

Filozofski vestnik

UTOPIAS AND ALTERNATIVES

Thinking Differently / Thinking Something Different

UTOPIES ET ALTERNATIVES

Penser autrement / penser autre chose

1: Topologies of Emancipation / Topologies de l'émancipation

Edited by / Sous la direction de
Jelica Šumič Riha

ISSN 0353 4510
Letnik/Volume XXXVIII
Številka/Number 2
Ljubljana 2017



Filozofski vestnik

ISSN 0353-4510

Programska zasnova

Filozofski vestnik (ISSN 0353-4510) je glasilo Filozofskega inštituta Znanstveno-raziskovalnega centra Slovenske akademije znanosti in umetnosti. Filozofski vestnik je znanstveni časopis za filozofijo z interdisciplinarno in mednarodno usmeritvijo in je forum za diskusijo o širokem spektru vprašanj s področja sodobne filozofije, etike, estetike, politične, pravne filozofije, filozofije jezika, filozofije zgodovine in zgodovine politične misli, epistemologije in filozofije znanosti, zgodovine filozofije in teoretske psihoanalize. Odprt je za različne filozofske usmeritve, stile in šole ter spodbuja teoretski dialog med njimi.

Letno izidejo tri številke. Druga številka je posvečena temi, ki jo določi uredniški odbor. Prispevki so objavljeni v angleškem, francoskem in nemškem jeziku s povzetki v angleškem in slovenskem jeziku.

Filozofski vestnik je vključen v: Arts & Humanities Citation Index, Current Contents / Arts & Humanities, EBSCO, DOAJ, IBZ (Internationale Bibliographie der Zeitschriften), The Philosopher's Index, Répertoire bibliographique de philosophie, Scopus in Sociological Abstracts.

Izid revije je finančno podprla Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije. Filozofski vestnik je ustanovila Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

Aims and Scope

Filozofski vestnik (ISSN 0353-4510) is edited and published by the Institute of Philosophy of the Scientific Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts. Filozofski vestnik is a philosophy journal with an interdisciplinary character. It provides a forum for discussion on a wide range of issues in contemporary political philosophy, history of philosophy, history of political thought, philosophy of law, social philosophy, epistemology, philosophy of science, cultural critique, ethics, and aesthetics. The journal is open to different philosophical orientations, styles and schools, and welcomes theoretical dialogue among them.

Three issues of the journal are published annually. The second issue is a special issue that brings together articles by experts on a topic chosen by the Editorial Board. Articles are published in English, French, or German, with abstracts in Slovenian and English.

Filozofski vestnik is indexed/abstracted in the Arts & Humanities Citation Index; Current Contents / Arts & Humanities; DOAJ; EBSCO; IBZ (Internationale Bibliographie der Zeitschriften); The Philosopher's Index; Répertoire bibliographique de philosophie; Scopus; and Sociological Abstracts.

Filozofski vestnik is published with the support of the Slovenian Research Agency. Filozofski vestnik was founded by the Slovenian Academy of Sciences and Arts.

Filozofski vestnik

Utopias and Alternatives

Thinking Differently / Thinking Something Different

Utopies et alternatives

Penser autrement / penser autre chose

1: Topologies of Emancipation / Topologies de l'émancipation

Edited by / Sous la direction de

Jelica Šumič Riha

XXXVIII | 2/2017

Izdaja | Published by

Filozofski inštitut ZRC SAZU

Institute of Philosophy at SRC SASA

Ljubljana 2017

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

1(082)

UTOPIAS and alternatives : thinking differently, thinking something different = Utopies et alternatives : penser autrement, penser autre chose. 1, Topologies of emancipation, Topologies de l'émancipation / edited by, sous la direction de Jelica Šumič-Riha. - Ljubljana : Filozofski inštitut ZRC SAZU = Institute of Philosophy at SRC SASA, 2017. - (Filozofski vestnik, ISSN 0353-4510 ; 2017, 2)

ISBN 978-961-05-0048-3

1. Vzp. stv. nasl. 2. Šumič-Riha, Jelica
293225728

Contents

Filozofski vestnik | Volume XXXVIII | Number 2 | 2017

- 5 **Jelica Šumič Riha**
Introduction: Impasses of the Freedom to Desire
- I. Topologies of Emancipation**
- 23 **Monique David-Ménard**
Nier le réel est-ce le transformer ?
- 35 **Marie-Jean Sauret**
« ... nous, artistes de la parole analytique »
- 53 **Antonia Birnbaum**
« Nous, femmes »: que voulons-nous ?
- 71 **Jelica Šumič Riha**
Towards a Materialism of the Real: The One of the Same
- 93 **Alexander García Düttmann**
Can There Be Radical Change without an Outside?
- 105 **Frank Ruda**
Courage
- 121 **Jan Völker**
The Dialectic of Circulation. Marx, Hegel, Plato
- 135 **Gernot Kamecke**
La politique sans pensée? Considérations sur l'irrationalisme
des mouvements populistes contemporains
- 151 **Petar Bojanić**
L'idée de contre-institution. Saint-Simon avec Jacques Derrida
- 165 **Notes on Contributors**
169 **Abstracts**

Kazalo

Filozofski vestnik | Letnik XXXVIII | Številka 2 | 2017

- 5 **Jelica Šumič Riha**
Uvodnik: Zagate svobode želje

I. Topologije emancipacije

- 23 **Monique David-Ménard**
Zanikati realno, ali to pomeni spremeniti ga?
- 35 **Marie-Jean Sauret**
»... mi, umetniki analitičnega govora«
- 53 **Antonia Birnbaum**
Kaj hočemo, »me, ženske«?
- 71 **Jelica Šumič Riha**
K materializmu realnega: Eden Istega
- 93 **Alexander García Düttmann**
Ali je mogoča radikalna sprememba brez zunaja?
- 105 **Frank Ruda**
Pogum
- 121 **Jan Völker**
Dialektika kroženja. Marx, Hegel, Platon
- 135 **Gernot Kamecke**
Politika brez misli? Premislek o iracionalnosti sodobnih
populističnih gibanj
- 151 **Petar Bojanić**
Ideja protiinstitucije. Saint-Simon z Jacquesom Derridajem
- 165 **Podatki o avtorjih**
169 **Povzetki**

Jelica Šumič Riha*

Introduction: Impasses of the Freedom to Desire

“The proposition that happiness has become a political factor is incorrect. It has always been a political factor and will bring back the sceptre and the censor that make do with it very well. Rather, it is the freedom to desire that is a new factor, not because it has inspired a revolution – people have always fought and died for a desire – but because this revolution wants its struggle to be for the freedom of desire.”¹

Jacques Lacan

To propose a collective reflection on the topologies of emancipation in order to unearth the emancipatory potential of utopias for instigating new ways of thinking that aim at the possibility of radical change it is necessary to begin with a critical examination of these notions: utopia, emancipation, and radical change, an examination that takes as its compass a radical distinction between the emancipation of desire and the pursuit of happiness, a distinction that cuts across all the notions involved.

The paradigm shift from the pursuit of happiness to the freedom of desire signals not only a revolution in politics, as indicated by Lacan; it equally marks the birth of a new “science”: the invention of psychoanalysis. For what singularises the unheard of novelty of psychoanalysis is not simply the discovery of the unconscious, but also its refusal to satisfy the analysand’s demand to make him/her happy again by getting rid of the symptom, the cause of the analysand’s suffering. In ignoring the analysand’s futile pursuit of happiness, psychoanalysis nevertheless offers something precious in return: it seeks to arouse in the analysand the desire to know and to recognise in his/her symptom, this being

5

¹ J. Lacan, “Kant with Sade” in: *Ecrits*, trans. Bruce Fink, W.W. Norton & Company, New York, London 2006, p. 663.

* Institute of Philosophy, Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts

the indelible trace of a contingent encounter with *jouissance*, the mark of his/her singularity. Refusing to promise the analysand the recovery of his/her happiness by helping reconcile him/her to civilisation, psychoanalysis promises the analysand something entirely different: the uncovering of the revolutionary potential of his/her very symptom. From the point of view of psychoanalysis, the symptom in its revolutionary, unruly capacity opens up for the analysand the possibility of escaping from the formatting imposed upon him/her by the dominant discourse and, in so doing, of enabling him/her to think otherwise, this being the only prospect for innovative action.

From this perspective, one might say that if utopia is conceived primarily as an attempt to solve the problem of the impossible reconciliation with the demands of civilisation and the resulting insoluble problem of how to treat the surplus of enjoyment that is generated by the sacrifice of enjoyment imposed by civilisation, psychoanalysis appears to be a radical anti-utopianism. Evidence of this anti-utopian streak in psychoanalysis can be found in both Freud and Lacan. That psychoanalysis cannot but be opposed to any utopian project that pursues happiness follows from Freud's famous observation according to which it is not simply the pressures of civilisation that stand in the way of the subject's pursuit of happiness, "a piece of unconquerable nature may lie behind [...] a piece of our own psychical constitution," more explicitly, it is "something in the nature of the [sexual] function itself which denies us full satisfaction and urges us along other paths."² Hence, for Freud, if the irruption of *jouissance*, as Lacan will term the satisfaction of Freudian drives, condemns us to an erratic search of happiness while preventing us from attaining it, the lesson to be drawn from psychoanalysis is a double one: to acknowledge that because "[t]he programme to become happy, which the pleasure principle imposes on us, cannot be fulfilled" does not mean that "the programme of becoming happy" must simply be abandoned; on the contrary, "we must not," Freud maintains forcefully, "indeed, we cannot – give up our efforts to bring it nearer by some means or other."³ For Lacan, similarly, a limitation inherent to the idea of utopia is to be found in "the distance that exists between the organization

6

² S. Freud, *Civilization and its Discontents*, in: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. and trans. James Strachey et al., Hogarth Press, London 1953-1974, Vol. 21, pp. 86, 105.

³ *Ibid.*, p. 86.

of desires and the organization of needs,⁴ i.e. at the level of the unattainable harmony – envisioned in Plato’s eutopia – between the individual microcosm and the collective macrocosm. For Lacan, this untenable and unattainable fantasy should be relegated to the idealised non-place that has no place in either the real or the symbolic. On the other hand, however, the utopian drive cannot simply be discarded as it is the very discrepancy or, rather, the insurmountable barrier separating need and desire that generates the utopian or, rather, fantasmatic anticipation of *jouissance*. This kind of microcosm’s inherent utopia is to be located in the impossible, unattainable *jouissance* that manifests itself in the ineliminable disparity between the expected and the obtained *jouissance*.

Does this mean that the encounter with psychoanalysis is so ruinous for the notion of utopia that it remains insoluble? Or, is there something more in the desire for utopia than a set of unrealisable proposals for administering the surplus enjoyment derived from the sacrifice of enjoyment? In a word, can a case be made for utopia today? Rather than proposing a ceaseless oscillation between what is not, yet ought to be and what ought not to be, yet is, between the hoped-for satisfaction and the obtained dissatisfaction, psychoanalysis comes up with a solution that sets the subject on the path of desire by orienting him/her not towards reality, but rather to the always contingent, improbable confrontation with the real. If, for psychoanalysis, there is no “freedom of thought” except in an atopian utopia, there is nevertheless an emancipatory utopian moment that psychoanalysis does recognise: It is with an act that something thoroughly erratic, contingent, and thus immune to control takes place in the world, but it is also with an act that the subject succeeds in separating himself/herself from the Other and thus discovers the margin of his/her freedom. To designate the act as utopian therefore implies that the act itself creates the place for its taking place. In Badiou’s vocabulary, one might say that the act, by being supported by nothing but the u-topia, non-place, literally the void of being, renders the world in which it occurs not-all and in rendering visible the inconsistency of a given world, it reveals its radical openness. If, as is argued in the essays gathered here in two volumes under the title “Utopias and Alternatives”, psychoanalysis opens onto something like a utopia, this is then to be understood in the sense of creating a heterotopic space, a space out of joint in which the speaking

7

⁴ J. Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan. Book VII: The Ethics of Psychoanalysis*, trans. Dennis Porter, W.W. Norton & Company, New York, London 1992, p. 225.

being by putting himself/herself at stake in an always singular way succeeds in recovering his/her ability to act. Thus, focusing on the function of utopia rather than on its content, one might state that the efficacy of utopia resides principally in its ability to thwart resignation and mobilise the subject to think and to act – by breaking precisely with those coordinates of his/her world that condition and limit his/her access to reality. Utopia can therefore be considered as emancipatory only to the extent that it summons the subject to step over the threshold of his/her pursuit of happiness in order to activate his/her desire for revolt.

From this point of the venture, to focus on what is termed here the emancipatory potential of utopia requires that we take distance from the idea of utopia understood as a fantasmatic proposal for an entirely novel humanity that, generally speaking, situates utopia on the side of the ideal. In contradistinction to this traditional conception of utopia, the essays gathered here start from a different idea of utopia, a utopia as a way of setting to work, within the world we live in, an inassimilable alterity, an irreducible otherness. It is then a matter of mobilising this alterity in order to actuate the moment of uncoupling what is from what ought to be that characterises utopia. In this sense we can maintain with F. Perrier that a true utopia “aims at the world as another and not at another world.”⁵ To aim at this world “as another” rather than at “another world”, to locate the rebellious dissatisfaction at the heart of the existing reality, to spot the possibilities pointing to another world, clearly allows us to restore something of utopia. Utopia here has the function of putting alterity to work within a given socio-symbolic universe in order to disturb the existing order of things, while aiming at rendering perceptible within the present situation those heterotopic sites, to borrow Foucault’s term, wherefrom the density of the given can be disrupted.

8

Sustained by a subversive imaginary, rooted in history, utopia fissures the very surface of the real, while marking out, despite the obstacles erected by the dominant ideology, heterogeneous sites wherefrom a glimpse of the possibilities for another world can be made. The utopian perspective is open to emancipation precisely to the extent that such a perspective allows us to register the subversive displacements within the here and now in order to connect to the here and now the underlying potential of another world. Taking up this option that strives to uncover a critical potential of the utopian on the surface of the

⁵ F. Perrier, *Topeaographie de l’utopie*, Payot, Paris 2015, p. 23.

existing reality, it is possible to reconnect not only with what has nourished a Marxian critique of capitalism, but also with the power of contestation in the 1960s in order to rediscover the nascent conjunction of thought and action by following the feeble indications of what, on the surface of the existing reality, bears traces of elsewhere and otherwise.

Associating emancipation with utopia is not a matter of demonstrating that one would already contain the other in order to discover a seamless continuity between them. It is rather a question of exploring the intersections and tensions that traverse two different, if not divergent, series of experiments, practices, and ideas. Both break with the logic of peaceful consensus that aims at the elimination of conflicts and the remaining recesses of otherness, and in so doing explore their various trajectories in the universes of meaning, thus contributing to a reconfiguration of the thinkable. Both thus create their proper places and experiences at the margins of the dominant discourse, refusing to submit themselves to hegemonic classification.

It should be noted, however, that utopia and emancipation refer to two different kinds of experimentation with the possible, two distinct “intuitions” as to how to populate a space with otherness, with the unheard of possibilities, by reconfiguring the currently dominant symbolic-social-political order, and even by introducing a healthy dose of the anarchic disorder. For its part, utopia aims to extend and enhance the power of language and imagination. By expanding the realm of the possible over all temporal dimensions, utopia opens up cracks for experimentation at the heart of the here and now, and for the reinvention of new creative practices, together with new spaces in which to situate them. Irreducible to any “model” to imitate or any “ideal” to apply, utopian projects seek to create new spatial settings within the actual capitalist universe, which strives to close down and guard the boundaries of the possible.

The essays assembled in this collection pay close attention to concrete “moments” of utopia, to experiences of the utopian imaginary, to the possibilities and experimentation provided by various creative practices, as well as to the theoretical constructions that justify them. Borrowing from Derrida, it would perhaps be indispensable to think together the imaginary and utopia – two different experiences of an emancipatory promise – since both mobilise our ability to look for junctions in their respective trajectories, and to establish, at the

heart of their very divergences, a complicit solidarity. Associating utopia with the emancipative desire thus allows us to go back to the traditional reading of utopia, to interrogate the utopian potential of new modalities of the imaginary, and to confront various treatments of these two notions and their relations.

Taking distance from theories of the imaginary that reduce it to illusion and deception and from those of utopia understood as the proposal of an ideal society, the ultimate point of a social and political teleology aiming at solving the tensions between the pursuit of happiness and the adversity it encounters in the world of the Other, the present collection not only examines various concepts and various fictional and philosophical figures of the imaginary and utopia, but also attempts to clarify the frontier separating these from one another, the problems that their divergent uses pose, and to explore the possible passages and links between the imaginary and utopia, without, however, obliterating too hastily their differences. Hence, to think of contemporary uses of both concepts in relation to the world we live in – in philosophy, psychoanalysis, theories of literature and art, architecture, and design – is perhaps primarily a question of opening the space for a discussion, to quote Macherey, on “the imaginary to the extent that it does not fulfil only the rather harmless function of escape, but has instead a constitutive role in the establishment of the relationship that we have with the real.”⁶

The first four essays of this collection explore the relevance of psychoanalysis for not only the study of politics, in particular emancipatory politics, but also for a discussion and/or critique of the notion of utopia. In their respective articles, Monique David-Ménard, Marie-Jean Sauret, Antonia Birnbaum, and Jelica Šumič Riha demonstrate – albeit with different emphases – the manner in which Lacan’s and Freud’s anti-utopianism not only renders problematic the eternal pursuit of happiness, but also brings into question the passage from the singular to the universal. In her essay, “*Nier le réel est-ce le transformer?*”, Monique David-Ménard challenges the assumption according to which it is on the basis of a true theory that the real can be changed in two domains of action and thought: that of political transformations and that of the sexual unconscious. Taking Marcuse’s peculiar Freud-Marxism as a particularly telling illustration of such an assumption insofar as it short-circuits the social and the sexual,

10

⁶ P. Macherey, *De l’utopie*, De l’incidence éditeur, Lille 2011, p. 73.

negating the real in view of its radical change would require a coherent theory that would correctly identify the intersection of the political and the sexual by revealing the parallel between economic-social dissatisfaction and the dissatisfaction of desire. So, to follow, to follow Marcuse, the capitalism in the 1960s, in providing a fallacious satisfaction of desires, lulls the dissatisfaction of desire to sleep, thus preventing the American working class from negating and, therefore, transforming the social real. In questioning the relevance of such an analysis that relates the veracity of an analysis to the conditions of its realisation in order to reveal the illusory character of such a pretention, i.e. to unify – via dialectics – a true thought and the real, Monique David-Ménard traces the logic of contingency in contemporary political struggles that, by being local, escape the opposition between the partial and the total, but whose impact, precisely for that reason, reaches beyond them. As is suggested in this essay, in order to determine the precise status of this “beyond”, it should be taken not in the sense of a utopia, but rather in the sense of an overdetermination that produces unpredictable outcomes due to the intervention of an element that is apparently heterogeneous, indeed, external with respect to the “principle contradiction”. In discussing the notion of overdetermination, David-Ménard insists on the specificity of the Freudian concept of contingency in order to demarcate it from the traditional philosophical conception of contingency that opposes it to necessity. In psychoanalysis, by contrast, it is by borrowing from the necessary that the contingent succeeds in transforming a given setting. The notion of overdetermination, as David-Ménard conceives it, should be searched for in “the creativity of the seemingly indifferent elements,” a creativity which is due to their apparent heterogeneity if not insignificance with respect to that which counts as “essential”. Overdetermination involves contingency insofar as it allows the creation of multiple intermediary links between that which is to be produced and that which should remain in the shadow. In view of this, the three examined examples of overdetermination (the politics of the street, the Bolshevik Revolution, and the transformative dynamics of the sexual unconscious) should be considered as anti-utopias as we are not dealing here with the construction of an “absolute elsewhere” proposed as a measure to evaluate the real that is to be changed. Rather, and topologically speaking, overdetermination should be situated as “a localised atopia” due to the unforeseeable outcome of the intervention of a seemingly exterior, insignificant element that transforms a given situation, yet which is localisable because the contingency that triggers an act is inextricably linked to that which presents itself as the nec-

essary of a given situation. Hence, to prevent utopia from turning into “a normative model,” David-Ménard claims, it should find a way to transform itself, not exactly into “an atopia, but rather [into] a real, although improbable, topia.”

In a similar way, the second essay, “... *nous, artistes de la parole analytique*” by Marie-Jean Sauret, engages in a sustained examination of the implications of collective submission to the suggestion imposed on us by politically correct thought, in order to understand our powerlessness to think the possibility of another world. Having rightly emphasised Lacan’s reluctance to uphold the radically transformative aspect of the concept of revolution – taken in Sauret takes it in the astronomical sense of an orbital iteration that inevitably returns to the starting point rather than in the sense of radical change – in his discussion of the causes of the powerlessness of contemporary thought on alterity that would be a true “thought of rupture” and thus a precondition for radical change, Sauret nevertheless turns to the discourse of psychoanalysis insofar as the latter is expected, in Lacan’s own words, “to repair that which does not work.” It is precisely at this point that Lacan himself draws a striking parallel between Marx and Freud: in questioning that which does not work, both discover the revolutionary potential of the symptom. In order to construct a possible passage between psychoanalysis and politics, Sauret situates the source of the “thought of rupture,” both in psychoanalysis and in politics, in that which drives one to the “passage to the act,” namely, that which constitutes the speaking being’s singularity, i.e. the singularity of one’s symptom. In order to open this path of examination it is necessary to turn to the obstacles that, in the present situation of the globalisation of the capitalist discourse, stand in the way of the freedom of desire. Psychoanalysis is thus summoned because it reintroduces, in the social field, that which science and the capitalist discourse foreclose, namely, the singularity and desire. Thinking differently, considered from this perspective, implies escaping from this formatting and from the generalised mode of suggestion. The question that arises at this point is the following: Is the suicide, the emblematic act that allows the subject to affirm his/her singularity against the pressures of formatting exerted by the neoliberal discourse, the only means at the disposal of contemporary subjectivity? If, to follow Lacan, “the revolutionary effect of the symptom”⁷ is what opens up the possibility of a renewal of the social bond, then it should be considered as a place for “a collectivisation of

12

⁷ J. Lacan, “Compte-rendu de L’acte analytique”, in: *Autres écrits*, Seuil, Paris 2001, p. 381.

the symptom.” Thinking differently would therefore imply inventing a new articulation of the singularity of the subject and the social bond, an articulation that would at the same time restore the subject’s capacity to act, precisely that capacity that allows for a renewal of the social bond.

In her essay, “*Nous, femmes: que voulons-nous?*”, Antonia Birnbaum takes up one of the crucial aspects of Rancière’s account of the constitution of the universal in politics, the concept of equality – a specifically political mode of subjectification that passes through disidentification – in order to situate “women” as one of the names to designate the universality of equality. While Rancière focuses on a mobile topology of the “empty” names, such as “proletarian” or “citizen”, generated through the dissolution of the spatial delimitation of such unsituable names, a topology that involves the creation of a space that brings two or more incompatible worlds into one, i.e. the private world of property and the public world of equality, Birnbaum provides an analysis of the specific ways in which the inscription of women in the universality of equality fails. For Birnbaum, situating “women” as one of the names for equality that summons all without distinction is a question of knowing how the specifically feminine *pas-tout*, derived from the supplementary status of feminine *jouissance* with respect to the all encompassing, i.e. universalist phallic *jouissance*, affects the concept of political equality. In her discussion of what Lacanian psychoanalysis has to offer regarding the ways in which the feminine conditions of *jouissance* challenge any attempt at universalisation, Birnbaum notes several important parallels in Rancière’s and Lacan’s accounts of the inevitable failure of identification that, in turn, creates a fissure necessary to all subjectivation, a gap that for Rancière opens up the possibility of an egalitarian politics, while for Lacan it points to the non-relation of sexuation. Setting out from the supplementarity – rather than complementarity – of feminine *jouissance*, Birnbaum raises the question of the *heteros*, of otherness, which, by escaping the signifying order, ruins the universe of the One – an assumption shared by Düttmann as well. Elaborating the implications of the inexistence of the sexual relationship for politics, Birnbaum insists on the necessity of rethinking the notion of equality. Equality, in her reading, brings together the equality of anyone to anyone and equality between men and women, a peculiar equality since it “inscribes a non-relation at the heart of equality itself.” The point of the impossible that informs the contemporary concept of equality is not just the impossible relationship between equality and inequality, it is rather “the impossibility that is

immanent to equality.” Therefore, if “we, women” could be considered as one of the names of the universal, this is because this name raises the question of this inherent impossibility. Hence, the impossibility of spelling out the relationship between men and women in terms of equality reveals the contingency of the signifier of universality. It is from this perspective that Birnbaum poses a question that is crucial for any attempt at rethinking political emancipation, namely: Is it possible to think politics in the not-all universe? This question is taken up, yet developed in a different direction, in the following essay, which is dedicated specifically to an interrogation of the apparent incompatibility between the not-all and the “for all”.

In the concluding essay in this section, “Towards a Materialism of the Real: The One of the Same”, which explores a possible alliance between psychoanalysis and contemporary emancipatory politics, Jelica Šumič Riha examines the modalities of contemporary materialism at the intersection of philosophy and psychoanalysis, whose particularity lies in its immanentism as a consequence of its orientation to the real. In the context of the present hegemony of the nominalist ideology of the not-all, which Badiou calls “democratic materialism” because it considers social space as a space of a limitless proliferation of identities, we have been witness to an unsettling subversion: the primacy of the multiple and the Other – which has been a mark of a disruptive novelty, of a rupturing with the dominant ideology of the times – appears today to be absorbed into the dominant discourse, indeed, as its continuation. In view of this ideological recuperation of the conceptual innovations of materialist thought of the 20th century, the subversive gesture today consists in recovering the cutting edge and the divisive power of the most contested notions: the One and the Same, while demonstrating their compatibility with the not-all universe. By tracing the development of the notion of the One of the Same in Lacan’s and Badiou’s works, while illuminating certain distinctions between their approaches, the essay questions the status to be accorded to the universal from the perspective of the infinite. For Lacan and Badiou, the One of the Same signifies the opening up of a new space within a given situation for the inscription of the consequences of a contingently produced disruption, the working out of the possibilities opened up by the emergence of the impossible within the existing situation. While insisting that psychoanalysis and emancipatory politics share the One of the Same as a common point of departure, the essay nevertheless emphasises their divergence as to their respective goals. Hence, if psychoanalysis seeks to

enable the subject to separate him-/herself from the One of the Same and thus to prevent its repetition, emancipatory politics, by setting in motion an endless verification of the egalitarian prescription which encapsulates for it the One of the Same, seeks to prevent that the One of the Same does not stop being written.

The second group of essays opens with Alexander García Düttmann's analysis of the notion of "radical change". The essay "Can There Be Radical Change without an Outside" takes up the topological aspect of radical change, opposing utopia on the one hand, and heterotopia and/or atopia on the other. Radical change, as Düttmann conceives it, is not to be understood in the sense of "doing something differently as a result of something having been conceived of in a different way." For there to be radical change, Düttmann insists on it being inaugurated and informed by thought, which, in the course of the realisation of radical change, has to be maintained as something that "appears to be nothing." Radical change, Düttmann argues, thus implies a "nothingness of thought," of its otherness, which is to be taken as a kind of sublation that is not in the service of progressive effectivity. Topologically speaking, such a sublation brings to light convergences with heterotopic spaces – since both the sublation and the heterotopia relate to "an otherness that is not unreal" – and with atopian spaces – since both relate to "a drift that is not productive." At the same time, sublation differs from heterotopia and atopia insofar as the change in question involves effects of subjectivations that exceed appropriation either by a single individual or by a collective. For Düttmann, in order to be radical a change has to be considered as "an action traversed by otherness," in such a way that it is at one and the same time "illuminated and obscured by this otherness." Driven by its otherness, which in Düttmann's reading is to be viewed as a new idea that "emerges and presents itself as a powerful yet momentary interruption and re-orientation of thought," radical change takes place whenever "the overwhelming force of a new idea" turns into "an impulse with practical consequences." In order to account for "the encounter of the atopic force of thought with militant resistance to something intolerable and unacceptable," which will result in radical change, Düttmann draws on Derrida's understanding of telepathy. In reading telepathy with and against Derrida, Düttmann elaborates what he calls "the topology of the outside," a topology that is deployed in the process of the generation of a new idea, as the latter, in order to be considered as the atopic force of thought, must be capable of "instituting a heterotopic setup in which an

effective otherness triggers a subjectivation effect and a transformative effect of reality,” an effect that must be considered “as if it originated in an outside.”

The two contributions that follow, by Frank Ruda and Jan Völker, converge on the claim that a proper understanding of “thinking differently” in philosophy requires a radical recasting of some of its basic tenets, such as courage and dialectics. Frank Ruda’s essay “Courage” is concerned more specifically with explicitly philosophical inquiries regarding the conditions of the possibility of a manner of thinking capable of producing radical changes in the world. This allows the author to question the intricate relationship between courage and philosophy, indeed, between courage and thinking *tout court*. Ruda starts by depicting what a contemporary concept of courage would be, that is to say, a courage separated from its Aristotelian origin in which courage relates to virtue and knowledge. This operation of liberating the concept of courage requires, according to Ruda, that courage is seen not as an operation that relates to “what is but [to] what takes place, [to] what happens and might ultimately produce – as its material effect – subjects.” To rethink courage today thus involves a short circuit as it requires a “risky anticipatory reception of something that happens” and which, in turn, constitutes “the very condition of the possibility of it happening at all.” Courage, seen from such a perspective, is a subjectifying operation as it forces one to assume “the responsibility for a decision that one did not consciously make [...] as it is a decision that makes one into who one is.” Drawing a parallel between anxiety and courage, Ruda emphasises the peculiar nature of the object that one encounters in experiencing anxiety and courage: an object that is not an object in the world, but which is only encountered as “something which passes, something that indicates a passing, [that] brings something to pass, something that happens (to me).” Yet there is still a tighter link between courage and anxiety since, to follow Ruda’s anticipatory definition of courage, the latter would consist in “a working on and with anxiety and its peculiar object,” more specifically, it is, in Lacanese, a “*savoir y faire avec*”, a finding of an operational subjective – yet not quantifiable – measure of “how close [anxiety] should get to be liberating and of how far away it should be so as not to be too incapacitating.” It is from the concept of courage thus recast that Ruda questions the relationship between courage and philosophy. Drawing on Kant and Hegel in particular, he emphasises the courage inherent to philosophy as a courage that implies a constitutive passivity of the subject, in assuming the

responsibility of decisions taken in the subject yet without him/her, a position that ultimately links courage to fatalism.

Jan Völker's essay "The Dialectic of Circulation. Marx, Hegel, Plato" opens with an examination of the relation between philosophy and reality in the early Marx, according to whom the philosophy of his time, the philosophy of the young Hegelians, is ideology because it inverts the relation between mind and world. In contrast to the discourse of philosophy that sets out from the assumption that reality is "the reality of consciousness," thus implying that "a change of consciousness is a change of reality," Marx, in Völker's reading, elaborates a discourse of reality conceived as "a reality of relations," i.e. as pure relationality, in order to spell out "the conditionality of any discourse." It is from this vantage point that Völker returns to the thorny question of dialectic considered as "a real figure of thought" insofar as it presents itself as "a process that thinks itself." In proposing three different conceptions of dialectic as a matrix for thinking differently the relationship between mind and reality, i.e. those of Plato, Hegel, and Marx, three paradigms of dialectic that, according to Völker represent three milestones in the history of philosophy, the essay interrogates the ways in which each of them reconfigures the dialectical relation between sameness and otherness differently and, consequently, locates the place of contradiction differently. Taken as a figure of thought capable of bringing out thought's real conditionality, dialectic encounters its "reality [...] in a politics" precisely because it is in politics that we primarily confront "this specific problem of the relation between differences and contradiction." Thus, to claim that "dialectics thinks itself" implies that "it presents the reality of democracy precisely as a real contradiction."

The two remaining essays, "*La politique sans pensée? Considérations sur l'irrationalisme des mouvements populistes contemporains*" by Gernot Kamecke and "*L'idée de contre-institution. Saint-Simon avec Jacques Derrida*" by Petar Bojanić, should be regarded as two divergent if not opposing attempts to discuss the main issue of this collection, "utopias and alternatives", in the domain of politics from the perspective of resistance against institutions. For his part, Gernot Kamecke moves from a socio-political assessment of what is designated as the "irrationalism" of contemporary populist movements in Western democracies – the epitome of this new postmodern populist politics being "Trumpism" or the "Trump phenomenon", to the extent that it "aims at abolishing in a radical

manner the very possibility of reason” in politics – to a critical evaluation of the possibility of a politics of truth in times in which the rhetoric of alternative facts seems to challenge the very idea of truth and rationality. In this veritable “passion for ignorance,” to borrow Lacan’s term, which characterises the emergence of “an apolitical politics or a counter-politics,” Kamecke recognises a vicious attack on the conjunction of two emblematic notions of modern thought since the Enlightenment: “reason” and “politics”, an attack that threatens to undo not only the basis for all “*sensus communis*”, but also the possibility of thinking alternatives in politics. It is against this background of the present democratic materialism without ideas that the essay re-poses the question of truths in politics.

The second of these two essays aims at exploring the utopian potential in politics through an examination of the dialectic of institution and counter-institution. Bojanić sets off from the assumption that the notion of “counter-institution”, such as has been thematised by Saint-Simon and Derrida, can help us understand what it means to think differently about institutions, in particular when the institutionalisation of Europe is at issue. The institutional paradox of Europe is, in this reading, the paradox of the institution itself: while institutions are intended to provide hospitality, they inevitably provoke resistance and call for new, better institutions that would reduce the “indelible trace of violence” inherent to the institution as such. It is this tension between institution and resistance that it generates that comes to the fore in Derrida’s conception of the counter-institution. As a supplement to the existing institutions and not their replacement, the counter-institution is doomed to oscillate between a critique of resistance to the institution and the dream or utopia of an other institution. And it is from the perspective of Derrida’s notion of counter-institution that the heterotopic space of counter-institution can be elucidated, using the example of the institutionalisation of Europe. The institutionalisation of Europe in terms of the counter-institution is not to be confused with radical anti-institutionalism declaring war on institutions. Rather, if “Europe does not occupy a space outside of states, but is rather within states and, above all, on the borders between them,” this is because the state, the institution *par excellence*, assures that there is “no absolute exteriority that would be capable of objecting to or opposing it that ultimately recognises the counter-institutions.”

The contributions to this collection – divided into two volumes – come from various disciplines because it is not only philosophy that is concerned with uto-

pia as a possible emancipatory force. In fact, each of the essays included herein and coming from fields ranging from philosophy, psychoanalysis, linguistics, literary theory, to architecture, urbanism, and design, takes part in probing the proposed theme. This interdisciplinary approach to addressing “utopias and alternatives”, however, seems to be required by the very issue at stake and has to therefore be taken in the Althusserian sense, that is to say, rather than as an “interdisciplinary theme”, it has to be taken as “a theoretical object, a fundamental theoretical problem which, while it may well touch on the domain of several existing disciplines, will not necessarily appear in person in any of them.”⁸ It should be noted, however, that in examining the relationship between utopias and alternatives in various manners, while refusing to eliminate the polysemous character of both terms, the authors of the articles in this double volume were nevertheless guided by a common concern: to uncover and further develop the emancipatory potential of these two notions, indeed, to consider them as an incentive for thinking otherwise, while probing their visibility in, respectively, contemporary post-Marxist philosophy, Freudian and Lacanian psychoanalysis, post-structuralist theory of literature, as well as in contemporary theories of art, architecture, and design.

Most of the articles gathered in the two volumes of this collection, “Topologies of Emancipation” and “Utopia and the Imaginary”, originated in the conference “*Misliti drugače/misliti drugo; Penser autrement/penser autre chose; Anders Denken/Anderes denken*”, organised jointly by the Institute of Philosophy of the Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts, the *Institut français de Slovénie*, and the *Goethe-Institut Ljubljana* in May 2017 with assistance from *Fonds culturel franco-allemand*, whose generous support we would like to acknowledge here.

⁸ L. Althusser, “Three Notes on the Theory of Discourses”, in: *Humanist Controversy and Other Writings*, Verso, London 2003, p. 33.

I. Topologies of Emancipation / Topologies de l'émancipation

Monique David-Ménard*

Nier le réel est-ce le transformer ?

Est-ce à partir d'une théorie juste et d'une théorie cohérente que le réel se transforme ? Je voudrais examiner cette question dans deux champs d'action et de pensée distincts mais liés : le registre du sexuel inconscient et dans celui des transformations politiques.

Parmi les théories justes, on peut citer la reprise par Marcuse de la pensée hégélienne et marxiste, en 1964¹ dans *L'Homme unidimensionnel*. Les dates sont évidemment décisives puisque le monde est, dans ces années 60, encore divisé en deux blocs, ce qui n'est plus le cas depuis l'effondrement du « bloc soviétique » et la réunification de l'Allemagne.

En 1964, et depuis les Etats-Unis où il vivait et travaillait, Marcuse analyse à la fois les caractéristiques du capitalisme à l'âge de l'automation et les structures de désir que ce régime favorise ou même induit. Il résume l'articulation entre ces deux registres en les intégrant par une analyse dialectique : la classe ouvrière américaine n'a plus de pouvoir syndical et politique de négation du réel. « Dans un monde où cette rationalité technologique est la seule dimension, la *conscience heureuse* tend à devenir la seule dimension. » Hegel aurait donc raison dans son analyse des rapports entre concept et réel politique mais l'Amérique des années 1960 n'est pas à la hauteur de son concept.

23

N'a-t-on le choix en politique qu'entre une perspective kantienne qui confronte le réel à une norme et une perspective hégélienne qui affirme que lorsque la logique est dialectique, elle maîtrise les transformations du réel ?

Si on cesse de mesurer le réel à une Idée, que cette Idée soit un idéal à atteindre ou une rationalité immanente qui prend dans le discours l'apparence d'une fi-

¹ Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, traduction en français et préface nouvelle en 1967, Minuit, Paris 1968.

* Université Paris-Diderot, ICI Berlin

nalité, est-on condamné à un empirisme plat qui valide un *statut quo* ? (Un autre jour, on pourrait montrer que la distinction proposée par Alain Badiou entre politique et histoire longtemps unifiées ne suffit pas à sortir du dilemme entre idéalisme utopique et empirisme plat et conservateur).

A cette question s'en lie une autre lorsqu'on lit *L'Homme unidimensionnel* : Marcuse pense que le capitalisme à l'âge de l'automatisation induit un fonctionnement de la sexualité qu'il nomme la désublimation répressive, c'est-à-dire une apparente libération de l'existence sexuelle qui endort l'insatisfaction constitutive des désirs qui pouvait se mettre au service des luttes sociales. Nier le réel c'est s'appuyer sur l'insatisfaction économique-sociale et sur l'insatisfaction du désir, qui serait le cœur unifié du sexuel et du politique, correctement analysé par une théorie qui, serait, comme Lénine le disait de celle de Marx toute puissante parce qu'elle est vraie. Or dans les années 1960, à lire Marcuse, le capitalisme par la culture technologique et l'état de satisfaction fallacieuse des désirs qu'elle induit en situation de plein emploi aurait produit un fallacieux endormissement des désirs. C'est l'âge de la « conscience heureuse ». Mon objectif n'est pas d'adapter cette analyse de Marcuse à la période suivante du capitalisme, la nôtre, qui se caractérise par du chômage de masse dans certains pays, par la précarité du travail dans d'autres et par les guerres qui jettent sur les routes des millions de migrants. Mais qui se caractérise aussi par de nouvelles formes de vie politique, transnationales et partielles ou localisées à la fois. Réfugiés, touristes, étudiants, travailleurs migrants, tous constituent à leur manière une « transnation délocalisée. ... Les nationalismes n'ont nullement disparu, mais ils prennent pas l'Etat pour cadre. »²

24

Je questionne plutôt la pertinence d'une analyse qui veut unifier la vérité d'une analyse avec, d'une part les conditions de la réalisation de ce qu'elle promet et d'autre part avec un régime des désirs sexuels qui serait le vrai, lui aussi.

Pour que l'on puisse parler, avec Marcuse, de « l'irrationalité de la rationalité technologique », il faut unifier « vérité des désirs » et contradiction principale d'une société.

² Marc Abelès, *Anthropologie de la globalisation*, Payot Rivages, Paris 2008, et 2012, p. 123.

Les satisfactions que procure une société non libre provoquent une perte de conscience et tendent à faire une *conscience heureuse* qui accepte les méfaits de cette société ; elle est le signe que la lucidité et l'autonomie sont en train de se perdre. La sublimation au contraire implique une autonomie et une lucidité supérieure ; elle sert de médiation entre le conscient et l'inconscient, entre le processus primaire et le processus secondaire, entre l'intellect et l'instinct, entre l'attitude de résignation et l'attitude de rébellion.³

Or c'est la prétention illusoire de cette exigence, (unification par la dialectique de la pensée vraie et du réel, affirmation qu'on tient aussi par là l'unité du désir et de la politique) qui nous incite à convoquer les luttes qui échappent à l'opposition du partiel et du total et dont l'issue est contingente. *Contingente, non pas au sens d'un déficit de détermination mais au sens, plutôt de la surdétermination.* Du point de vue épistémologique, celui qui a le mieux clarifié cet enjeu est certainement le Foucault de *L'Archéologie du savoir* lorsqu'il définit les « relations discursives » :

Ces relations sont établies entre des institutions, des processus économiques et sociaux, des formes de comportement, des systèmes de normes, des techniques, des types de classification, des modes de caractérisation ; et ces relations ne sont pas présentes dans l'objet ; ce ne sont pas elles qui sont déployées lorsqu'on en fait l'analyse ; elles n'en dessinent pas la trame, la rationalité immanente, cette nervure idéale qui réapparaît totalement ou en partie lorsqu'on le pense dans la vérité de son concept. Elles ne définissent pas sa constitution interne mais ce qui lui permet d'apparaître, de se juxtaposer à d'autres objets, de se situer par rapport à eux, de définir sa différence, son irréductibilité, et éventuellement son hétérogénéité, bref d'être placé dans un champ d'extériorité.⁴

25

Il suit de là qu'une pratique n'est jamais l'application d'une vérité, mais qu'elle part d'un *diagnostic* sur une situation.

Toute la question est alors de déterminer quelles sont les luttes locales dont la portée va au-delà d'elles-mêmes, même si ces luttes ne maîtrisent jamais leur

³ Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, p. 100.

⁴ Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969, p. 62.

prise sur cet « au-delà d'elles-mêmes », mieux : même si cette non maîtrise est une condition de leur efficacité « au-delà ».

Pour préciser le statut de cet « au-delà » dans les conflits qui n'est pas une utopie, je prendrai trois exemples de surdétermination, l'un concerne les politiques de la rue, le deuxième la révolution telle qu'en parle Althusser à partir de Lénine, le troisième enfin sera un retour à la source freudienne : la dynamique réorganisatrice du sexuel inconscient transfert. Nous pensons à juste titre que la société capitaliste contemporaine tend imprimer à nos désirs un fonctionnement aberrant. Rien pourtant ne dit *a priori* qu'on puisse unifier « désir vrai » et émancipation.

II. L'inconscient du politique et la surdétermination de l'*agency*

Dans le chapitre « Bodies in Alliance and the Politics of the Street »,⁵ Judith Butler analyse ce qui fait l'efficacité d'une manifestation de rue, lorsque des acteurs ordinairement exclus de l'expression politique comme les transsexuels revendiquent des droits (*lay claims*) variés. Ils mettent en jeu la vulnérabilité de leurs corps sur la place publique. Conceptuellement, Butler discute avec Hannah Arendt en insistant sur les corps assemblés dans la rue : Arendt posait qu'il y a politique dans les assemblées publiques lorsque les citoyens usent de la parole pour déterminer ensemble quel sera le bien de la cité. Et même si elle questionnait les exclusives sur lesquelles ce modèle discursif de la démocratie se fonde puisque tous n'ont pas le droit d'avoir des droits, elle maintenait que la politique commence dans les délibérations et les conflits discursifs.

26

- Butler met en cause – c'est le premier point –, l'idée que les corps appartiennent au privé et montre justement que les manifestations politiques sont le déploiement de la précarité des corps, précarité qui est aussi une ressource de relations, créée par l'exposition des corps dans une action commune.
- Second point de sa critique : l'action commune ici est moins pensée comme l'objet préalable de l'assemblée que comme l'occasion de créer une égalité des groupes et des individus réunis. Cette performativité concerne d'abord

⁵ Judith Butler, *Notes Toward A Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press, Cambridge 2015.

l'espace politique. La matérialité des lieux d'une manifestation est à la fois une condition de l'assemblée et une production de l'action commune elle-même :

Cet espace, qui est à la fois condition de l'action politique et création de l'action commune devient politique (y compris avec la dimension virtuelle et médiatique de l'espace). Il met en jeu les corps, y compris dans leurs activités biologiques élémentaires et par la médiation des moyens virtuels de communication. Les corps eux-mêmes deviennent politiques. Cela permet de redéfinir ce qu'Arendt nommait « espace de l'apparence ». L'apparence ne va pas sans un faire.

- Troisième point : dans le chapitre « Gender Politics and the Right to Appear »,⁶ Butler précise comment se crée une socialité politique dans les assemblées de rue qui réunissent des groupes hétérogènes. Les corps ne se réunissent pas seulement pour défendre une cause commune qui préexisterait à leur mise en présence. La précarité des corps qui prennent le risque de se manifester ensemble est performative : elle crée une socialité égalitaire. Socialité veut dire ici que chaque groupe « va au-delà » de ses propres revendications. Cet « au-delà » n'existe pas hors de l'espace créé : parce que les transgenres manifestent à Ankara ou à Londres et Berkeley avec des féministes et des militants des droits de l'homme une ligne politique s'affirme qui proteste contre les agressions non seulement policières mais aussi militaires, mettant en évidence, précisément le caractère exclusif, y compris pour les minorités sexuelles, des nationalismes :

L'enacting des corps qui s'assemblent pour faire exister le droit d'avoir des droits suffit-elle à donner sa dimension politique à l'événement ?

27

Dans une discussion avec Butler, je voudrais avancer ceci : l'événement a une portée politique grâce à un facteur historique qui reste dans l'ombre mais qui donne à ce qui se crée par les acteurs et entre les acteurs le poids d'une victoire explicite (même si elle est provisoire) sur le nationalisme. L'exclusion sociale des transgenres est surdéterminée par l'histoire du nationalisme en Turquie. Et c'est parce que la manifestation d'Ankara lie ces deux facteurs qu'elle a acquis

⁶ Judith Butler, *op. cit.*

une portée politique. Il ne s'agit pas seulement d'une dépossession tenant à la capacité « ex-statique » des corps, ni à la seule mise en présence de groupes hétérogènes. Reprenons l'exemple des manifestations transgenres à Ankara en 2010. Judith Butler note ceci : ce qui fait sortir cette manifestation d'un rassemblement d'individus c'est que la liaison entre lesbiennes, transgenres, militants des droits de l'homme, crée un nouvel espace de protestation contre la violence que subissent les transgenres ou les gays autant en Louisiane ou au Wyoming qu'en Turquie.

Mais il y a plus : l'« au-delà » créé par les luttes convergentes et la vie commune exposée, c'est le fait qu'apparaît sur la place publique la violence exclusive des nationalismes. Ce que Butler ne dit pas c'est que la Turquie a historiquement un rapport particulier avec le nationalisme. Pour cette raison même, le poids politique de l'assemblée est surdéterminé : Mustapha Kemal Atatürk a laïcisé le pays de façon révolutionnaire, nationale et autoritaire. L'actuel président Erdogan fait de la religion musulmane un trésor national. De fait, en Turquie, nation musulmane mais pas arabe, qui a chassé successivement les chrétiens et les juifs, exterminé les Arméniens et qui combat les Kurdes, la religion est comme une marque de plus du nationalisme. N'est-ce pas cela aussi qui donne à cette manifestation des transgenres sa portée politique : le mélange des transgenres et des militants des droits de l'homme et des femmes musulmanes dans la rue, et des féministes *lipstik* et des laïques fait apparaître la violence excluante du nationalisme avec plus de force politique (et plus de danger) à Ankara qu'à Berkeley ou à Londres.

Ce n'est pas seulement que l'égalité est produite entre les groupes hétérogènes et que les groupes exclus sont moins frappés d'invisibilité qu'à l'ordinaire, c'est que le court – circuit, on dirait avec Deleuze et Guattari la synthèse disjonctive qui fait communiquer nationalisme et transgenres rend visibles les divisions grâce auxquelles habituellement le nationalisme turc s'affirme. C'est tout l'impensé ou l'inconscient du nationalisme en Turquie qui est rendu, sinon conscient du moins apparent dans l'espace public car les divers groupes, par leur rassemblement même, rendent perceptible, sans qu'il l'aient prévu, ce à quoi leur réunion s'oppose. N'est-ce pas ce facteur non-maîtrisé, insu ou inconscient qui fait la portée politique de cette manifestation ? Une ontologie fondamentale de la précarité (dont Butler en principe s'éloigne contrairement à Agamben) risque de méconnaître *cette surdétermination* qui caractérise l'action politique.

Les acteurs engagés dans une manifestation deviennent politiques par l'espace qu'ils créent et par l'égalité dans l'interdépendance qu'ils rendent, fût-ce provisoirement, réels. Mais pour que cela se produise, ne faut-il pas aussi un facteur que l'*agency* ne maîtrise pas et qui est un facteur historique que la manifestation est en train de transformer sans le savoir ?

III

J'ai prononcé le mot de surdétermination de façon délibérée. On se rappelle qu'en 1967, Althusser empruntait ce terme au Freud de l'*Interprétation du rêve*, pour désigner le fait que ce qui rend décisive une action politique, c'est toujours un facteur apparemment hétérogène à la « contradiction principale ». La révolution bolchevique a eu lieu en Russie et pas en Allemagne où pourtant tout le monde l'attendait. Pourquoi et comment ? Justement parce que la contradiction du capital et du travail y était à la fois moins présente et plus active du fait de facteurs hétérogènes à cette supposée contradiction principale. La classe ouvrière était un secteur très faible de la Russie encore arriérée. Mais justement, là où il existait, c'était de façon très « moderne » et donc l'opposition de classe y était très marquée. De plus, la guerre des grandes puissances avait fait se rencontrer ouvriers et paysans, ces derniers qui formaient la grande masse du peuple russe dans l'armée. C'est toujours par une exception que ce qui est attendu d'une règle bouge en histoire. Une exception ou bien un facteur contingent en ce sens qu'il est extérieur à ce qu'il va transformer de façon décisive. N'est-ce pas lorsque la manifestation des transgenres a lieu dans le pays où le nationalisme est le plus revendiqué par l'Etat que la convergence des luttes des transgenres avec celles des militants des droits de l'homme, des féministes *lipstick*, des musulmans et des laïcs devient une affaire politique ? Deux types d'exclusion se recouvrent (celle des transgenres, et celle du nationalisme turc), mais c'est leur hétérogénéité maintenue dans leur rapport qui fait jouer la dimension politique.

29

En politique comme dans les destins de pulsions, l'inconscient tient aux actes. Et un acte met en jeu de l'espace et de la matérialité. Mais l'*agency* des manifestants n'est pas l'acte analytique qui produit un sujet⁷. Peut-être parce que ce

⁷ Jacques Lacan, Séminaire *La Logique du fantasme*, 19 avril 1967.

qui est exclu et qui revient dans le réel n'est pas du même ordre dans l'une et l'autre situation.

Dans *Eloge des hasards dans la vie sexuelle*,⁸ je soutiens que la psychanalyse apporte un concept très spécifique du contingent, impossible à inscrire dans les traditions philosophiques, même dans celle du « matérialisme de l'aléatoire ». Dans le champ du transfert, des éléments contingents, captés et/ou inventés par l'analysant(e) dans une relation signifiante très proche des éléments de nécessité deviennent capables de transformer ce qui se répétait avec la nécessité de l'inexorable et de faire de cette répétition une réinvention de l'existence. On peut employer pour cela le vocabulaire lacanien qui montre comment le transfert transforme le symptôme en sinthome. Mais on peut aussi décrire ce processus d'une autre façon : pour que les symptômes soient convertis en invention d'un style de vie au lieu de rester un empêchement à vivre, il faut, grâce à la transposition des impasses subjectives que constitue la cure, qu'interviennent des éléments nouveaux. Or, ces éléments nouveaux sont contingents. Les rêves faits « sous transfert » et qui remodelent les signifiants d'une histoire ont ceci de particulier qu'ils sont empruntés aux matériaux mêmes de la répétition mais qu'ils s'en écartent. Du point de vue d'une logique seulement formelle, le contingent s'oppose au nécessaire. Mais du point de vue d'une logique transcendantale sans catégories *a priori*, le contingent emprunte au nécessaire et c'est pourquoi il peut en changer le cours. J'ai ainsi longuement décrit une cure dans laquelle un rêve de la patiente, accusant l'analyste de l'empêcher de vivre, se mettait en forme comme un « enfant bleu » métaphore en français d'une existence infantile condamnée. « Cet enfant bleu que j'avais dans les bras, c'est la possibilité d'un nouvel amour et vous êtes comme tous les autres, vous voulez l'empêcher de vivre », disait cette jeune femme. Car le bleu, c'est chez vous : le bleu de l'enfant, c'est celui du tableau de votre salle d'attente. Cette jeune femme, grâce au bleu d'un tableau dont son rêve avait inventé la fonction, pouvait m'accuser de l'empêcher de vivre et, dès lors, l'épisode d'impulsion suicidaire qu'elle traversait devenait négociable et lui permettait de prendre pour sa vie amoureuse et sexuelle, la décision qui, jusque là, la terrifiait. Or le bleu appartenait aussi à la série des éléments nécessaires car bien des composantes de la vie de cette jeune femme très élégante et « propre sur elle », étaient commandés par l'amour des « matières », et de l'expulsion violente. Toute la vie

30

⁸ Monique David-Ménard, *Eloge des hasards dans la vie sexuelle*, Hermann, Paris 2011.

professionnelle de Laurence était parcourue par la violence ; elle disait avec délectation « je suis une tueuse ». Si le bleu et l'enfant bleu n'avaient pas été tout proches du terreau de la sexualité anale, jamais le rêve n'aurait eu cette puissance de conversion. En même temps, rien de plus insignifiant qu'une couleur par rapport à la problématique de cette femme : puis-je quitter mon mari, mes enfants et les idéaux de pouvoir politique qui me lient au premier en me fiant à l'amour des couleurs et des odeurs qu'éveille un autre homme, même pas riche et même pas puissant ? Or, c'est justement l'hétérogénéité et l'apparente insignifiance de ce reste diurne (*day residue*) du bleu emprunté à l'espace de l'analyste qui permet de transformer cette femme. A la condition qu'elle prenne le risque d'éprouver une envie de se jeter par la fenêtre et qu'elle puisse transformer cette expérience en rêve adressé à l'analyste. « Cet enfant bleu c'est ce nouvel amour que vous voulez détruire ». La contingence ici est à la fois l'hétérogénéité des deux séries : violence du pouvoir/ amour des couleurs et l'insignifiance de la seconde : la jouissance est non pas infra-signifiante mais à côté ou au bord de la signifiante.

Le champ clinique du transfert et les particularités des rapports entre le contingent et le nécessaire qui s'y nouent n'ont-ils rien à voir avec la logique du politique ? Tout au contraire ! Je tombe d'accord, ici, avec le Balibar de *Violence et civilité*⁹ : pour qu'une situation politique de violence « tourne en civilité », il faut des éléments hétérogènes et extérieurs à la violence elle-même. Balibar pense que les violences n'ont pas le pouvoir immanent de se convertir. Qu'il y faut des mesures, ou des événements ou des agencements qui écartent l'une de l'autre la violence ultra-objective et la violence ultra-subjective. Et que la mise en place de ces agencements fait appel à des facteurs extérieurs, hétérogènes, contingents. La politique n'est pas rare, écrit Balibar, elle est précaire.

31

Refaisons brièvement l'histoire de ces rapports entre contingence et hétérogénéité des facteurs qui transforment une situation politique. Tenons-nous en à « Althusser 1967 ».

⁹ Étienne Balibar, *Violence et civilité : Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Éditions Galilée, Paris 2010.

Nous avons tous en tête l'appel qu'Althusser faisait au Freud de la *Traumdeutung*, dans le chapitre de *Pour Marx* « Contradiction et surdétermination ». ¹⁰ Ce qui l'intéressait là c'était de comprendre avec Lénine pourquoi la révolution bolchévique avait eu lieu en Russie et pas en Allemagne où tout le monde l'attendait. L'Allemagne était le pays le plus avancé dans le développement du capitalisme, le pays où la contradiction principale du mode de production s'était le plus affirmée et où la lutte des classes politique opposant le prolétariat à la bourgeoisie avait trouvé une expression politique remarquable. Or ce sont justement des facteurs extérieurs à cette contradiction dite principale qui ont rendu efficace politiquement la dite contradiction principale : dans les secteurs exceptionnels où le capitalisme s'instaurait en Russie, le modernisme du système était d'autant plus net qu'il s'agissait de secteurs de pointe exceptionnels. Pour le reste, la Russie étaient composée très majoritairement de paysans indemnes du capitalisme. Or le peuple russe a été jeté par les conflits des grandes puissances sur les routes de la guerre où il s'est mêlé justement aux ouvriers des secteurs de pointe capitalistes. Et ce contraste a été un ferment révolutionnaire, qui a rendu actif une contradiction supposée principale si on parle en termes essentialistes du mouvement historique. Mais justement la réalité de l'histoire n'est jamais l'application d'une vérité. Telle est l'importance de la contingence qui surdétermine ce qu'on tient pour l'essence.

Comparons avec ce que dit Freud : la surdétermination est introduite par lui dans le chapitre sur le « travail du rêve » qui examine, à partir de la pratique de l'association libre induite par le transfert, comment on peut concevoir le rapport entre les pensées qui fomentent le rêve (pensées du rêve) et le récit du rêve tel qu'il est raconté d'abord. Le travail du rêve, c'est l'ensemble des ponts qui permettent de comprendre le rapport entre ces deux langues dont Freud dit qu'elles sont comme deux langues étrangères. La surdétermination peut être décrite d'abord d'un point de vue structural : entre les deux rêves, latent et manifeste, on n'a pas, dit Freud, un rapport de correspondance terme à terme. Il ne s'agit pas seulement du remplacement de plusieurs idées, images ou éléments par un seul dans le contenu manifeste. La correspondance entre contenu manifeste et contenu latent s'organise système par système : si on part d'un élément du contenu manifeste il mène à des éléments pluriels du contenu latent mais qui se trouvent à leur tour liés au rapport de plusieurs éléments du conte-

32

¹⁰ Louis Althusser, *Pour Marx*, Edition F. Maspero, Paris 1965.

nu manifeste dont on n'avait pas saisi d'abord la liaison. La surdétermination, c'est l'ensemble des relations de relations entre les deux registres du rêve. Mais cette description est provisoire : la surdétermination a affaire avec la question de l'important et de l'indifférent dans le rêve, c'est-à-dire avec les intensités. Le rêve latent est « autrement centré » que le rêve manifeste. Ce qui se révèle décisif à l'analyse a d'abord paru secondaire dans le récit du rêve. L'intensité ne correspond pas. Au lieu de voir ce déplacement d'intensité de façon négative, Freud y repère l'expression d'une puissance de mise en forme qui rend possible l'événement du rêve en contournant la « censure ».

Dans le travail du rêve s'exprime une puissance psychique qui, d'un côté, dépouille de leur intensité les éléments à haute valeur psychique et de l'autre crée *par la voie de la surdétermination* à partir d'entités nouvelles et de moindre valeur des valeurs nouvelles qui aboutissent ensuite dans le contenu onirique.¹¹

La surdétermination c'est la créativité d'éléments indifférents ou qui semblent d'abord indifférents. Leur créativité tient justement à l'apparente hétérogénéité de ces entités et à leur apparente insignifiance au regard de « l'essentiel ». Extériorité, indépendance causale par rapport à la « ligne de force » d'un phénomène principal, contingence donc permettent la formation du rêve en créant des fils intermédiaires multiples entre ce qui est à produire et ce qu'il faut laisser dans l'ombre. Le rêve est possible grâce aux restes diurnes, il ne va jamais directement à l'essentiel, il crée les détours. La surdétermination c'est l'inventivité textuelle de ces détours, commandée par une puissance ambiguë. « S'il en va ainsi, c'est qu'ont lieu dans la formation du rêve un transfert et un déplacement des intensités psychiques des éléments individuels dont la différenciation textuelle du contenu du rêve et des pensées du rêve apparaît comme une conséquence. » Le rêve, c'est l'audace de penser ce que le veilleur jamais ne laisserait passer ; mais en même temps c'est en inventant de multiples fils qui reliaient et masquent à la fois « le trop intense », l'excès, l'invivable, que ce dernier se négocie en rêve manifeste presque calme. La surdétermination est la manière textuelle de négocier un rapport de puissances entre une pulsion d'exprimer (*darstellen*) et une peur ou un interdit.

¹¹ Sigmund Freud, GW. II/III p. 313 ; *Œuvres complètes de Freud*, (OCF), PUF, Paris, p. 349.

Conclusion

Les trois exemples de surdétermination que j'ai brièvement déployés peuvent être considérés comme des anti-utopies si par là on entend qu'ils ne construisent pas un ailleurs absolu qui jugerait le réel à transformer. Leur ressort aurait plutôt à faire avec une atopie localisée. Atopie à cause de l'imprévisible de cette invention d'un facteur qui transforme une situation, mais localisée parce que la contingence qui rend actif un acte se trouve dans la proximité de ce qui faisait la nécessité de la situation : une manifestation de rue qui fait communiquer soudain transgenre et lutte transnationale, une synthèse disjonctive entre les composantes d'un événement révolutionnaire (confrontation par la guerre des paysans et des ouvriers), angoisse transférentielle qui invente une adresse à l'analyste au plus près des matériaux pulsionnels jusque là exclus. Pour qu'une utopie ne redevienne pas un modèle normatif, il convient qu'elle trouve le moyen de devenir pas exactement une atopie mais plutôt une topie improbable mais réelle.

Marie-Jean Sauret*

« ... nous, artistes de la parole analytique ... »¹

«¹ C'est pas parce qu'on dira les choses que je dis, que ça rendra plus intelligent, puisque intelligere c'est savoir lire les choses au niveau de ce qu'on entend, au niveau de ce qui se dit, au niveau des faits, parce qu'il n'y a pas d'autre fait que ce qui se dit : ça c'est savoir lire. Quand tout le monde répéterait ce que je raconte et que ça n'avancerait en rien, ça voudrait dire qu'on a trouvé... une nouvelle rivière à descendre n'est-ce pas ? »²

Impossible d'éluder le contexte des élections présidentielles françaises qui a entouré la rédaction de cette intervention. Le résultat du premier tour pose brutalement la question : peut-on changer le monde ?³ Comment expliquer que,

¹ Jacques Lacan, *Le séminaire livre VII : l'Éthique de la psychanalyse*, leçon du 20 janvier 1960.

² Conférence donnée au Centre culturel français le 30 mars 1974, dates du 25 mars 1974 in *Lacan in Italie/En Italie Lacan 1953–1978* ; La Salamandra, 1978, pp. 104–147.

³ J'avais commencé ce travail avant ce résultat ainsi le thème de votre colloque, « Penser autrement, penser autre chose », et en particulier l'intitulé « Les topologies de l'émancipation », croise l'une de mes préoccupations : l'articulation du sujet et du lien social. L'invitation de Jelica Šumič Riha – et la rédaction de mon intervention – s'est inscrite dans le contexte des élections présidentielles françaises, marqué par deux candidats soupçonnés de corruption et autres délits (j'ignorais alors ce qui devait sortir des urnes). L'un de deux représentait l'extrême droite et l'autre la droite traditionnelle. Ils ont en commun d'avoir alors dénoncé le travail des juges au motif à peine dissimulé qu'on ne peut s'en prendre aux fautes de quelqu'un qui va gouverner le pays et qui, à ce titre, est innocent par définition, et d'avoir mobilisé l'opinion publique contre les institutions de la République ! Le plus comique était sans doute le fait que chacun s'affirmait ainsi comme anti-système et comme la meilleure garantie d'éviter le pire que ne manquerait pas d'amener l'autre. Nul doute que le résultat du second tour quoique plus prévisible ne renforce la question qui suit. J'ajoute que ma première réaction à votre invitation fut presque de croire à une erreur d'adresse – dont m'a détrompée la lecture des interventions de Jelica Šumič Riha et Rado Riha au colloque « Universel, singulier, sujet » (édité aux Kimé, 2000). Mais n'avais-je pas alors à me laisser enseigner par des gens qui ont payé de leur personne les transformations politiques de leur pays? Il est vrai que vous

malgré le constat de l'échec politique et économique du néolibéralisme, notre contemporain semble (statistiquement) incapable de penser non pas des réformes, mais la possibilité d'une Autre société ? A quoi tient cette impuissance d'une pensée de l'Altérité ? Corrélativement, qu'elle en serait la condition ? Il ne suffit d'ailleurs pas d'avoir l'idée de ce changement et de le vouloir, il faut encore se retrouver engagé avec beaucoup d'autres sur cette voie.

Un seul des onze candidats proposait *une rupture radicale réaliste* avec le néolibéralisme. La majorité certifiait, au contraire, que la même politique, moyennant des accommodations conduirait à un monde meilleur : rien de décisif n'est à faire ; on pouvait continuer à dormir tranquille. Le candidat d'extrême-droite, promu comme seule alternative, servait d'épouvantail. N'importe qui, qui ne toucherait à rien, lui était préférable, évitant aussi bien le pire que le changement⁴ – la rupture radicale...

Les politiques de droite et de gauche ne seraient que l'apparent envers et endroit de la même bande de Moebius : où situer la torsion, est-il possible de couper d'une façon qui fasse apparaître les deux faces comme distinctes ?

« Globalement », les élections dans le monde témoignent d'une soumission collective à une pensée politiquement correcte, au service de la même logique néolibérale, et nourrissant également les alternatives populistes. L'exigence d'une « pensée de rupture » est cependant portée par des mouvements alternatifs, souvent éphémères.⁵ *Un préalable est requis avant toute transformation : comment réunir les éventuelles conditions susceptibles d'ouvrir à une pensée de l'altérité. Dans cette perspective, quels leviers le discours psychanalytique met-il à notre disposition ?*

êtes sortis d'un monde pour nous révéler, à la manière du « prisonnier » de la série créé par George Markstein et Patrick McGoohan, que nous pourrions bien être enfermés, désormais, dans le même camp (Le Prisonnier (The Prisoner) est une série télévisée britannique en 17 épisodes de 52 minutes, créée par l'écrivain et ancien agent des services secrets George Markstein et Patrick McGoohan, acteur principal, scénariste, et le producteur exécutif). Merci à Isabelle Morin qui m'a aidé à mettre ce texte au point.

⁴ Dans cette optique, aux yeux des néolibéraux, la rupture ne saurait conduire qu'au pire, tandis qu'aux yeux des autres, pour le pire, il suffit de continuer comme avant.

⁵ *Les indignés, Los indignados, Occupy now, Syriza, Podemos, Nuits debout, la France insoumise, etc.* Ils donnent chair à la 11^{ème} thèse sur Feuerbach : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe c'est de le transformer » (1845).

Lacan nous a prévenus : il n'y a de révolution que, comme les astres, à revenir au point de départ. Mais il ajoute : pour justement « restaurer ce qui clochait »⁶. Or, ce qui cloche, il le rapproche de ce qui donne une portée révolutionnaire aussi bien à Marx qu'à Freud : *l'invention du symptôme*⁷. Plus banalement il soutient le caractère révolutionnaire de l'invention freudienne qu'il situe dans la double découverte d'une part du fait que le sujet n'est pas le moi, et d'autre part de ce qu'il désigne comme la subversion du sujet (où le symptôme joue sa partie).

Cependant, pour beaucoup, la psychanalyse se résumerait à la découverte que l'inconscient commande. En quoi dès lors émanciperait-elle de l'Autre puisque seule cette émancipation permet de penser⁸ ?

L'impensable du sujet de la psychanalyse

La pensée est faite de mots. Le sujet de la pensée est aussi celui de la psychanalyse : « Dites ce qui vous passe par la tête ». L'analysant découvre très vite que la dérive de l'association libre relève « d'une loi des mots – d'une logique

⁶ « Vous n'avez pas remarqué que les révolutions ont pour principe, comme le nom l'indique, de revenir au point de départ, c'est-à-dire de restaurer ce qui justement clochait. » Jacques Lacan, « La mort est du domaine de la foi », 1972.

⁷ Pierre Bruno, *Lacan passeur de Marx. L'invention du symptôme*, Erès, Toulouse 2010.

⁸ Je mets en réserve dans cette note un constat et une thèse. Le constat réside dans le fait que les mouvements ci-dessus mentionnés impliquent que les gens se bougent concrètement pour se rassembler sur les places, les quartiers, les rues... Sans doute cela nous rend un brin accessible une remarque de Lacan aux étudiants du *Massachusetts Institute of Technology* : « Moi, je pense avec mes pieds, c'est là seulement que je rencontre quelque chose de dur ; parfois, je pense avec les peauciers du front, quand je me cogne. J'ai vu assez d'électro-encéphalogrammes pour savoir qu'il n'y a pas ombre d'une pensée » (« Conférences dans les universités nord-américaines : le 2 décembre 1975 au *Massachusetts Institute of Technology* » ; *Scilicet*, 1975, no 6-7, pp. 53-63). Il devient plus compliqué de rendre compte de ce qui amène quelqu'un à faire « le pari fou » de ce déplacement alors même qu'il ne peut espérer un changement que si son pas est accompagné de celui de bien d'autres sur lesquels il n'a aucune prise. A ce niveau, il n'y a pas de sujet collectif de « nous » spontané de la pensée, mais des singularités dont la convergence dépend d'une logique collective. Jacques Lacan, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée », *Ecrits*, Seuil, Paris 1966, pp. 197-213. Cf. le terrible roman de Bernard Noël, *Monologue du nous*, P.O.L., Paris 2015. D'où la thèse que je vais m'efforcer de rejoindre : le ressort de cette « pensée de rupture », qui pousse quelqu'un à l'acte, réside dans ce qui constitue sa singularité dont le symptôme est en quelque sorte l'index...

radicale »⁹. Le sujet de la parole bute aussitôt sur la question : « Que suis-je ? » Celle-ci, aussi bien que la réponse, ne sont fabriquées que de mots. L'analysant expérimente le fait que le langage ne peut que représenter : il rate le réel qu'il évoque. Il *ment*. Par-là s'introduit la dimension de la *vérité* : qu'est-ce qui ne peut se dire qu'à moitié¹⁰, qu'en mentant ? Le réel du sujet fait, littéralement, trou dans le savoir. *Le savoir sur le réel du sujet est indisponible : tel est l'inconscient freudien.*

Lacan appelle jouissance la substance du sujet qu'il ne rencontre que comme perdue dès lors qu'il parle, et il écrit *a* ce qui, du sujet, ne se laisse pas attraper par le langage. Le sujet parle, il manque, il désire : sa structure est héritée de celle du langage. Certes il se sert du langage pour tenter de répondre. Or ses réponses occultent parfois le trou constitutif du désir : elles embarrassent le sujet qui, alors, les refoule. Rendre l'inconscient conscient ne concerne que ce *refoulement secondaire* – les pensées embarrassantes devenues inconscientes parce que refoulées, et qui continuent d'ailleurs à embarrasser le sujet (retour du refoulé).

Faute d'un « être de mots » satisfaisant, l'humain s'est doté d'un « être de lignage »¹¹. La fonction « fille ou fils de » l'installe dans son habitat langagier, d'où il interroge celui auquel il se soumet : qu'est-ce qu'un père ? Cette interrogation l'amène à la fois à voir dans le père un nom et à se tourner vers le premier qui l'a incarné, le père du père du père... Ce premier est celui que personne d'avant n'a nommé « père ». Il est le premier à avoir nommé son enfant « enfant », et *qu'un – cet – enfant a nommé « père »*. A ce titre, d'être d'abord *sans nom*, il s'excepte du symbolique. C'est de ce père « réel »¹² dont s'emparent les mythologies et les religions, « organisant » l'habitat langagier en social pour ceux qui les partagent. Le nom de Dieu est substitué à la fois au réel du père et donc du sujet, et un « nous » remplace la réponse au « que suis-je ? ».

38

⁹ Jacques Lacan, « Petit discours à l'ORTF », *Autres écrits*, Seuil, Paris 2001, pp. 221–226.

¹⁰ Jacques Lacan, *Le Séminaire livre XXI : Les non-dupes errent (1973–1974)*, leçon du 15 janvier 1974, document de travail de l'ALL.

¹¹ Pierre Bruno, Marie-Jean Sauret, « Le transcendant », *Du Divin au Divan. Recherches en psychanalyse*, Erès, Toulouse 2014, pp. 89–93.

¹² Comme l'écrit Freud, l'enfant est le père de l'homme. Ce qui fait le réel du père n'est en fait par son caractère originaire, mais son désir.

Ainsi le réel de Dieu est fabriqué avec le réel innommable du sujet. Le transcendant, ici religieux, est la réponse à *l'impensable* du sujet (*a*)¹³. Le sujet, parce que parlant, est contraint de mettre sa vie en récit, et ce récit consiste à loger son « historiote »¹⁴ dans un grand récit : celui-ci, quand il s'agit du mythe, ainsi que l'avance Lacan, donne forme épique à la structure¹⁵. Le mythe (le grand récit, la religion) est alors le lieu de la « ligature »¹⁶ non seulement du sujet avec le récit partagé par ses semblables, mais encore la ligature, le nœud des éléments dont le (chaque) sujet est constitué : le symbolique (langage, parenté...), l'imaginaire (sens, représentation, corps), le réel (cette substance jouissante en défaut prêtée aux dieux...).

Une mutation du savoir : l'avènement de la science moderne

Débarrassé de l'urgence d'une réponse existentielle, l'humain ne s'est pas arrêté de « penser ». Il a déployé le pouvoir de symbolisation – de création – dans tous les registres : technique, artistique, scientifique, religieux, philosophique, etc. Jusqu'à l'invention de la science moderne, mode de production d'un savoir sûr qui s'appuie sur la description, l'analyse, la démonstration et l'explication. Elle privilégie la logique formelle en langage mathématique – *qui ne se parle pas* –, soit une écriture apte à indexer le réel dont il traite.

La science naît avec le *sujet de la raison* : celui qui cherche la raison des choses... et, du coup, la sienne propre¹⁷. Cet avènement divise le savoir entre *scientifique* et *existentiel*. Ce dernier, incapable de rivaliser en certitude, est abandonné aux « ontologies ». *Les Lumières* prétendaient en venir à bout. Malgré elles, on assiste à une montée en puissance des obscurantismes : la science, en excluant le

¹³ Pierre Bruno, Marie-Jean Sauret, *Du Divin au Divan. Recherches en psychanalyse*, op. cit.

¹⁴ « Sa petite histoire ». Jacques Lacan, *Le Séminaire livre XX : Encore*, leçon du 8 mai 1973, document de travail de l'ALL.

¹⁵ Jacques Lacan, « Télévison », dans *Autres écrits*, p. 532.

¹⁶ Pierre Legendre, *Leçon VIII. Le crime du Caporal Lortie. Traité sur le père*, Fayard, Paris 1989.

¹⁷ Dont Emmanuel Kant accuse réception : cf. entre autres : *Critique de la raison pure* (1781) ; 2^{de} éd. 1782) ; *Critique de la raison pratique* (1788) ; *Critique de la faculté de juger* (1790) ; *La Religion dans les limites de la simple raison* (1793).

sens, en exacerbe l'énigme, angoisse les sujets, d'où les guerres de religions et la recrudescence sectaire¹⁸...

En réponse – les philosophes me pardonneront de caricaturer – se perfectionnent les libéralismes : philosophique (à chacun sa croyance), politique (défiance envers tout autoritarisme) et économique (réduction du rapport entre les individus à sa valeur marchande). Le mariage libéral de la technoscience et du marché accouche du système capitaliste et d'un lien social inédit, le Discours Capitaliste. Celui-ci, *a contrario* de la visée du libéralisme philosophique, a étendu les exigences de la science, grâce à l'économie, à tous les domaines de la vie. Les grands récits (mythiques et religieux) ont cédé la place à une idéologie, le scientisme, qui prétend résoudre « scientifiquement » même les questions existentielles. Cette idéologie secrète sa propre anthropologie avec laquelle les humains sont invités à se penser : homme machine, entreprise, organisme – durable, performant, rentable, flexible, économique, utile (au néolibéralisme) et intégralement calculable... Le monde a changé, entrant dans l'ère « moderne » du « tout évaluable » : au fondement de la nouvelle société, le Calcul se substitue au Droit¹⁹. Est promis à l'homme formaté qu'il ne manquera de rien ; son désir est rabattu sur le besoin ; la solution de la ligature au social (via un « récit ») s'évanouit. Or c'est ce sujet qui proteste et se mobilise avec la *Révolution française* pour la liberté de désirer²⁰.

¹⁸ Cf. En France, les huit guerres de religions du XV^{ème} autour du berceau de la science ; la guerre des camisards à cheval sur les XVII et XVIII^{ème} siècles), sans parler de la dimension catholique de la guerre de Vendée, des conflits européens avec la dimension temporelle du pouvoir papal (jusqu'à la promulgation légale en France de la séparation de l'église et de l'Etat), etc.

¹⁹ Freud postule une métaphore civilisationnelle au principe de l'humanité : le Droit y est substitué à la force animale, non sans un reste (violence et sexualité ingérables) facteur du renouvellement social. La modernité semble changer de métaphore, le calcul prenant la place du Droit, cette fois sans reste : triomphe de la sublimation... et de la pulsion de mort !

²⁰ Et non pour l'idée de bonheur chère à Saint-Just : « Sade, le ci-devant, reprend Saint-Just là où il faut. Que le bonheur soit devenu un facteur de la politique est une proposition impropre. Il l'a toujours été et ramènera le sceptre et l'encens qui s'en accommodent fort bien. C'est la liberté de désirer qui est un facteur nouveau, non pas d'inspirer une révolution, c'est toujours pour un désir qu'on lutte et qu'on meurt, mais de ce que cette révolution veuille que sa lutte soit pour la liberté du désir ». Jacques Lacan, « Kant avec Sade », *Ecrits*, p. 785.

Une autre mutation du savoir : l'invention de la psychanalyse

Avènement du sujet de la raison, rejet du manque et mobilisation pour la liberté de désirer, sont trois des raisons majeures de « l'invention » de la psychanalyse. Freud reçoit des sujets privés de la « ligature » pour cohabiter. Comment font-ils ? Il l'apprend d'eux. Ils ont en quelque sorte intériorisé la solution religieuse avec la figure d'autorité qu'est le père (complexe d'Œdipe), ils ont restauré le manque avec la *castration* (je reviendrai sur la façon dont elle est entendue), ils ont adopté une théorie intime, le *fantasme*, pour soutenir leur désir, et ils se sont dotés d'un bricolage, le *symptôme*, pour nouer ensemble le langage, le sens et le peu de jouissance accessible. Œdipe, castration, fantasme et symptôme sont les éléments de la *religion privée*, la névrose, qui remplace l'ancienne *névrose universelle* : les dieux ont déserté les cieux pour l'inconscient. La psychanalyse est le moyen amené par Freud pour accueillir les sujets embarrassés par cette religion, insatisfaits de leur symptôme.

N'y a-t-il d'invention que comme retour du forclus (ici du rejeté par le discours Capitaliste) dans le réel ? En effet, la psychanalyse réintroduit, dans le social, ce que la science écarte et que le Discours Capitaliste forclot : ce qui concerne la parole, la singularité et le désir. En enregistrant *la quête de raison* du sujet, Freud et *un temps* Lacan pensent la psychanalyse dans le champ de la science²¹, contribuant sans doute à la suggestion scientiste ambiante, même si la psychanalyse nourrit ce qui y résiste. En outre, *la psychanalyse s'invente pour permettre de vivre avec le système qui tend à en priver des moyens*. A sa « décharge », elle ne dicte pas au sujet ce qu'il peut en faire.

Ce sujet n'est pas sans corps : c'est sur le corps que se dessine l'appartenance sexuelle, c'est dans le corps que l'impossible à dire fait retour en symptôme et dans ce corps aussi que la jouissance « fait son lit ». En un sens la psychanalyse s'installe là où Descartes disjoint l'âme et le corps²², y forgeant des concepts nouveaux pour « penser » leur « non » rapport : la pulsion et la libido. J'ose-

²¹ La science ne peut se passer du sujet qui la fabrique et qu'elle angoisse, le sujet de la psychanalyse, par contre elle ne peut s'accommoder de la moindre trace de subjectivité qui contreviendrait à l'objectivité et à la généralisation de ses résultats.

²² Il faudrait évoquer la correspondance de Descartes et Elisabeth qui montre comment celle-ci confronte le philosophe précisément à ce que son travail rejette : la passion, l'amour, la sexualité, les affects du corps... Delphine Coquard, *Une philosophie à l'épreuve du transfert*.

rais dire que le néolibéralisme et son scientisme ont défait (tendanciellement) le mystère de l'incarnation qui nouait le mythe et les corps : la psychanalyse rend alors compte du reste de « chair » auquel le sujet a accès sous certaines conditions...

Certes, comme l'écrit Pierre Bruno, « là où est le signifiant, la jouissance n'est pas, sinon comme pensée (ce en quoi excelle l'obsessionnel) »²³. Mais le signifiant s'impose comme condition de la jouissance²⁴ et promeut la jouissance du sens, du blablaba à l'œuvre jusque dans la présente contribution²⁵. D'où la récupération par bribe de la jouissance dans le corps – ce qui fait « chair »²⁶.

Les pouvoirs publics, les institutions spécialisées, la psychologie, semblent dans le meilleur des cas ne conserver de la découverte freudienne qu'une psychologie déterministe (la contribution à la raison) : la singularité, le symptôme, sont devenus *impensables* (parce que l'inconscient lui-même est forclos). Force est alors de constater que la psychanalyse a d'abord peu résisté aux développements du Discours Capitaliste. D'où un salutaire glissement de Freud à Lacan. En effet, Freud fondait l'appareil psychique sur la solution par le père symbo-

La correspondance entre Descartes et Elisabeth, P.U.M., Collection Psychanalyse &, Toulouse 2017.

²³ Pierre Bruno, *Le séminaire « Briques rouges et tuiles bleues »*, no 2, Association Le Pari de Lacan, 5 mars 2017.

²⁴ Jacques Lacan, *Le Séminaire livre XX : Encore*, Seuil, Paris 1975, p. 27 : « le signifiant, c'est la cause de la jouissance », et 3 lignes plus bas, « le signifiant c'est ce qui fait halte à la jouissance ».

²⁵ Jacques Lacan, *Le Séminaire livre XX : Encore*, leçon du 13 février 1973, *op. cit.* ; Jacques Lacan, « Conférence de Louvain » (13 octobre 1972), *Quarto* (supplément belge à *La lettre mensuelle de l'École de la cause freudienne*), 1981, no 3, pp. 5–20.

²⁶ Habitant un pays où, machisme aidant, la vaisselle est « abandonnée » aux femmes, quel homme n'a fait l'expérience du plaisir inavouable qu'il a pu prendre à la faire, *sans penser à rien* ? Il y a dans ce simple geste quelque chose de l'engagement corporel que s'imposent les mouvements alternatifs dont j'ai parlé plus haut. C'est ainsi que je comprends la remarque de Lacan selon laquelle il y aurait beaucoup à apprendre de la danse : « Il y a quelque chose quand même. Il y a quelque chose quand même dont on est tout à fait surpris : que ça ne serve pas plus, non pas le corps, mais que ça ne serve plus *le corps* comme tel, c'est la danse. Ça permettrait d'écrire un peu différemment le terme de *condensation*. Vous voyez que je me livre à l'occasion... » Jacques Lacan, *Le Séminaire livre XXIII : le sinthome*, leçon du 11 mai 1976, document de travail de l'ALL. « Le réel, pourra avancer Lacan, [...] c'est le mystère du corps parlant, c'est le mystère de l'inconscient ». Jacques Lacan, *Le Séminaire livre XX : Encore*, leçon du 15 mai 1973, document de travail de l'ALL.

lique et sur la castration imaginaire – la menace paternelle de castration permettait selon lui à chacune et chacun de s’orienter vers son sexe propre. Si cette menace et l’angoisse qui l’accompagne venaient à être levées, le sujet perdrait ce avec quoi il s’assurait de cette position. Ce pourquoi, à la fin de la cure l’analysant freudien butait sur le « roc de la castration » sous la forme respectivement de « l’envie de pénis » ou de la « protestation virile » : le complexe d’Œdipe a explicitement un caractère normatif. Avec Lacan la castration d’imaginaire devient symbolique : elle permet au sujet de *symboliser* le manque comme incurable. L’impossible n’est plus le franchissement du « roc de la castration imaginaire » mais l’écriture du rapport sexuel.

Puisqu’il n’est de sujet que représenté, le réel de ce qu’il est échappe à chacun des partenaires. Les sujets tiennent ensemble parce que les signifiants s’articulent, parce qu’ils se parlent. Chacun s’avance, castrée, à un reste prêt incastrable (qui l’assure de n’être pas un être virtuel). Cet incastrable fait l’os de la singularité du sujet, lequel se loge dans ce que Lacan appelle *sinthome*. Le *sinthome* fonde l’altérité de chacun à quiconque. Mais chacun ne jouit dès lors que de bribes du corps de l’autre. Il n’y a pas d’autre partenaire, et donc pas d’algorithme pour calculer celui qui serait à chacun prédestiné. Impossible dès lors d’écrire le rapport sexuel. L’amour vient parfois suppléer l’impossible « commémoré » par le *sinthome*.

Première émancipation

Par définition, le nœud freudien, qui lie entre elles et avec le lien social les dimensions dont est fabriqué le sujet, est *religieux* – du simple fait d’être effectué par l’Autre, quel qu’il soit : appareil psychique, névrose, père, complexe d’Œdipe ou Dieu. Lacan permet d’envisager une autre forme de nouage – laïque, profane – pourvu que le sujet y mette du sien : par le *sinthome* qui accroche ce radical de la singularité qui échappe au langage (*a*).

Quelle que soit l’époque, le sujet est confronté au même problème : comment se loger dans son habitat langagier d’une part sans dissoudre sa singularité dans la masse (assimilation, etc.), et d’autre part sans faire voler le collectif en éclats (si chacun a sa vérité, sa satisfaction, sa jouissance, etc.) ? Comment résout-il cette difficulté sans les moyens de la « ligature » ? N’a-t-il échappé à la religion universelle que pour s’aliéner à la névrose ? La solution à ce dilemme est pré-

cisément le *sinthome*. Freud avait repéré sa face pathologique, plus visible, le *symptôme* : la souffrance du symptôme exprime la tension entre le collectif et le singulier. En un sens, la fin d'une analyse consacre la réduction du symptôme au *sinthome*. Lacan précise qu'il faut encore que la satisfaction du sujet rejoigne la satisfaction de chacun²⁷ : il y va alors d'une réinvention du lien social telle que le sujet puisse y loger sa singularité et y être accueilli avec celle d'autres. Le *sinthome* indexe ce en quoi le sujet est trou dans le savoir. Grâce à lui, le sujet s'émancipe donc de l'Autre et de ses suggestions. Cette expérience à la fois suppose un travail de pensée et contraint le sujet à s'expliquer puisque aucun Autre ne peut le faire « à sa place ». Elle lui permet ainsi de rejoindre ceux auxquels son *sinthome* le noue.

Seconde modernité (post-modernité)

Notre époque n'est plus celle de Freud et peut-être plus celle de Lacan. La logique néolibérale²⁸ du Discours Capitaliste a poursuivi son expansion planétaire. Non seulement la solution par la névrose est disqualifiée, mais l'issue lacanienne par le *sinthome* est contestée. D'où l'affirmation de l'obsolescence de la psychanalyse. Certes nous constatons des protestations logiques du sujet avec mille et une inventions pour se loger dans le monde – mais sans le recours au *sinthome*. Il y va d'un retour au religieux sous différentes formes : nouage par le symbolique tel qu'il s'observe dans le regroupement de ceux qui adoptent l'identification à une marque, qui réhabilitent un père divin, inventent ou se convertissent à des sectes scientifiques type *Raëliens*, *Eglise de la Scientologie*, *Science chrétienne*, etc. ; nouage par l'imaginaire dont témoignent les communautarismes et les populismes avec leur cortège de racisme et de xénophobie ; nouage par le réel – que ce soit le réel de l'objet du marché, des addictions, de la jouissance des sports et conduites à risques, etc. Chez celui qui succombe à la suggestion anthropologique néolibérale, les pathologies s'entourent de nouvelles « enveloppes formelles » : pathologies des identifications (qui fait le

44

²⁷ « [...] la question de la terminaison de l'analyse est celle du moment où la satisfaction du sujet trouve à se réaliser dans la satisfaction de chacun, c'est-à-dire de tous ceux qu'elle s'associe dans une œuvre humaine ». Jacques Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage », *Ecrits*, p. 321.

²⁸ La globalisation néolibérale repose sur un trépied : le libre-échange, la financiarisation, l'ordo-libéralisme (des traités ou à défaut des institutions supranationales qui asservissent les politiques à l'économie).

« succès » en France du débat sur l'identité nationale et des mythologies afférentes), de la consommation (anorexie *proana*, vols et achats compulsifs, etc.), de l'ennui – bref « de la jouissance » («Ma maladie, m'ont confié plusieurs analystes, c'est : je veux tout et tout de suite »).

Chacun est « invité » à se penser avec l'anthropologie du moment. Elle culmine dans la réalisation fantasmée du projet de Hobbes²⁹ : la machine mi-artificielle et mi-biologique, autonome, bouleverserait non seulement les spécificités humaines, mais le rapport à la conscience et au temps³⁰. Outre l'économisme, le scientisme, le capitalisme lui-même, il faut donc compter avec un *gnosticisme* généralisé (croyance en une force divine maladroite ainsi que les fictions la réactualisent). Sous couvert de transhumanisme³¹, d'économisme et de scientisme, ce gnosticisme prend la place tenue autrefois par la religion : sans que le mythe ne remplisse désormais sa fonction et ne parvienne à la même efficacité³².

Ces idéologies qui dessinent les contours du politiquement correct, oblitérent le futur en le soumettant à une détermination qui élimine toute contingence et tout inattendu – autant dire toute création et *tout droit légitime à penser autrement*. Est-ce que cette position idéologique est seulement dictée par des considérations économiques comme le marché des nanotechnologies, de l'intelligence artificielle, de l'informatique quantique, etc., pour lequel l'Europe débloque des milliards malgré l'austérité ? En tous les cas, cette idéologie, bien servie par les média et une certaine littérature, *confisque la parole* et détourne

²⁹ Tels que ses « techno-prophètes » s'en font les chantres, Ray Kurtzweil, Hugo de Charis, Bill Gates. Cf. les premières pages du *Leviathan*, introduction, traduction texte anglais et notes par F. Tricaud, Sirely, Paris 1971. Cf. aussi Mathieu Térance, *Le transhumanisme est un intégrisme*, Cerf, Paris 2016.

³⁰ ... sans prendre acte des limites réelles du développement technique et celles des capacités de stockages de données, et sans tirer les conséquences de la substitution du langage formel (et mathématique) au langage courant.

³¹ Jean-Gabriel Ganascia, *Le mythe de la singularité. Faut-il craindre l'intelligence artificielle ?*, Seuil, Paris 2107 ; cf. Jérôme Lamy, « Intelligence artificielle et vertige de la démesure », *L'Humanité*, 23 février 2017, p. 21. Il faudrait mentionner aussi l'efflorescence de médecines douces (dites ainsi pour masquer leur ressort dans la suggestion) et une nouvelle vague de psychothérapies.

³² De façon magistrale, Pierre Musso montre comment « l'industrie » s'est d'abord érigée en religion se substituant à celle du monastère et préparant l'entreprise néolibérale... Pierre Musso, *La religion industrielle. Monastère, manufacture, usine. Une généalogie de l'entreprise*, Fayard, collection Poids et mesure du monde, Paris 2017.

l'attention des effets actuels de la logique délétère qui conduit à l'éradication de la singularité propre à l'espèce humaine – jusqu'au point de proposer (la croyance en) une autre singularité, le nouveau *Big Bang* qui y mettrait fin³³.

Au mieux, les inventions techniques introduisent certes du nouveau dans le quotidien, mais entretiennent sans rien changer la logique néolibérale, dusse l'humanité courir à sa perte. Au pire, l'anthropologie machinique facilite la bureaucratisation³⁴, accompagne la mutation du savoir en compétences, informations, communications, techniques, réquisitionne les disciplines académiques au point que les symptômes sont traduits dans la langue de l'*ingeniering* (accidents, pannes, emballement, baisse de régime, dysfonctionnement, etc.). Elle affaiblit les partisans du sujet de la démocratie, et généralise les pratiques d'évaluation (de la rentabilité) et les techniques qui vont avec : nouvelle gestion d'entreprise et des relations humaines, biométrie, chiffrement des données sensibles, monnaie électronique, surveillance, sans parler du *Big Data d'Internet* et du branchement de chaque citoyen sur au moins une machine, entre autre via les réseaux sociaux, à partir de laquelle il ne pourra bientôt plus rien cacher. Les machines sont pilotées par des algorithmes qui précèderaient et annuleraient nos désirs ainsi que nous pouvons le voir dans les mails qui nous présentent ce que nous avons envie d'acheter avant même d'en avoir l'idée et sans avoir à y penser³⁵. Paranoïaïsation du monde qu'enregistre le succès des théories du complot...

Un XXI^{ème} siècle religieux

*Nous devrions donc conclure à la prégnance, dans notre monde, d'une religion scientiste au service du discours Capitaliste*³⁶. La solution religieuse est appelée par le réel du sujet, impensable, qu'il doit loger dans un sens qui lui permet de faire avec son énigme. Le discours Capitaliste, son anthropologie et ses idéologies (scientisme, économisme, gnosticisme), non seulement ont jeté le soupçon sur les anciennes solutions mais exacerbent la quête par le sujet d'une transcen-

46

³³ Cf. le dernier essai de Roland Gori, *Un monde sans esprit. La fabrique des terrorismes*, Les liens qui Libèrent, Paris 2016.

³⁴ David Graeber, *Bureaucratie*, Les Liens qui Libèrent, Paris 2015.

³⁵ Quel sera l'impact de l'abandon de la conduite automobile à un programme informatique ? Et quelles seront les conséquences du « choix informatique » des victimes en cas d'accident inévitable ? Fin de la pensée éthique ?

³⁶ La supposée prophétie de Malraux est en retard de quelques mois...

dance. L'illustre au mieux celui qui se convertit au *djihad* du matin pour le soir : il trouve avec *Daesh*, outre un sens paranoïaque, sexe, argent, uniformes, rêves de gloire et d'héroïsme, mythes ancestraux, qui, avec son martyr criminel, se terminent en cauchemars³⁷ – pour les autres tout en lui permettant d'y échapper « radicalement ». J'ai une pensée pour les victimes de l'attentat de Manchester (22 mai 2017, à la veille de notre rencontre) et bien sûr de tous ceux qui l'ont précédé.

Les conversions subites donnent à voir en raccourci l'échec de la solution commune : se convertir, c'est échapper à un discours mais pour en *répéter* un autre³⁸. *A contrario, penser autrement, devrait être littéralement choisir l'hérésie contre l'orthodoxie*. L'hérésie cherche à traiter le point de réel qui fonde l'hétérogénéité, finalement, du sujet et du savoir, l'altérité qu'il est à tout savoir, comme l'utopie nomme le problème réel *d'aujourd'hui*³⁹.

Comme névrosé, « fatigué d'être soi »⁴⁰, le sujet cherche à s'inscrire dans la filiation d'un autre entre les mains duquel il remet son destin. Et comme psychotique, il tente à la fois d'échapper à la dés-errance où le laisse l'inconsistance de son Autre et à la consistance de l'Autre paranoïaque qui le reçoit parfois⁴¹. C'est au regard de cette quête que le radicalisme religieux se présente comme un « *prêt à penser* », une opportunité. La « soumission volontaire », au politiquement correct, ou ce que Pierre Legendre appelle « l'amour du censeur »⁴², trouverait là son explication majeure.

³⁷ Roland Gori, *Un monde sans esprit. La fabrique des terrorismes*, p. 143.

³⁸ A contrario, par exemple, on observera comment Le Caravage se représente dans des tableaux qui empruntent à des scènes d'abord mythologiques, puis bibliques, enfin évangéliques, souvent comme fasciné par le drame qui s'y joue, construisant sa vie de peintre dans une vie où se mêlent persécutions réelles et sans doute délire paranoïaque : mais la peinture est ici l'artisanat de son symptôme, ce qui lui permet de prendre un minimum de distance avec le délire : il peint là où l'homme de *Daesh*, loin de penser, *est pensé*.

³⁹ Michèle Riot-Sarcey, *Le réel de l'utopie*, Albin Michel, Paris 1998.

⁴⁰ Alain Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi – dépression et société*, Odile Jacob, Paris 1998.

⁴¹ Et comme pervers, il y trouve une satisfaction pulsionnelle directe avec de quoi se prouver l'existence de la jouissance par l'angoisse qu'il suscite...

⁴² Cf. Etienne de la Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire* ou le *Contr'un* (1576), Petite Bibliothèque Payot, Paris 2002 ; Pierre Legendre, *L'Amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Seuil, Paris 1974.

Sortir du formatage

« Penser autrement » serait échapper à ce formatage et à la suggestion généralisée. Or, les symptômes actuels témoignent de la protestation du sujet, mais sans que celui-ci puisse raccrocher sa singularité au commun. C'est si vrai que l'un des actes les plus répandus dans le monde, par lequel les sujets cherchent à sauvegarder leur responsabilité et à préserver leur existence est le suicide. Avec les tentatives, les suicidés sont plus nombreux que les victimes de la guerre et de la route réunies⁴³ ! Difficile de penser que les auteurs, paysans indiens ou français, salariés des entreprises, enfants, adolescents et jeunes, etc., sont tous fous, déterminés, à l'instar des cétacés, par une mystérieuse causalité. Quête de raison oblige, une psychiatrie (DSM) se satisfait ainsi d'une détermination dite « biopsychosociale », parce que cette appellation promettrait de ne rien laisser en dehors du spectre qu'elle couvre. La clinique des survivants montre pourtant que très rares sont ceux qui voulaient réellement mourir : beaucoup espéraient de leur geste un apaisement et une « jouissance posthume ».

Il se pourrait que le suicide apparaisse à certains de nos contemporains comme l'acte ultime par lequel ils préserveraient leur existence de sujet contre l'être formaté où les assigne le monde néo-libéral. Les conséquences du suicide de Mohammed Bouazizi sont à cet égard exemplaire. Quelqu'un l'a interprété : « on peut tout accepter, mais pas ça ! » Car, pour chacun *il existe un « ça » qu'il*

⁴³ Selon le dernier rapport de l'Organisation mondiale de la santé, fondé sur l'année 2012, 804 000 personnes se suicident chaque année dans le monde, soit une personne toutes les 40 secondes. Le suicide fait davantage de victimes que la guerre ou les catastrophes naturelles et concerne le monde entier, avec toutefois de fortes disparités. Si le taux mondial se situe à 11,4 suicidés pour 100 000 personnes, l'Asie du sud-est est la région la plus durement touchée, avec un taux de 17,7. Le taux est légèrement plus élevé dans les pays riches (12,7) que dans les pays à revenu faible et intermédiaire (11,2). (Le pays le plus touché : le Guyana, 44,2, et le moins touché, l'Arabie Saoudite, 0,4%). Les différences sont particulièrement frappantes en fonction du sexe. Les hommes sont deux fois plus touchés que les femmes : 50% des morts violentes chez les hommes et 71% chez les femmes. Si en Europe, le taux (12,3 pour 100 000) est plus élevé que la moyenne mondiale. 35 000 personnes y perdent ainsi la vie chaque année, il est particulièrement haut en France où, en 2012, 10 093 personnes se sont suicidées dont 7475 hommes et 2618 femmes. Les personnes âgées y sont plus touchées. Les chiffres présentés par l'OMS ne prennent pas en compte le nombre de tentatives, qui pourraient être vingt fois plus nombreuses (source : Le Monde. fr | 08.09.2014 et www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2014/09/08/ou-se-suicide-t-on-le-plus-dans-le-monde_4482878_4355770.html#J2rmElqSyZgGiFv.99)

ne peut sacrifier sans se renier comme sujet. Ce « tout n'est pas ça » est la formule même par laquelle Lacan traduit le symptôme en tant qu'index de la singularité du sujet⁴⁴. Peu importe que l'insupportable, le « ça » insacrifiable de Mohamed Bouazizi, se cachait sous la confiscation de son étalage ambulant et la protestation *machiste* contre une gifle reçue d'une policière : car chacun aura à y loger sa propre singularité qu'il ignore. Et sur cette base, s'informant les uns les autres, dans une sorte de *collectivisation du symptôme*, les citoyens tunisiens sont descendus dans la rue chassant le tyran Ben Ali.

Le succès le plus important réside sans doute dans la suite : certes, les manifestants ont perdu les élections au profit des « vendeurs de sens », le parti religieux, faute d'avoir suffisamment réfléchi au type de société désiré. Les religieux offraient, eux, un sens immédiatement disponible. Cependant, si les protestataires n'avaient pas de projet concret, ils ont su empêcher que l'on mette la *charia* dans la constitution : pas de solution religieuse qui priverait chacun de « l'effet révolutionnaire de son symptôme »⁴⁵.

L'offre psychanalytique

Qu'est-ce que quelqu'un qui pratique la psychanalyse peut bien avoir à dire sur « Penser autrement. Penser autre chose » ? A quel titre puis-je parler sur le moment « politique » actuel et l'articulation du sujet et du lien social ? Qu'est-ce qu'un sujet est susceptible d'apprendre de son analyse ? Est-ce que, ainsi que me le suggère une proche, la cure psychanalytique devrait fabriquer des gens de gauche ? Mais elle ne saurait aboutir à mieux qu'à restituer à l'analysant sa capacité d'acte – celle dont se renouvelle le pacte social. Et cela parce que l'être de symptôme qu'il y conquiert entame, brise, l'être de filiation – religieux⁴⁶.

La cure l'amène en effet à ne plus se suffire de son « être de filiation ». Il se découvre un autre nom, *son nom de symptôme* : soit le nom du réel qu'il est et qu'il ignore, lequel introduit une solution de continuité entre lui et les discours qui le conditionnent – filiation et inconscient compris. Le symptôme a fonctionné

⁴⁴ Jacques Lacan, *Le Séminaire livre XXIII : Le sinthome*, leçon du 18 novembre 1975.

⁴⁵ Jacques Lacan, « Compte-rendu de L'acte analytique », *Autres écrits*, p. 381.

⁴⁶ Encore Pierre Bruno dans le numéro 2 du séminaire « Briques rouges et tuiles bleues » déjà cité.

comme une énigme qui a poussé l'analysant en analyse jusqu'à ce qu'il s'y reconnaisse. A terme, il en extrait une cause pour son désir. Car c'est sans doute là l'acmé de l'expérience : « il n'y a de cause qu'après l'émergence du désir »⁴⁷. Il y trouve non seulement ce que Freud désignait comme sa capacité d'acte, mais, avec une cause pour son désir, le moyen de l'acte et, encore, sa capacité d'aimer, de travailler, de jouir des choses de la vie, d'assumer la responsabilité de sa position. Alors est-il en mesure d'inventer, avec d'autres, la transcendance laïque avec laquelle il donne un sens partageable et partagé à l'œuvre humaine qu'ils entreprennent. Parler, c'est donc subvertir les discours tenus, créer, et, de ce fait, se faire le contemporain de ceux qui l'entourent : le contemporain est toujours, de ce fait, en avance sur son temps, du moins en décalage, « inactuel »⁴⁸.

Sans ce désir et sa cause au départ impensable, une pensée de l'altérité est-elle seulement envisageable ? Pour celui qui est habité d'un tel désir, qu'il le sache ou non, il devient possible de parier pour la vie : tout mettre en œuvre pour que les conditions de la vie du sujet (pas seulement des organismes individuels) passent aux générations qui nous suivent. Nous redoutons le monde que nous leur laissons, et nous ne savons pas ce qu'ils pourront en faire. Au moins aurons-nous contribué à transmettre les conditions nécessaires à ce qu'il existe des sujets susceptibles de faire mieux que nous...

Devons-nous redouter la cacophonie de sujets s'expliquant avec un réel qui échappe à chacun et qui fait leur singularité respective ? Outre la promesse de création, c'est un même monde susceptible de faire sa place aux dites singularités qu'ils construisent. Puissent-ils inventer à leur tour ceux qui feront profession de servir cette singularité. Ces héritiers accueilleront la parole empêchée, et prêteront la leur, à l'occasion, dans une interprétation nécessairement poétique. Ils mériteront à leur tour le nom dont Lacan les épingle : « artistes de la parole » (voir l'exergue) !

50

Du fait de la singularité, l'humanité est composée d'exceptions : les Droits de l'homme ne sauraient donc imposer un identique « pour tous » dans l'intérêt général, mais se fonder sur le refus de sacrifier ce qui fait l'humanité d'un seul.

⁴⁷ Jacques Lacan, *Des Noms-du-Père*, novembre 1963.

⁴⁸ Cf. Giorgio Agamben, *Qu'est-ce que le contemporain ?*, traduit de l'italien par Maxime Rovere, Ed. Rivage poche Petite Bibliothèque, Paris 2008.

« ... NOUS, ARTISTES DE LA PAROLE ANALYTIQUE ... »

Si nous accueillons le réfugié et rejetons le racisme et la xénophobie, ce n'est pas seulement par humanisme, mais parce que si nous maltraitons l'altérité là où elle se voit, comment espérer que l'on accueille avec bienveillance la sienne propre qui nous échappe ?

La fin d'une analyse soulage de la religion de la névrose, du transfert, et, en un sens de la psychanalyse elle-même. Lacan a inventé un dispositif pour permettre à ceux parvenus à ce terme, et qui le veulent, de vérifier que la psychanalyse n'est pas un délire, en repérant la sorte de réel (la singularité) par quoi le sujet est objection au savoir, et sur quoi il s'appuie pour faire servir cette découverte dans la cure d'un autre : la passe. Existe-t-il une « passe » du monde ? Je le voudrais. Mais ce que je sais, c'est que si la passe n'existait pas pour la psychanalyse, pour l'art et pour tous ceux qui ont le souci de la singularité parce qu'ils en ont l'expérience, alors, ce serait sans espoir et pour la psychanalyse et pour l'art et pour le monde !

Je vous remercie de votre patience et de m'avoir écouté (ou lu) jusque-là.

Toulouse-Ljubljana 25 mai 2017

Antonia Birnbaum*

« Nous, femmes »: que voulons-nous ?

Pour Valérie Mavridorakis

Que voulons « nous, femmes » ? Il ne s'agit pas ici de la sempiternelle question que se posent les hommes sur ce que veulent les femmes. Car les femmes ne sont pas comme les hommes disent qu'elles sont, ni ne veulent ce que les hommes disent qu'elles veulent. A vrai dire, les femmes ont souvent donné réponse, manifesté ou interrogé ce qu'elles veulent, mais cela est resté inaudible.

« Nous femmes » chez Jacques Rancière est un des trois noms d'une série déclinant les noms de l'universel égalitaire : « nous, prolétaires », « nous, citoyens », « nous, femmes ». « Nous femmes » indique aussi une transformation à la première personne du pluriel d'une question que Sigmund Freud énonça jadis, et dont Jacques Lacan tire la « pas-toute » : que veut la femme ? Ici, ce voisinage est reporté dans le champ de la politique. Pour paraphraser Canguilhem, l'enjeu est de faire varier le concept du pas-toute lacanien en extension et en compréhension, de l'exporter de sa région d'origine — la psychanalyse — vers une autre, pour en faire surgir une forme nouvelle. Qu'est ce que le pas-tout fait au concept d'égalité politique ?

Chez Rancière, « nous, femmes » se détache peu à peu des torsions imprimées à la question de la lutte prolétarienne. Rancière note que la classe ouvrière se trouve sérialisée sous la forme de l'exclusion et de la concurrence. Son collectif est une réunion d'atomes qui ne sont là que parce que chacun y est à la place d'un autre : à la place du patron qui, ne travaillant pas, fixe au travailleur sa place de travailleur manuel comme destin ; à la place d'un autre travailleur qui attend de la prendre et qui transforme la place haïe en place à défendre. L'atomisation capitaliste fait lien social inerte : il broie celui qu'il emploie, il fait de chacun celui qui vole la liberté à l'autre.

53

Devenir sujet politique, cela implique non de redoubler ou de représenter cette condition, mais bien de produire une distance à cette identité servile, de passer hors de celle-ci en une identité libre. D'où un trait paradoxal inhérent à tout combat contre l'oppression : il faut, pour le mener, s'être déjà éprouvé capable d'un autre mode de vie que celui d'être dominé.

La spécificité de Rancière face à ce problème tient à l'accent qu'il met sur les désidentifications qui sont narrées dans le long colloque de *La Nuit des prolétaires*, dont le modèle d'écriture est *The Waves* de Virginia Woolf. Dissociation d'avec les métiers, errances de la parole. Chaque travailleur se fait atome, en mouvement libre, se disjoint des liens de l'atomisation capitaliste. Son énergie décompose l'enchaînement servile qui conjoint la soumission au patron avec l'opposition aux autres travailleurs. Gagnant une absence de lien sur le lien social capitaliste, il fait de cette absence de lien un espace de rencontre aléatoire entre les atomes, atome par atome. Ces rencontres transmettent l'esprit de révolte de proche en proche. Au sein du peuple se mettent en tension des atomes incandescents, ou « une pluie d'atomes » (*a shower of atoms*, Woolf).

Les pratiques d'une telle désidentification, dans la fabrication de publications, dans les dialogues, dans la promenade, se donnent comme point d'appui extérieur depuis lequel la domination n'occupe pas la place première, puisque qu'elle n'apparaît qu'au regard de ce qui lui demeure soustrait. En ces pratiques se dissolvent momentanément la causalité contraignante des fins et des moyens, l'assignation à la reproduction d'une vie ordonnée par le partage du besoin et du superflu. Qu'est ce alors qu'un ouvrier qui parle en ouvrier ? C'est un ouvrier qui a cessé de l'être. Par ce détour, on retrouve toutes les caractéristiques de la conscience dédoublée, celle-là même qu'on prétendait réservée aux intellectuels. L'ouvrier, comme tout un chacun, les connaît. S'énonce alors l'inversion cruciale pour toute conception égalitaire de l'émancipation : il n'y a pas de pensée ouvrière, les ouvriers pensent.

Loin de l'hypothèque sociologique qui n'a cessé de grever le prolétariat négatif de Marx, de le river aux prestiges du mot ouvrier, les pratiques désidentificatrices peuvent désormais distribuer l'émancipation en autant de luttes et de pratiques différentes qui l'appellent, la disperser en autant de noms qui s'en

réclament. Rancière distribue une série de trois termes : « nous, travailleurs », « nous, femmes », « nous citoyens¹ ».

Or cette démultiplication inhérente à la désidentification, sa dissociation d'avec le couple ouvrier/prolétaire en déstabilise le principe. Surgit la mouture équivoque du concept d'égalité rancérien. Il renvoie à une unité distributive se répartissant au travers d'une série de noms hétérogènes, sans nom capable d'en formuler la cohérence, pas même le nom vide de prolétaire². Si l'on est en présence d'une série qui se forge en chacune de ses distributions un universel singulier, comme le soutient Rancière, alors cette série n'est plus relative à une loi de composition qui permettrait de supposer son unité comme donnée. C'est une série divergente, à même laquelle surgit une question nouvelle : quel rapport entre eux des noms ainsi « évidés », comment se conçoit le sériage lui-même ?

Un premier nom vide, universel, est tiré du dédoublement spécifique au concept de prolétariat, c'est-à-dire de l'autodissolution de la contradiction ouvrier/capital qui l'informe. Le nom prolétaire possède deux moments : il est la classe existante opposée à l'autre classe — et alors il a un nom positif : ouvrier —, il est la classe de ceux qui n'appartiennent à aucune classe, division de la classe d'avec elle-même.

L'emprunt à Marx est évident, revendiqué. La « classe qui est la destruction de toutes les classes » est rendue intelligible comme processus de désidentification politique. A ce titre, le nom vide de prolétaire prend en charge un « nous » en introduisant le mécompte surnuméraire d'un « tous » égalitaire, auquel le compte global de la cohérence sociale fait nécessairement tort. Précisons : il y va d'une action de sujets excédentaires par rapport à tout compte global des parties de la société, non de la prise en compte d'acteurs supplémentaires. C'est au nom de n'être « rien » d'identique à soi, d'être d'emblée aux prises avec son clivage, que

¹ Rancière, dans le prolongement du vocabulaire de *La Nuit des prolétaires*, parle de travailleurs. Je traduis en prolétaires, ouvriers.

² Chez Kant, l'unité distributive du sensible est toujours négative et requiert une unité collective de l'idée. Le retournement affirmatif de cette opération de pensée, qui conçoit une distribution sans unité, est inventé et déployé dans le deuxième chapitre de *Différence et répétition*, de Gilles Deleuze.

le prolétariat identifie le tout de la communauté à lui-même, et donc construit un universel de la division, adossé à l'antagonisme³.

Pour autant, cette opération ne subsume pas le sériage des noms de l'universel, prolétaire, citoyen, femme. La logique dissolutive associée au nom prolétaire est une des traverses de la série, pas sa cohérence d'ensemble : elle se distribue bien sûr aux autres noms, mais sans les assimiler, sans en réduire l'hétérogénéité. Chaque nom se trouve chargé d'un bris singulier.

Qu'en est-il alors du nom « vide » de citoyen, n'est-il pas tout simplement le vide de l'égalité formelle ? Rancière refuse l'identification par Marx de la forme citoyenne à la réalité bourgeoise, qui fait du citoyen le membre d'une nation ou d'un État. Bien plutôt, il corrode la détermination bornée de cette forme, qui la circonscrit à une sphère supposée séparée des autres, appelée alors la sphère publique, ou politique. « Vider » cette forme de la sphère citoyenne, c'est dissoudre sa délimitation. Dans l'universel du nom citoyen, l'enjeu est de décloîtrer la chose commune. Il y va de la mobilité des frontières, plutôt que d'un affrontement inscrit dans les rapports de tel ou tel groupe. La « forme citoyen », nomadisée, réinvestie en une topologie mobile, nomme « citoyen » quiconque se réclame de la chose commune au sein de n'importe quel lieu, y compris de ceux que l'on organise habituellement selon une logique privée.

L'universel ainsi déplié a pour réel un dissensus à propos du lieu où l'on se trouve, et de qui y a son mot à dire, ou non. Le lieu de l'usine est-il affaire privée où les ouvriers sont soumis à la loi du patron ? N'est-il pas aussi lieu public où l'égalité citoyenne des ouvriers et des patrons s'affirme, où donc les premiers récusent le commandement des seconds ? Il y a là deux mondes — le privé de la propriété et le public de l'égalité — qui ne se laissent ni borner l'un par l'autre, ni ramener à une unité. Leur mise en commun génère l'espace d'une collision, d'un heurt, une « scène » dans le lexique de Rancière. La « mobilité » de la « forme citoyen » montre que la politique ne s'avère pas exclusivement dans l'af-

56

³ Là se marque la différence d'avec le *demos* grec. Ce n'est pas l'écart à soi du sujet, mais le départage entre l'esclave qui comprend le langage sans le posséder et la liberté contingente du peuple qui en constitue la butée. Les non-aristocrates, non-riches sont aussi libres, ce qui rend la liberté inqualifiable. Or le prolétaire renvoie à l'abîme inscrit dans la subjectivité elle-même que l'affirmation du mécompte actualise. Voir *La Mésentente*, Editions Galilée, Paris 1995, p. 38 et suiv.

frontement de classes, mais aussi dans les connexions hétérogènes de mondes séparés.

Les singularités distinctes de prolétaire et citoyen se trouvent chacune affectées par leur rapport à l'autre, sans que jamais l'une des deux ne détermine la cohérence de leur rapport, ne les unifie. La politique relève et d'une topologie, de la mise en commun polémique de plusieurs mondes, et d'un antagonisme qui dissout la logique des classes opposées.

Mais que vient faire dans cette conjonction le troisième nom évoqué, à savoir « nous, femmes » ? Nul besoin de connaître les plans d'une maison pour se heurter aux murs (Lacan). Comme Rancière n'en dit quasiment rien, je prends appui chez Lacan, étant donné que le philosophe et le psychanalyste partent d'une prémisse commune : l'identité ne fonctionne jamais, le défaut, les ratages de l'identité constituent l'écart à soi de toute subjectivité, écart qui chez Rancière renvoie aux chances de la politique, et chez Lacan, au non-rapport de la sexualité⁴. Ce rapport au défaut d'identification expose évidemment Rancière et Lacan aux problèmes posés par les féministes dans les années 1970, sur lesquels finalement ils sont peu disert, du moins explicitement⁵.

La psychanalyse lacanienne se caractérise par ceci qu'à aucun moment elle ne prétend que la position sexuée est indifférente, même si « féminin » et « masculin » peuvent être appropriés par des êtres de l'un ou l'autre sexe. La sexualité marque un chassé-croisé dans lequel il faut penser que le deux ne s'unifie jamais, ce qui oblige à construire autrement le « un » de chacun. Pour paraphraser Lacan dans *D'un discours qui ne serait pas du semblant* : l'identification sexuelle ne consiste pas à se croire homme ou femme, elle consiste à tenir compte de ce qu'il y ait des femmes, pour le garçon, et des hommes, pour la fille. Cela a la vertu d'éliminer d'emblée le scénario faible, binaire, de « toutes les femmes » *versus* « tous les hommes ». Point d'importance : cette instabilité n'est pas simplement un mécompte, elle affecte l'unité même de compte. Lequel

⁴ Il y aurait bien sûr à différencier, notamment si l'on pense à la reprise des failles du sujet dans *La vie psychique du pouvoir* et dans *Le pouvoir des mots* de Judith Butler. Reste que la question des normes et de l'assujettissement a pris le pas sur les déraillements constitutifs de la subjectivation dans la gender theory, y compris chez Butler elle-même. Il n'est pas un hasard que ces politiques s'appellent « politiques de l'identité ».

⁵ L'élaboration lacanienne en est plus marquée.

des deux, de chacun ou de chacune, vaudra comme unité de compte de chacun et de chacune ?

En l'occurrence, de manière contingente, dit Lacan, c'est l'homme qui constitue le « un » du compte, incluant homme et femme dans un universel leur revenant ensemble, que Lacan appelle la fonction phallique⁶. Quand on revendique l'égalité des hommes et des femmes, on affirme qu'hommes et femmes peuvent énoncer ce qu'il en est de ce commun, qu'ils sont tous deux partie prenante de celui-ci, inscrits dans cette fonction phallique propre au Tout, fût-ce d'un manque propre au Tout. Mais alors, est-ce à dire que l'accès à l'universel des femmes implique leur « devenir homme » ?

À cette question, Lacan répondra que non. Les femmes sont bien les égales des hommes selon l'universel formulé dans le signifiant de l'Un, le phallus. La femme y est en plein, mais il y a quelque chose en plus. Femmes et hommes se déterminent par rapport au phallus, mais l'« en plus » marque une dimension qui vient compléter l'universel du manque. Les femmes s'en dissocient sans l'abandonner, elles n'y sont pas-toutes : elles trouvent sa loi, l'excédent d'une jouissance supplémentaire, autre que phallique. Cette jouissance « en plus » n'est pas parallèle, elle ne fait pas l'économie du phallique, elle n'est pas son alternative, mais ce qui s'y soustrait. Ainsi, s'il n'y a pas, dans l'inconscient, le signifiant du sexe féminin, il n'en reste pas moins que ce pas-tout de la jouissance phallique, cet « en plus » de la jouissance féminine, parce qu'il trouble, met en désordre le monde de l'Un, phalliquement ordonné, y pose la question de l'hétéros, de ce qui est autre que l'Un à échapper au registre signifiant.

58 N'y a-t-il pas, au-delà de sa dimension analytique, à chercher dans ce qui échappe ainsi au registre du signifiant une hétérogénéité qui détraque quelque peu l'universel politique ? Cette complémentarité s'expose dans les spécificités des combats et pratiques des pensées féministes. Celles-ci naviguent entre d'une part les luttes collectives d'emblée impliquant des dominées et des dominants — le monde de la hiérarchie patriarcale qui est toujours le nôtre, et qui se réaffirme aujourd'hui avec brutalité — et d'autre part la formulation d'emblée singulière d'une vie dans laquelle femmes et hommes partagent un lit, s'ins-

⁶ Je ne m'attarde pas en cet endroit sur ces distinctions, pourtant nécessaires, entre loi phallique et fonction phallique.

crivent en une filiation, se vivent comme peu ou prou solidaires financièrement, bref vivent leur « extimité » l'un à l'autre⁷. Les mondes qu'ont déjà en commun les hommes et les femmes, que n'ont pas en commun patrons et ouvriers, ni citoyens et ouvriers, renvoient directement à l'expérience du déboîtement entre le singulier et le collectif.

L'égalité de tous, hommes et femmes, c'est-à-dire, pour faire vite, leur non-rapport au patriarcat, fait donc immédiatement venir en avant une question supplémentaire : qu'en est-il de l'égalité *entre* les hommes et les femmes, puisque chacun(e) n'est homme ou femme qu'à ne jamais pouvoir rejoindre l'autre côté du rapport ? L'expérience de ce déboîtement se transforme à affirmer sa dimension égalitaire. L'égalité en question se trouve alors être indissociablement deux choses : l'égalité de tous et l'égalité *entre* les hommes et les femmes, laquelle inscrit un non-rapport au sein de l'égalité elle-même. L'impossibilité en jeu n'est plus seulement l'impossible rapport de l'égalité à l'inégalité, la polémique suscitée par le tort fait à la première par l'état existant, et donc son mécompte, mais bien une impossibilité immanente à l'égalité. Si « nous, femmes » est pertinent comme nom de l'universel, c'est bien parce qu'il pose ce problème. Que l'égalité de tous, femmes et hommes, ne peut prendre consistance ailleurs que dans une égalité *entre* femmes et hommes, laquelle ne peut être imputée à aucun compte, pas même le compte indénombrable du « pour tous ». L'égalité des femmes charrie une ignorance fondamentale quant à la disparité qui « irrégularise » l'unité masculine du compte censée formuler l'universel.

L'égalité des femmes contraint à penser ce qui de l'égalité n'est plus réductible au registre du signifiant, pas même à un signifiant désidentifié, mobile, désincarnant les assignations, chargé d'un « pour tous » indénombrable. Là même où Rancière s'en tient résolument au mécompte, à une désincarnation de l'idiome du pouvoir par le commun du langage, l'égalité de tous saisie à même l'égalité entre hommes et femmes pose un problème supplémentaire. Qu'aux égaux, quels qu'ils soient, il revient également d'être soit homme, soit femme, et que cette « désunité » de la sexuation contraint à repenser la consistance égalitaire elle-même.

⁷ L'homosexualité radicalise ce point en ce qu'elle contraint de détacher le problème du deux de la sexuation de toute émergence supposée régulière de ses « côtés ».

L'impossibilité de dire le rapport entre les sexes rend patente, voire bouscule, la contingence de tout universel signifiant, la dimension de semblant de cette « unité selon quoi chacune des choses existantes est dite une ». L'« un » ainsi déterminé n'existe qu'à se mettre au contact d'un excédent insituable de la sexuation, qui l'ébrèche. Cette illumination du caractère bancal de la « toise » universelle, si cruciale pour l'égalité politique, se singularise dans l'émancipation féminine.

Selon la mise en regard de Rancière et de Lacan tentée ici, on pourrait l'énoncer théoriquement ainsi : comment la sexuation lacanienne pourrait-elle venir ré-informer l'égalité ranciérienne ? Il ne s'agirait plus alors seulement du tort universel fait à l'égalité, mais bien aussi d'un « malaise du deux-sans-un » arrimant l'universel à cette boiterie singulière. À l'inverse, cela permettrait de soulever une question qui est exclue par définition du propos lacanien : y a-t-il une pensée possible de la politique dans le pas-tout ?

L'enjeu n'est évidemment pas d'abandonner l'universel, mais bien d'interroger à nouveaux frais la « singularisation » de l'universel, dès lors qu'il y a refus de tout métalangage, refus d'une cohérence qui surplomberait le sériage immanent des noms de la politique⁸. On peut alors avancer l'hypothèse suivante : le pas-tout qui affecte l'universel, le décolle de lui-même, ne dit pas que celui-ci est foncièrement vide. Il dit simplement que sa consistance — ce qu'il y a en lui de commun — ne donne forme à aucun tout. Ce commun ne dépend plus seulement de notre capacité de désincarner le consensus policier, de dérouter l'idiome du pouvoir par un langage commun comme dans la mésentente. Il dépend aussi bien de notre capacité à incorporer des idiomes divergents, des mondes irréductibles effectuant les rapports et non-rapports internes à la communauté des égaux, à les nervurer et leur donner consistance. Ce qui importe dans cet universel du « nous, femmes » n'est pas d'abord la signifiance, mais le problème des coupures et des nouages de l'égalité : comment s'invente-t-elle à partir du « sans mesure », comment se crée-t-elle des mondes nouveaux, au-delà d'une topologie de la déclaration polémique ?

60

⁸ Rancière et Badiou se distinguent en ceci qu'ils maintiennent la question de l'universel en politique, tout en récusant le métalangage, ce qui les met en effet dans une proximité avec Lacan.

Lacan, on le sait, s'adosse à la mystique pour formuler la logique du pas-tout. A l'inverse, ne pourrait-on, pour en effectuer la tension politique, s'adosser au concept d'illumination profane benjaminien, à sa « mystique restreinte » du concept, à ces dérèglements idiomatiques qui sabotent toutes les synthèses associées à l'universel ? Benjamin propose un aperçu saisissant de ces frictions : « Allier à la plus extrême limitation, à la distorsion de la pensée discursive, le maximum de portée systématique des idées⁹ ».

En tout cas, chez Rancière, il semblerait que « nous, femmes » ne soit pas chargé d'une opération singulière, hétérogène au citoyen, hétérogène au prolétaire. Autant dire que « nous, femmes » est pour Rancière une occurrence qui n'oblige ni ne permet de repenser en quoique ce soit la politique. Comme nom de l'universel, « nous, femmes » reste calqué soit sur l'autodissolution de toutes les différences en l'affirmation de l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui, soit sur la différence topologique de plusieurs mondes mis en un : le problème de la sexuaction n'affecte en rien cette opération. Pour Rancière, l'écart du « qui » et « de laquelle » de femme s'énonce dans un lexique vieillot, tartufe, pour tout dire, assez paresseux pour un lecteur de Virginia Woolf : « “Femme” en politique est le sujet d'expérience, le sujet dénaturé, dé-féminisé — qui mesure l'écart entre une part reconnue — celle de la complémentarité sexuelle — et une absence de part¹⁰ ». La femme dans son inscription sociale aurait pour identité sa « complémentarité sexuelle » avec l'homme, la femme qui se déclare égale se déclare telle au prix de sa dé-féminisation.

Et qu'en est-il de l'homme, puisque la « complémentarité sexuelle », si tant est que ce terme ait un quelconque sens, suppose l'homme et la femme complémentaires l'un de l'autre en leur union ? On s'en doute, l'homme ne nécessite en aucune façon d'être « reconnu » par cette complémentarité, si bien qu'il n'a pas davantage à se dé-masculiniser dans l'égalité humaine.

Chez Rancière, une femme se sépare de son statut « complémentaire » — sexuel — pour compter elle aussi comme une égale. À tous et à toutes revient d'être des égaux. On n'en attend pas moins d'un penseur de l'égalité. Mais demander

⁹ Walter Benjamin, *Le Concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*, Flammarion, Paris 1986, p. 83.

¹⁰ *La Mésestente*, p. 60.

comment ce qui échappe au registre du signifiant — la jouissance « en plus » — intervient dans l'affirmation égalitaire, comment un dicible s'exceptant de la hiérarchie est affecté par l'*hétéros* du deux, cela reste indifférent pour Rancière. Sa prémisse d'une « complémentarité sexuelle » le rend aveugle à cette « gaucherie » de l'universel égalitaire.

À l'inverse, un certain féminisme (notamment les Cahiers du Grif) a tenté d'élucider le nouage qui fait de l'égalité entre femmes et hommes, la condition réelle (et non de possibilité) de l'égalité de tous et de toutes. Là se dessine une ignorance nouvelle, vectorisée par « nous, femmes », quant à la politique. Jadis, dans sa période feuerbachienne, Marx avait bien pressenti à quel point l'identification de l'homme et de l'humain générique restait insatisfaisante. Il écrivait alors, dans *Les Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, que la différence de la femme à l'homme était le critère de l'humanité de l'homme. A la question que veulent les femmes, Woolf répond « une chambre à soi » : un lieu où loger ce qui ce qui reste étranger à la subjectivation, pas seulement une assomption symbolique du manque — de la désidentification — qui la constitue.

J'en viens au parcours politique. Comment ce « nous, femmes » vient-il perturber les analyses, non seulement de Rancière, mais aussi celles qui informent les divisions des féministes en France aujourd'hui ? Je propose pour cela de repartir d'ailleurs, à savoir de la guerre d'indépendance algérienne. Dans un texte publié en 1995, Rancière constate que les rapports entre militants de part et d'autre de la Méditerranée ne sont pas parvenus à une articulation forte. Ici, il vaut la peine de le citer longuement :

D'un côté, le discours de la guerre réappropriatrice n'autorisait qu'un rapport extérieur d'aide à une identité en constitution. De l'autre, la subjectivation française de l'écart de la citoyenneté définissait un rapport d'intériorisation de l'autre qui se repliait sur la scène politique française. La guerre d'appropriation d'une identité historique et la politique de subjectivation d'une identité impossible se retrouvaient alors sans lien politique fort entre elles. Dirigeants de la lutte algérienne et militants contre la guerre d'Algérie se sont trouvés complices d'un même effacement politique de la singularité du combat. Mais cet effacement a eu des effets politiques inverses de l'un et l'autre côté. Dans cette Algérie qui avait gagné son indépendance, il a signifié la confrontation brutale du discours et de la réalité, et toutes les formes du retour de ce qui avait été dénié ou re-

foulé. Il a signifié la confrontation sans médiation, sans scène de subjectivation politique, entre le peuple du discours d'État et la population renvoyée à sa réalité sociologique et culturelle. Ici, en revanche, du côté des perdants de la guerre, il a contribué à redéfinir une scène de la subjectivation politique des incomptés¹¹.

Je ne reprends pas ici l'argumentation à propos de l'articulation entre les logiques politiques simultanées d'une guerre sanglante anticoloniale et celle d'un litige démocratique. Je m'arrête plutôt sur ce qu'il dit de ce qui se passe dans la guerre elle-même, sur le sol algérien. Du côté algérien, il n'y a que des dirigeants, des guerriers, affirmant une identité. De manière quand même assez déconcertante, Rancière indique simplement que le mode de combat, « la foi en l'avenir de l'émancipation » a conduit dans l'après-victoire à une opposition sans médiation entre un pouvoir se revendiquant d'un peuple « idéal » du discours d'État et une population identifiée à sa réalité sociologique, avec les retours de tous les refoulés qui sont, selon lui, restées inchangées pendant le combat.

Sa description ne dit absolument rien de la situation de combat, de guérilla, des luttes intestines au sein de la direction politique, de la résistance civile elle-même, à la ville, à la campagne. Il prend ce qui selon lui n'est pas là — le litige démocratique — comme ce qui qualifie cette situation. À vrai dire, Rancière ne thématise jamais la consistance des pratiques ou la situation du pays pendant la guerre d'indépendance (il écrit en 1995), il s'en tient simplement à l'idéologie du FLN. Le concept de litige démocratique étant alors pris dès le début comme seule « toise » de la politique, le combat armé pratiquant la destruction de l'ennemi y fera nécessairement défaut. Que le litige puisse quant à lui, faire défaut tant à la question de l'ennemi, mais surtout aux pratiques égalitaires développées au sein même d'un combat armé, cela n'est pas envisagé.

63

Une telle manière d'argumenter fait peu confiance aux logiques mineures du cas. Frantz Fanon publie *L'An V de la révolution algérienne* en 1959. Fanon n'est pas un idéologue grossier qui se contenterait de glorifier les femmes « poseuses de bombes » au profit du récit de guerre du FLN. Lui et d'autres ont décrit avec précision et force les « peu à peu » des transformations qui interviennent dans

¹¹ « La Cause de l'autre », dans Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Éditions La Fabrique, Paris 1998, p. 159.

les relations familiales, entre hommes et femmes, au cours de la guerre, dans le maquis, dans les résistances civiles, urbaines.

Fanon souligne comment le voile se transforme en déguisement à la faveur de son utilisation pour tromper les Français : il devient camouflage. Les femmes le portent ou l'enlèvent pour passer pour Françaises ou Algériennes, et les parachutistes n'y voient souvent que du feu. Des hommes le portent. Au cours de ces usages, il perd en signification pour les femmes elles-mêmes. Alors qu'au début il est un signe de résistance contre le colonisateur, en un second temps abandonner le voile ne signifiera plus nécessairement se mettre à l'école du maître occidental. Entre temps il est devenu un « comme si » mobile, que l'on peut porter ou enlever, c'est selon. Voilement et dévoilement ne se superposent plus à dehors et dedans, une zone de décalage s'imisce. Fanon ne décrit pas des positions figées, il rend compte d'un processus de désidentification qui redivise autrement les oppositions préalables. À propos du rapport à l'autorité, Fanon écrit :

L'attitude du père à l'égard des autres filles restées à la maison ou de toute autre femme rencontrée dans la rue se modifie de façon radicale. Et la fille qui ne monte pas au maquis, qui ne milite pas, connaît la place capitale des femmes dans la lutte révolutionnaire. Les hommes cessent d'avoir raison. Les femmes cessent d'être silencieuses. La société algérienne dans le combat libérateur, dans les sacrifices qu'elle consent pour se libérer du colonialisme, se renouvelle et fait exister des valeurs inédites de nouveaux rapports intersexuels. La femme cesse d'être le complément de l'homme. *Littéralement elle arrache sa place à la force du poignet*¹².

Ou encore, s'agissant des combattantes :

64

La fille algérienne qui émerge dans le ciel mouvementé de l'histoire convie son père à une sorte de mutation, d'arrachement à soi-même. Demander à une femme qui, quotidiennement, affronte la mort si elle « est sérieuse » [vierge], devient grotesque et dérisoire. La fille militante, en adoptant de nouvelles conduites échappe aux traditionnelles coordonnées. Les anciennes valeurs, les phobies stérilisantes disparaissent¹³.

¹² Frantz Fanon, *L'An V de la révolution algérienne*, Éditions La Découverte, Paris 2011, p. 95.

¹³ *Ibid.*, p. 96.

Djamila Amrane publie *La guerre d'Algérie (1954–1962). Femmes au combat* en 1993. Elle y consigne une scène magnifique, où des femmes, parce qu'elles cherchent à obtenir un droit de visite de leurs maris emprisonnés, voient leur vie basculer. Ainsi de Djamila Briki, qui à son propre étonnement, se met à organiser des manifestations avec les femmes de détenus devant les prisons, puis à les pérenniser en une lutte pour les droits des détenus :

C'était une bataille des femmes. [...] C'étaient des femmes qui vivaient de manière traditionnelle, certaines n'avaient jamais vu la lumière du jour. Et elles se sont retrouvées comme ça, des jeunes, des moins jeunes, des vieilles, une foule immense de femmes voilées, dévoilées, le voile tombait, la voilette tombait. On sentait que c'était véritable, que ça sortait du fond, on avait gardé, gardé, c'était l'explosion : il y avait des cris, des youyous, les foulards étaient déchirés pour faire des drapeaux¹⁴.

Visiblement, quel que soit le manque supposé du litige, il y a eu des processus égalitaires durant ce combat armé de huit ans contre l'ennemi français. Il n'y a pas seulement « un pouvoir se revendiquant d'un peuple idéal face au réel sociologique de la population ». Car, comme Rancière n'a cessé de le montrer, l'idéologie dysfonctionne toujours : la situation de lutte a généré des pratiques et des idiomes inédits chez les femmes, bousculant l'idéologie guerrière et nationaliste du FLN.

De même, s'il y a eu, ne serait-ce qu'en filigrane, une différence entre ce que pourrait être une population en armes et une armée militarisée comme modèle de combat armé, cela renvoie sans doute à la présence des femmes au maquis et pas aux conflits entre despotisme régional et autoritarisme centralisé qui déchira l'ALN (Armée de libération nationale) de manière particulièrement meurtrière. Déchirement qui se prolongea par-delà la victoire, dans le coup militaire par lequel Boumediene élimina Ben Bella.

Le filigrane de cette différence peut s'énoncer comme suit. La politique égalitaire ne s'en tient pas à une neutralité de l'universel, elle défait la distribution *homme-guerre* versus *femme-mariage*. S'enclenche un « devenir-femme » du

¹⁴ Djamila Amrane, *La Guerre d'Algérie (1954–1962). Femmes au combat*, Éditions Rahma, Ryadh El Feth 1993, p. 206 et suiv.

combat émancipatoire, pour paraphraser Deleuze. La mobilité des pratiques distribue le courage au travers de toutes les opérations — prendre arme et se battre, cacher, prévoir, soigner, fuir, se camoufler — et distribue toutes ces opérations parmi ceux ou celles qui font cause commune, sans qu'aucune ne se fixe en tel ou telle. L'agencement du combat n'est plus subordonné à la guerre sous la forme étatique qu'impose l'ennemi, il se transforme par les solidarités inouïes d'une population en armes, lesquelles se sont d'abord fortement tressées dans les rapports entre femmes montées au maquis et femmes des villages. Il n'y va plus d'une liberté indexée sur la fascination pour la mort, mais de l'importance accordée à une vie collective à même laquelle et pour laquelle on veut vivre, quitte à la risquer et à en mourir. Un tel courage rompt avec la logique du sacrifice, d'une cause qui commande d'abdiquer toute distance à l'Un, de transformer sa servitude en volonté, de fusionner avec sa propre pulsion de mort. Le courage ne relève plus d'un état d'identification fusionnelle, mais bien d'une présence autre dans le monde de l'ennemi, qu'il s'agit de soutenir, d'affirmer là même où elle menace d'être anéantie. D'où sa proximité avec une jouissance « en plus », avec l'investissement d'un hétéros irréductible à l'Un.

Chacun sait que lors de situations d'urgence, lors de l'intensité des combats émancipatoires basculant dans la lutte armée, les rapports entre hommes et femmes se transforment radicalement dans le sens de l'égalité¹⁵. Ces transformations ont bien du mal à se pérenniser par-delà la durée du combat, et pour ceux qui aspirent à l'égalité, ce constat est quelque peu décourageant. C'est bien ce qui est arrivé en Algérie, où la prise de pouvoir du FLN a produit un effacement de cette émancipation féminine, a fait marche arrière par rapport au décloisonnement qui s'effectua pendant la guerre. Le FLN vient d'abord à bout des résistances de celles qui refusent cette régression, puis pose discursivement l'émancipation des femmes comme un problème « non prioritaire » relativement aux tâches de développement du socialisme. C'est à ce moment-là que se produit une clôture, que s'impose « la foi en l'avenir triomphant », contre les déplacements qui ont traversé les pratiques ces huit dernières années¹⁶. Ainsi du constat de Baya Hocine :

66

¹⁵ Cela va au-delà, puisque au vingtième siècle, même les guerres impérialistes ont suscité de tels mouvements. Voir les *Trümmerfrauen* de Berlin, à la fin de la Deuxième Guerre mondiale.

¹⁶ Ainsi Mohammed Harbi, selon Amrane.

En prison, on a tellement l'impression que lorsqu'on sortira, il y aura des grands frères, on fera une Algérie socialiste... Et puis on voit une Algérie qui se fait pratiquement sans nous. [...] Pour nous, c'était pire qu'avant parce que nous avons rompu les digues et c'était très difficile pour nous de faire marche arrière. En 1962, les digues se sont remises en place, mais d'une manière terrible pour nous. Elles s'étaient remises en place en nous excluant. Parce que avant nous n'étions pas rejetées... les traditions et tout ça nous en faisons partie. A partir de 1962, nous avons été rejetées¹⁷.

Ce sont ces déplacements réels, ces pratiques qui ont été annulées, ce n'est pas le simple « retour » des réalités sociales que le FLN avait déniées. Et ces déplacements, bien qu'annulés, inscrivent néanmoins des traces. En Algérie, ces traces ont été convoquées par les féministes vingt ans plus tard, quand elles se sont mobilisées contre le code de la famille, en 1984. Ce code en régression par rapport à la Constitution de 1976 relègue la femme au statut de mineure, légalise la polygamie, autorise un homme à conserver le domicile en cas de divorce : malgré les dissensions, il s'est finalement imposé.

Au regard de la situation actuelle en France, le rappel de ce combat, de ses suites, serait tout aussi pertinent que le rappel du sens premier de la loi de 1905 concernant la laïcité, quand il est question de focaliser le « problème » du voile et de répondre à la nouvelle rigidité normative de l'État français face aux femmes musulmanes, de répondre au puritanisme funeste, religieux dont se revendique aujourd'hui la « laïcité ».

S'y dessinerait peut-être une jonction. Ce que les femmes algériennes participant à la guerre d'indépendance ont formulé, traversé, les transformations qu'elles ont inventées dans les années 1950 dépasse en intensité tout ce que le féminisme français a découvert bien plus tard, au début des années 1970. Et il suffit de regarder les films documentaires du 1968 étudiant, notamment celui de William Klein, *Grands soirs, petits matins*, pour constater que les femmes de ce côté-ci de la Méditerranée ont rencontré au sein même de leur activité militante quelques-uns des problèmes traités par ces femmes algériennes du peuple, éduquées ou non : ces femmes françaises, jeunes, éduquées restent

¹⁷ Danièle Djamilia Amrane-Minne, *Des femmes dans la guerre d'Algérie. Entretiens*, Éditions Karthala, Paris 1994, p. 146.

néanmoins silencieuses¹⁸. Les hommes décident pour elles, et elles suivent, accomplissant des tâches subalternes : elles font des photocopies, distribuent les tracts qui ont été écrits par d'autres. Bien sûr, il y a celles qui expriment avec verve leur fureur, comme l'ouvrière de l'usine Wonder face aux bureaucrates qui lui enjoignent de reprendre le travail¹⁹. C'est de cette fureur-là que naîtra, dans un second temps, le féminisme, en réponse à ces difficultés.

Ne pourrait-on pas partir de là ? Les mouvements qui revendiquent un féminisme « non blanc » ou intersectionnel se réclament d'un décentrement des luttes. Prenons-les au mot, ou à revers, effectuons réellement un tel décentrement. L'histoire particulière d'une émancipation est en effet immédiatement universalisable, et on peut la faire subjectivement sienne tout en y étant empiriquement étranger. Rien ne s'oppose donc à construire une généalogie selon laquelle le féminisme dit blanc serait une conséquence ultérieure de celui, splendide, inauguré par les Algériennes dans leur combat solidaire de la guerre anticoloniale.

On pourrait tout à fait nommer les problèmes communs à ces mouvements : les femmes doivent-elles être exécutantes de décisions prises par les hommes, confinées à des tâches subalternes ? Quelles transformations des procédures de parole implique une communauté d'égaux ? Comment la lutte peut-elle être un processus de pensée partagé ? Comment vaincre les résistances à notre égard ? Et de fait, la revendication d'un avortement légal et gratuit pour toutes, du droit au divorce ne consonne-t-elle pas avec les luttes des femmes algériennes dans les années 1980 contre le code de la famille ?

68
 Simplement, cette réaffiliation oblique, bâtarde, qui conçoit le féminisme des années 1970 en France comme réactualisation du féminisme algérien de guerre, plonge ces questions communes dans un problème nouveau, désormais impossible à ignorer : celui des nouages à construire entre lutte contre le patriarcat et lutte contre le racisme, là même où elles tendent à s'opposer. A tout le moins, une telle réécriture ferait voir que l'important n'est décidément pas de se diviser sur le port du voile. Elle permettrait de traiter ce « problème » en faux problème,

¹⁸ William Klein, *Grands Soirs et petits matins*, 1968. J'insiste sur les étudiantes parce que cela contre l'idée qu'il y aurait un champ social ou d'éducation où ce problème ne se pose pas.

¹⁹ *La Reprise* (1996) sur les usines Wonder. Un film mis en scène par Hervé Le Roux.

tout comme la virginité des femmes montées au maquis est devenu un faux problème pour leurs pères.

Quoi qu'il en soit, les poussées égalitaires des Algériennes, émergeant d'une situation de combat armé, montrent comment l'égalité des femmes est autre chose qu'un nom « vide » symbolisant l'universel contre l'idiome du pouvoir. L'égalité des femmes incorpore les discords des idiomes, les disparités des mondes qui constituent une communauté d'égaux, ayant pour seul alliage raccords et coupures, prenant effet en leurs plis, leurs tensions, leurs dilations, leurs rapports et non-rapports. « Nous, femmes » invite à rejouer autrement, à même la chose de l'égalité, les parataxes du deux et du Un. Ou, pour parodier le style lacanien, le nom « nous, femmes » invite tous et personne à devenir les pas-toutes qui passent par-tout.

Paris, mai 2017

Jelica Šumič Riha*

Towards a Materialism of the Real: The One of the Same

Contemporary materialism can be characterised as a position that satisfies two requirements: first, to think means to think from a position of immanence, and second, to think means to take as one's compass those instances of dysfunction that have a power of interruption. Far from being an exception to the rule, this position is rather a mainstream in contemporary thought. Indeed, the primacy of the multiple over the One and the primacy of the Other over the Same, these being the two crucial consequences of immanentism and orientation to the real, has characterised much of twentieth-century thought. In fact, it can be considered as the fundamental axiom of contemporary materialism worthy of the name, a distinctive sign of its originality and subversiveness. Today, however, something has radically changed insofar as contemporary materialism seems to be oddly incapable of effecting a cut in the dominant discourse, to fracture it. In the present conjuncture, dominated by what Badiou called "democratic materialism", a true ideology of *pas-tout*, not-all, since it affirms that "there are only bodies and languages,"¹ considering contemporary social space as a space of an endless proliferation of identities and alterities, we have been witness to a disturbing inversion: the primacy of the multiple and the Other, which has been a mark of an unsettling novelty, a rupturing with the dominant ideology of the times, appears today to be absorbed into the dominant discourse, a prolongation of this discourse.

71

Here, Lacan and Badiou will be our guides. Badiou in particular, since for him only what he calls "materialist dialectic" is capable of countering "democratic materialism": the Two of "democratic materialism", which means all there is are bodies and languages, is supplemented by the Three of "materialist dialectic": truths as exceptions to "what there is". This clearly follows from the fundamental axiom of "materialist dialectic": "There are only bodies and lan-

¹ Alain Badiou, *Logics of Worlds. Being and Event II*, trans. Alberto Toscano, Continuum, London, New York 2009, p. 1.

* Institute of Philosophy, Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts

guages, except that there are truths.”² Yet truths, this impossible-real exception to bodies and languages, must, if we are to maintain a materialist, which is to say an immanentist position, manifest themselves as a new body, which is not, for all that, natural. Put differently, a materialist conception requires that the appearing of the truth depends, like anything else, on the regime of identities and differences organised by the structuring law of a given situation, or, to use Badiou’s terminology in *Logics of Worlds*, the transcendental laws of appearing. In this regard, it could be said that what democratic materialism excludes from the outset is the possibility of an other bodily presence or incorporation in a given world, incorporation made possible through the emergence of the impossible-real. The gap that separates democratic materialism and materialist dialectic thus precisely “the gap between the multiple-body of the human animal and its subjective incorporation.”³

I will argue that if the body is the material support, the place in the world of a becoming truth only insofar as it incorporates to itself, and thus to the world for which it is a body, the trace of the disruptive real, the event, to use Badiou’s own term, the subversive gesture today, from the perspective of “materialist dialectic”, consists precisely in recovering the cutting edge, the divisive power, of the One and the Same precisely in a universe in which the One and the Same appear to have no place.

There are two conflicting approaches regarding the question of the status to be accorded to the One (and the Same) in a limitless, not-all universe. I take the crucial stake in a properly fratricidal war that has set as opponents the former allies sharing a common political past (Maoism) and Lacan as the key theoretical reference, to be none other than the question of the universal and whether it is compatible with any kind of the One and the Same. Second, in transposing this ontological problematic into the political sphere, my aim is to evaluate the contemporary possibility of an emancipatory politics, which would be equal to the challenges of the limitless universe. Of particular interest in the context of the current rehabilitation of the One and the Same is an attempt to radically theorise two discredited concepts from the perspective of the structurally untotisable, inconsistent multiple provided by Badiou, who is considered to be one of

72

² *Ibid.*, p. 3.

³ *Ibid.*, p. 482.

the most rigorous theorists of the “multiple-without-one”. Let me start by laying out Badiou’s claim for the ontological priority of the multiple over the one.

The One of the Same

The major claim made by Badiou is, as is well known, that nothing can be said of being qua being prior to the distinction one/multiple. Being is neither one (because for Badiou there is no one, only the count-as-one), nor multiple (because the multiple is only the regime of presentation). Indeed, being is only multiple inasmuch as it presents itself. It is in the after-effect of the count, that is, retroactively, that being is thinkable as multiple. If “the One [...] is not,” as Badiou postulates, if the One only “exists as operation,”⁴ two consequences follow therefrom: first, multiple is “retroactively apprehended as non-one as soon as being-one is a result”⁵; second, the fictive being of the One itself is but an after-effect of the operation of counting. Starting with the 1990s, however, we have been witness to a curious pivoting of perspectives in Badiou, a change of coordinates in which one sees a new status of the One re-elaborated. While the key point of reference remains the primacy of the multiple over the One, in his more recent work Badiou sets out to grasp the One, not as an effect of the operation, the count-as-one, but as a product of a generic truth-procedure – and precisely in a domain in which one would least expect it, namely in politics, which is, by definition, the realm of the multiple. We can find an understanding of the specifically political consequences of this re-elaboration of the One in Badiou’s discussion of the notion of equality in his book *Conditions*.

Equality, in his view, is the only philosophically pertinent concept for contemporary theorising on politics. This privilege of equality is sketched out by its contrast with liberty and fraternity. Unlike these two terms nowadays contaminated by liberalism or communitarianism, respectively, only the concept of equality provides a sufficient force of rupture due precisely, in the words of Badiou, to “its abstraction.” It is only by being subtracted from all communal predicates as well as from the juridical statuses – ultimately, by being stripped of all of its contents, as an “emptiness of the same”, to use Badiou’s expres-

⁴ Alain Badiou, *Being and Event*, trans. Oliver Feltham, Continuum, London, New York, 2006, p. 24.

⁵ *Ibid.*, p. 25.

sion – that equality is “immediately prescriptive.”⁶ Badiou is explicit on this point. What equality seeks to promote is a radical but entirely abstract logic of the Same. Equality is its own proper end. Although an egalitarian prescription neither adds something to nor subtracts from a given situation, it nevertheless succeeds in producing always the same result. Equality generates equality, as it were. My claim is that equality, to the extent that it produces always the same effects in a given situation, is an instance of the real in politics.

How are we to understand this realism of the Same that breaks both with the communitarian as well as with the juridical conception of sameness or, better still, that breaks with the imaginary similarity and the symbolic nomination? What then is the status of the same that is beyond all similarity and difference? The political challenge of the real sameness can be expressed in Badiou’s terms as the challenge of finding a practice which brings out some sameness that is “outside the dialectics of the same and the Other” since we are dealing here with “the same without the other.”⁷

The promotion of the real sameness has some radical implications for a contemporary theorisation of the collective in the political realm. Obviously, not just any form of collective is compatible with the “authority of the Same,” to borrow Badiou’s term. Actually, the only collective that is compatible with the same is one in which no singularity is placed as an exception, in which each singularity is “the same as any other” and is thus compatible with the real sameness. This equality without identity or predicate, the sameness of pure or mere singularities, is what Badiou terms the “communism of singularities.”⁸ In this regard, “communism of singularities,” is, strictly speaking, not a name of any community. It would be more appropriate perhaps to say that it is an impossible name or a name of that which, in politics, cannot be named: community. For there to be an emancipatory politics community must remain unnameable. Communism is therefore a generic name for the very genericity in politics. Or, better perhaps, communism is a generic name for the impossible. That is to say, a name for a paradoxical multiplicity whose members are joined by what dis-

74

⁶ Alain Badiou, *Conditions*, trans. Steven Corcoran, Continuum, London, New York 2008, p. 247.

⁷ *Ibid.*, p. 249.

⁸ *Ibid.*, p. 248.

joins them. A community of pure singularities is thus a community of a radical non-commonality.

However, and this is crucial, the unbinding of the social bond, in a given situation, which brings about the transformation of a consistent or closed multiplicity into an inconsistent multiplicity, an open, not-all multiplicity, is not something that one discovers, something that is there – only invisible. It rather results from an always inventive, inimitable way of abstracting from the statist count. Which means that there is no formula for the production of the Same in the field of politics. This is because for the genericity of singularities to be brought to light a special operation is necessary, one which brings out the structural, irreducible gap between the existing principle of counting: the statist count, which count only parts or subsets, and the egalitarian count which makes each and every singularity count as one. Situated in a specific situation, such an egalitarian count is necessarily a political innovation.

This, I think, is the core of Badiou's claim that emancipatory politics seeks to present a given situation without its representation, that is, without its state. And only from such a perspective can Badiou state that politics seeks to expose the infinity of a given situation, that is, to expose the situation "as virtually subtracted from the necessary existence of the state."⁹ The politics of emancipation is therefore a matter of creating, producing, an impossible zero degree, as it were, when the necessity of the meta-structure, the state of the situation, is revealed to be entirely contingent. It is precisely at this point that there emerges an irresolvable differend, to use Lyotard's term, between two theoreticians of the "communism of singularities," Badiou and Agamben.

Paul versus Paul

75

Without entering into this debate, I would simply like to note that by introducing a new third division between "being under law" and "being under grace," Paul, as Badiou and Agamben read him, with one gesture, so to speak, equates and at the same time invalidates both fundamental partitions of his time: the division between Jews and non-Jews, on the one hand, and the division sepa-

⁹ Alain Badiou, "Politics as Truth Procedure" in: *Metapolitics*, trans. Jason Barker, Verso, London, New York 2006, p.

rating free men from slaves, on the other. The previous distinctions are namely displaced by a new division insofar as the latter does not address the subject as a member of a particular community but rather situates him or her at a distance with respect to any communal belonging. As a result, this division to the second power, the division of divisions, entails a radical transformation on both the individual and collective levels.

For Badiou, the lesson to be drawn from Paul is that this ultimate indistinction between the Jew and non-Jew results from the emergence of an ultra-one, an unsituable and therefore disruptive supplement, which he calls the event, whose very occurrence undermines or invalidates the law of the situation. What is crucial for Badiou is a paradoxical feature of the evental One. For the evental One is, by definition, *divisive*. It is One that divides into two – a self-referential division – since it necessarily involves a decision as to the actual taking place of the event and the consequences that such a ratification of its taking place impose on the inhabitants of that situation, that is, their commitment as subjects. It is a divisive One, yet it is precisely through its capacity to divide that it generates a “for all”, the universal. It is because the occurrence of an event is undecidable from the standpoint of the law of the situation that an event can summon no-one in particular. Or, to quote Badiou, the evental One “is that which inscribes no difference in the subjects to which it addresses itself.”¹⁰ This means that it summons anyone, which means everyone. In the words of Badiou, “unless addressed to all, the One crumbles and disappears.”

Everything, however, depends on how we understand the universal. The dispute between Badiou and Agamben is a dispute about the status to be accorded to the universal in the perspective of the not-all. For Badiou – this is my claim – the question of universality is the question of the One and the Same. The maxim of universality that is rooted in an event is that “the sign of the One is the ‘for all’, or the ‘without exception’.”¹¹ Put simply, the One is one only if it is “for all”. The universal, according to Badiou, is based on the capacity of the One not to totalise, to unite, but, rather, to divide. It is the power of division of the One, of the evental One, which creates the universality. It is in this sense that the evental

76

¹⁰ Alain Badiou, *Saint Paul. The Foundation of Universalism*, trans. Ray Brassier, Stanford University Press, Stanford 2003, p. 76.

¹¹ *Ibid.*

One creates the “for all”. It is not addressed to some pre-given particular multiplicity, but rather to a paradoxical multiplicity that is, as such, still indiscernible.

It is not difficult to recognise in this indiscernible multiplicity Badiou’s peculiar formulation of the not-all, however with one essential specification: the not-all multiplicity is not discovered, rather it is produced. Indeed, it is a multiplicity that never ceases to generate an elusive, insituable excess. The Badiouian not-all is characterised as “a multiplicity in excess of itself.”¹² For the eventual One to be truly universal, the “for all” to which it is addressed, the “for all” it summons, first needs to be produced. This is because this instance of the address does not exist as yet, or, more precisely, it only exists as caught up in the existing communal particularities or partitions, that is to say, as a multiplicity that is precisely not susceptible to being “for all”, a multiplicity of individuals who are rather open only to that which is specifically destined to them as members of a particular community determined by particular predicates. In other words, it is not enough to proclaim that a truth is for all since this “for all” must manifest itself as such, that is to say, it has to be materialised, incorporated into a body, which Badiou will later call the “transhuman body of a truth.”

The radical novelty of Badiou’s account of Pauline universalism can be seen precisely in his insistence that the “for all” is articulated to the not-all, indeed, the “for all” and the “not-all” are not incompatible. Hence, if, the “for all” itself requires the “not-all” as its presupposition, this is because the same operation that makes the de-totalisation possible, that is to say, that makes it possible for a multiplicity to exceed its own limits, also constitutes the verification of the universal. The eventual One, insofar as it is for all, necessarily involves the endless production of an insituable excess, a process of ceaselessly exceeding, of surpassing itself of a generic multiplicity. But to the extent that it necessarily implies the not-all, the One that is “for all” must be situated from the perspective of the infinite. The One that is articulated with the “for all” is the One in the infinite. While every truth procedure consists in infinitely deploying a purely generic multiplicity that necessarily collapses differences, this does not entail a destruction or annihilation of differences precisely because these fictitious beings, these opinions, customs, differences, are that to which universality is addressed.

¹² *Ibid.*, p. 78.

It is precisely at this point where one would expect that Agamben would recognise the affinity between his and Badiou's position that he completely misreads Badiou's point regarding the universal. In Agamben's reading, what Paul seeks is to show how a new division, i.e. *sarx/pneuma*, not only does not found any universalism, but rather renders any attempt at universalism impossible. Indeed, it is a stratagem destined to expose, in any pre-given All, the presence of an irreducible remainder that turns this All into a not-all. It is this new division that brings out a residue, a remnant, the non-non-Jew, as Agamben calls it, thereby showing that the existing apparatus of divisions (Jew/non-Jew, free/slave, male/female) cannot exhaust the whole of the subject. This "remnant", this measureless, uncountable, elusive remainder, does not separate the Jew from the non-Jew. Rather, it appears as a wedge that separates the Jew from himself or herself and the non-Jew from himself or herself, preventing them from coinciding with themselves, ultimately from "being themselves." The subject, according to Paul, as Agamben reads him, is nothing other than his or her inadequacy to himself or herself, the fact that he or she can be what he or she is only through a minimal difference towards himself or herself.

What is decisive here, according to Agamben, is that Paul's division, by introducing a remnant into the law's overall division of the people, produces the effect that "Jews and non-Jews are constitutively not all."¹³ By producing through his division of divisions an ineliminable remnant, the Agambenian Paul did not found universalism but rather disclosed the not-all, an untotalisable multiplicity of singularities. The fundamental lesson to be drawn from Paul, according to Agamben, is therefore that there only exists the remnant as the not-all. Paul's political legacy thus consists in his discovering the concept of the remnant, which is "that which can never coincide with itself, as all or as part, that which infinitely remains or resists in each division."¹⁴ As an instance which through its appearance in any totality brings about its collapse, its transformation into a not-all, the indivisible remainder is, for Agamben, a stand-in for a true political subject, which, as such, does not exist, yet it exists, precisely as an ineliminable residue, in every subset or multiplicity produced through the law.

78

¹³ Giorgio Agamben, *The Time That Remains. A Commentary on the Letter to the Romans*, trans. Patricia Dailey, Stanford University Press, Stanford 2005, p. 50.

¹⁴ *Ibid.*, p. 57.

As I shall show in the second part of my essay, this double, highly uncomfortable position – i.e. to be both the incarnation of the divided subject and, as such, an irreducible objectal moment, the object *a*, capable of dividing others, the socio-political Other, thus preventing the constitution of any totality, any All, whatsoever – is precisely the position that some Lacanian Maoists assign to the bearers of the name “Jew”. What then is produced through Paul’s gesture of “the division of divisions”? For Badiou, it is a universal formula for the division of the subject, a formula that “produces a Sameness and an Equality.”¹⁵ This can only be achieved if some inhabitants of a given situation, as a result of the evental rupture, commit themselves, to quote Badiou, to the “faithful construction of an infinite generic multiple.” This being precisely the way in which the One of the Same presents itself in a situation shattered by the event.

With a slight, almost imperceptible shift of emphasis, Agamben comes to a different if not contrary conclusion. Paul, according to Agamben, “makes Jews and non-Jews, inside and outside the law, indistinguishable from each other by introducing a remnant.”¹⁶ The division of divisions brings out a bit of the real, an irreducible remainder, a sort of Pauline object *a*, which is nothing other than a materialisation of the impossibility of the subject coinciding with itself at either the individual or collective level.

The Aleph of the Emancipatory Politics

This brings us to the central issue that divides Badiou and Agamben: the articulation between the not-all and the universal. While both Badiou and Agamben tie the politics of emancipation to the not-all as its point of departure, in Agamben’s case the not-all remains the unsurpassable horizon for politics. Which is why Agamben contents himself with bringing out (as a result of Paul’s “division of divisions”) a production of a remnant as that object in the subject that prevents him or her from coinciding with himself or herself. But this also explains why, according to Agamben, an inconsistent multiplicity of singularities cannot actualise itself as a community. In this respect, I will argue, community, for Agamben, is, in Lacan’s vocabulary, the real, that is, impossible. Agamben only understands the remnant in terms of the not-all, incomplete-

¹⁵ *Saint Paul*, p. 109.

¹⁶ *The Time That Remains*, p. 113.

ness, thus showing that there is no place for the universal or for the same. This is what distinguishes Badiou from Agamben. In contrast to this, Badiou seeks to show that the not-all is no obstacle for the universal. On condition, however, that we invent a way of counting the uncountable, in short, a way of counting the infinite. Badiou's fundamental claim, i.e. that "for all" can and must be situated in the infinite, thus signals an unbridgeable gap between a theory of the production of the remnant and a theory of the production of the Same.

For Badiou, unlike Agamben, it is not enough to say that an emancipatory politics aims at bringing out an inconsistent multiplicity there where the law of the situation is supposed to create a consistent one. The point here is rather to show that the only way in which the One of the Same, the real One of the event, can manifest itself in a given situation is through the creation of a generic multiplicity as a not-all body of the One of the Same. In Badiou's words, politics is the single truth procedure that is not only generic in its result, but also in "the local composition of its subject" What this means is simply that "all are virtual militants"¹⁷ of the truth procedure, which is to say that it is "immediately universalising" on condition that the infinity of the situation is exposed. The famous fidelity to the event is therefore nothing other than an invention of the consequences of the event that prove to be as infinite as the situation itself. This is why the "for all" that the evental One inaugurates remains necessarily not-all, that is, incompletable or open. It is precisely in this context that the axiomatisation of equality takes on its full value. What characterises politics as a truth procedure is its capacity to summon this infinity of the situation "as subjective universality."

80

What distinguishes an emancipatory politics is precisely its ability to "treat the infinite as such according to the principle of the same, the egalitarian principle."¹⁸ In other words, by assigning to the egalitarian prescription the function of the counting-as-one each and every singularity that composes the existing situation, Badiou seeks to show that, just as in mathematics, in politics, too, the operation of transfinitisation can be set in motion. At this point we encounter an unexpected twist. Indeed, what singularises the political procedure is the fact that it proceeds from the infinite to the 1. Every emancipatory politics pro-

¹⁷ "Politics as Truth Procedure", p. 142.

¹⁸ *Ibid.*, p. 143.

ceeds from the infinite of a given situation but its aim is to “produce the same” or, in Badiou’s words, “to count as one that which is not even counted is what is at stake in every genuinely political thought, every prescription that summons the collective as such. The 1 is the numericality of the same, and to produce the same is what an emancipatory political procedure is capable of.”¹⁹

Thus, a politics of emancipation is capable of producing the same, or more precisely, of producing the One because it sets out to work, or rather, to count in the gap opened up between the statist count and its own, in order to produce for a given situation the point of its impossible-real. This real that is “in accordance with an egalitarian maxim”²⁰ is precisely what I have termed the One of the Same. A politics of emancipation, I would argue, is possible only if it is able to produce, in a given situation, the One of the Same, namely, that operator that makes it possible to distort “every non-egalitarian claim,” as Badiou maintains, by counting each one universally as one. One of the paradoxes of politics as a generic procedure that concerns the infinite at all levels (the situation, the state of the situation, the post-evental change in a given situation) is certainly the paradox that the “aleph of emancipation” – that is, the number that is capable of counting the infinity of generic singularities – is the One. The 1, then, is the paradoxical transfinite number of politics.

However, the status of what I have termed the “aleph of emancipation” is far from univocal. This elaboration of the One in the not-all universe enables us to account for, *inter alia*, the stakes of an ongoing theoretico-political quarrel about communal predicates and the status of the name in the field of politics. Indeed, today, contemporary left-wing thought is helplessly divided by the question of how to conceive of that One of the Same. Lacan’s elaboration of the status of the One of the Same can help us clarify the crucial stake in this quarrel.

The Real of the Same

Lacan raised the thorny question of the One of the Same in his elaboration of the repetition of jouissance since, for him, repetition always aims at jouissance. Jouissance can only be attained through the repetition of a marking that the first

¹⁹ *Ibid.*, p. 150.

²⁰ *Ibid.*

emergence of *jouissance* had left on the body. However, the mere fact of repetition evokes a loss: “what is repeated cannot be anything other [...] than a loss.” More precisely, “it is in the place of this loss introduced by repetition that we see the function of the lost object emerge, of what I am calling the *a*.”²¹ Crucial here is that this object, the object *a* or surplus-enjoyment, is a retroactive effect of repetition itself. Although it is not a part of the chain of signifiers that repeat themselves, it attains a special place that Lacan termed the place of “sameness”. It is precisely at this level that Lacan articulates the Same with the One.

There are namely two figures of the One. Indeed, according to Lacan, the One of the Same is not to be confused with the One which repeats itself. The One that repeats itself is the One of the unary trait, in short, the One of identification that makes it possible for the subject to be counted. From this symbolic One we must distinguish another One: the one that is only produced once the subject is situated, not at the level of the signifying chain, but at the level of the real or *jouissance*. The difference between these two Ones can be explained as follows: The identification with the unary trait reduces the difference to a trait that allows for the subject to be classified, to receive its place in the symbolic. The One of the Same, by contrast, stands for a pure difference as such, or, in Lacan’s words, it stands for “the sameness of difference.”²²

What is new in Lacan’s initial conception of the same is that it is separated from the subject since it refers primarily to the body: “The difference between the same and the other is based on the fact that the same must be materially the same. The notion of the matter grounds the same.”²³ In a sense, the One of the Same is just like a trace, it is “memorial” in essence, a letter that marks a contingent encounter between the body and the signifier. The same of the difference is for that reason the One beyond all differences, beyond all particularities. Ultimately, the One of the Same only denotes that an entirely contingent encounter has taken place. The One of the Same thus inscribes in language that which language cannot say, namely, the incarnation of a traumatic signifier. It denotes, more specifically, the way in which the signifiers that determine the subject are

²¹ Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, The Other Side of Psychoanalysis, Book XVII*, trans. Russell Grigg, W.W. Norton & Company, New York, London 2007, pp. 46, 48.

²² Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre XIX, ... ou pire*, Seuil, Paris 2011, p. 165.

²³ Jacques Lacan, “L’insu que sait de l’une-bévue s’aile a mourre”, unpublished seminar (14th of December 1978).

concretely incarnated for this particular subject, before any meaning is assigned to them. With respect to the One of the unary trait, the One of the same is in a radical sense the Other. The One of the Same is that which is the most “proper” to me, the point of my singularity, and, at the same time, that which signals the presence of the Other as such, the presence of the *inhuman* in me.

Obviously, everything depends on whether it is possible to intervene in this One of the Same, to move it, to displace it from its place, and thus to make repetition impossible. Far from seeking to pin the subject to this traumatic signifier, psychoanalysis seeks to vacillate this One of the Same, to detach him or her from repetition and thus to open the subject to contingency, to encounter. In so doing it also makes it possible for the subject, at the end of the analysis, to provide a new response to the real of the Same.

What consequences can be drawn from Lacan’s conception of the One of the Same for a contemporary theorisation of politics? Psychoanalysis and the politics of emancipation share the assumption that the One of the Same is constitutive of the becoming of a subject. The One of the Same is not pre-given. Rather, it is linked to some traumatic encounter or event that always introduces something new insofar as, however minimally, it breaks with what came before. And they both proceed to its production, or, more precisely, its extraction by means of the reconstruction of the trace, of the marking left by some traumatic event, traumatic in the sense that by remaining an inassimilable surplus in a given situation it disrupts the existing order, thereby drawing a line of demarcation between “before” and “after”.

If psychoanalysis and emancipatory politics share the One of the Same as a common point of departure, they diverge as to their respective goals. At first glance, nothing appears to be more foreign to psychoanalysis than a transformative emancipatory politics. Psychoanalysis seeks to circumscribe the One of the Same in order to neutralise it. Its goal is to make it possible for the subject to separate himself or herself from this One and thus to prevent its repetition. In contrast to this procedure, emancipatory politics, by setting in motion an endless verification of the egalitarian prescription, seeks to prevent the One of the Same from not stopping being written. For emancipatory politics, there is the universal, the “for all”, only to the extent that the One of the Same does not stop writing itself.

The One of the Same, from this perspective, signifies the opening up of a new space within a given situation for the inscription of the consequences of a contingently produced disruption, the working out of the possibilities opened up by the emergence of the impossible within the existing situation. The One of the Same, in this respect, indicates the possibility of new responses to the radical rupture brought about by the occurrence of the event in a given situation. The One of the Same thus opens up a space for the subjectivation of the event in the infinite. It is in this sense that the constitution of a new collective, which Badiou termed a “communism of singularities,” or a “transhuman body of a truth,” constitutes, in a given situation, a materialised verification of the “eternal” imperative of politics, namely, equality.

While both emancipatory politics and psychoanalysis take what could be termed the real of the Same as their compass, psychoanalysis seeks to separate out the One of the Same, an operation that proceeds one by one, as there is no such thing as a generalised One of the Same, a One of the Same that would be “for all”. To repeat once more: the One of the Same is a singularised Same, the One of the Same that supports the singularity of a particular speaking subject. This is why the principles that govern the “extraction” of this Same in psychoanalysis cannot provide us with any guidelines for action at the collective level. But this also means that, for psychoanalysis, the not-all is the unsurpassable horizon of our time. This entails that from the perspective of psychoanalysis the always singularised One of the Same is what makes the transfinitisation in the domain of the collective impossible.

This insistence on the unsurpassable horizon of the not-all requires that we re-trace a dividing line between contemporary theorists of the One and the Same: partisans of the universal and militants of the exception, incarnated in the name “Jew”. For the latter, the One of the Same is a name that precludes the for-all, a name which cannot be universalised.

For contemporary “universalists”, emancipatory politics, rather than being disarmed when faced with the not-all, has found a way to handle the structural deadlocks of the not-all – by means of the axiomatisation of equality. There are difficulties with this idea, difficulties that concern the exact location of the One of the Same in politics. The One of the Same marks the real cause of the transformation of a given situation in signifying, in Lacan’s words, “the cause

as real.” The One of the Same, just like the Freudian unconscious, is something of the order of the non-realised. Situated in the gap opened by the event, insofar as it disappears in its appearance, that is to say, between the absent cause and that which it affects, it would remain indeterminate unless we introduce the rigorous logic of the production of consequences.

From a logical point of view, the One of the Same must certainly be situated at the beginning. However, insofar as an event’s entire being consists in disappearance, the only trace left behind by the event is the affirmation of its actually taking place in what Badiou calls “the evental statement,” which is for that reason also “the inaugural materiality for any universal singularity.”²⁴ In this regard, the expression the One of the Same formalises, to use a term dear to Badiou, the fundamental connection between universality and singularity. Logically situated at the beginning, the One of the Same is only constructed – by means of a retroactive anticipation, that is, in the future anterior – at the end of the anticipated completion of the infinite generic procedure.

For contemporary theorists of the exception, by contrast, the One of the Same, which for them is incarnated in some irreducible particularity, the “name Jew”, to be precise, entails the exclusion of the for-all. In his highly controversial book, *Les penchants criminels de l’Europe démocratique*,²⁵ Milner states that politics is constitutively non-contemporaneous with the modern limitless universe of capitalism and science. Invented in the closed world of the Greeks, politics is a regime of the all, of the universal. As such, it is doomed to fail when it tries to solve the problems generated by the paradoxes of the not-all, that is, the constitutive inexistence of a limit or an exception that would close the not-all. Politics, in a word, is structurally heterogeneous to the not-all of contemporary society conceived as an inconsistent, unlimited all. This necessarily provokes violent collisions between society as the order of the limitless not-all, and politics as the order of the all, the universal. The “Jewish problem” is situated, according to Milner, at the very point of collision between the all and the non-all. It is important to see to which problem the introduction of the name “Jew” is

²⁴ Alain Badiou, “Eight Theses on the Universal” in: *Theoretical Writings*, R. Brassier and A. Toscano (eds. and trans.), Continuum, London, New York 2004, p. 147.

²⁵ Jean-Claude Milner, *Les penchants criminels de l’Europe démocratique*, Editions Verdier, Paris 2003.

proposed as a solution. In what follows, I will argue that such unprovoked, sudden emergence of the name “Jew” as a central topic of theoretical discussion in France today in which one finds the former Maoists engaged, whether Jews or not (Benny Levy, J.-C. Milner, and F. Regnault, to name but a few, yet the most prominent), we have to recognise a symptom of the loss of belief in transformative revolutionary politics.

The Name of the Subject

Both parties involved in a fratricidal war between “Jewish” and “non-Jewish” Maoists concede that the crucial stake today is none other than the status of the universal in politics. It should be noted, however, that the decisive issue for this discussion is not simply to be either for or against universalism. The decisive issue in this quarrel rather concerns the status of the One. More precisely, this dispute revolves around the following question: is there, in the collective domain, “the name which is above every name,” and if there is such a name, can it be subjectified and be “for all” at the same time? One of the fundamental lessons of emancipatory politics is that there are names that are divisive and cannot be borne otherwise than by being subjectified, e.g. to be a Communist, a worker, an immigrant, a woman, a gay, etc. “Jewish” Maoists make at this point an additional, yet crucial distinction. Beside these names, which could be subjectified or not (for instance, the term worker designates both a social category and a political subject), there is a name-exception, a name that cannot not be subjectified: the name “Jew”. Whether one calls oneself “Jew” or is called “Jew” by others, the “Jew”, according to Milner, is always a way of saying “I”.

86

Milner’s starting point is that there is some signifier in the real, the name “Jew”. That is to say, the subject has no choice in the matter – it was assigned or dealt out to him or her. Milner proposes grasping this moment of the real in the name “Jew” as the condition for the subjectivation. The name “Jew” is not a name one can choose or not. Rather, it is a name that, in a sense, one cannot get rid of, even if one wants to. It is already there, in the real. The question here is only whether a speaking being-Jew is willing to affirm it as a subject. This is why the name “Jew”, which could be presented as an accident, a contingency, is endowed with a particular signification for the speaking-being Jew. To become a subject requires that a speaking being-Jew turns this accidental trait, this peculiarity, which has been assigned to him or her as his or her affliction, into a

reason and justification for his or her actions that can have consequences that go well beyond his or her individuality.

From the perspective of the real in the name “Jew”, there are two distinctions that must be made between the name “Jew” and all the other names: first, a distinction between a subjectifying and a predicative use of the name, and, second, and more importantly, a line of separation must be drawn within the subjectifying use of the name itself: between those names on which one can give up or not, and the one name-exception, the name “Jew”, on which, in some radical sense, one is not allowed to give up. This is what distinguishes the “name Jew” from all other names of the subject.

According to Regnault, one can be Catholic or Communist, just as one can be French or man or woman. That is, one can be Communist or German in terms of mere belonging to some community. But one can also be Catholic, Communist, or whatever, in such a way that being Catholic, Communist, or whatever involves the subject’s decision not to give up on the name thus chosen, regardless of the price to be paid for it. The imperative “Do not give up on your name of the subject!” indicates that the name has befallen the subject, that it has been assigned to the subject as his or her affliction. But precisely for that reason the name itself has become the decisive issue for the subject. The whole point is how to subjectify “the real that assigns him his condition,”²⁶ to paraphrase Lacan, that is, how to turn this real, which has been assigned to a speaking being-Jew as his or her affliction, into the subject’s name, a name of the subject.

The name “Jew” can therefore be considered to be one of the subject’s names. But what makes this name incomparable to any other name of the subject, what makes it literally “the name which is above every name,” results, paradoxically, according to Regnault, from the intervention of emancipatory politics, because this politics does not believe in the real of any name since it aims at the universal, at the “for all”. Politics, according to Regnault, requires that its militants renounce their names, in particular the name “Jew”, to pass in silence this name in the name of some abstract, universal principles. Politics, in short,

²⁶ Jacques Lacan, “Remarks on Daniel Lagache’s Presentation: ‘Psychoanalysis and Personality Structure’” in: *Ecrits*, trans. Bruce Fink, W. W. Norton & Company, New York, London 2006, p. 559.

presents itself as a space in which “the choice of this name [the name “Jew”] was set aside. As a result, all choices of this kind or the name as such have become whatever.”²⁷ Put simply, for politics, the price to be paid for the fact that any name can be subjectified, that is, that it can become the name of the political subject, the name “for all”, an empty name that anyone can say as “I”, is to make a sacrifice of one name: the name “Jew”, the name which incarnates the absolute particularity, that which is, by definition, non-universalisable, a name which is certainly not “for all”. One could then say that it is the sacrifice of the name “Jew” that opens up the space for the political subjectivation.

This is precisely the reason why the name “Jew” and politics, not just any politics, but precisely the only politics that counts for a Lacanian Maoist, emancipatory politics, are radically incompatible. According to Regnault, politics is based on the assumption, an illusory assumption, in his view, that it is possible to displace, to arbitrarily substitute, the names of the subject – which are those names that keep returning to the same place, names that refuse to be silent. In the last instance, for politics, the name is not real, there is nothing real in the name. The name, in other words, is a mere semblant.

Unlike psychoanalysis, which is supposed to defend the real of the name, politics confronts the speaking being-Jew with an impossible dilemma, a forced choice between politics, “the sole thing that is sacred in their eyes” and the duty “to renew the rights of [...] the name passed over in silence.”²⁸ But a politics that imposes on the subject the choice of either emancipatory politics or saving the name necessarily discredits itself, in Regnault’s view. Hence, every politics that requires that the subject sacrifice, renounce his or her name of the subject, in particular this name, is not worthy of the name. And conversely, what is worthy of being saved is only a politics that enables us to “hear the name in the name of which we speak or remain silent.”²⁹

88

It is my claim that if the question of the name is so acute in politics today, this is because it concerns the status of the One of the Same in politics. The issue here, of course, is not the question of whether politics allows for some names to be

²⁷ François Regnault, *Notre objet a*, Verdier, Paris 2003, p. 14.

²⁸ *Ibid.*, p. 18.

²⁹ *Ibid.*, p. 21.

“for ever”, “eternal”, but rather whether this “name for ever”, this eternal name is a name of some community that already exists in reality, or, on the contrary, a name of the political subject which is still to come. To repeat once more, the question here is about the modality of subjectifying this One that returns to the same place: Is the One that presents itself to the subject as an indelible givenness or the One that is to be produced, the One, in a word, that results from practicing an egalitarian prescription in a given situation and which therefore traverses all communal nominations?

For Badiou, who on this point refers explicitly to Paul’s postulation of Christ as “the name which is above every name,” the universality in politics, “the production of the Same,” implies an indifference to all worldly nominations, as all names, our own included, should be held to be nothing but “nicknames”, accidentally attached to our body. At the same time, however, he insists that the subject of a truth always lays claim to such “names which are above every name.” Or, more explicitly:

All true names are “above every name”. They let themselves be inflected and declared, just as mathematical symbolism does, in every language, according to every custom, and through the traversal of all differences. Every name from which a truth proceeds is a name from before the Tower of Babel. But it has to circulate in the tower.³⁰

Thus, what is at issue in the controversy between “Jewish” and “non-Jewish” Maoists is nothing other than the question of whether the signifier “Jew” is to be considered as an exceptional signifier, deserving to be given “some kind of nominal sacralization,” as Badiou puts it. For “non-Jewish” Maoists the answer is clear: nobody can monopolise “the name which is above every name.” Which means that no name – the name “Jew” being no exception – is chosen in advance, predestined, so to speak, to play the role of “the name which is above every name.”

Rejecting all the inegalitarian characteristics that mark the uses of the signifier “Jew” in contemporary polemics, Badiou insists that the main objective of such a “monopoly over the word ‘Jew’” is “to eradicate for ever the very possibility

³⁰ *Saint Paul*, p. 110.

of political universalism, of an equality of all particularist predicates, of a politics practiced by people who are here, irrespective of their origin.”³¹ Against this “complete abandon of emancipatory and revolutionary politics,”³² Badiou proposes to examine the possibility of assigning a universal dimension to this word “Jew”. Indeed, he goes so far as to identify himself, “*le juif, c’est moi*”, with “those disparate Jews, those entirely singular Jews [...] who want the universality of what they create to exceed the particularity that they also lay claim to.”³³ What he valorises instead is the way in which these disparate Jews (from the apostle Paul to Trotsky, including Spinoza, Marx, and Freud), by reducing “all communitarian particularities to equality,” that is, by rupturing with Jewish communitarianism, succeeded in refounding universalism – in always particular, specific circumstance. The key point, in this view, is how, by breaking with the name “Jew”, they have provided a new name that is above other names, a name that is precisely “for all”, a name that invalidates all communitarian predicates.

From such a perspective, the marking of a speaking being by some indelible One, the One of the Same, is constitutive of the becoming of a subject only to the extent that it passes what Badiou calls “a single limit-point,” that of the “for all”. In a word, the true value of the real One resides in its compatibility with universalism. In this respect, taken precisely in a Lacanian sense, the name of the subject, the subject’s proper name, incomparable to any other name, (be it the name “Jew” or whatever), instead of being an obstacle to contemporary universalism, represents, in Badiou’s words, “the only real that can be opposed to the dictatorship of predicates.”³⁴

90

It is through their inherent power of dissolution of any communitarian predicate that the real names, the names of the subject, constitute a paving stone for a contemporary universalism. This is why Badiou, in his characteristic provocative style, proclaims that the fundamental problem for Jews themselves today is not how to bear the name “Jew”, by affirming it or renouncing it, but rather to take up the challenge of “creating a new place,” indeed, of “creating a new

³¹ Alain Badiou, “The Word ‘Jew’ and the Sycophant” in: *Polemics*, trans. Steve Corcoran, Verso, London, New York 2006, p. 232.

³² *Ibid.*, p. 239.

³³ *Ibid.*, p. 247.

³⁴ Alain Badiou, “Uses of the Word ‘Jew’” in: *Polemics*, p. 166.

Jew,” a new name Jew that would be destined to all. In that sense, for Badiou, “the Jew of our time is still to come.”³⁵

To maintain that the task today is to “create a new Jew” is but another way of saying that the name “Jew” is not a destiny, not even for a speaking being-Jew. Paradoxically enough, on this point emancipatory politics meets psychoanalysis. By insisting that the One of the Same of a particular subject results from some contingent, yet traumatic encounter with the real, psychoanalysis does not ratify the theoretico-political stance adopted by some Lacanian Maoists according to which the name Jew prescribes in advance, so to speak, the subjective position to a speaking being-Jew. On the contrary, just like for an emancipatory politics based on its fidelity to the event, it is the encounter with the real that presents an opportunity for the subject to confront the choice of the name that was imposed on him or her, whether “Jew” or some other name.

To situate the name in relation to the real that “assigns the subject his or her condition,” to paraphrase Lacan, amounts to rendering politics impossible, or, more exactly, to making it an exception. The discussion revolving around the name “Jew” is situated along this edge. Either a politics of emancipation is impossible, that is to say, that it merely arbitrarily substitutes one name for another, thereby indicating that names are a mere semblance in relation to the real – this is how Lacanian Maoists see politics – or politics is an exception. Which means that it is capable of shifting the One of the Same proper to the subject (be it the name “Jew” or something else). And to be a political militant is to consent to remaining faithful to the name of an event, that which displaces one’s particular One of the Same and allows for another name, another One of the Same, to take its place and become that in the name of which one speaks or keeps silent.

91

What contemporary theorising of politics has to explore is that the counterpart of the primacy of the multiple over the One is balanced by the fact that there is the One in the real. It is this evental One, the real One, and the defence against this evental real that are at stake in politics. Badiou, who in this respect follows Lacan, has very clearly outlined the choice that presents itself to the subject in the political field, if we accept, despite the fact that the horizon of the not-all is

³⁵ *Ibid.*, p. 207.

unsurpassable for us, that the One is inscribed in the real. There are two fundamental positions that the subject can possibly take towards “the real that assigns its condition”: either it is fidelity or it is infidelity. Well, it is between this fidelity and infidelity to the One of the Same that contemporary theorisation of politics is condemned to oscillate.

Alexander García Düttmann*

Can There Be Radical Change without an Outside?

“What have we all got to expect that we allow ourselves to be so lined with disappointment?”

– Graham Greene

Conventionally, to speak of radical change implies a change that is sought, or is imposed, and not just change that transpires independently of the will. Hence to speak of radical change implies a meaningfulness that relates it to a goal, a goal to be attained or a goal that proves to be unachievable. Philosophers have given this goal different names and have criticised both its abstract nature and its readiness to let itself be recognised. Thus, heterotopia and atopia turn critically against utopia. Heterotopia opposes utopia inasmuch as it names an otherness within an existing space, an otherness that ceases to be abstract. Atopia opposes utopia inasmuch as it names a drifting that meaning can no longer capture and channel, a drifting that ceases to be identifiable and to function according to an organising principle.

If the radicality of change is to be meaningful, a radicality by which indifferent change can be distinguished from a change that matters, or by which change that acquires its meaning because it may pose a threat to self-preservation can be contrasted with change attempted beyond the limitations that the preoccupation with self-preservation forces upon all concerned, then it must be informed by thought. Without thought, without the capacity to form, or imagine, ideas with a scope extending further than self-preserving interests, change conforms to the given, to existing conditions, and thus sinks into indifference, or into the impossibility of making distinctions and considering what it is that truly matters. But then radical change cannot amount to the realisation of an idea, at least not to the extent that any such realisation conflates thought with a given and tries to transform mere thought into a thought that proves effective in and as reality. Radical change, change that deserves to be called change on account of its ability to aim at the given, or at reality, and break with self-pres-

ervation, with the preservation of the given, amounts necessarily to the realisation of an idea that maintains the idea as idea, as that which is not a given, or as that which, when measured against something given, appears to be nothing. There can be no radical change, then, unless it involves an understanding of the idea and its nothingness, the nothingness of ideality and the nothingness of thought's activity, which consists in an affirmative dissolution: thought keeps dissolving what it asserts, or it keeps moving on. It is this double nothingness of thought, its otherness, that radical change needs to maintain in the course of its own effectuation, to maintain not in the sense of an approximation indicating a lack to be infinitely remedied, or a gap to be continually filled, or a task to be perpetually carried out, the idea being by definition remote and out of reach, but in the sense of a sublation that has stopped serving the purpose of progressive effectivity.

From a topological point of view, such sublation shares with heterotopian spaces the reference to an otherness that is not unreal and with atopian spaces the reference to a drift that is not productive. Yet it differs from heterotopia and to some degree also from atopia in that it remains indebted to a notion of change and that the relevance of this change is not restricted to a single individual, or to a group of individuals. While it is true that change needs to be accomplished by every single individual for himself and cannot be delegated, it is equally true that one can never change alone, on one's own, and that radical change accomplished by a single individual is radical change accomplished by all individuals, no matter who they may be. The possibility of radical change calls for an effort to be made individually and at the same time does not exhaust itself in this effort, as if making the effort to change radically were tantamount to exposing oneself to a change that is more powerful than an individual can be, or as if making the effort to change radically were an effect of subjectivation, not an act caused by an existing, already constituted subject. Radical change takes hold of every single individual. It supervenes upon the individuals who make the effort to change radically. This is why ultimately it exceeds appropriation, be it by a single individual, a group, a collective, or even humanity, provided humanity could be regarded as an identifiable agent. It communicates with thought by virtue of an irreducible but not abstract otherness. And this is also why, in a

sense, radical change has always already occurred and why, in Adorno's enigmatic words, it is the possible, never the real that blocks the path to utopia.¹

Two remarks must qualify the concept of radical change introduced so far. On the one hand, the meaningfulness bestowed upon change by its radicality, the meaningfulness of what truly matters, and what matters to more than one, is always a meaningfulness ascertained after the fact, one that depends on the inventiveness of thoughtful radical change. As a consequence, the self-evidence with which radical change affirms itself and on which its meaningfulness hinges, cannot shelter it from doubt. In addition, radical change cannot but run the risk of surrendering a possible meaningfulness to the meaninglessness of aborted invention. Radical change, which is an action determined by the activity of thought, by the imaginative formation or inventive conception of ideas, is not just a way of doing something differently as a result of something having been conceived of in a different way. It is an action traversed by otherness, exactly like the activity of thinking itself, and as such it is both illuminated and obscured by this otherness.

On the other hand, radical change is not thought applied. Rather, radical change occurs when thought has pushed its own otherness, the nothingness of its affirmative dissolution, to the extreme at which a new idea emerges and presents itself as a powerful yet momentary interruption and reorientation of thought whose force cannot be contained within a previously disclosed space of ideality. Radical change occurs when the overwhelming force of a new idea outstrips ideality, becoming an impulse with practical consequences, to use traditional terminology. However, if this is so, then understanding the idea and its nothingness in view of understanding meaningful radical change entails understanding how a force that can be no more attributed to mere thought, to contemplation, or to ideality, than it can be attributed to praxis, to an intervention in the given and a transformation of reality, is in fact generated. What can be stated at the present point is that the sublation of the idea, its conservation in radical change, should be comprehended as the constant generation of a force that rebels against the course prescribed by progressive effectivity. The generation of

¹ For a more detailed account of this assertion that can be found at the end of the introduction to *Negative Dialectics*, see Alexander García Düttmann, *Visconti: Insights into Flesh and Blood*, Stanford University Press, Stanford 2009, passim.

this atopic force institutes a heterotopic setup, in which an effective otherness triggers both a subjectivation effect, the constitution of individuals, or subjects, who commit themselves to radical change, and a transformative effect that does not allow itself to be traced back to a specific effort and instead seizes this effort violently, as if it originated in an outside. One should remember what many witnesses and supporters of May 68 report, namely that the events that brought about radical change at the time, in a laboratory of new ideas, happened suddenly, in an unpredictable and contagious manner.

However, the generation of an atopic force of thought is not enough for the institution of the heterotopic setup of radical change. An experience of something intolerable and unacceptable about life under particular historical, political, and economic conditions, and the more or less militant resistance such an experience provokes are indispensable elements for radical change to take place, since their absence would surrender the atopic force of thought once again to an ineffective otherness, to abstraction and, in a way, to a recognisability that betrays abstraction, rather than denoting an alleged concretion.

To the extent that radical change, or the encounter of the atopic force of thought with militant resistance to something intolerable and unacceptable, concerns the whole of given historical, political, and economic conditions and takes on the form of an all-or-nothing, it shows itself to be a process of politicisation. A newly constituted individual instance continues to be implicated in this process because of the irreplaceable and finally unshareable effort the self must make for change, change of the self, to come about, irreplaceability and unshareability being at the very heart of solidarity between the agents of change. At the same time a subject arises, a subject that is not an individual, and signals the fact that radical change also proceeds from the outside, exempts no one, and exceeds every one, regardless of his or her characteristic individual traits. Hence the agent of radical change is split into an individual and a subject. The individual implicated in the process of politicisation is still recognisable as this or that individual, as an individual with characteristic traits. But it becomes increasingly unrecognisable as it begins to instigate change and as change begins to affect it, which is why despite its recognisability this individual is never simply an individual that exists before it gets implicated in the politicising process of change: something about it remains unrecognisable from the start. The subject, however, bears the stamp of unrecognisability from the very beginning of the

process in the course of which it arises, it bears the stamp of the outside and seeks to establish itself as a subject of change, or as a subject of recognition, a subject that acknowledges change and yet can never recognise itself fully lest the outside should cease to be an outside.

If the agent of change is thus a split agent, it is so by reason of the outside to which it must relate, the outside that has laid hold of it before it can even relate to it, the outside to which it cannot relate without the relationship being an asymmetrical relationship, a relationship interrupted in its very inception.

How, then, is the atopic force of thought generated, the force that turns into a radically transformative force the moment it encounters a force of resistance set off by an experience of the socially unbearable, as if a force could be a force of change, a force that relates to an outside, only insofar as it feeds on the outside already, on the outside to which the unbearability of given conditions testifies? The atopic force of thought is generated by telepathy. Elaborating this perhaps surprising answer demands a selective reading of two texts by Jacques Derrida, "Living On" and "Telepathy", that at first sight seem to have little in common, whether with respect to their content or their form.

In "Living On", a text accompanied by so-called "border lines" or, in a more literal translation, a "logbook" (*journal de bord*), and first published in the collective volume *Deconstruction and Criticism*, Derrida ponders the possibility of a philosophical *skandalon*, the possibility of a provocative suspension of what could be called a normal, conventional, or academically justified reading of texts. He ponders the possibility of a particular text with a presumed unity that renders it recognisable and identifiable, actively allowing for another text to be read, another text to which, according to established standards, it remains utterly alien and unrelated. A text, situated at a distance from another text, at a chronological, contextual, or structural, distance, a distance all the more insurmountable as both texts know nothing about each other, do not refer, mention and touch upon each other, presents the other text in such manner that it becomes readable, as if, without each other, the two texts remained somehow abstract, unintelligible, or closed upon themselves. Texts, Derrida claims in "Living On", may live on in other texts and impart life to these texts, texts may read one another and thereby reveal themselves to be "machines with multiple reading heads for

other texts”², even though their relationship appears to be completely arbitrary from the point of view of a sensible account that could link one text to the other. To the extent that the account demanded by philology from any approach to a text that wishes to protect itself against the reproach of arbitrariness, of manipulation, falsification, nonsensicalness, or irrationality, is similar to the “demand”³ with which, if we keep following Derrida, a narrative begins, the demand to recount, or state, how things relate to each other in truth, it can be said that there is always another truth, a truth of truth, and hence a “supplement of truth without truth”⁴, that obstructs the narrative demanded, or duplicates the “demand for narrative”, requiring a different narrative or a different account beyond the narrative or the account rooted in the system of verifiable, demonstrable, provable references. It can be said that texts, for example narrative texts, stories, or novels, invent their own unpredictable narrative as they partake in a “telescription”⁵ where one text writes the other as it makes the other readable and permits itself to be made readable by the other text. In short, a text may “love”⁶ another text, as Derrida puts it in his logbook. A figure in a text may even “love”⁷ a figure in another text, another narrative, “telescription” shifting into a sort of telepathy, into an instantaneous attraction and affliction, a mode of being affected by an intuitive communication across an unbridgeable distance. “Telescription” and telepathy signal an infinitely accelerated surmounting of separation though perhaps not its abolition. However, while “telescription” is a word that emphasises distance and spacing, the spacing Derrida detects in writing, telepathy is a word that emphasises distance, too, but also the fact of being affected, of affection, to which attraction and affliction point. When a text loves another text and makes it readable inasmuch as it writes the other text, the two texts are so intimately connected that they can hardly be told apart. Still, they do not fuse into one single and yet again unreadable text.

98

If “telescription” and telepathy name an intuitive communication, an understanding that surfaces on the spot between texts separated by an uncrossable

² Jacques Derrida, “Survivre”, in: *Parages* (nouvelle édition augmentée), Galilée, Paris 2003, p. 141.

³ *Ibid.*, p. 121.

⁴ *Ibid.*, p. 170.

⁵ *Ibid.*, p. 198.

⁶ *Ibid.*, p. 178.

⁷ *Ibid.*, p. 197.

gulf, it is obvious that the unexpected and illegitimate relationship to another text that makes a text readable in the first place is a relationship of immediacy and at the same time an impeded relationship, a relationship marked by the distance it overcomes. This “telescriptural” and telepathic relationship makes a text readable in the first place, it makes it intelligible, because it frees it from a unity, an identifiability, a conformity to the law that throws it back onto itself, imbues it with darkness, and constitutes its opacity regardless of how much it purports to illuminate and elucidate it. One no longer knows which text produces the other text. Yet it is telepathy – in Derrida’s “Living On” the love between two or more unrelated texts that make each other immediately comprehensible just as they make each other irredeemably inscrutable – that generates the atopic force of thought. It does so because thought develops an idea and an idea, which is not an argument, comes about only when a disjunctive junction, or synthesis, of unrelated terms, or elements, whether they are considered texts or not, disrupts existing systems of reference and presses itself on thinking beings in a fashion both absolutely convincing and scandalously improper.

Three further questions need to be asked here. Assuming that it is telepathy that generates the atopic force of thought, telepathy as intuitively shared experience of instant attraction and affliction that overcomes a distance which it also maintains and reaffirms in the very moment that the conveyance, the transmission, or the encounter take place, then what is it, actually, that permits such an experience, or communication, to occur, especially if it is to occur between the elements of a transpiring idea, between texts, for instance? Why should telepathy be cast in the vocabulary of love that Derrida uses? And what is it that distinguishes the arbitrariness of the idea from the arbitrariness that drowns it rather than letting it come to the surface?

If one looks for an answer to the first question in the wake of Derrida, it is the text that permits a telepathic experience such as the one examined in “Living On” to occur. Text as conceived of by deconstruction defines a space in which “the part is always greater than the whole”⁸ and “the edge of the set is a fold in the set”, so that nothing can be said to be more uncertain than a border, or a limit. “The apparently outer edge of an enclosure”, Derrida writes in “Living On”, “far from being simple, simply external and circular, in accordance with

⁸ *Ibid.*, p. 131 f.

the philosophical representation of philosophy, makes no sign beyond itself, toward what is utterly *other*, without becoming double or dual, without making itself be ‘represented’, refolded, *re-marked* within the enclosure, in the midst of its internal surroundings, or at least in what the structure produces as an effect of interiority.”⁹ The impossibility to which Derrida alludes in this passage, the impossibility of establishing the spatio-temporal enclosure of a circle, is the impossibility of ever ascertaining where a text, or a space, or a spatio-temporal projection that show themselves to be structured like a text, begin and where they end, what it is that remains external to them and what it is that belongs to their internal organisation. Paradoxically, this impossibility, which should not be confounded with a removal of all limits and an opening of all borders, does not preclude the intimation of an otherness, an otherness that, in spatial terms, is equal to an irreducible outside and that, in temporal terms, is equal to an immemorial past or a future yet to come. Only a text or a space or a spatio-temporal projection with clearly determined limits or borders desists from “making a sign beyond itself”, toward an outside, either as a result of relating to itself exclusively and abolishing relations altogether or as a result of transforming the outside into an extension, an external territory, or a colony, of the inside, into a modification of the present. Hence the text as conceived of by deconstruction defines a space that is a space, a spatio-temporal projection precisely because it has borders and limits. But having borders and limits means creating a passage as much as a barrier. It means pointing beyond, to the otherness of an outside, and reproducing this opening within the enclosure, so that whoever inhabits space is always on the border, neither here nor there, neither inside nor outside. This is why, in a sense, telepathy, a communicative movement that annuls and erects borders in an undecidable manner, that comes to a halt as it takes flight, that ratifies separation as it defeats its effects and that keeps indicating an irreducible outside on which the formation of an inside must rest, is the form of communication that corresponds to deconstruction and the spatio-temporal projection it describes when analysing the strange topology of the text. Telepathy, the deep, acausal synchronicity established between incomparable elements, generates the atopic force of thought, the force of a new idea, precisely insofar as it bears the trace of an incommensurable outside, of what is “utterly other”.

100

⁹ *Ibid.*, p. 136 f.

In “Telepathy”, a text published in 1981 as a kind of annex to *The Postcard*, Derrida discusses Freud’s different attempts to denounce and appropriate telepathic powers. In the course of this discussion, he alerts the reader, whom he apostrophises, to a “final paradox”, namely that telepathy does not, as one might expect, exclude, contradict, or disavow the intractable erring that exposes communication to all sorts of failure. One cannot appeal to telepathy if one wishes to rule out the possibility of a message not arriving at its destination, of it not being what it is meant to be, a message identifiable as a message, a message with an identifiable content, a message sent by an identifiable sender and addressed to an identifiable receiver. A possibility, then, the possibility of going astray, is supposed to have a destabilising effect not only on the modal distinction between possibility and actuality but on a form of transmission seemingly designed to avoid the pernicious consequences of non-fulfillment and failure, of not making it or not getting there. Yet Derrida’s “final paradox”, which undermines the assumption that telepathy “guarantees”¹⁰ the delivering of a message, an assumption he refers to as “ultimate naivety”, does not just state that telepathy, too, is submitted to the erring inherent in communication, inherent in communication as a possibility with far-reaching repercussions for the logic of modality. Rather, it states that it is “because”¹¹ there may be such a thing as telepathy that deliverance of a message at its destination may not happen. Does this “final paradox” not remind us of the topology of the outside sketched out in “Living On”? Is it not on behalf of this topology, of the uncertainty of borders and the temporal scope of such uncertainty, that one must conceive of it? Does the temporal scope, or projection, of the uncertainty of borders not entail that something may take place, an event foretold by a dream or telepathically foreseen in waking life, without however accomplishing, effectuating, or realising itself in an external reality opposed to an internal reality, so that telepathy confirms and postulates the topology of the outside? But does the localisation of Derrida’s “final paradox” in his topology of the outside not conflate two distinct understandings of telepathy that must be kept apart, since they are not consistent with each other?

On the one hand, the topology of the outside and its temporal projection appear to ensure the functioning of a telepathic communication that is not upset by the

¹⁰ Jacques Derrida, “Télépathie”, in: *Psyché. Invention de l’autre*, Galilée, Paris 1987, p. 249.

¹¹ *Ibid.*

distance it overcomes, by the possibility of going astray that the distance between the communicating instances creates. The possibility of going astray does not seem to impinge upon a telepathic message that finds its corroboration in an event taking place without actualising itself in external reality. On the other hand, the topology of the outside and its temporal projection appear to thwart the functioning of telepathic communication, as if the emphasis placed on the distance and the separation at the heart of this communication could not but prevent the message from ever reaching its destination.

One way of holding on to Derrida's "final paradox" would be to stress the arbitrariness of the encounter, as in the communication between unrelated elements that generates the atopic force of thought. Two heterogeneous elements that meet can engender an idea to the extent that the unrelatedness and the heterogeneity of the elements, the arbitrariness of their encounter, pertain to it essentially and testify to the irreducibility of distance and separation, of a fundamental erring. An idea can never show its full credentials, it never works like a better argument aiming at being the best of all arguments because its force, the force of its creation or formation, is an atopic force, a force generated by telepathy, by a simultaneous overcoming and maintaining of distance and separation, by an overcoming and maintaining of distance and separation that continues to signal toward an outside, a heterogeneity. The encounter occurs, it occurs on the border and as something borderline, yet it is all the more forceful the more it is at risk, the more it appears to be erratic – erratic because, as an encounter between heterogeneous elements, as an encounter itself heterogeneous, both foreseeable and unpredictable, instantly persuasive and entirely dissuasive, it could also not have occurred. In occurring, it does not occur. In this perspective, the two understandings of telepathy that the localisation of Derrida's "final paradox" in a topology of the outside allows for are the two parts of the paradox, as it were. The heterogeneity of the telepathic encounter, of the concomitance of a "feeling"¹² and a "suffering", a closeness and a distancing, can also be gauged from the fact that whatever it is that precedes the encounter, the elements of the idea, or two texts that attract each other, constitutes itself in the instant of the encounter, when the texts make each other readable, write each other, diverge from each other only to merge into each other.

102

¹² *Ibid.*, p. 268.

Now if Derrida casts the encounter, the encounter to which an idea leads and from which an idea springs forth, in the vocabulary of love, it should be noted that the uncertainty of borders provoked by the topology of the outside and its temporal projection inhibits the impulse to identify such talk with a purely metaphorical discourse. Obviously, one reason why Derrida speaks of a loving encounter is that there can be no idea, no insight, without love. “*Solo chi ama, conosce*”¹³: “only the one who loves, gets to know”, the Italian writer Elsa Morante is purported to have said. Yet a deeper reason for Derrida’s casting the ideal and heterogeneous encounter in the vocabulary of love must be sought in that for him, loving involves acknowledging the heterogeneity of the encounter. When a text loves another text to which it cannot be related, it places itself in the position of whoever or whatever feels touched or affected by the other’s words or signs and *therefore* acknowledges the “divisibility of [their] destination”: “You have no illusion about the divisibility of the destination, you don’t even inspect it, you let it float, committing yourself to it eternally, [...] you are there to receive the division, the splitting, the breaking-up, you gather it together without reducing it, without harming it, you let it live and everything starts between us, coming from you, everything that you give by receiving it.”¹⁴ Yet, as this passage suggests, the encounter does not merely happen. It is also a spontaneous achievement, if spontaneity is nothing but courage, a seizing of anxiety that proves to be a virtue without an object, or without a framework of instantiations. Love and courage belong together, or, to say it differently, the idea is engendered in a hetero-auto-affection that makes its force an atopic force.

As to whether it is an idea that will have led to the heterogeneous encounter and whether it is an idea that will have sprung forth from the encounter’s arbitrariness, in a “telepoetic”¹⁵ telepathy of love in which the idea will have appeared to be its own precursor and its own successor, or whether, conversely, the arbitrariness and the heterogeneity of the encounter will have hindered a telepathy of love from manifesting itself, there seems to be no way of telling in advance,

¹³ Giorgio Agamben, *Autoritratto nello studio*, notttempo, Rome 2017, p. 14. Is this not the implication of the very definition of philosophy, does one not love knowing because it is by loving that one knows?

¹⁴ Derrida, “Télépathie”, p. 240.

¹⁵ *Ibid.*, p. 239. Derrida unravels the concept of “telepoiesis” in his *Politics of Friendship* (1994). See also: Alexander García Düttmann, *Derrida and I: The Problem of Deconstruction*, transcript Verlag, Bielefeld, p. 72 f.

especially if an idea remains embattled, as it must. An idea remains embattled for as long as it is an idea and not a refutable or improvable argument, an argument that is open to improvement or even refutation but that puts controversy to rest once it arrives at the destination of its teleology, broaching the ideality of the best of all possible arguments. To repeat, an idea is an idea. Ideas may fight one another but there is no better idea and no idea that could be best. An argument severed from an idea, an argument that is not deployed within the space disclosed by an idea, the space of a topology of the outside and its temporal projection, an argument that takes the space of its deployment for granted, the space of logic, or the space of an accepted system of references, lacks atopic force. It may convince in a forthright fashion yet it does not change anything, not radically. It does not become effective in a heterotopic setup.

Frank Ruda*

Courage

“Courage wants to laugh.”¹

Friedrich Nietzsche

I: Contemporary Aristotelian Republicanism

Why courage? Why should this concept still be relevant today? Why should one again bother to (re-)think it? One is immediately confronted with these questions when invoking the concept of courage today. Any project that seeks to return to or even revitalise courage (for) today might immediately appear to be peculiarly misplaced, anachronistic, and outdated, as if it speaks from a different time. The concept or, even worse, the virtue of courage seems to be problematically overdetermined by its own history: a history that is populated by quite worn and overly masculine clichés as to what a courageous person is or a courageous act might look like. Recently, even one of the cultural factories of courageous tales, namely Hollywood, started to avoid at least the most obvious of these clichés and modelled some of its protagonists accordingly (into morally dubious, often slightly nihilistic anti-heroes). Any attempt to revamp courage runs the risk of leading to just another instance of problematic praise of the classic grand heroic gestures that were almost always not only coded in a masculine fashion but were also, again problematically, mostly militaristic in nature. One may think of the pathos linked to facing the greatest threats, including death, the ultimate meat axe, for some greater purpose; of the idea of having to be ready to risk it all, facing the enemy where it counts, sacrificing one’s own life for some greater good. It seems almost impossible to get rid of these implications, since already one of the Greek names for courage, namely *andreia*, tellingly not only translates as courage or bravery (as in the brave soldier), but also means manliness, whereby it appears to be an obvious expression of all the problems inherent in the concept of courage.

105

¹ F. Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, p. 28.

* Goethe University Frankfurt am Main

Courage immediately appears to be *the* militaristically heroic (and due to the history of militaristic heroism, thus masculine) sacrificial virtue par excellence. It seems difficult to make a plea for its renaissance. Yet, the American Senator from Arizona and well-known Republican John McCain defends the *virtue* of courage for today's political situation in his 2004 book *Why Courage Matters*. Courage's virtue appears when "our fear is overcome by our conscience and our beliefs and forces us to act."² An almost identical claim was made by George W. Bush a few years earlier and repeated by Rudy Giuliani in the face of the 9/11 attacks. The latter also explicitly referred to Winston Churchill's classification of courage as the first of all civic virtues. These appraisals of courage as the classic civic virtue are an unacknowledged – and perhaps even unintended – resumption of Aristotle's claim from the *Nicomachean Ethics* that courage is the virtue that provides the measure to all other virtues. This definition, highly influential on its own, gained even more explicit political impact with John Locke's reformulation stating that courage is the "guard and support of all other virtues" in the face of "pain, disgrace, and poverty."³ Should one not take this as a symptom of the still prominent Aristotelianism linked to the concept of courage that also causes all the resistances that this concept of courage generates? To answer this question, it is instructive to first return to Aristotle – whom one can certainly not reproach for having been a US Republican.

Aristotle gives, as always, a refined definition of courage in the ninth chapter of his *Nicomachean Ethics*, where he first classifies courage as a virtue,⁴ and virtue, as is well known, is formally defined as the middle between two extremes. A virtue is what measures two extremes by balancing them with one another. Measured and measurable extremes are thus due to virtue no longer too extreme. Virtue for Aristotle is thus essentially measurement, *Maßnahme*. This also holds for the virtue of courage. Aristotle claims that "in fear and confidence, courage is the middle."⁵ Courage is located in between what makes us afraid and our own self-confidence, so that the courageous neither have too much nor too little confidence, nor too much nor too little fear. He subsequently specifies that courage does not describe confronting all kinds of things that we

106

² John McCain, *Why Courage Matters: The Way to A Braver Life*, Random House, New York 2004, p. 24.

³ John Locke, *Some Thoughts concerning Education*, Hackett, Indianapolis 1996, p. 86.

⁴ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, 1108b, 34f.

⁵ *Ibid.*, 1170b, 32.

might fear, but rather is the virtuous handling of very specific fearsome objects. For there are, first, things we might fear but such fear is not rational. These things are irrelevant for courage as a virtue – since a virtue can only be a virtue if it is something a rational being has. Non-rational beings, say animals, are not virtuous. Then, second, there are things that one cannot but fear and it is rational to do so, yet it is not at all virtuous to confront them. Some things make us ashamed in the eyes of others and therefore we certainly and rationally are afraid of them, yet it makes no sense for Aristotle to confront them confidently. Since committing shameful acts has nothing to do with virtue: Shameful acts are themselves an extreme and thus cannot coincide with courage (as it is a virtue and balances extremes).

Overly extremely confident ways of dealing with what one fears cannot be called courageous at all. They rather lead to shamelessness, which obviously is not a virtue and has nothing to do with courage. What then are the things that courage deals with? The ones we fear but need to confront with the right amount of confidence? Aristotle's first answer – here he is, to speak anachronistically, a Heideggerian – is: death. Death “is the most fearful thing of all [...]”⁶ But Aristotle specifies again that it is not death as such that is the privileged object of courage, not any kind of death. It is certainly rational to fear death. Yet, confronting death does not imply courage in all cases. Because courage does not simply entail confronting whatever one fears most. If I do things that it is rational to fear but my reasons for doing so are stupid, I am not courageous, but stupid. Aristotle describes this as foolhardiness: For the rash person is he “who exceeds in confidence,” but, Aristotle continues, who “is also a boaster and a pretender to courage,”⁷ who tries to appear courageous but is not. This implies that foolhardiness can appear as if it were courage but is ultimately closer to cowardice.

So, the privileged object of courage is death, not any kind of death, but one linked to the right and that is: rational reasons for confronting it. For Aristotle this means that it must be a death that is linked to honour: “the most noble [...] are deaths in battle, because they take place in the greatest and noblest danger, and this fits with the way honours are bestowed in cities and the courts of the

⁶ *Ibid.*, 1115a, 49.

⁷ *Ibid.*, 115b, 50.

monarchs. So it is the person who does not fear a noble death, or the risk of immediate death, that should really be described as courageous [...].”⁸ The object of courage is a death that is confidently confronted for the right – namely rational – reasons; a death that is confronted because one defends one’s own city or country, which if it is a just city or country is the best reason for defending it by confronting what one would otherwise avoid. The military confrontation is here turned into the paradigm of the courageous act.⁹ Aristotle claims that the courageous person in general and in a military battle in particular is as confident as a human rational being needs to be but also fears those things that need to be feared as they exceed and defeat human power (bullets, for example).

Courage is the most rational way of being afraid – while being confident at the same time. Its rationality is defined by levelling fear and confidence for the right reasons. Virtue in general is, by definition, a quantitative measurement for Aristotle, a quantitative equilibrium. Which is why courage as a virtue is constituted precisely by the right amount of fear that determines exactly the right amount of confidence. Those who lack this adequate measurement, like “madmen or [the] insensible,”¹⁰ do not fear anything. And those who fear too much are cowards. Cowards, madmen, and the insensible do not belong in the corps of courageous men because they lack the proper measure. However, the courageous person feels the right amount of fear and confronts it with the right and rationally measured amount of confidence and thus acts in absolute calm (even though sometimes, as Aristotle suggests, anger can help, but only an anger that can be transformed into a motivational energy within the virtuous framework of courage, as long as rage remains within *courage*). The courageous act is then characterisable as ethically good, whereas its converse (too much confidence, too much fear, or too little of either) is ethically bad.

108

But Aristotle’s ultimate definition of courage adds another component that once again specifies this notion. This further component is that *one needs knowledge*. Not any kind of knowledge, but one acquired through practical, i.e. inner-situational, experience. This means that one can learn and acquire the virtue of

⁸ *Ibid.*, 1115a, 49.

⁹ To be exact, one must add that Aristotle does state that all courageous acts are essentially militaristic in nature, but he does state that death on the battlefield is, if it is in defence of a just country, the exemplary case of courage.

¹⁰ *Ibid.*, 1115b, 50.

courage by gaining practical experience in different situations in which one fears something and experiences one's own competence in dealing with these things whereby confidence in one's own capacities (and sometimes even these very capacities) is produced. In some sense, courage also springs from learning by doing. Courage is a virtue acquired through practical experience whereby knowledge of one's own capacities and their applicability within specific fearful situations is generated. One learns to measure what one is able to do and thereby when and how much confidence to have. This confidence is thus linked to practical knowledge: We know what we have to fear and why we have to fear it and we also know and are conscious of our own capacities, of what we can do. It is this knowledge that provides the measure. Courage thus ultimately derives from this concatenation of subjective and objective knowledge. Courageous are those who from their own subjective experience know what they can do and know what they objectively have to fear and how they have to fear it and are thus confident to the objectively right degree. Aristotle states this as follows: "So the courageous person is the one who endures and fears – and likewise is confident about – the right things, for the right reason, in the right way, and at the right time; for the courageous person feels and acts in accordance with the merits of the case, and as reason requires."¹¹

So, we here obtain a quite solid definition of courage (and one can see why Elias Canetti once called Aristotle a conceptual omnivore¹²), but it is one that fundamentally links courage to a military paradigm since the ultimate object of courage is and remains an honourable death for a greater cause which one faces because one is confidently aware of and able to measure the relation of this object to one's own capacities. But one may now also see why the quoted Republican politicians have adopted this virtue, for it implements ethical heroism at the very heart of the political community, as the basic civic virtue on which all civic conduct is based. The political community thereby becomes a latently heroic one, and a latently masculine one (as all heroes *have* something: adequate knowledge of their capacities and when to invest them and for what). A remark by Susan Sontag apropos the 9/11 terrorists – a remark that angered many people – can help to depict what is problematic in this definition. She argued that "in the matter of courage (a morally neutral virtue): whatever be

¹¹ *Ibid.*

¹² Cf. Elias Canetti, *The Human Province*, Seabury Press, New York 1978, p. 33.

said about Tuesday’s perpetrators, they were no cowards.”¹³ And Kant in his *Anthropology*, as if he foresaw this problem, after Aristotle – and precisely therefore – introduces a distinction between courage as such and moral courage; only the latter is derived from genuinely moral principles that do not exist for he or she who acts just courageously.¹⁴ So, Kant here clearly saw the problem – which he is usually accused of neglecting – between the form and the content (of courage).¹⁵ In any case, Sontag’s comment complicates the Aristotelian rendering of courage as a virtue (and forces one to be even more specific). This happens not only because her remark could only be perceived as an affront to a certain American Republican understanding of courage, but worse: because it fits this understanding on a purely formal level all-too well.

If one takes this more or less contemporary American Republican defence of courage seriously for a moment and reads it as a kind of representative paradigm for how to conceive courage, the reasons are obvious why it seems controversial, to say the least, to return to courage today (at least if you are not an American Republican). If one starts with the McCain-Aristotle model, there are four options at hand as to what to do: Either one nonetheless attempts an Aristotelian-Republican defence of courage, arguing why it is right even when it seems to come with some problematic implications, or one attempts a non-Aristotelian but still Republican account, or an Aristotelian but non-Republican account of courage (emphasising how the Republicans got it wrong), or finally one attempts to unpack a non-Aristotelian and non-Republican account of courage. What follows is an attempt to opt for the last of these possible options. In principle, I side with those feminist critics of the so-called new “Manly Men”¹⁶ and of the(ir) idea of courage that turns the latter into a conceptually male and military virtue (even though my reasons may in part differ from theirs). But I

¹³ Susan Sontag, “Talk of the Town”, *The New Yorker* (24 September 2001), p. 32. That courage is useful but can also be destructive (that it is thus a morally neutral virtue) has also been argued by Shklar. Cf. Judith N. Shklar, The “Liberalism of Fear”, in: *Political Thought and Political Thinkers*, The University of Chicago Press, Chicago 1998, pp. 3–20.

¹⁴ Yet, one may say that Aristotle prevents this confusion by emphasising that only he or she is properly courageous who confronts death for the right reasons (that is, for defending a just city and not just any city or community).

¹⁵ Cf. Immanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 156ff.

¹⁶ Patricia Leigh Brown, “Heavy Lifting Required: The Return of the Manly Men”, in: *The New York Times* (28 October 2001).

fundamentally concede that one needs to conceive of what Wendy Brown called a “post-masculinist courage,”¹⁷ or: feminine courage.

II. Philosophy and Courage, I

How to liberate courage from Republicanism (the American style at least) and the Aristotelian rendering that I reconstructed briefly? My methodological intuition is the following: To do this one has to separate courage from the concept of virtue. For it is virtue that provides the link between American Republicanism that is closet (and perhaps trivialised) Aristotelianism and the Aristotelianism that leads to (not so closet) heroic militarism. If there is any value to rethinking courage today, it can only be done by undoing this very concatenation that is held together by the concept of virtue. So, courage not as – and without all – virtue. What could this mean? With the Aristotelian-Republican model one has more than nothing at hand to proceed with: One can use this model as a negative matrix of all the things that one has to reshuffle, remodel, and avoid. Rethinking courage must therefore also imply separating courage from its relation to knowledge. Courage can no longer name the appropriately measured evaluation of practical actions that spring from the knowledge of one’s own capacities in relation to an appropriately known and evaluated situation of justified and justifiable fear. There certainly must still be a relation of courage to something like fear, but it cannot be an objective(ly measurable) fear, not a fear for good reasons that one knows of and about, and that would allow one to evaluate in advance how to practically deal with it.

Courage’s measure is not given. Rather, it is what is at stake or in question. But what can courage be if it is neither a virtue nor anchored in an objective knowledge of what we fear and what we are able to do. I will only be able to unfold a sketch of some of the constitutive elements of an answer here. Proceeding *via negativa* and in a rather abstract manner, I can nonetheless indicate the following: If courage is not considered to be a virtue, it has to be conceptualised as a specific kind of operation. This operation cannot be derived from an already constituted knowledge or given capacities. This means that in and with courage there must be a different relation to knowledge at stake. As Nietzsche once pro-

¹⁷ Wendy Brown, *Manhood and Politics: A Feminist Reading in Political Theory*, Rowman and Littlefield, Totowa 1988, pp. 205–206.

claimed: “Only very late, one has the courage to assume that which one knew all along”¹⁸ – pointing to a knowledge that we do not know we have – which is at the same time the shortest definition that Freud gave of the unconscious. This means that courage implies a different relation to knowledge or a different kind of knowledge; maybe one can even state that courage must be located against the background of the distinction between knowledge and truth famously propagated by Heidegger, Lacan, and others. Courage in this different meaning would entail the activation of a different relation to a different kind of knowledge, or to recall the title of Michel Foucault’s last lecture at the Collège de France, to which I will return subsequently, it would also entail courage to truth.¹⁹ The general plan is thus: One replaces the concatenation of courage and knowledge – which is constitutive of the idea of courage being a virtue – in Aristotle with a concatenation of courage and truth. The operation of courage could not be conceived of as being derived from or from applying a given *objective* knowledge, because this would consider both as being already given (in the form of capacities and as objects that I fear). In conceptualising courage as a specific kind of operation one thus shifts the terrain: One will no longer speak of the objective knowledge of things already given, but rather refer to an operation involved in the becoming of subjects, in an operation that is a crucial component of subjectivisation.

In other words, courage is not an operation related to the being of already given subjects and objects, but rather to what is not or not yet. A courage not of what is but of what takes place, of what happens and might ultimately produce – as its material effect – subjects. Courage would then not be a virtue, but a kind of risky anticipatory reception of something that happens, (paradoxically perhaps) forming the very condition of possibility of it happening at all; an operation of identifying that there is something taking place *as* something taking place, which consequently forces one to assume that one already made a decision.²⁰ Courage lies in assuming that something has already happened.²¹

112

¹⁸ Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. 1885–1887*, in: *Kritische Studienausgabe*, Vol. 12, de Gruyter, Berlin 1989, p. 407.

¹⁹ Michael Foucault, *The Courage to the Truth (The Government of the Self and Others II). Lectures at the Collège de France, 1982–1983*, Palgrave, London 2001.

²⁰ Courage may then, for example, lie in identifying that one has fallen in love as something that happened to oneself.

²¹ This is why there is even a link between courage and a certain kind of fatalism. For the latter, cf. Frank Ruda, *Abolishing Freedom: A Plea for a Contemporary Use of Fatalism*,

Courage then also means assuming the responsibility for a decision that one did not consciously make, but that no one but oneself is responsible for, as it is a decision that makes one into who one is. Courage then is, to just in passing use the vocabulary of Alain Badiou, neither an event nor already the practice of a subject (thus it still could be a virtue); it is rather the operation that identifies an event *as* an event and is thus constitutive (or sometimes also reconstitutive) of a subject. Due to the fact that, for Badiou, any event appears in the form of a yes/no decision may also clarify why the operation of courage is internally linked to what Freud called condensation, namely a condensation of all given difference to an unavoidable A or Non-A choice, whereby one already made the choice that there is only this choice – the choice that there is only this choice, this identificatory gesture would be courageous. This might then also be close to what Nietzsche called in a note from 1870 “the courage to experience wonders (*Muth Wunder zu erleben*).”²²

To more systematically return to the anti-Aristotelian matrix that develops by negating the fundamental coordinates of Aristotle’s account, one can resume the task of what needs to be systematically demonstrated by recourse to a series of oppositions: Courage is not a virtue but an operation; it is not inferable from knowledge but pertains to the activation of a different kind of knowledge. Or: It is not objective knowledge but subjective truth; it is not objective knowledge of something given, but related to something that happens and thereby to the constitution of subjects. One last element also and necessarily has to be inscribed into this abstract picture of a different notion of courage, and this element may actually be the most fundamental one: To distance courage from virtue, it is imperative to also account for yet another conceptual difference, namely the difference between fear and anxiety. Fear is always, as already Heidegger elaborated,²³ something that occurs in relation to an object (and thus can be known and communicated, in the form of: “I am afraid of frogs because they are so greasy,” or something comparable). Anxiety, on the other hand, does not have

Nebraska University Press, Lincoln, NB 2016.

²² Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. 1869–1874*, in: *Kritische Studienausgabe*, Vol. 7, de Gruyter, Berlin 1989, p. 49.

²³ Cf. Martin Heidegger, *Being and Time*, Harper & Row, New York 2008, pp. 184–191. Heidegger states that the “They”, thus everyone absorbed by everyday practices, will never get to the point of allowing anxiety as it always already disciplined it so that it corresponds to an object in the world (and is thus turned into fear).

an object in this sense of the term. Heidegger was the first to insist that anxiety does not have an object of the world as its cause – and in *Being and Time* he emphasised that one needs the “courage to be anxious [*Mut zur Angst*]” to see the fundamental distinction between fear and anxiety. For Heidegger, anxiety is without any external causation and concerns the world as such – and the world is not an object but the very frame of and for objects to appear (whereby anxiety ultimately turns into a precondition for a proper *Entschlossenheit*, or: freedom). As is well-known, Lacan modified this Heideggerian account slightly, adding that anxiety does indeed not have an object in the mentioned sense of the term, but that it is at the same time not without object²⁴: *l’angoisse n’est pas sans objet*. With this, Lacan indicates that even though anxiety does not have an object, it is not without (*pas sans*) an object. That is to say, the object of anxiety is a passing (*pas-sans*) object, something which passes, something that indicates a passing, brings something to pass, something that happens (to me).

To resume, if one seeks to liberate courage from the male-militaristic account as a virtue that one can find in Aristotle, one way of doing so is to investigate what it might mean that courage is an operation whose operative domain concerns this peculiar not-object, this un-object that is the object of anxiety. The central claim to be developed therefore must be: It is not only anxiety that does not have an object as also courage does not have an object (contra Aristotle). The object of courage is not an honourable death. But courage is also not without an object: There is no courage without *quelque chose qui se passe ou qui s’est passé*, without something passing. Courage, to give a preliminary or anticipatory definition, would then be a working on and with anxiety and its peculiar object, between condensing and dispersing its intensity, trying to find and never simply having the proper measure of how close it should get to be liberating and of how far away it should be so as not to be too incapacitating. And thus the difficult questions are: What is a measure that is constitutively operational and subjective, yet not quantitative? Or: Is there and can there be a measure of how to work with anxiety that nonetheless exceeds knowledge? All these determinations of a different notion of courage are gained by means of negation and are (not only) therefore highly speculative. How and where to find a positive elaboration of such a different account of courage?

114

²⁴ Jacques Lacan, *Anxiety. The Seminar of Jacques Lacan, Book X*, Polity Press, Cambridge/Malden 2014, pp. 69ff.

II: Philosophy and Courage, II

Some clichés are hard to avoid (as there is truth in them). And it cannot but sound clichéd to state that there is a kind of practice that has always declared that it stands in an intimate relationship with courage, namely philosophy. However convincing one may find this self-description, one can at least assume that by exploring their link what may emerge is a positive manner of understanding courage that differs from the Aristotelian picture – and one can then see if one finds this more or less enticing or problematic. Philosophy as practice does seem to be, at least sometimes, less manly and, at least sometimes, less militaristic than the practice of courage introduced by Aristotle. So, does philosophy presents us with a courage of a different, non-militaristic sort? What is that kind of courage (if it is such)? I will proceed in two steps: Does philosophy really have an intimate relationship to and with courage and what is that relationship?

The history of modern philosophy is prominently inhabited by references to courage: In Descartes' last published book, the *The Passions of the Soul*, the philosopher states that only a kind of courage – which he calls courageous generosity– can free us from the indecisions that are symptoms of a misconception of freedom. Only courage can ensure the proper use of our rational capacities, i.e. of thinking.²⁵ After Descartes, Kant famously deemed the enlightenment project to revolve around the “courage to use your *own* understanding,”²⁶ *Sapere aude*, implying that without courage we do not act as the ones we are (supposed to be). After Kant, Hegel stated that “the *courage of truth, faith in the power of spirit, is the first condition of philosophical study*,”²⁷ and at another place remarks that it implies a constitutive kind of passivity, a courage thus needed to follow “the inner necessity that is stronger than the subject, by which his spirit is then driven without rest [...] the impulse of reason [...]”²⁸ After Hegel,

115

²⁵ René Descartes, *The Passions of the Soul*, in: *The Philosophical Writings of René Descartes*, Cambridge University Press, New York 1985, p. 380.

²⁶ Immanuel Kant, “What is Enlightenment?”, in: *Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, p. 54.

²⁷ G.W.F. Hegel, “Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin”, in: *Werke*, Vol. 10, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, p. 404.

²⁸ *Ibid.*, p. 22.

Kierkegaard once hailed courage as being “the only measure in life”²⁹: We do not know what a life is worth without those acts in which we put everything at stake that is dear to us in a leap of faith that provides us with a measure of how to live. After Kierkegaard, Heidegger argued for the liberating effects of anxiety and referred to a necessary “*courage for anxiety*”³⁰ that is needed to overcome the spontaneous ideology of everyday life. After Heidegger, Alain Badiou noted that “any philosophy is determined by the definition it gives of courage.”³¹

If there is a link between courage and philosophy and if there is no philosophy without a concept of courage (which is obviously the stronger claim), then the courage displayed in philosophical articulation must be essentially different than the virtue of courage that comes with militaristic implications. To show why that is, it is instructive to quickly turn to the last lecture series that Michel Foucault held 1983/4 at the Collège de France, as it addresses the courage to truth. Foucault investigates “the conditions and forms”³² by means of which a true discourse, whose paradigm is philosophy, historically constitutes itself: Any discourse that seeks to claim to be a true discourse relies on a series of what one might call indifferenciations, of different operations of becoming indifferent: 1. A discourse articulating truth must be indifferent as to whom it is addressed to. Even though it is constitutive that someone is addressed, he or she must be an indifferent addressee. This indifferenciation leads to a structural equality of the addressee. Anyone, whoever he or she may be, is equally addressed by this kind of discourse. 2. It must be indifferent to the context in which it is articulated. This indifferenciation subtracts the true discourse from all historical, institutional, social, and objective settings. Truth can only be articulated out of context, not objectively but subjectively. 3. It must be indifferent to the consequences that this articulation may yield. This is an indifferenciation to the objective setting in which one says the truth and to whatever follows from

116

²⁹ There is no such claim, to the best of my knowledge, in Kierkegaard, but there is an ongoing rumour that he mentioned this even several times.

³⁰ Heidegger, *Being and Time*, p. 298.

³¹ Alain Badiou, *L'antiphilosophie de Wittgenstein (1993–1994)*, at: <http://www.entretiens.asso.fr/Badiou/93-94.htm>. Heidegger, here siding with Badiou, even goes so far as to state that a lack of courage leads to a lack of philosophy and to “the clear and inherent stunted growth of the liberal arts ‘faculty’ everywhere [...]” Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowing)*, Bloomington, Indiana 2000, p. 106.

³² Foucault, *Courage to the Truth*, p. 2.

this articulation. Socrates is an example of this. 4. It must be indifferent to the specific ways truth is articulated. This is an indifferenciation with regard to the very means employed in the truth-articulation. It is never about the words, it is about the things (in) themselves.³³

Foucault states that “the access to truth demands the transformation of the subject”³⁴ – and this transformation is precisely in-formed by this series of indifferenciations (the indifference to the addressee, to the context, to the consequences, to the ways in which it is brought about). And Foucault notes that it is precisely these acts of indifferenciation that demand courage. Courage is needed to perform this fourfold subtraction of address, context, consequences, and ways of speaking, or more specifically: The articulation of truth lies in this kind of subtraction, that is, in a subtraction that ultimately also leads to a concentration, a condensation of truth in language that practically brings it forth. Everything is subtracted such that in the very discourse that articulates truth, truth is condensed. Foucault then also – rather implicitly than explicitly – suggests how these types of subtractive indifferenciations can be measured. One can only say and bring forth the truth under the following condition (which provides the measure for differentiating between different types of discourses): having the courage “to say all the bad things [one is] thinking.”³⁵ In short, one must always be ready to say the worst. This is my own slight reformulation of Foucault’s claim (concerning the measuring condition of philosophy): One must always be ready to assume the worst. Or more precisely: One must always already assume the worst – and this takes courage. But it is also the precondition for thinking, not only for thinking differently, but for thinking in general. So, if in Foucault courage names the specific philosophical alignment of indifferenciating operations (it takes courage to perform all these indifferenciations), the only way to perform them is to always already assume the worst.

Why should courage consist in assuming and possibly saying the worst and that only under this condition – of something like an absolute indifferenciation – is one actually able to say the truth and thus do philosophy? Does this turn

³³ These types are more or less distinguished in the first two hundred pages of the above-mentioned book.

³⁴ *Ibid.*, p. 139.

³⁵ *Ibid.*, p. 130.

courage into another kind of virtue? Here, at the end, Hegel can help. He speaks of a courage that is constitutive not only of philosophy but of any kind of thinking. Thought needs what he calls “the will and courage for the truth.”³⁶ And at the very beginning – actually, before its proper beginning – one finds in his *Science of Logic* a similar claim: There is an implicit and hidden, yet constitutive and crucial, reference to courage before the book even properly begins, a book that claims no less than to depict from within the immanence of thought what happens in the creation of the world and with the advent of (the conditions of) history.³⁷ The *Logic*, as he states, is “*the exposition of God as he is in his eternal essence before the creation of nature and of a finite spirit.*” So, Hegel speaks of courage in a book that places itself in a position before the creation of the world – and is this is not assuming the worst? That there is no world to which we can refer or on which we can rely? For Hegel, this is the precondition for elaborating what he wants to present: freedom. And it thus takes courage to start from such an absolute indifferenciation. But before Hegel begins his actual conceptual exposition, he states that something extraordinary happened, namely Kant.

Kant founded (or re-founded) philosophy because he demonstrated that there is and can only be philosophy if it overcomes all kinds of dogmatisms and unjustifiable beliefs, and is at the same time able to stand firm against the dangers of scepticism and indifferentism. Philosophy has to do with reason alone. Yet, Kant failed to derive a proper philosophy from this idea. Hegel gives a surprising depiction of what Kant achieved. He states that “critical philosophy did indeed already turn *metaphysics* into *logic*, but, like subsequent idealism, it gave to the logical determinations an essentially subjective significance out of an anxiety of the object [*Angst vor dem Objekt*] [...]”³⁸ Usually, this is read as proof that Hegel is attacking Kant’s subjectivism. Yet, one rarely considers why, for Hegel, Kantian philosophy regresses to such a subjective standpoint, namely due to anxiety: Kant was anxious in the face of the object of thought. What

118

³⁶ G.W.F. Hegel, *The Encyclopaedia Logic (with the Zusätze). Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences*, Hackett Publishing, Indianapolis 1991, p. 5.

³⁷ Famously, Hegel states that *The Science of Logic* is “*the exposition of God as he is in his eternal essence before the creation of nature and of a finite spirit.*” G.W.F. Hegel, *The Science of Logic*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, p. 29) – which also implies that the end must also give an account of the creation of nature and of finite spirit and that at its end this creation will reach an end.

³⁸ Hegel, *Science of Logic*, p. 30, translation modified.

happened with Kant was a true novelty, because Kant was the first to introduce anxiety proper into philosophy,³⁹ the first to feel anxious with regard to the proper object of thought. Hegel's formula is in this sense an accolade; he credits Kant for being the first anxious philosopher. Yet, Kant was not courageous. He did not have what one must have as a thinker of the Enlightenment. This is the reason why one can claim that for Hegel there is not much to revisit or rescue in Kant, apart from this very introduction of anxiety and the peculiar object it comes with. One may forget Kant, but one should never forget what he did for and to philosophy in terms of anxiety.

That is to say, after Kant one must have the courage to think what Kant discovered, but also what he shied away from. That is to say, the first step is to conceptually re-introduce anxiety, not only into philosophy (where it is also certainly needed), but into thought in general. A re-introduction that will allow one to distinguish between two different types of objects, to split the objective realm and the realm of objectivity. But this is only the first step. One is also in need of courage to think that object which is different from all other objects. What to do with this? Hegel suggests that the only thing one can do with regard to this object, the passing object of thought, is to "set aside every reflection, [and] simply [...] take up *what is there before us*."⁴⁰ In German, this is *aufnehmen*, not *aufheben*. And what is there before us? Hegel again: "There is only present the resolve, which can also be viewed as arbitrary, of considering *thinking as such*."⁴¹ It is a resolve that produces anxiety, a resolve that one has never consciously adopted but has nonetheless explored what this means, indifferent to all context (the world does not exist anyhow). Love is a good example – and it is not an accident that one finds in Lacan's seminar on anxiety a whole session on love.⁴² Nobody decides to fall in love. It is decided for us in us and then we can see what follows from such a decision. It takes courage to assume, to take up a decision that one did not make consciously or voluntarily as an orientation in one's life. This also points to a possible re-definition of courage. It means to explore the consequences of and, that is, to be responsible for what one has never consciously decided but which is nonetheless a decision that has been

³⁹ He thereby has demonstrated that the safe distance of philosophy to its object cannot be uphold.

⁴⁰ Hegel, *Science of Logic*, p. 47.

⁴¹ *Ibid.*, p. 48.

⁴² Lacan, *Anxiety*, pp. 170–181.

taken, like a *Neurosenwahl*, a choice of neurosis, in Freud – and in this case, even contra Hegel – also like what Kant calls the primordial choice of character. Courage might need to be courage in the face of such impossible choices, of operations that entail in a condensed manner – and that condense – the kernel of subjectivity. Even though their appearance cannot but produce anxiety, they are nonetheless constitutive of the subject and the world. And courage may be needed to think them. A courage of the hopeless, a courage of fatalists, or feminine courage.

Jan Völker*

The Dialectic of Circulation. Marx, Hegel, Plato

1

In his early writings, Marx develops, in part with Frederick Engels, the notion of ideology for the purpose of overcoming the philosophy of his time. The dissociation of the Marxian discourse from philosophy, this desire to overcome philosophy, finds one of its culminations in the 11th thesis on Feuerbach, which states with excessive clarity: “The philosophers have only *interpreted* the world, in various ways; the point, however, is to *change* it.”¹

This clarity is excessive, especially as Marx in his early writings at no point develops a discussion on the question of philosophy as such, but rather thoroughly attacks the philosophy of his time, mainly the leftovers of the Hegelian discourse and the young Hegelians’ attempts to understand the world according to the concepts of the mind. ‘Philosophy’ in the early Marx is the philosophy of the young Hegelians. At a certain point the disagreement with this type of philosophy seems to spread into philosophy as such.

The young Hegelians, followers of the philosophy Marx is concerned with, are criticised regarding two main aspects. Firstly, they invert the relation between mind and world; following Hegel, they seek to explain everything on the grounds of concepts of consciousness. But secondly, even worse is their assertion of the independence of the concept. The young Hegelians take the concept to be an independent reality of its own value, and this means that they understand the concept to be built upon its own force. Thought becomes autonomous.

Ideology, of which philosophy is the strongest expression, can be understood as a critical notion that is directed against these two characteristics of the young

¹ Karl Marx, “Theses on Feuerbach”, in: Robert C. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*, 2nd edition, Norton, New York/London 1978, pp. 143–145, here p. 145.

* Berlin University of the Arts

Hegelian current. It critically denounces the inversion of the relation between reality and concept, as it critically denounces the apparent independence and autonomy of the concept, seemingly relying on its own forces. A combination of two aspects might at first view appear, at least in part, to be tautological, as the second moment – the apparent independence of the concept – could be understood as already implying the first moment, namely the inversion of the relation between reality and concept. One might argue that a concept that is built on its own forces implicitly positions the world to be a consequence of concepts.

But the second criterion is an intensification of the critique that Marx and Engels utter. The young Hegelians understand a change of the world as a change in consciousness, and thus they follow Hegel as they begin from the point of consciousness, but they also take the concepts of consciousness to be a reality of their own. Reality becomes the reality of consciousness, and this means that a change of consciousness is a change of reality.

From this point, it seems evident that the only possible rejection of this structure of philosophy has to be its reorientation towards the real reality. What needs to be done is to reorient the inverted relation between world and mind and to criticise the apparent autonomy of the mind. Thus, the discourse of philosophy, i.e. the discourse of the apparent autonomy of the mind, needs to be overcome by a discourse of reality. And this is the programme of the early Marx: Reality conditions the mind, and this means that reality precedes the mind and the mind consequently cannot be conceived of as independent. This programme has often been criticised; not only are the debates on the question of the humanism of the early Marx implied here, but also Marx's and Engels's emphasis on the reality of life has often been rejected. Althusser, for example, denounced the context of the notion of ideology as “plainly positivist.”²

122

Although Marx and Engels do indeed stress the notion of real life in an empiricist tone in *The German Ideology*, as well as the science of real life, and although they juxtapose it with the ‘phrases’ of philosophy, this opposition between real-

² Louis Althusser, “Ideology and Ideological State Apparatuses”, in: *Lenin and Philosophy, and other Essays*, trans. Ben Brewster, Monthly Review Press, New York 1971, pp. 127–186, here p. 159.

ity and philosophy is far more complicated than it seems at first view.³ There are especially two complications that need to be mentioned. The first one is rather simple, and might even not be considered an objection to the reproach of a dualistic opposition between reality and philosophy. This complication arises from the inner ambivalence of this opposition itself: The discourse of philosophy is criticised as a discourse on the apparent independence of its concepts, and following Marx, these apparent concepts would need to be replaced by an empiricist scientific approach. One recognises the famous broad opposition between science and ideology, as Althusser maintained. Within this opposition, then, a certain empiricist positivism is implied, directed against the nebulous concepts of philosophy, but once we focus on philosophy as the highest form of ideology, the opposition between philosophy and science indicates a conflict on the level of concepts, and therefore a conflict about the true concept. The apparent conflict between philosophy and science is a conflict on the level of concepts.

The second complication concerns the determination of the juxtaposed reality. Contrary to what one might suppose, the self-referential world of philosophy is not criticised by reference to reality as the essential being of the world. The concept of reality that Marx proposes escapes any essentialism. The reality Marx refers to is a reality of relations, in which the human being is understood to live under the condition of specific circumstances. The most distinct example is to be found in Marx's definition of the human being as a species-being in the *Paris Manuscripts*.⁴ The concept of reality that is developed in the early Marx can be understood as a concept of the conditionality of anything that exists – anything that is only exists in the context of specific circumstances and under specific conditions. Even if certain moments of positivism and empiricism are implied in the arguments, the interesting and theoretically valid point is not reference to the facts, but rather reference to the fact that any fact is related and conditioned.

³ See Karl Marx, Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie*, in: Marx/Engels, *Werke*, Vol. 3 (MEW 3), Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (ed.), Dietz-Verlag, Berlin 1978, p. 20.

⁴ “Man is a species-being, not only because he practically and theoretically makes the species – both his own and those of other things – his object, but also – and this is simply another way of saying the same thing – because he looks upon himself as the present, living species, because he looks upon himself as a universal and therefore free being.” Karl Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts (1844)*, in: *Early Writings*, trans. Rodney Livingstone, Penguin Books, London 1992, pp. 279–400, here p. 327.

This does not save Marx's argument from the general suspicion of metaphysical nuances, but it does refute the objection of positivism.

If thus the true pair of opposites in the early Marx is the pair of Reality and Ideology, we get a relation in which one side, reality, is defined as a conditionality and relationality, while the other side, Ideology, is defined as self-referential or precisely as the interruption of any relationality or conditionality. We find an opposition between relationality and autonomy, and the problem is that this opposition occurs as a relation itself. For, as we have already seen in the critical content of the notion of ideology – namely the connection between the critique of the inversion of the mind-world relation and the critique of the apparent autonomy of the concept – the opposition between relationality and autonomy is itself the outcome of a process; its forms are forms of a development. The reality that Marx invokes against the self-relation of philosophy is at the same time the reality that conditions this self-relation. It is the same reality on both sides. And this reality is, in the end, the division of labour – the beginning of all human relationality in the sexual act⁵ – which finds its purest form in the division of reality and philosophy, a division in which the side of philosophy will be able to understand itself only in relation to itself. Philosophy is the split of the relation in that specific sense that it does not negate the question of relation, but it is a perversion, taking relation to be a self-relation.

But if this opposition is then to be understood to be the result of a development, this does not only imply that the apparent autonomy of philosophy is conditioned by reality, it also means that the apparent autonomy of philosophy is itself a part of reality. And then again, reality cannot be taken as a negation of philosophy, although, from the point of view of reality, philosophy negates reality. From its own point of view, philosophy negates that there is something else. Thus, in this couple, reality and philosophy, negation is found on the side of philosophy, while one would have to admit that reality affirms even the reality of

124

⁵ “This sheep-like or tribal consciousness receives its further development and extension through increased productivity, the increase of needs, and, what is fundamental to both of these, the increase of population. With these there develops the division of labour, which was originally nothing but the division of labour in the sexual act, then the division of labour which develops spontaneously or ‘naturally’ by virtue of natural predisposition (e.g., physical strength), needs, accidents, etc., etc.” Karl Marx, Friedrich Engels, *The German Ideology*, Prometheus, New York, NY 1998, p. 50.

philosophy, although it affirms the reality of philosophy as that of a split. Reality affirms the reality of its other, namely philosophy, while philosophy negates the reality of the other. This negation is, from the point of view of reality, a dissociation – philosophy dissociates itself from reality, while reality is defined as the contrary: reality is an association, including the existence of the other. Reality affirms itself as an other, it is a different same.

The problem we are left with in the early Marx is then the following: if reality is considered to be conditioned and within relations, we could not only wonder whether this opens the path for a general relativism, but we might also ask why the non-relationality and self-relation of philosophy cannot simply be understood as another turn of the development of reality. If philosophy exists as a part of reality, why should reality be opposed to the ideological version of philosophy? At this point it might seem suitable to open the question of right and wrong. A possible answer to this problem might then be: Even if philosophy is a specific part of reality – even if it is real, in other words – philosophy presents a false understanding of reality. But the reference to right and wrong, false and true, is no real solution, because the definition of reality precisely contradicts any claim to a correct representation. Reality does not refer to an identity, and therefore it cannot be identified in a false or correct manner. So, the question remains: Why not reduce ideology to a part of reality, and why not claim an absolute relationality that even implies the self-relationality of ideology? How do we escape an absolute relationality? It is an absolute relationality that brings about two problems – on the one hand, a para-metaphysical claim as to the relationality of all being, and on the other hand, the proposal of an identification of reality as such – and thereby produces a contradiction in terms. So how do we escape an absolute relationality that would leave us in the abyss of an absolute contradiction, the abyss of a self-contradictory metaphysical claim?

2

In a very famous passage in *Sophist*, the discussion between the Stranger and Theaetetus examines the gigantomachy between those who believe that only bodies have a being and those who believe that only ideas have a being. After showing that those who believe in the material being of everything have to admit that there is at least something that exists and is not material, that there is at least a certain *dynamis*, a power that exists and is not material, the Stranger

proves that also the ‘friends of ideas’ need to accept that reason is in movement. But if reason is in movement, this leads to the problem that reason is in general considered to be at rest – stable, we could say – while at the same time it is proven to be in movement, because it has a soul.

This brings about a new problem, for the result cannot be that something is at rest and is in motion. If they were, then rest and movement either would both have to be moving or both would have to be at rest, which cannot be. So they *are*, but they are not the same. The consequence is then that being has to be considered as a category apart from movement and rest. If we understand rest and movement as the categories of identity and change, we can see that ‘at rest’ is that which refers only to itself – what is identical – and this is why reason, the example we began with, has to be ‘at rest’, if it is not supposed to change at any moment. But as reason also has a soul and a life, reason is also in movement, or, put differently, reason changes. But identity and change are neither identical nor both in movement. So we receive identity, change, and being as three categories on the same level.

From here we come to the problem between the one and the many. As we usually describe the one with many determinations – we describe one person with many characteristics – the question now turns into the question of whether everything needs to be kept apart in its one-ness or whether everything needs to be mixed. Is there only identity, or is everything in movement and changing continuously?

One can see that this question already addresses the difficult *relation* between the three categories of rest, movement, and being. If they are as categories only at rest, or if they simply rest identical with themselves, if no participation is possible, if nothing is mixed, then movement and rest could not participate in being. But then again, if everything is mixed, we end up with the contradiction of rest being moved and movement being at rest. The Stranger wants to avoid any of these contradictions, and therefore it can only be that some things mix and others do not.

To further understand this problem, the Stranger suggests adding two more categories, namely that of the same and that of the other: because the already secured categories of movement, rest, and being differ from each other but

are also in a relation of sameness to themselves. This means the categories of sameness and otherness spring from the first line of categories; they are already comprised within them. And as the categories of rest, movement, and being cannot be subsumed under the new categories of sameness and difference, the latter have to be further categories, so that in the end we have five categories: Rest, Movement, Being, Same, Other. The category of the other passes, as the Stranger argues, throughout all the other categories, insofar as each category differs from the other categories, every category is an other in relation to the other categories. If we then take the specific example of movement, we see that movement is different from being, movement and being are not identical, and then we have to admit that we find in the category of movement something that is not being, or: there is something in movement which *is not*. But if non-being exists in movement, we can also conclude that non-being exists throughout all the other categories. The existence of non-being, which here is indirectly proven, is the overall goal of this argument, because the problem of the categorisation of the sophist led the dialogue to the examination of the appearance, and afterwards to the problem of the existence of non-being, and now finally we receive otherness as a category that proves that non-being exists.

In this system of five categories we can discern a doubled set of structures. On the one hand, the five categories are systemised on one level. All the categories follow in one series; they are all necessary on their own, as they are all different from the others, but they also participate in the other categories. But on the other hand, the reason for this systematisation is already the inscription of a second series, the series of sameness and otherness, which opens a second layer of the same structure. This second layer brings the structure of sameness and otherness to the fore, according to criteria that are found within the first structure – rest, movement, being.

127

The specifics of this constellation can be seen more clearly in Hegel's very interesting reading of this passage of *Sophist*. The point Hegel is referring to in an incisive manner takes place some moments later in the discussion between the Stranger and Theaetetus. After they have established the five categories, the Stranger remarks that it is difficult and beautiful at the same time to consider the same as different or the different as the same, which is possible from a specific perspective that one might have on a certain thing.

To quote Plato, one needs “to be able to follow the things that are said both whenever someone says it to be the same while it is other *in a sense*, and whenever someone says it to be other while it is the same, and show by examination in case by case that it’s *in that sense* and according to that that either of them has been affected as the speaker says it has.”⁶

Hegel refers to this passage, but gives it a specific twist. In his *Lectures on the History of Philosophy*, Hegel says: “Plato says definitively that what is other – το ἕτερον – is also the same (αὐτον) or the self-identical, and what is the same (self-identical) is the other too, and indeed in one and the same respect (and not in such a way as to confute and contradict one another), and according to the same aspect, so that they are identical.”⁷

As can be seen quite clearly, Hegel adjusts Plato’s claim to his own systematic point, and even explicitly rejects the aspect of relation that Plato was actually referring to, when pointing out that things are said in a sense. For Plato, the same can be the other and the other can be the same according to different relations from a subjective point of view. With Hegel, sameness and otherness are integrated into the same process that becomes other. But it is not only the subjective account that is deleted; a further relation is also withdrawn. Indirectly, for Plato, the sense is a *relation* that orients the possibility of something *same* becoming something *other*. So that something *same* can become something *other in relation* to the sense in which it is taken.

But let us take one example in which this logic in its Hegelian change is played out, the famous example of the dialectic between Lordship and Bondage from

⁶ Plato, *Sophist*, in: *The Being of the Beautiful, Plato’s Theaetetus, Sophist, and Statesman*, trans. Seth Benardete, University of Chicago Press, Chicago/London 1984, 259c-d. Emphasis added.

⁷ G.W.F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy, Vol. II: Greek Philosophy*, trans. Robert F. Brown, Clarendon Press, Oxford 2006, p. 201. In German, the passage reads: “Platon spricht es so aus: das, was das Andere ist, ist das Negative überhaupt, – dies ist Dasselbe, das mit sich Identische; das Andere ist das Nichtidentische, und dies Dasselbe ist ebenso das Andere, und zwar in ein und derselben Rücksicht. Es sind nicht verschiedene Seiten, nicht im Widerspruch bleibend; sondern sie sind diese Einheit in einer und derselben Rücksicht, und nach der einen Seite, daß das Eine von ihnen gesetzt ist, sind sie identisch nach derselben Seite.” G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, in: G.W.F. Hegel, *Werke* Vol. 19, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, p. 75.

Phenomenology. Hegel introduces the dialectic between the Lord and the Bondsman as the confrontation of a consciousness with another consciousness, or as the confrontation of the *one* with the *other*, indicating thereby that we are entering the realm of forms of self-consciousness that act as a multiplicity of living forms of the I and the We.

“The Lord is the consciousness that exists *for itself*,” as Hegel writes, but as this existence for itself, the Lord exists as mediated through another, and this is how the Lord is related to the Bondsman, “mediately”.⁸ The Lord is in an immediate relation to himself, mediated by his relation to the Bondsman. The Bondsman, however, works on the thing, which he is not able to fully negate, and therefore the thing rests independent of him. Out of a first moment of mutual recognition, insofar as both Lord and Bondsman act out of a certain incapability towards the thing, there results a first inversion. In his consciousness, the Lord is dependent on the servant: “The *truth* of the independent consciousness is accordingly the servile consciousness of the bondsman.”⁹ In the next step Hegel shows how the Bondsman will also invert his relation to himself. It is through the work on the thing that he is able to relate to himself. In opposition to the Lord, his work is an act of realisation: What the Lord can only desire and then only enjoy via the mediation of the servant, the servant does actually work upon. He is able to hinder the desire, to interrupt the consumption of the thing, by working on it. Instead of the disappearance caused by the Lord, the Bondsman can create permanence. But at the same time the Bondsman is affected by fear, as he now realises that he ‘exists in his own right’, that he has his own consciousness. Between that fear and the formative activity that the servant unfolds, he needs to establish a skill with which some things can be mastered, but not the thing in general, not the generality of the thing. Instead of a general master, the servant becomes the skilful master of many things.

129

This famous scene puts the accent on the mutual recognition of the other in the same and the same in the other, and this structure is organised around the thing. Via the mediation of the thing, the one and the other are led to the recognition that the other is the same, and that the same is the other. The other

⁸ G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller, Oxford University Press, Oxford/New York 1977, p. 115.

⁹ *Ibid.*, p. 117.

consciousness is a consciousness, too, and the consciousness itself is related to the other consciousness as well. They are the same, insofar as they both act upon the thing and are both dependent. They are others, insofar as the Lord actually finds his truth in the dependent servant and insofar as the servant effectively masters the thing through his work. Self-relation is relation to the other, mediated by the thing.

If we compare this situation to the relation of the same and the other in Plato, we recognise that the process is arranged in a different direction. We can list the moments of difference: Firstly, the contradiction is a necessary part of the process, as the scene of recognition is not only some random event, but necessary for the unfolding of the consciousness as self-consciousness – and thus the scene describes the unfolding and the sublation of a contradiction. Secondly, the relation between the one and the other is a symmetrical relation with the complicated thing in its middle. Thirdly, there exist differences between the sides of the master and the slave, but these differences are not organised, are not formalised. We see, for example, that the servant in the end is better off, because he is actually able to establish permanence, to create a world. So it is a dissymmetrical scene that via a mutual recognition and via a symmetrical contradiction is led into an inversed dissymmetry. But a part of the dissymmetry cannot be referred to the dialectic of the one and the other; rather a certain contingency is inscribed from the beginning that moves the symmetrical scene.

In Plato there is a dialectic that is organised around the question of senses and that refuses to inscribe the contradiction as it also refuses to localise the other. In Hegel there is a dialectic that is organised around the contradiction and that finds its transport in the mediation of the thing, but that refuses to inscribe the sense as it also refuses to localise a specific sense – because as soon as one position is taken it will develop into its other. Hegel thus localises the contradiction, but refuses, in some sense, to localise the same and the other, as the same is only the same in its very being the other.

130

There are two questions that might be raised at this point, namely: a) How do these two different organisations of dialectic relate to each other?; and b) Where do we find Marx in this situation?

3

Marx, as we saw, thinks reality as opposed to a real existing ideology. This opposition is asymmetrical insofar as it is, as we saw, a relation of different relations: The side of reality is a relation to the other; the side of ideology is the relation to the self. From a structural point of view, ideology is not related in the same way to its other as reality is. Both sides, the side of reality and the side of ideology, actually refer to their others according to a specific sense. The position taken by ideology is the dismissal of any otherness. The position taken by the side of reality is not the dismissal of sameness, but the affirmation of otherness. It is thus actually the structure of dissymmetry that allows different positions to arise. Hegel, however, dismisses the inscription of a position and develops the dialectic into the form of a contradiction within one process. The difference that organised the relation between one and the other in Plato thereby becomes the contradiction that moves the process in Hegel.

In Plato, the difficulty with the question of non-being is resolved by an analysis of differences, but the result – that non-being exists – is nevertheless troublesome, because indirectly the question of the contradiction persists in Plato. It is hidden and dissolved on the surface, but one of the conclusions from Plato's result is, of course, the existence of non-being in being itself, a conclusion that amounts to a contradiction but which is not directly examined as that. Furthermore, we find in Plato the constellation of two layers of thought that are not even two different layers: In the first series of concepts there was movement, rest, and being, and then sameness and otherness, as further categories, are drawn from this series. In the first series, 'being' was introduced as a further category because being could not be understood as a higher category that would comprehend rest and movement. Being as a category did not subsume rest and movement as its lower categories. The categories of the same and the other refer to the relation between the categories of the first series; they are not a proper addition, but rather a conclusion from within. But then Plato adds these categories within the first series, and this presents a specific ambivalence: On the one hand, a contradiction is inscribed between being and non-being, between the first series and the second series, but on the other hand, this contradiction is reduced to a set of differences.

In his interpretation Hegel focuses on the contradiction and radically restructures the process, but he misses the organisation of differences and as well misses the question of the positioning. The question of the position, to remark on the side, is not a question of the subject, but it is rather a question of the multiplicity of conflicts. For Plato, it is actually possible that there are different accounts of the same thing, as the one or the other, according to different positions, and this enables him to say in the end that there are different conflicts that relate to each other as being the same or other. The question of the subject in Plato should rather be localised at the void point of the hidden-but-present contradiction within the set of differences.

What about Marx, then? As we saw, Marx localises the contradiction in the set of philosophy and reality, although he also accounts for both sides being a part of reality. But it is only from the side of reality that philosophy can be localised as a specific part of reality. Thus we find a structure of a sense or of a position inscribed, but we also find the Platonic order of differences. Finally, the contradiction is then also inscribed: because it is actually the self-referential discourse of philosophy that rejects and contradicts reality, and it is at this point that the contradiction appears. In Plato, the other did not contradict the same, it was simply other than the same, but it did also participate in the same. Bourgeois philosophy is other than that, it does not participate in something else; it only refers to itself, it understands itself as a different type of sameness, and therefore it opens the contradiction that the same is not the same. Bourgeois philosophy, dissociating itself from reality, opens the contradiction on the plane of reality.

Marx can thus be said to rearrange the dialectical question of differences and contradiction. This is not simply a question of an addition, it might rather be the result of a different position. Marx – this is where we began – opens a discourse that seeks to withdraw from philosophy. But this withdrawal from philosophy is built on the conviction of the conditionality of any discourse. Marx can then structure his own discourse on this immanent gap of any discourse, namely that any discourse relies on conditions and is inscribed into relations. Strictly speaking, this is the point at which the contradiction sets in: The discourse of philosophy is preceded by something that it is not able to grasp. Of course, we could ask why the same issue should not be applied to Marx's own discourse of 'reality'. Is not the Marxian discourse itself founded on conditions and set into relations, and would not this open an endless series in which in the end

everything becomes the same? But it is the localisation of the contradiction that escapes such relativism here. Bourgeois philosophy finds itself conditioned by something it cannot oversee, and Marx presents this contradiction as the discourse of reality. Therefore, the conditionality is specific, and not general. Marx's discourse is not one of the general conditionality of any discourse, but a discourse on the concrete determination of the specific discourse of bourgeois philosophy. It can be such because it exits philosophy, because it understands itself as a specific discourse. To open this contradiction, to make it visible, he needs to take a position outside the discourse of philosophy as the discourse of the general. He needs to present an other thought, a specific thought that is no longer burdened by the generality of the philosophical discourse. More specifically, we see that the Marxian discourse operates its exit from philosophy within philosophy: it presents a specific discourse within philosophy as its other.

At this point we have the structure of a set of differences within one thought in Plato, we have the structure of a contradiction within one thought in Hegel, and now we find the presentation of an inner exterior thought in Marx as the combination of difference and contradiction. The contradiction is the real condition of thought; it is therefore the conditionality of thought that appears on the plane of reality.

And here we see that something gets lost in Marx, because he thinks it is enough to take this position on the side of reality and to not draw consequences from the fact that this position on the side of reality is a position taken within thought. Marx posits the contradiction as a pure position, an act, which he considers to be an act of conditionality. But with this act, started within philosophy, he moves outside philosophy and proposes the opposition of reality to philosophy as a contradiction that appears between thought and reality. And a contradiction outside thought, a contradiction even posited against thought is unwillingly sent back to the relation of the one and the other. And so we are sent back to the relation of the one and the other, although this time we see that the real contradiction is linked to a position, to a sense.

The position changes the order of the given facts and inscribes the contradiction into the reality of differences; it is what allows for the beginning of an asymmetrical relation. This then is what Plato was incapable of articulating, that the beginning of the asymmetry, the position, unfolds as a contradiction in the

very moment that the thing is not simply an object viewed in different relations, rather the thing effectively changes the relation between the one and the other. This is what Hegel sees: the different relations unfold an effectivity of their own, and he inscribes this effectivity into the contradictory thing and suspends the question of the differences of positions. But once the contradiction is the other of thought, it falls back into the structure of the one and the other. In Hegel it will be the other of the one, and here we risk the sameness of symmetry and contradiction. But this symmetry is excessive, because it prepares for the contradiction to exist, and once it exists, it is already again the other of the one. It is impossible for the contradiction to escape the logic of thought, the logic of the other and the one. But it also impossible for the contradiction not to be, and where it appears, it prepares for the excess. This is the circulation of dialectics.

Marx then seeks to reintroduce the position as the proper formulation of the contradiction; he enables the contradiction to appear, but at the same time sends it back to the relation of the one and the other. The appearance nevertheless is necessary, because it marks the excess of dialectics itself. This is, so to speak, the dialectics of circulation.

Dialectics thus presents itself as a process that thinks itself. At any time in this process there are three positions to be thought, the positions of Plato, Hegel, and Marx. Plato is only fully understood once he is read via Hegel and Marx, Hegel is only fully understood once he is read via Plato and Marx, and Marx finally is only fully understood once he is read via Plato and Hegel.

At any point we can think dialectics fully and understand it. But it will always be a rational understanding that is bound and connected to a position, to a real conditionality of thought, and it will always again have to solve the riddle of the relation between the differences and the contradiction, which can only be solved as a real position.

Dialectics, as a real figure of thought, finds its reality therefore in a politics that presents us this specific problem of the relation between differences and contradiction. This problem is known under the name of democracy, in Plato, in Hegel, but also in Marx. Dialectics thinks itself; this then also means that it presents the reality of democracy precisely as a real contradiction. The name we might put here may be left in suspension.

Gernot Kamecke*

La politique sans pensée ? Considérations sur l'irrationalisme des mouvements populistes contemporains

« Qué le ha faltado a la verdad para quererla disfrazar ? »¹

– Silvio Rodríguez

Nous pouvons partir d'un constat général, partagé parmi beaucoup d'intellectuels et d'experts politiques, qui met sévèrement en doute la capacité de pronostiquer les résultats des élections dans les démocraties occidentales. Il semble qu'en Europe et en Amérique, la volonté politique du peuple soit devenue plus volatile et s'oriente d'une façon plus abrupte et plus massive dans des directions imprévisibles. Dans ce contexte, l'année 2016 a été particulièrement surprenante pour maints observateurs politiques et spécialement néfaste pour beaucoup d'activistes.

Avant le 23 juin 2016, il semblait évident que le Royaume Uni n'allait pas sortir de l'Union Européenne. L'approbation du peuple britannique pour l'idée de l'Europe, lors d'un plébiscite qui n'était pas nécessaire au niveau du droit institutionnel, était un appui symbolique évident et incontestable, de telle sorte que très peu de pronostiqueurs, ni même parmi les partisans du « Brexit », n'avaient prévu le coup atteint à l'Europe, réduite plus que jamais à l'axe franco-allemand.

Avant le 2 octobre 2016, il semblait également évident que le peuple colombien allait approuver le traité de paix accordé entre la République de Colombie et les Forces Armées Révolutionnaires afin de mettre fin à une des guerres civiles les plus longues et les plus dévastatrices de l'Amérique du Sud. Il était impensable – et c'est jusqu'à aujourd'hui difficile de comprendre – comment une majorité, juste mais concluante, ait pu être mobilisée pour de raisons extravagantes, étrangères à la cause et basées sur des informations truquées diffusées en

135

¹ « Qu'a-t-il manqué à la vérité pour qu'on désire la masquer ? »

* Humboldt-Universität zu Berlin

masse, pour mettre en danger une paix voulue par une grande majorité des Colombiens.²

Le 8 novembre, la date probablement la plus funeste pour les défenseurs classiques de la raison politique moderne, l'élection présidentielle américaine de 2016 a donné également des résultats peu prévus dans les milieux intellectuels internationaux ainsi que dans les grandes villes des États-Unis où la prise de pouvoir de Donald Trump a laissé des ondes de choc. Il était impensable qu'une majorité – quoique non absolue et véhiculée par le système des électeurs – du peuple américain voudrait que son représentant majeur soit un homme politique dont le programme électoral était manifestement orienté contre le consensus rationnel de la démocratie représentative moderne, dont la version américaine s'entend selon la célèbre formule du 16^e président des États-Unis Abraham Lincoln comme une forme de « gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple ».³

Sans entrer dans les détails des événements qui ont rendu possible l'arrivée sur la scène internationale d'un personnage apolitique, qui inspire du mépris et de la honte aux observateurs politiques, aux philosophes réveillés et à tout homme ou femme dans le monde entier qui croit encore en la possibilité de faire de la politique, j'aimerais proposer une approximation philosophique plus générale au phénomène politique nouveau, ou postmoderne, et qu'on peut appeler « phénomène de Trump » ou « trumpisme ». La question est de savoir en quoi consiste la nouveauté de ce mouvement apolitique, trompeusement dénommé « nouvelle droite » (New Right), qui a rendu possible l'avènement d'un style de gouvernement jamais vu aux USA, et qui menacera probablement l'institution même de la présidence américaine, si ce n'est le système de la démocratie occidentale contemporaine tout entier.

136

A titre expérimental, traitant un problème imminent qui est relié à des développements trop actuels, j'aimerais exposer la thèse que le phénomène contemporain marque une césure historique. L'avènement de Trump nous mène à une

² La paix a été sauvée après-coup, grâce à la persévérance du président Juan Manuel Santos, récompensé par le Prix Nobel de la Paix 2016. Dans ce cas, la volonté du peuple a été sauvegardée, pour ainsi dire, en réinterprétant son expression plébiscitaire.

³ Abraham Lincoln, *Gettysburg Address*, 19 novembre 1863 : « Democracy is direct self-government, over all the people, for all the people, by all the people ».

configuration politique qui dépasse les dogmatismes religieux et les discours anti-intellectualistes des mouvements populistes, notamment fascistes connus du 20^e siècle. La nouveauté fondamentale, postmoderne, consiste dans le fait que le trumpisme vise à abolir, de manière radicale, la possibilité même de la raison. Nous sommes témoin, au niveau symbolique le plus distingué de la scène politique occidentale, d'un actionnisme politique sans logique consistante, ou d'une « raison d'État » sans « raison politique ». Nous observons la volonté imprévisible d'un homme à comportement erratique qui semble capable de se forger une « facticité alternative » propre à construire une illusion pure de la réalité, au travers de laquelle il arrive à se contredire à lui-même sans perdre la force qui anime son volontarisme. De manière ostentatoire, Trump introduit la figure du « grotesque »⁴ aux discours raisonnés de la démocratie représentative.

Dans le cas des USA, l'attitude anti-intellectuelle s'accorde avec une lutte précise et avouée contre une grande partie des médias, considérés libéraux ou de gauche. Comme si on avait besoin d'une telle alerte au début de ce 21^e siècle chaotique et guerrier, l'actuation du président américain actuel nous rappelle l'importance de défendre la liberté fragile de la presse. Mais l'attitude anti-intellectuelle de Trump et ses supporteurs va au-delà de l'hostilité personnalisée qu'ont vécu, par exemple, les ennemis du fascisme au 20^e siècle. Quand les franquistes clamaient « vive la mort » et « mort aux intellectuels » pendant la Guerre d'Espagne,⁵ ils désignaient de manière claire et distincte les ennemis républicains et communistes de leur mouvement qu'ils reconnaissaient en tant que tels aussi dans les champs de batailles. Or, la particularité du trumpisme se distingue par le fait que ce mouvement contradictoire, qui consiste en une fraction populaire adverse du système politique, et un groupement de l'élite économique, ne se retourne pas seulement contre certains représentants de l'intelligence, mais réfute de manière intentionnelle l'existence même de la raison en politique. La raison irraisonnée de l'attaque contre la consistance logique du langage est une destruction de l'idée de sa vérité possible.

⁴ « Le grotesque, c'est l'un des procédés essentiels à la souveraineté arbitraire. » Michel Foucault, *Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975*, Gallimard/Seuil, Hautes Études, Paris 1999, p. 13.

⁵ José Millán-Astray, *Debate con Miguel de Unamuno*, 12 octobre 1936 : « ¡Muera la inteligencia! », « ¡Viva la muerte! ».

Dans l'histoire des temps modernes, les hommes politiques ont inventé des possibilités les plus différentes – analysées dans leurs époques par des penseurs comme Machiavel, Jean-Jacques Rousseau ou Carl Schmitt – de présenter le vol, l'oppression ou la terreur comme des vérités politiques. Néanmoins, même les altérations scientifiques ou les torsions argumentatives les plus absconses, comme par exemple l'ésotérisme scientifique de la race humaine supérieure chez le nazisme allemand, qui a été l'argument pour mener une guerre d'anéantissement, possédaient une logique plus ou moins intelligible. Il s'agissait de combattre un ennemi, de poser une altération des faits ou une fiction mensongère à la place de la vérité. Les abus de pouvoir les plus atroces se réalisaient en se référant à une logique intrinsèque, en prétendant posséder une vérité propre et de la justifier par des raisonnements. Or, ce qui est nouveau dans le trumpisme, c'est que nous sommes confrontés à un discours politique dont la raison est entièrement illogique et imprévisible. L'idée intuitive de se détourner de la raison revient à exclure également, dans la pratique, toute forme (consistante) de dispute ou de contestation.

Comment penser un discours politique dépourvu de logique cohérente ? Comment considérer un discours politique qui est basé sur une identification affective, de la part des partisans populaires, qui considèrent, dans une désillusion percée de xénophobie, que la raison est un instrument de soumission ? Comment *faire* de la politique quand sa cohérence discursive est mise en question et la pratique des différences idéologiques, qui mènent à la discussion, au conflit ou à la guerre, n'est plus soutenue par la rationalité d'une argumentation ? Ces questions difficiles renvoient aux fondements des relations entre la « raison » et la « politique », deux grands emblèmes des Lumières européennes, ainsi qu'au problème de la « sagesse » du peuple, qui doit être éduqué pour exercer sa fonction de souverain dans les démocraties. Plus spécialement, elles renvoient au problème de « l'incarnation » de la volonté souveraine par ses représentants politiques, qui peut passer, notamment aux USA, par des canaux non-discursifs, spirituels, dont la cohérence effective met en question la suprématie de principe de la rationalité intellectuelle, qui peut elle-même être bien contradictoire.

L'importance de l'apparition du phénomène contemporain consiste dans l'atteinte à la raison politique du « sens commun », réquisit fondamental de toute philosophie éclairée. L'avènement d'une politique apolitique ou contre-politique nous rappelle, par son irrationalité même, le réquisit fondamental qu'en

politique, il est tout de même indispensable de soutenir un concept (ontologique) de vérité.

*

Au XIX^e siècle, à l'époque des mouvements romantiques, choqués par les erreurs des esprits éclairés et orientés contre la rationalité des philosophes des Lumières, la jeune nation des États-Unis d'Amérique est témoin de la naissance du premier mouvement politique, ultérieurement appelé populiste, qui se retourne de manière explicite contre la philosophie rationaliste et cartésienne des sciences politiques, dominante en Europe et ses anciennes colonies depuis la séquence historique entre la révolution américaine et la Révolution Française. Le dirigeant politique de ce mouvement, Andrew Jackson, le co-fondateur du Parti démocrate et 7^e président des USA de 1829 à 1837 – le premier qui ne provient pas de l'élite sociale et militaire des fondateurs de la nation –, est l'inventeur d'un discours de la représentation politique du peuple basée sur le principe de « l'incarnation charismatique »⁶ de la volonté générale du souverain. Le discours politique de « l'ère démocratique jacksonienne » décrite par Tocqueville dans *De la démocratie en Amérique* (1835/1840),⁷ propose une solution au problème posé par Rousseau dans *Le contrat social* concernant les formes de participation directe du peuple au gouvernement démocratique, qui évitent la « corruption » inhérente à la représentation politique incontrôlée.⁸ Le jacksonisme présente ainsi une théorie sur le corps politique de la démocratie, qui mélange l'esprit nationaliste d'une colonie récemment libérée avec l'anti-intellectualisme des victimes des Lumières. Il est devenu, au XIX^e siècle, le dessein de définition pour une politique du système représentatif, discursivement orienté contre le même système, afin de rallier les exclus.

⁶ Carl Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin 1970, p. 41 sqq. Sur la démocratie jacksonienne voir Mark R. Cheatham et Terry Corps (éd), *Historical Dictionary of the Jacksonian Era and Manifest Destiny*. Scarecrow Press, Lanham 2006.

⁷ Cf. Alan S. Kahan, *Tocqueville, democracy, and religion: checks and balances for democratic souls*, Oxford University Press, Oxford 2015.

⁸ Cf. Alain Badiou, *L'être et l'événement*, Seuil, Paris 1988, pp. 379–389 (Méditation 32: « Rousseau »).

Ce mélange original a fait fortune dans l'histoire des mouvements populaires. Il est influent d'autant dans les mouvements politiques de droite, de l'unitarisme américain aux fascismes européens, que dans les mouvements de gauche, du marxisme à l'indépendantisme bolivarien de Jorge Eliécer Gaitán à Hugo Chavez. L'idée de l'incorporation immédiate, charismatique, de la volonté du peuple dans le souverain démocratique constitue le versant analogue de la différenciation entre la raison et la politique, exécutée par le pragmatisme machiavélique du 17^e siècle, qui repose sur une abstraction morale des décisions que prend un monarque pour le salut de son peuple. Dans les deux cas, la conception politique laisse une grande marge de manœuvre aux éléments non rationnels de l'actuation politique, aux éléments affectifs dans le cas de la démocratie directe et aux fictions trompeuses dans le cas du Prince héritier. Or, à l'inverse de la situation actuelle, les mouvements politiques avant le 21^e siècle ont tous gardé leur logique propre, compréhensible, ne serait-ce que dans la construction même du mensonge ou de l'autofiction. Vu dans cette perspective de l'histoire politique moderne, il ne suffit pas de comprendre le trumpisme comme l'arrivée d'un despote trompeur qui rassemble les affects identitaires et xénophobes d'un mouvement nationaliste et angoissé, bien que ceci soit bien un élément caractéristique de la situation.

Un phénomène préoccupant du trumpisme réside dans le langage qui accompagne l'errance de l'actuation politique du président. Il paraît parfaitement possible, dans la politique américaine actuelle, non seulement d'exprimer des opinions, mais aussi de prendre des décisions à extensions stratégiques globales à travers un langage de casuiste qui ne signifie presque rien. L'observateur est renvoyé à un rassemblement de phrases courtes, « tweetées » quotidiennement au travers de « @realDonaldTrump », qui veulent dire, s'il ne s'agit pas d'expressions d'états émotionnels, aussi bien une chose que son contraire. Analysé comme symptomatique d'une amnésie possible, le langage de Trump, dont l'emblème est le néologisme involontaire de la « facticité alternative », est marquée par un irrespect de principe envers la réalité des situations politiques forgées par des fictions médiatiques. Néanmoins, la facette postmoderne du langage de la démocratie américaine réside moins dans sa construction médiatique, analysée déjà par Marshall McLuhan ou Jean Baudrillard,⁹ mais plu-

140

⁹ Marshall McLuhan et Quentin Fiore, *War and Peace in the Global Village*, Bantam, New York 1968. Jean Baudrillard: *Amérique*, Grasset et Fasquelle, Paris 1986.

tôt dans la déconstruction intentionnelle du principe communicationnelle. Le dirigeant erratique n'incorpore plus l'esprit du peuple qu'en mesure que cet esprit est dépourvu de sens. La volonté immédiate du souverain repose sur le vide de ne rien penser, sur un irrationalisme nihiliste. Cette attitude est bien compatible, d'ailleurs, avec l'éthique capitaliste de la démocratie occidentale qui consiste, comme remarque Alain Badiou, dans le principe de « vivre sans idées ».¹⁰

Les précurseurs de ce phénomène postmoderne sont très récents. L'histoire de l'irrationalisme radical en politique commence avec la naissance du Tea Party aux USA dans les années 2008–2010, lors de la grande crise économique globalisée.¹¹ Ce mouvement, originellement un rassemblement pseudo-religieux et crypto-nationaliste, se composant majoritairement de « white anglo-saxon protestants » adversaires de la politique sociale des démocrates, a gagné de l'importance quand sa figure de proue, Sarah Palin, gouverneur démissionnée d'Alaska, a été choisie candidate pour la Vice-présidence du parti républicain dans la campagne électorale de 2008,¹² que John McCain a perdu face à Barack Obama. Le discours politique de Sarah Palin pendant cette campagne, et jusqu'en 2016, quand elle était candidate pour le ministère de l'énergie dans l'administration de Trump, est devenu fameux pour la naïveté explicite de son

¹⁰ « 'Vivre' et 'vivre pour une Idée', sont une seule et même chose ». Alain Badiou, *Logiques des mondes, L'être et l'événement, II*, Seuil, Paris 2006, p. 532.

¹¹ Voir David Niose, *Fighting back the right: reclaiming America from the attack on reason*, Palgrave Macmillan, New York 2014. Ce livre décrit de manière détaillée comment la position radicale de l'anti-intellectualisme contemporain s'est développé, à partir des années 1980, par une conjonction entre l'anti-égalitarisme économique des grandes entreprises, qui pose l'identité corporative à la place de celle des êtres humains, un patriotisme militaire qui interdit fondamentalement toute expression politique dissidente, et des positions évangéliques – contre la promiscuité sexuelle et l'avortement – qui rencontrent un racisme et une misogynie ambiants dans la société américaine. A partir de cet amalgame idéologique, qui crée une coalition étrange entre un capitalisme dogmatique et un christianisme mensonger (qui dédaigne la prédication de l'amour du prochain), l'utilité gouvernementale de l'irrationalisme réside dans l'impossibilité croissante de penser des alternatives politiques.

¹² Sur l'événement Palin dans la politique des USA cf. Linda Beail et Rhonda K. Longworth, *Framing Sarah Palin: pit bulls, puritans, and politics*, Routledge, New York 2013. Le commencement de la fin de la politique traditionnelle a été critiqué du côté du parti républicain aussi. Pour une perspective conservatrice v. Darryl G. Hart, *From Billy Graham to Sarah Palin: evangelicals and the betrayal of American conservatism*, Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) 2011.

expression et son ignorance avouée envers l'histoire américaine et les faits politiques, notamment dans les affaires étrangères. Dans le réseautage social court un bon nombre de ses truismes et calembours involontaires, qui présentent une théologie politique aléatoire, imaginant le territoire des USA comme voisin de l'Afghanistan ou désirant une constitution politique basée sur les Dix Commandements.¹³ Le côté révolutionnaire de ce discours, qui est devenu un phénomène « grassroots » de masse, soutenue en 2014 par la chaîne de télévision « Sarah Palin », consiste dans une revendication authentique et ostentatoire de l'ignorance politique. Il ne s'agit pas seulement de ne rien savoir de la réalité politique, mais de ne rien vouloir savoir. Ainsi il s'est créé aux USA un mouvement populaire – ou plutôt populiste, comme on distingue depuis lors¹⁴ – composé d'individus qui se sentent exclus du système politique dans sa totalité. Dans la considération de cette exclusion, ces individus relient leur image de soi, en tant qu'identité moyenne ou normale, à une sorte de pensée émotive promue par un affect irrationnel. Cette pensée émotive dit à peu près ceci : « Tous ceux qui savent, ou prétendent de savoir, sont contre moi. Alors je vais soutenir ceux qui ne savent pas et l'avouent franchement. » C'est une formation communautaire basée sur le sentiment d'appartenance à ceux qui n'ont pas d'identité, ce qui est un effet particulier des politiques identitaires, qui prennent congé, depuis la chute du communisme, de la séquence historique des Lumières européennes.

La sociologue Arlie Hochschild a analysé le fonctionnement de cette vision du monde émotive, qui donne lieu aux USA à des positions politiques qui se veulent ignorantes et suivent le but explicite de réfuter les logiques discursives de la réalité sociale et de la facticité historique.¹⁵ Afin de constituer un mouvement de masse, cette façon anti-discursive de penser la politique, ou plutôt de la ressentir, a dû se mêler avec une idéologie simple, en l'occurrence de prospérité économique, qui donne le « America first » de Donald Trump et qui a été formée par le réseau de Charles Koch, idéologue du groupe « Americans

142

¹³ <http://www.ranker.com/list/13-social-studies-facts-sarah-palin-got-wrong/kel-varnsen> (09-07-2017).

¹⁴ John B. Judis, *The populist explosion: how the great recession transformed American and European politics*, Columbia Global Reports, New York 2016.

¹⁵ Arlie Russell Hochschild, *Strangers in their own land: anger and mourning on the American Right*, The New Press, New York/London 2016.

for Prosperity » et bailleur de fond de la Tea Party Convention.¹⁶ Finalement il a fallu aussi, afin que la communication non-discursive puisse donner lieu à une représentation politique dans la figure d'un dirigeant charismatique, qui incorpore la volonté irrationnelle sans l'expliquer de façon saisissable, que cet amalgame de pensées émotionnelles reçoive la bénédiction divine. Dans le cas du Tea Party Movement, cet apport discursif et idéologique a été fourni par de l'église évangélique, notamment les apôtres des prêtres baptistes Jarry Falwell, qui est le co-auteur de la falsification des *Clinton Chronicles*, et Tim LaHaye, l'auteur de l'eschatologie romanesque en 12 tomes *Left behind*. Cette rencontre a été facilitée par le fait qu'aux USA, depuis les fondateurs de la nation, il y a eu toujours l'idée – potentielle – qu'un dirigeant politique, quoique élu démocratiquement, soit aussi élu par Dieu afin de propager une bonne nouvelle, qui n'est pas nécessairement rationnelle.¹⁷

On dispose ainsi d'un dispositif rudimentaire mais cohérent qui explique de manière approximative la conjoncture historique de l'arrivée du trumpisme. Concernant l'homme qui incarne, en ce moment, la *psyché* grotesque ou histrionique du leader du monde occidental, on peut dire ceci : un représentant de l'élite économique, charismatique, de bonne mine médiatique et maîtrisant parfaitement le langage des réseaux sociaux, a gagné, avec un peu de chance, les élections présidentielles contre une adversaire facile, détestée par le peuple et méprisée par l'establishment. Ce représentant a rencontré – et médiatisé par une communication inouïe – un mouvement contestataire aux USA provenant d'une coalition entre les fortunés du grand capital et un mouvement populiste qui réclame sa désillusion sociale à travers un nihilisme irrationnel.

Il reste à savoir si cette coalition étrange et imprévisible, entre le volontarisme de Trump et la désillusion des trumpistes, d'intérêts seulement compatibles dans leur incompatibilité, se maintiendra durant les trois ans et demi qui manquent encore (normalement) jusqu'à la fin de la prochaine campagne. Il semble qu'en

¹⁶ Cf. Jane Mayer, *Dark money: the hidden history of the billionaires behind the rise of the Radical Right*, Doubleday, New York/London/Toronto/Sydney 2016.

¹⁷ Néanmoins, il faut souligner le fait que l'impossibilité apparente de distinguer la politique américaine de la religion chrétienne est également un phénomène contemporain, inauguré par Richard Nixon qui a introduit la phrase « God bless America » au discours politique présidentiel. Cf. Niose, *Fighting back the right*, pp. 9-14. Selon la constitution laïque des USA, la religion est réservée à la sphère privée.

ce moment, des forces politique influentes à Washington commencent déjà à préparer la destitution de ce président. Or, la procédure de l'*impeachment* est lente et sans précédent dans l'histoire américaine, Andrew Johnson et Bill Clinton étant les seuls présidents jusqu'à aujourd'hui à être destitués par la Chambre des représentants, avant d'être acquittés par le Sénat.¹⁸ De l'autre côté, ceux qui s'annoncent prêts à défendre le président, en prenant les rues dans l'intention de se prémunir contre une reprise du pouvoir de l'establishment, ce sont les militants de l'extrême droite. Face à une telle situation, il ne s'agit pas de se retirer dans les zones confortables de l'observation intellectuelle et espérer, les bras ballants, que l'événement malheureux passe avec le moins de dégâts possibles. Revenons donc à la question de la pensée politique. Comment défendre, en maintenant un concept de raison cohérente dans les circonstances de la situation actuelle, l'idée de la vérité en politique ?

*

Afin de penser la politique actuelle aux USA, et d'en tirer des conclusions pour la situation et les formes possibles de la contestation politique dans le monde contemporain, on peut procéder de deux manières. D'un côté, on peut chercher à analyser les logiques cachées dans l'actuation du gouvernement américain, en partant du principe que celui-ci n'est qu'une actuation erratique feinte contenant des stratégies secrètes. De l'autre côté, on peut chercher à mettre en évidence les logiques événementielles des aspirations non-discursives inhérentes aux mouvements populaires déconnectés de la politique d'État.

Du côté des stratégies possibles de Donald Trump, qui *symbolise* – plutôt que représente – la politique d'État américain en ce moment, on supposera un lien intentionnellement caché entre une volonté capitaliste : l'abrogation des impôts sur les entreprises dont le président possède un conglomerat important ; une volonté protectionniste : l'augmentation des douanes aux produits étrangers et l'incitation à l'achat de produits américains ; une volonté militaire ou guerrière : le renforcement de l'arsenal des armes nucléaires, la mise en alerte des porte-avions dans la mer de Chine ; et une volonté d'ostentation d'opinions xénophobes : la construction du mur de México, l'interdiction d'entrée pour des

¹⁸ L'unique président qui aurait pu être destitué par les deux chambres du Congrès américain, le même Richard Nixon, a préféré abdiquer avant le procès en 1974.

citoyens d'États musulmans. Sans aller dans les détails de ces motivations clairement nuisibles à toute tentative de politique émancipatrice, du moins rationnelle, on voit comment la politique d'État prend ici une forme plus nue et plus directement violente du fait historique que l'État démocratique moderne, dans son essence, n'a pas rapport aux hommes et aux femmes qui, dans la théorie, composent le pouvoir souverain.¹⁹ Au 21^e siècle, ayant en ce sens peu évolué depuis le 19^e, les démocraties fonctionnent apparemment le mieux dans leur tâche de « sauveurs » des grands fonds du capital international, liquidables en or, en euros ou en dollars.²⁰ Les démocraties perdent de vue la considération des nécessités sociales, voire vitales, de la plupart de ses citoyens, si ce n'est dans le but de chercher un calme général bien policé. La quintessence d'un État, qui aurait perdu l'idée même de sa légitimation politique, serait justement cela : un État constitutionnellement capitaliste, protectionniste, guerrier et raciste, quatuor néfaste de l'actuel telos politique trumpiste.

Pour cette raison, il importe de penser aussi dans l'autre direction. Une question décisive dans la situation politique actuelle est celle de comprendre les manières de penser, éventuellement non-discursives, dans la formation même des mouvements populaires contemporains, non seulement aux USA, mais également en Europe et en Amérique latine. Ces mouvements se constituent fondamentalement par une méfiance radicale à l'égard des institutions établies, raccordée de temps en temps à une suspicion générale contre l'intellectualisme, voire contre la raison elle-même – et avec elle de tout le mouvement des Lumières. Or, les mouvements populaires n'ont-ils pas raison, jusqu'à un certain degré, de se méfier de la raison institutionnellement *dominante* dans le monde ? Si l'on veut défendre la consistance de la raison, on doit apprendre une des leçons fondamentales des Lumières. C'est que l'erreur principale des éduca-

¹⁹ « L'État n'a pas rapport, dans son essence, aux individus [...]. L'État ne se fonde pas sur le lien social, qu'il exprimerait, mais sur la dé-liaison, qu'il interdit ». Badiou, *L'être et l'événement*, p. 121, p. 125. Cf. Dominik Finkelde (éd.), *Badiou and the State*, Nomos, Baden Baden 2017 pour une analyse récente de la pensée de Badiou sur l'ensemble des aspects contraires à la vérité d'une politique « par le peuple et pour le peuple » qui sont en train de corrompre les démocraties parlementaires en Occident.

²⁰ Le premier grand sauvetage étatique – d'une valeur de 187 milliards de dollars – de la banque hypothécaire FannieMae, qui est devenu le modèle des « parachutes » ou fonds de sauvetage aussi en Europe, date de 2008. Pour une analyse du système hypothécaire aux USA v. le recueil de Susan M. Wachter et Marvin M. Smith (éd.), *The American mortgage system: crisis and reform*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2011.

teurs a toujours été de s'arroger un droit de domination intellectuelle vis-à-vis des incultes, c'est-à-dire de ceux qui ne sont pas allés dans les mêmes écoles que les éclairés.

On peut justifier l'attitude irrationnelle des formations populaires contemporaines par une position contestataire qui consiste en un mépris généralisé du système politique, lequel aux USA, en Europe et en Amérique latine, a fait dissoudre, dans l'alternance des gouvernements de droite et de gauche modérés, les différences caractéristiques entre les positions politiques classiques. Si tous les partis politiques, de dénomination conservatrice, libérale, nationaliste, socialdémocrate ou socialiste ne font que renforcer, face à des crises économiques de plus en plus graves, leur rôle de gardien d'un capitalisme débridé, sans penser aux sociétés des hommes vivants qui fabriquent toujours une bonne partie de la plus-value économique et qui maintiennent le système en consommant tranquillement le plus possible, on ne s'étonnera pas qu'il y ait des comportements de détournement politique absolu. Il est parfaitement logique qu'il y ait des rassemblements des voix sans voix, d'hommes et de femmes non-représentés, qui ne comptent pas, et qui ne votent pas, ou qui votent seulement quand se présente un candidat radical qui se propose de supprimer en bloc tout l'establishment.

La critique courante face aux populismes – de « droite » ou de « gauche » – consiste dans le constat d'une actuation irrationnelle de ceux qui se sont retournés contre le système.²¹ L'argument majeur de la critique est que des partis extrémistes puissent tirer profit de la désorientation du peuple et que puissent se produire des constellations contradictoires dans lesquelles le support populaire s'engage à des politiques clairement opposées à leurs propres intérêts. Dans cette visée on culpabilise facilement la désinformation des médias sociaux, où des faits divers les plus aberrants peuvent former des chambres d'écho. Néanmoins, n'y a-t-il pas une raison profonde pour la méfiance vigoureuse et croissante de la raison politique des États démocratiques ? Ne vivons-nous pas dans une époque de perte ou de corrosion concernant toutes les certitudes historiques ? Même les intellectuels les plus raisonnables et les plus éclairés doutent de l'orientation du devenir des idées classiques de la politique :

146

²¹ Dans ce contexte, le fait de dire que le système en tant que tel n'existe pas s'insère parfaitement dans la logique néolibérale de détisser les liens sociaux et de dévaloriser les savoirs.

Qu'est devenu le communisme, comment réformer la démocratie, qu'en est-il de l'égalité des droits, de la prospérité commune ou de la souveraineté du peuple ? Comment compter sur la force de la logique dans le champ le plus irrationnel de tous les discours scientifiques, à savoir celui de la politique ?

Ne peut-on pas prétendre avec raison que les forces majeures qui régissent l'exploitation des ressources de la terre et les lois de communications dans notre monde mondialisé agissent sciemment contre l'intérêt le plus commun et le plus naturel des intérêts humains, en polluant l'air, les fleuves et les mers, en tuant les animaux de la planète, en brûlant du carbone, en fabriquant des réacteurs nucléaires, en épuisant les derniers réservoirs d'oxygène et de l'eau ? Certainement ces dégâts sont des résultats du progrès humain basés sur les acquisitions de la rationalité scientifique du 18^e, du 19^e et du 20^e siècle. Afin de déroder complètement toute confiance dans les vérités de la science, l'époque contemporaine est témoin d'un autre phénomène nouveau – du moins dans son extension – à savoir la publication de résultats d'investigation scientifique falsifiés, qui sont mis en charges par les grandes entreprises d'exploitation et exécutés par des scientifiques corrompus. Le pays où ces falsificateurs de la science ont déjà envahi une partie importante du « marché » scientifique, c'est les USA. Pour citer seulement un pendant de l'école du créationnisme dans les sciences naturelles, s'offre comme référence en politique environnementale de Donald Trump le physicien atmosphérique renommé Fred Singer, l'auteur d'études scientifiques influentes, payées par des entreprises pétrolières, qui s'engagent à prouver que le récent réchauffement climatique n'aura pas lieu.²²

*

Je ne suis pas en mesure de répondre aux questions de l'avenir des idées politiques. Pour un simple philosophe des lettres, qui n'est ni politologue ni américain, il est déjà assez osé de les poser. Néanmoins, j'aimerais conclure ce propos par une réflexion concernant la formation non-discursive des idées politiques. Je pense que le rationalisme en tant que tel, l'ennemi de la critique postcoloniale des discours éclairés, qui souligne avec raison les apories des phi-

147

²² Cf. Naomi Oreskes et Erik M. Conway, *Merchants of doubt: how a handful of scientists obscured the truth on issues from tobacco smoke to global warming*, Bloomsbury, New York 2010.

losophies positivistes et les abus missionnaires de la méthode « cartésienne »²³, n'est pas un argument suffisant pour l'exclusion des pensées différentes, émotives ou non-rationnelles, dont les poètes nous rappellent l'existence, en sortant des profondeurs des idéologies politiques. René Descartes, l'inventeur de la méthode rationaliste dans la philosophie moderne, est en effet le fondateur du discours scientifique progressiste qui relie les Lumières avec la modernité et la postmodernité. Néanmoins, la formation présomptueuse du discours éclairé dominant, qui installe une hiérarchie de pouvoir entre les cultivés et les incultes, résulte d'une mauvaise interprétation du principe même de la pensée cartésienne.

Selon Descartes, il faut constituer, dans n'importe quelle situation, la pensée des éléments en place, afin d'arriver à une intuition claire et distincte de leur composition. L'assertion conceptuelle de base qui sous-tend ce principe méthodologique relie la philosophie cartésienne à l'ontologique moderne : l'être d'une chose n'est autre chose que sa pensée. Ou selon l'aphorisme de Parménide, valable pour toute ontologie qui se veut consistante : « Le même, lui, est à la fois penser et être ».²⁴ Or, du primat de la pensée ne s'ensuit pas qu'il y ait aussi un primat d'intellection rationnelle dans la méthode intuitive. Je rappelle, dans ce contexte, la définition que donne Descartes du concept de la pensée dans les Réponses aux secondes objections aux *Méditations* : « Par le nom de pensée je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connaissants. Ainsi toutes les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et des sens, sont des pensées ».²⁵

La vérité en politique, alors qu'elle dépend d'une « pensée générique »²⁶, qui par elle-même doit être cohérente dans son être, peut résulter d'une procédure de fidélité non-discursive à un événement. Un sentiment ou un affect, en poli-

²³ Voir par exemple la critique du concept de la vérité cartésienne dans Ernesto Sábató : « En su furia matemática, Descartes aspiraba a meter el alma en una campanilla y a eliminar los sentimientos y las emociones mediante el pensamiento frío ». *Hombres y engranajes. Reflexiones sobre el dinero, la razón y el derrumbe de nuestro tiempo*, Emecé, Buenos Aires 1951, p. 61. (« Dans sa fureur mathématique, Descartes visait à accrocher l'âme dans une clochette et à éliminer les sentiments et les émotions par la pensée froide. »)

²⁴ Badiou, *L'être et l'événement*, p. 49.

²⁵ René Descartes, *Œuvres et lettres*, éd. André Bridoux, Gallimard (Pléiade), Paris 1953, p. 390.

²⁶ Badiou, *L'être et l'événement*, p. 546.

tique, est une pensée ou peut être développée comme telle en vue d'une vérité. « La vérité, c'est la venue de ce qui importe. »²⁷ Un événement, en politique ou ailleurs, est radicalement indépendant de toute rationalité argumentative. Il est imaginaire au moment d'être tiré du vide. En considérant les extensions possibles de la pensée selon la philosophie de Descartes, il s'avère donc qu'une conviction politique peut parfaitement résulter d'un sentiment de déception, de peur ou de mépris. En même temps, il s'avère qu'il n'y a aucune possibilité de développer une pensée générique de la politique, qu'elle soit émotive, sensorielle ou intellectuelle, si elle n'est pas orientée vers un concept de vérité. C'est le réquisit de la cohérence ontologique de la pensée elle-même, qui doit être consistante dans son être, avant tout langage.

Les doutes philosophiques les plus forts concernant les forces de la raison ont été exprimé par des écoles du postmodernisme et de la psychanalyse qui soutiennent la thèse que le discours rationnel soit une « construction culturelle » dont la référence est absolument contingente. Or, afin de ne pas tomber dans le piège de la perte absolue de la raison, répandu actuellement dans l'idée d'une « folie générale », mise en scène dans la réalité, il est nécessaire de défendre un principe de constructibilité logique fondamentale, basé dans les axiomes de la logique mathématique, applicable à toutes les situations de la vie humaine qui envisagent la possibilité d'une actuation discursive. Afin de préserver le fondement ontologique de la possibilité d'une vérité consistante et communicable, contestable de manière argumentative, il faut maintenir un noyau de la raison contre sa déconstruction discursive exagérée.

Néanmoins, s'agit-il dans nouveauté de la situation actuelle d'un « événement » dans le sens l'onto-phénoménologie de Badiou, comme a soupçonné Slavoj Žižek, qui espérait que la gauche démocratique se reconstitue unifiée dans l'horreur qu'inspire un président comme Trump ? S'agit-il d'un événement déclencheur d'un « processus générique de fidélité à une vérité en politique » ? Je pense que dans cette question se décide la solution de la situation actuelle. Car le trumpisme démontre le fait suivant : plus une politique d'État agit dans le sens contraire de la vérité politique, serait-ce selon une intention imprévisible ou camouflée, plus les sujets potentiels sont affectés par ce manque et sont réveillés en sursaut. Le corps politique en cause pourrait donc être une

²⁷ Badiou, *Images du temps présents. Le séminaire 2001–2004*, Fayard, Paris 2014, p. 307.

réaction qui anéantisse, point par point, l'usurpation actuelle de la démocratie sans idées. Néanmoins il faut, pour cela, un sujet politique qui s'incorpore selon une logique propre, générique, en reprenant tous les points à travers un « transcendantal »²⁸ négatif, à intensité majeure, afin de réunir la contradiction de ces points en une alternative positive et viable.

Le raisonnement sur le phénomène d'une politique qui réfute la raison est provoqué par une mise en péril du discours politique contemporain. Les défenseurs de la raison, rongés par leurs doutes, sont rares et silencieux dans notre ère pullulante de politiques sans pensée, où les messages les plus clairs semblent venir des forces extrémistes comme la Corée du Nord ou l'État islamique. C'est le défi posé aux penseurs politiques et aux activistes dans la situation présente. Il s'agit de poser des conditions pour transformer le phénomène du trumpisme en un événement politique. Le point réel que nous montre inconsciemment le fou qui est devenu roi est le danger de se résigner dans l'acceptation d'une folie universelle. Il n'y a pas assez d'alternatives à la folie générale. La folie n'est une forme spécifique de la raison que dans la mesure où elle a besoin d'une cure. Le courage de ceux qui continuent à penser la politique dans l'entourage de la clameur postmoderne s'avère être la persistance de l'ontologie de toute pensée. Le mot d'ordre de l'heure actuelle est donc une défense critique des Lumières.

²⁸ Badiou, *Logiques des mondes*, p. 618.

Petar Bojanić*

L'idée de contre-institution¹ Saint-Simon avec Jacques Derrida

« L'Europe est dans un état violent, tous le savent, tous le disent. »²

Mon but va consister à rendre compte de ce titre et de ce sous-titre explicatif. Je m'intéresse à l'origine de l'idée de contre-institution, et plus que tout, je voudrais montrer qu'il y a une sorte d'opposition ou de résistance à l'institution ou aux institutions qui ont trait à l'Europe et à la justice.

Je n'ai rien trouvé de plus éclairant sur la contre-institution que plusieurs textes et fragments de Saint-Simon et de Jacques Derrida. Mon intention est donc de thématiser ce que Derrida n'a pas thématisé lui-même et je m'attèle donc à une tâche ardue à sa place. Dans le même mouvement, je voudrais lier la contre-institution à l'institutionnalisation de l'Europe. La question fondamentale que je pose « comment peut-on institutionnaliser l'Europe ? » (en d'autres termes, comment l'Europe se construit-elle ?) sous-entend quelques protocoles qui ont à voir avec la déconstruction, terme si souvent associé à Derrida. Premièrement, l'Europe provient d'institutions déjà existantes, tels les Etats souverains qui ont été intégrés à « l'espace européen » depuis très longtemps. Cela fait de l'Europe une construction institutionnelle ou administrative qui est en réalité une contre-institution en cela qu'elle existe simultanément et en parallèle à d'autres institutions tout en leur résistant en même temps.

Deuxièmement, et inversement au premier point, l'Europe vient d'un espace qui semble extra-institutionnel ou pré-institutionnel ou pas-encore-institutionnel. Précisément, cet espace d'où vient la résistance aux institutions déjà en place (aux institutions des Etats souverains, mais pas seulement) doit finalement être institutionnalisé en tant qu'Europe grâce à ces deux opérations, la résistance

¹ Traduit de l'anglais par Laure Barillas, Agrégée de philosophie, doctorante à l'Ecole normale supérieure de Paris.

² Claude Henry de Saint-Simon, « De la réorganisation de la société européenne », (1814), in *L'Europe ? L'Europe*, ed. P. Ory, Omnibus, Paris 1998, p. 23.

* Institut de Philosophie et de Théorie Sociale, Université de Belgrade

et l'institutionnalisation, qui se préoccupent de la justice et de l'hospitalité. La justice est une opération contre-institutionnelle : les institutions produisent de la résistance parce qu'elles sont souvent si injustes et inhospitalières qu'elles ne peuvent pas être détruites, mais qui ne peuvent être limitées et régulées que par l'existence d'une autre (contre) institution parallèle. En d'autres mots, elles ne peuvent être déconstruites. Plus avant, cette contre-institutionnalisation peut être un processus difficile et à long terme. La justice, d'un autre côté, est très lente et inatteignable. Enfin, la contre-institution doit être différente de toutes les formes d'association et de coopération, comme par exemple une corporation, des organisations non gouvernementales ou sans but lucratif ou des organisations du commerce international – la production d'égalité et de justice serait certainement la mesure et la condition de cette distinction.

Pourtant, « la justice [elle-même] est indéconstructible ». C'est ce que Derrida soutient lorsqu'il écrit :

La justice est indéconstructible, mais il faut la penser en déconstruction, dans un au-delà du droit qui est excès, disjointure, dislocation.³

Il y a plusieurs façons de lire cette phrase complexe (une rapide vérification confirmera que « indéconstructible » et « disjointure » n'existent pas dans le dictionnaire) en utilisant différents protocoles chers à Derrida. D'une façon ou d'une autre, tous ces protocoles sont des formes de résistance (résistance qui n'est pas résistance, mais toujours résistance) et font référence au mot « contre » parce que la déconstruction implique la résistance et le fait de résister, mais aussi le réel, le réalisme. Quand, par exemple, il parle de la norme et de la normativité (comme c'est le cas dans deux textes, brefs et ultérieurs, « La norme et son suspens » et « La norme doit manquer »), Derrida insiste sur ce qui précède la norme (le droit, la loi), ou si vous préférez sur « une orientation sans boussole et avant institution ».

A la fin de l'un de ses derniers textes, Derrida évoque en ces mots la quatrième de couverture de *La faculté de juger* édité par Lyotard :

³ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris 1993, p. 55.

Le juge doit [...] juger sans règle préétablie, et son jugement peut faire jurisprudence. Cette « prudence » est la vertu de se bien guider sans boussole. Avant l'institution.⁴

« L'Europe est dans un état violent, tous le savent, tous le disent. »

Il y a deux cents ans, à la suite du Congrès de Vienne, Claude-Henri de Saint-Simon annonce la reconstruction des institutions et imagine une nouvelle Europe. Sa tâche est de proposer une description plus précise de l'origine de l'état violent dans lequel se trouvent les institutions contemporaines⁵, fait qui occupe tous les esprits et toutes les discussions. Il pense que les liens politiques et sociaux entre les peuples doivent être renforcés, en d'autres termes, qu'à toute réunion de peuples comme à toute réunion d'hommes, il faut des institutions communes. En effet, Saint-Simon poursuit, c'est l'organisation qui est nécessaire : *hors de là, tout se décide par la force*. Ici l'Europe, plus que toute autre, est le nom de certaines institutions nouvelles (ou institutions communes, organisation) qui assurent la pérennité des liens politiques et sociaux, mettant ainsi fin au règne de la force et de la violence.

Mon but dans cet article est de lire ensemble certains textes de Saint-Simon et de Derrida dans un effort pour thématiser ce que sont ces nouvelles institutions ou cette nouvelle institution censées remplacer les anciennes. Le concept de contre-institution, utilisé, il me semble, en premier par Saint-Simon, et mentionné par Derrida dans de nombreux textes ou entretiens, doit être directement synonyme de nouvelle institution ou Europe, alors que les anciennes institutions pourraient être liées aux institutions souveraines fermées des États souverains. « Contre-institution » et « Europe comme contre-institution », comme le sug-

⁴ Jacques Derrida, « Le modèle philosophique d'une 'contre-institution' », *SIECLE. Colloque de Cerisy*, Paris, L'IMEC, 2005, p. 260. Je voudrais évoquer deux interprétations possibles de la phrase « La justice est indéconstructible ». La première est proposée par Alain Badiou qui écrit, au sujet de Derrida : « Seule la justice est indéconstructible, elle qui ne se réduit à aucune Loi ni à aucun Droit, et c'est d'ailleurs elle qui permet toute déconstruction » (A. Badiou, *Le petit panthéon portatif*, La fabrique, Paris, 2008, p. 123). La seconde interprétation est la suivante : je suggère de lire la phrase exactement telle qu'elle se présente : le processus de déconstruction de la justice est sans fin, sans début ni fin, mais toujours en train de se faire. La justice est déconstruction.

⁵ *Ibid.*, « [...] mais cet état, quel est-il ? d'où vient-il ? a-t-il toujours duré ? est-il possible qu'il cesse ? Ces questions sont encore sans réponse. »

gère le titre de cet article, impliquent un certain nombre de tâches, et certaines d'entre elles apparaissent d'entrée de jeu comme étant hors de la portée de ce texte. Tout d'abord, je m'intéresse à la possibilité de différencier la « contre-institution » de l'institution, c'est-à-dire qu'est-ce qui va « contre » une institution, est-ce que cela à avoir avec une défiance, une opposition ou une résistance à l'institution ou aux institutions. Mais encore, quelle dimension et quel statut l'insistance de Saint-Simon et Derrida sur les institutions ou les contre-institutions a-t-elle eu égard au fameux institutionnalisme français, de Saint-Just à Gilles Deleuze et Alain Badiou, en passant par Hauriou et Renard ?

Ensuite, certains des plus importants concepts et buts de la philosophie de Derrida (et, on le verra en dernière analyse, même dans le raisonnement et les propositions de Saint-Simon) se font jour en lien avec le *contre*. Ce *contre* fait directement référence à l'institution puisque son but est d'ouvrir et de révéler, sous-entendant le nouveau, le encore à venir, etc. L'Europe et la démocratie peuvent seulement être conçues comme un ajout aux institutions des Etats souverains, et en tant que contre et opposées aux institutions qui sont toujours, d'une façon ou d'une autre, fermées et statiques.

Si l'institution est fondamentalement distincte du contrat⁶ en ce qu'elle implique toujours la présence d'un tiers qui est le bienvenu, qui institutionnalise de nouveau l'institution, alors que le contrat, dont la durée est limitée, exprime la volonté des parties contractantes et ne peut pas être envahi par une instance tierce, la contre-institution doit augmenter la « force d'hospitalité » et la justice de cette institution. Et si l'hospitalité n'est pas l'un des principes les plus importants de cette institution (la possibilité toujours présente pour une nouvelle personne, une instance tierce, d'être incluse et de devenir un membre du groupe et de participer au travail commun du groupe), alors la contre-institution révèle un paradoxe de l'hospitalité : en un certain sens, elle dissout l'hospitalité en faisant passer rapidement les invités ou étrangers (les migrants) en citoyens européens. L'hospitalité doit nécessairement être temporaire et brève, et son essence tient à l'urgente transformation d'un étranger en hôte future offrant l'hospitalité à encore un autre, nouvelle personne et futur étranger. Troisièmement, il me semble qu'une thématization possible de ce que Derrida appelle la

154

⁶ Cf. Georges Renard, *La théorie de l'institution. Essai d'ontologie juridique*, « Septième leçon: Institution et Contrat. 1. Leur distinction », Vol. 1, Sirey, Paris 1930, p. 357 et suivantes.

« contre-institution » pourrait rendre possible la transformation de la déconstruction en méthode reproductible, la transformant de fait en méthode, en la transmettant et en l'enseignant de façon rigoureuse⁷. Ainsi j'entends aussi montrer l'origine de la conception derridienne de la justice, de l'hospitalité, de l'Europe, de la démocratie et d'autres concepts liés (« concepts qui ne sont pas des concepts »).

C'est Saint-Simon, notre fidèle contemporain, qui parla le premier d'un parlement européen, qui imagina le premier une constitution européenne, qui voit l'Europe comme une institution ou comme un nouveau protocole en train de se faire, alors que les anciennes institutions « cèdent » leur place aux nouvelles. C'est le processus d'affaiblissement et de dissolution des anciennes institutions et d'émergence de nouvelles institutions⁸ qui me paraissent problématiques. Les

⁷ Le mot « institution » et ses différentes formes constituent la véritable obsession de Derrida. « Je privilégierais le mot institutions à celui de déconstructions ou architectures ». « Toute institution est une architecture », « Jacques Derrida: Invitation to a Discussion, Moderated by M. Wigley », *Columbia Doc.*, Vol. 1, 1992, pp. 12-13. « La déconstruction est une pratique institutionnelle pour laquelle le concept d'institution reste un problème, mais comme elle n'est pas davantage une " critique " [...] elle ne détruit pas plus qu'elle ne discrédite la critique ou les institutions ; son geste transformateur est autre, autre sa responsabilité... », Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris 1990, p. 88. Derrida répète à de nombreuses reprises que la déconstruction n'est pas une méthode. Si la déconstruction n'est pas une méthode, alors elle n'a pas de protocoles, pas de procédures, pas de procédés, elle ne peut pas être répétée, transposée, traduite, ni donc thématifiée ou reconnue. Inversement, si la déconstruction est exclusivement la méthode de Derrida, si elle c'était son truc à lui ou si c'est le mien, alors elle n'a pas grand intérêt. « Parce qu'une méthode qui ne se répète pas (« J'ai ma propre méthode »), nous pourrions facilement la penser inutile ». Jacques Derrida, « La langue et le discours de la méthode », in *Recherches sur la philosophie et le langage, Cahier du groupe...*, Université de Grenoble, Grenoble 1983, p. 37.

⁸ Dans l'« Avant-propos » dans son bref texte de 1814 sur la réorganisation de l'Europe, Saint-Simon évoque l'importance des institutions et mentionne que le défaut d'institution conduit à la destruction de l'unité de la société : « Les vieilles institutions prolongent l'ignorance et les préjugés du temps où elles sont faites » (*Ibid.*, p. 16). Les institutions vieillissent parce qu'elles ne sont plus en adéquation avec les idées et les mœurs de leur époque, et doivent alors être complètement détruites. Saint-Simon cite deux obstacles à cette transformation de l'ancien en nouveau : cette réorganisation ne se produit pas immédiatement ou automatiquement mais plutôt au fil du temps, et il envisage également la possibilité que rien ne se reconstruise sur « la ruine des anciennes institutions ». Dans *Catéchisme des industriels*, qui date de 1823, Saint-Simon insiste sur le fait que la destruction totale des institutions est impossible : « Les institutions, de même que les hommes qui les

hésitations de Saint-Simon au fil du texte ne font qu'empirer les choses. C'est la raison pour laquelle j'aimerais penser l'idée d'établir une nouvelle organisation pour l'Europe avec l'idée d'institutions doubles ou parallèles que Saint-Simon mentionne dans ses écrits sur l'organisation de l'Angleterre. Sans même tenir compte du fait que Saint-Simon ne mentionne jamais des documents ou des chartes comme support de la création de l'Europe et de la nouvelle institutionnalisation de l'Europe, il est parfaitement conscient qu'un changement dans l'organisation et dans les liens entre les peuples devient la condition de l'abolition de la force et de la violence. Limiter et éliminer la force revient à éliminer les frontières entre Etats, les intérêts particuliers, en d'autres termes, faire obstacle au nationalisme des peuples. Le plan de Saint-Simon comporte trois ou même quatre étapes dans sa construction. Dès 1813, Saint-Simon entrevoit cela pour que « l'Europe » devienne synonyme d'un certain type d'institution, qui va à « l'encontre » des institutions souveraines des peuples souverains, et afin que ces institutions vieillissent et disparaissent finalement, il est besoin d'une « institution générale commune ». Les Européens ou la population européenne doivent être liés par cette institution, qui surpasse toute autre entité, telle que les entités nationales et partiales des religions et des Etats. Cette « institution politique commune à tous les peuples européens » doit « mettre un frein » aux ambitions nationales de chacun des peuples individuels⁹. Elle est porteuse par excellence de l'idée d'une justice et d'une hospitalité européennes. Voici comment Saint-Simon décrit le fonctionnement de cette institution :

La conséquence de ces travaux sera la réorganisation de la Société européenne, au moyen d'une institution générale commune à tous les peuples qui la composent, institution qui, suivant le degré de lumière de chacun, lui paraîtra scientifique ou religieuse, mais qui, dans tous les cas, exercera une action politique positive, celle de mettre un frein à l'ambition des peuples et des rois.¹⁰

156

Dans le paragraphe suivant, Saint-Simon affirme que le principal moment de régulation de cette action politique positive est en réalité la « force des scienti-

créent, sont modifiables ; mais elles ne sont point dénaturables : leur caractère primitif ne peut pas s'effacer entièrement », p. 38.

⁹ Claude Henri de Saint-Simon, *Mémoire sur la science de l'homme*, p. 239. Dans sa *Lettre aux savants européens*, Saint-Simon écrit que cette institution est à présent très affaiblie et abîmée par la guerre qui dévore les peuples Européens. *Ibid*, pp. 311–312.

¹⁰ Claude Henri de Saint-Simon, *Mémoire sur la science de l'homme*, p. 310.

fiques Européens », et par-dessus tout, de la philosophie¹¹. La philosophie, ou la communauté formée par les philosophes réunis en corporation, doit de fait assurer le fonctionnement de cette nouvelle institution qui n'est autre que l'Europe elle-même. Saint-Simon pense que les philosophes, ou mieux encore, la philosophie, ont la possibilité et la responsabilité de produire de nouvelles institutions et d'organiser la nouvelle vie de l'Europe unifiée. « Si la philosophie du siècle précédent était révolutionnaire », écrit-il, « la philosophie du 19^{ème} siècle doit être organisatrice¹² ». Si « les institutions ne sont que des idées en actes¹³ », Saint-Simon acte que le philosophe n'est pas simplement un producteur d'idées, mais celui dont la coopération avec d'autres philosophes et savants, transforme les idées en actes, faisant de ces idées une réalité. Il semble que la corporation, ou une certaine corporation européenne pour la philosophie, a une double tâche. En laissant de côté pour un instant le fait que cela requiert une seule et unique philosophie (Saint-Simon est obsédé par la théorie de la gravitation universelle et de son point de vue, tous les philosophes devraient l'être également), son intention est de rendre la théorie active en associant l'Institut et l'Université, la recherche et l'éducation. En ayant d'abord mis au jour et problématisé le paradoxe fatal des institutions qui forment les peuples et des peuples qui, en même temps, forment les institutions¹⁴, et ayant imaginé « la meilleure constitution possible », Saint-Simon imagine ensuite les institutions européennes organisées de telle sorte que « chaque question d'intérêt public soit considérée de la manière la plus approfondie et la plus complète¹⁵ ». D'une façon ou d'une autre, les débats philosophique ou parlementaire au sujet du bien commun dépassent le cadre fermé des Etats souverains et nationaux. La découverte du général et du commun, le champ d'application de cette corporation idéale de philosophes et de savants, représentant réellement le début de cette idée de l'institutionnalisation de l'Europe, conduit au problème ou au paradoxe des institutions doubles.

¹¹ Dans « Travail sur la gravitation universelle », écrit la même année, Saint-Simon explique que « La force des savants de l'Europe, réunis en une corporation générale ayant pour lien une philosophie basée sur l'idée de la gravitation, sera incalculable ». *Ibid.*

¹² Claude Henri de Saint-Simon, « De la réorganisation de la société européenne », p. 15.

¹³ Claude Henri de Saint-Simon, *Catéchisme des industriels*, p. 39.

¹⁴ Claude Henri de Saint-Simon, « De la réorganisation de la société européenne », pp. 35–36.

¹⁵ *Ibid.*, p. 28.

Si nous suivions l'idée de Saint-Simon selon laquelle la philosophie au 21^{ème} siècle doit être organisationnelle, dotée d'un pouvoir très fort d'institutionnaliser et de protéger diverses institutions, et si nous reconnaissons et amendons la vision de l'Europe de Saint-Simon, nous nous heurterions immédiatement à deux paradoxes. Le premier dilemme ou problème concernerait l'existence de deux types d'institutions parallèles, l'ancienne et la nouvelle, et la question de savoir si cet état de fait, qui peut être un état de violence présent à tous les esprits et dans toutes les conversations, est réellement transitoire. Sans prendre en considération ce que Saint-Simon dit des institutions anciennes vouées à disparaître, la nouvelle institution européenne ne prend leur place et ne les limite que partiellement et occasionnellement. Comment est-ce possible ? Le deuxième paradoxe, que Saint-Simon lui-même mentionne, et que je qualifierais de fatal, fait référence à un mot de Montesquieu selon lequel « c'est l'institution qui forme les hommes ». Comment est-il possible alors pour les mêmes hommes de créer des institutions nouvelles et différentes ? Voici un passage dans lequel Saint-Simon affronte cette difficulté :

C'est l'institution qui forme les hommes, dit Montesquieu; ainsi, ce penchant qui fait sortir le patriotisme hors de bornes de la patrie, cette habitude de considérer les intérêts de l'Europe, au lieu des intérêts nationaux, sera pour ceux qui doivent former le parlement européen, un fruit nécessaire de son établissement. Il est vrai : mais aussi ce sont les hommes qui font l'institution, et l'institution ne peut s'établir si elle ne les trouve tout formés d'avance, ou du moins préparés à l'être.¹⁶

Si l'Europe, c'est-à-dire l'institution européenne, forme des individus, les Européens, alors ce penchant, cette habitude de l'institution qui les forment a pour conséquence que le patriotisme dépasse les frontières des Etats et que l'intérêt européen a dépassé l'intérêt national. Dépasser les frontières des Etats nations dans ce contexte implique au moins deux nouveaux protocoles : une plus grande ouverture des Etats nations et l'hospitalité pour tous les citoyens de l'Europe, et bien sûr, le processus d'expansion de l'Europe en ouvrant ses nouvelles frontières à venir au-delà de tout patriotisme européen. Le problème se présente dans la seconde phrase de cet extrait de Saint-Simon. Puisque ce sont les hommes qui forment les institutions, et que les institutions forment les

¹⁶ *Ibid.*, p. 36.

hommes alors qu'ils sont en train de les former et de les construire, Saint-Simon part du principe que l'idée ou la forme de cette nouvelle institution préexiste déjà dans l'esprit de ceux qui la formeront bientôt. Autrement dit, l'institution peut seulement être formée si elle « trouve » des hommes déjà préparés et éduqués à la produire, ou au moins prêts à produire l'institution et à être formés par elle alors qu'ils la produisent elle. Le problème ou le paradoxe de l'institution comme sujet de cette deuxième phrase, l'institution qui peut déjà trouver des hommes ad hoc et formés par cette même institution, alors qu'elle n'existe pas encore, nous reconduit, à nouveau, à l'idée des institutions doubles ou parallèles. Saint-Simon utilise seulement une fois l'expression « doubles institutions ». Il le fait dans cet extrait où il utilise aussi pour la seule fois l'expression « les contre-institutions ».

La vision de l'Europe de Saint-Simon est déterminée au plus haut point par la relation entre la France et l'Angleterre, et il passe un temps considérable à étudier la situation politique et économique de l'Angleterre en étudiant sa Constitution, son organisation sociale et ses institutions. Il semble ainsi que l'Angleterre soit sa principale inspiration pour sa théorie de l'institution, et, de manière analogue, pour la construction de la future institution de l'Europe. Saint-Simon écrit dans *Catéchisme des industriels* :

On reconnaît que les Anglais ont admis en concurrence deux principes fondamentaux pour servir de base à leur organisation sociale ; on reconnaît que ces deux principes étant de nature différente et même opposée, il a dû en résulter, et qu'il en est résulté effectivement que les Anglais se sont en même temps soumis à deux organisations sociales bien distinctes, qu'ils ont, dans toutes les directions, doubles institutions, ou plutôt qu'ils ont établi dans toutes les directions les contre-institutions de toutes les institutions qui étaient en vigueur chez eux avant leur révolution, et qu'ils ont conservé en très grande partie.¹⁷

159

Saint-Simon écrit à deux reprises « dans toutes les directions ». Les institutions et les contre-institutions, au pluriel dans ce passage, comme cela apparaît clairement à quelqu'un aussi au fait de la situation en Angleterre que Saint-Simon, ne s'opposent pas mutuellement, bien qu'elles soient complètement différentes. Bien que Saint-Simon reconnaisse deux principes qui puissent s'opposer en

¹⁷ Claude Henri de Saint-Simon, *Catéchisme des industriels*, p. 99.

tant que tels, le terme « contre », préposé devant « institution », ne signifie certainement pas « dans une direction opposée », puisque les contre-institutions sont avant tout des organisations sociales tout comme les institutions en général. Les contre-institutions complètent l'activité des institutions ou occupent une partie de l'espace public qui n'est pas encore institutionnalisé ou qui demeure impossible à institutionnaliser. En même temps, l'existence parallèle et concomitante de ces deux types d'entités en Angleterre, même avant sa Révolution, offre une certaine garantie qu'elles ne sont pas mutuellement exclusives ou qu'elles ne s'invalident pas l'une l'autre, et qu'elles ont donc un futur en commun. En ce sens, « contre » ne veut pas dire « par contraste » ou « versus » mais « contact » ou « juxtaposition », et parfois même échange et relation¹⁸.

Si l'on met au singulier l'expression « les contre-institutions », on arrive à une seule « contre-institution » qui suit ou est juxtaposée à toutes les autres contre-institutions (*la contre-institution de toutes les institutions*). De plus, l'Europe, en tant que possible contre-institution possible de toutes les institutions, doit être, immédiatement, le véritable modèle philosophie de la contre-institution¹⁹ « de toutes les institutions » et doit repousser les limites de toutes les institutions pour s'assurer de leur ouverture et de leur hospitalité. Est-ce seulement possible ? Et certaines brèves interventions de Derrida, dans lesquelles il tente

¹⁸ La sociologie utilise aujourd'hui très rarement le terme de contre-institution (le secteur des ONG n'est pas d'habitude nommé ainsi, ni les différentes corporations ou associations de citoyens). Dans les années 1960, ce terme désignait quelque chose qui pourrait être similaire à ce que Saint-Simon détecte dans la vie sociale anglaise au début du 19^{ème} siècle. Dans « The Phantom Community », Paul Starr évoque le besoin pour une nouvelle action collective, et un « idéal d'organisation de la vie » différent qui compterait des contre-institutions. « C'était un idéal romantique d'organisation en communauté, dans laquelle les relations sociales seraient directes et personnelles, ouvertes et spontanées, en comparaison avec les relations rigides, distantes et artificielles de l'organisation bureaucratique ». « Les contre-institutions, communes, coopératives, cliniques publiques, écoles publiques, université publiques, centres d'aide, crèches, groupes de rencontres et autres formes de thérapie collective et « d'éveil de la conscience », journaux clandestins, organisation populaires, cabinets de droit pour l'intérêt public, et groupes de droit de l'environnement, de droit des femmes, des droits civiques et de droit des consommateurs », Paul Starr, « The Phantom Community », in *Co-ops, Communes & Collectives*, eds. J. Case & R.C. R. Taylor, Pantheon Books, New York 1979, p. 245.

¹⁹ L'une des dernières conférences de Jacques Derrida, ainsi que l'un de ses derniers textes publiés, sont intitulés : « Le modèle philosophique d'une 'contre-institution' », *SIECLE. Colloque de Cerisy*, IMEC, Paris 2005.

de thématiser la contre-institution, peuvent-elles être d'une quelconque utilité à la grande proposition de réorganisation de l'Europe faite par Saint-Simon ?

Derrida essaie de thématiser sa relation et sa résistance aux institutions à de nombreuses occasions²⁰ ; cependant il ne se réfère à la contre-institution seulement dans deux ou trois reprises à deux brefs moments dans un effort de définition de sa relation à l'institution ou aux institutions en tant que telles. La dernière fois, vers la fin de sa vie²¹, et avant cela dans les années 1990 dans quelques entretiens²², ainsi qu'au moment de recevoir la légion d'honneur le 14 juillet 1992.

²⁰ « Et finalement, pour en finir avec l'affectif, je peux dire que l'école a été un enfer pour moi. [...] J'ai un rapport absolument névrotique à l'institution que j'ai pourtant habitée toute ma vie ; et, encore aujourd'hui, quand j'entre dans des bâtiments comme celui-ci, ça me prend aux tripes, vraiment, et ce sont des choses – il faudrait analyses – qui remontent à la maternelle... » J. Derrida, « L'école a été un enfer pour moi... », Conversation avec J. Derrida – B. Defrance, *Cahiers Pédagogiques*, n. 270 & 272, janvier, mars, 1989.

²¹ Dans « Le modèle philosophique d'une 'contre-institution' », alors qu'il analyse les « phénomènes quasi-institutionnels ou contre-institutionnels », Derrida liste sept caractéristiques principales de la contre-institution, en ayant clairement en tête l'idée du Collège International pour la Philosophie et Cerisy (l'expérience contre-institutionnelle de Cerisy) : la contre-institution est d'origine non gouvernementale ; elle n'a pas pour mission la guerre ou la résistance à une autre institution ; la philosophie, bien qu'omniprésente, ne doit pas dominer les autres disciplines ; elle est internationale ; elle ne décerne pas de titre honorifique, académique ou professionnel ; elle garantit une place à l'expertise et à l'expérimentation ; enfin l'on ne sait jamais à quoi s'attendre dans un espace contre-institutionnel parce qu'elle contient en elle un espace pré-institutionnel, un espace qui précède la norme (qui est « incalculable », terme que le texte répète plusieurs fois). J. Derrida, « Le modèle philosophique d'une 'contre-institution' », *SIECLE. Colloque de Cerisy*, IMEC, Paris 2005, 248, pp. 253–255. Ce texte a été traduit en anglais sous le titre de « The Philosophical Model of a Counter-Institution », in *Artists, Intellectuals and World War II*, eds. Ch. Benfey & K. Remmler, University of Massachusetts Press, Amherst 2006, pp. 46–55.

²² Dans un entretien donné en 1991 à François Ewald (*Magazine Littéraire*, n. 286, 1991), Derrida explique très clairement pourquoi la littérature, par comparaison avec la philosophie et la science, est d'entrée de jeu institution et contre institution. « La littérature se *place à l'écart de l'institution, à l'angle que l'institution fait avec elle-même pour s'écarter d'elle-même* ». La contre-institution se distingue avant tout par sa distance à l'institution. Cette distance est aussi une distance par rapport à soi, en la laissant ouverte à l'expérimentation, à de nouvelles voix, mais aussi à l'expertise.

Il y a trois conditions inconditionnelles à l'existence de la contre-institution. La première est de ne pas appartenir à une institution, une non-appartenance essentielle. En reprenant l'accusation de Gide, Derrida insiste :

I am not one of the family (*je ne suis pas de la famille*), which means: do not consider me 'one of you,' 'don't count me in,' I want to keep my freedom, always: this, for me, is the condition not only for being singular and other, but also for entering into relation with the singularity and alterity of others. When someone is one of the family, not only does he lose himself in the herd (*le grégaire*), but he loses the others as well; the others become simply places, family functions in the organic totality that constitutes a group, school, nation or community of subjects speaking the same language.²³

La seconde condition tient à l'établissement du spontanéisme.

In abstract and general terms, what remains constant in my thinking on this question is indeed a critique of institutions, but one that sets out not from the utopia of a wild and spontaneous pre- or non-institution, but rather from counter-institution. I do not think there is, or should be, the 'non-institutional'. I am always torn (*Je suis toujours pris*) between the critique of institutions and the dream of an *other* institution that, in an interminable process, will come to replace institutions (*viendra remplacer des institutions*) that are oppressive, violent and inoperative. The idea of counter-institution, neither spontaneous, wild nor immediate, is the most permanent motif that, in a way, has guided me in my work (*L'idée d'une contre-institution, non pas spontanée ni sauvage ni immédiate c'est le motif le plus permanent qui m'a guidé en quelque sorte*).²⁴

²³ Jacques Derrida, Maurizio Ferraris, *A Taste for the Secret*, Polity, Cornwall 2001, p. 26; Interview from 17 July 1993, French manuscript, 16. Cependant, Derrida continue, « la seconde dimension [...] est en fait que mon envie de ne pas être de la famille est supposée par le fait de vouloir être de la famille ». « Je suis quelqu'un qui n'a jamais quitté l'université ». *Ibid.*, pp. 43; 26.

²⁴ Jacques Derrida, Maurizio Ferraris, *A Taste for the Secret*, pp. 50–51; Interview, 25–26 January, 1994, French manuscript, p. 31.

L'Europe, la démocratie, la justice (ou même l'Etat²⁵ !) joue le rôle d'un « autre de l'institution qui, dans un processus interminable, viendra remplacer les institutions qui sont oppressives, violentes et inefficaces ». Dans le manuscrit français, qui transcrit ce qui a été dit en français, il n'y a aucune description des institutions (« oppressives, violentes et inefficaces ») qui doivent être remplacées ou combattues par l'intermédiaire de contre-institutions. Derrida ajouta cette partie de la phrase dans la version anglaise de l'entretien. La contre-institution est sans aucun doute une institution (puisque ce qu'elle est n'est pas entièrement opposé à l'institution en tant que telle ; ainsi, en tant que certain type d'institution, elle inclut certainement un groupe d'individus fonctionnant ou travaillant ensemble et prêts à accueillir d'autres individus), mais une institution qui est constituée par la critique des institutions ou de l'activité institutionnelle. La condition pour qu'elle résulte d'une critique d'un « état violent » est la distance a priori envers les institutions en général (ne pas appartenir aux institutions, l'immunité aux institutions ; « je ne suis pas de la famille »), et en même temps, l'attente, Derrida parle du rêve, d'une nouvelle institution à l'horizon, qui, progressant doucement et prenant doucement la place des anciennes institutions, qui les corrigent nécessairement. Une autre chose notable – c'est un processus interminable.

La troisième condition a avoir avec « l'ironie institutionnelle²⁶ » et le danger toujours rampant de l'Etat, soit le danger toujours présent pour l'Europe émanant des Etats. Dans son « Discours de réception de la Légion d'honneur », Derrida déclare :

Qu'il s'agit d'écriture ou de pensée, d'enseignement ou de recherche, de vie publique ou de vie privée, si je n'ai jamais rien eu contre l'institution, j'ai toujours aimé la contre-institution, qu'elle fût d'Etat ou précisément a- ou contre-étatique. Je crois aussi qu'on ne fait la guerre aux institutions qu'en

²⁵ « J'ai même eu l'occasion de définir l'Etat – l'Etat tel qu'il devrait être – comme contre-institution, nécessaire pour s'opposer à ces institutions qui représentent les intérêts particuliers et les propriétés. Et je dirais la même chose en ce qui concerne le droit international ». *Ibid.* Cette phrase n'existe pas non plus dans la version française, elle n'a jamais été prononcée pendant l'entretien, mais a été ajoutée ensuite dans la version anglaise.

²⁶ « Je crois que j'ai passé ma vie, en particulier puisqu'elle a largement été académique, mais heureusement pas son intégralité, à débattre avec les lois et les ruses de l'ironie institutionnelle », Benoît Peeters, *Derrida*, Flammarion, Paris 2010, p. 549.

leur nom, comme pour leur rendre hommage et en trahissant, à tous les sens de ce mot, l'amour qu'on leur porte [...] L'ironie, c'est que l'institution par excellence, l'Etat, assuré qu'il n'est pas d'absolue extériorité qui puisse lui faire objection ou opposition, l'Etat finit toujours par reconnaître les contre-institutions et c'est le moment où, élues, choisies ou confirmées, elles redeviennent ordre et légion.²⁷

Déclarer la guerre aux institutions, ou l'anti-institutionnalisme (*Soyons très anti-institutionnaliste!*²⁸), ou même la critique radicale des institutions, n'a rien à voir avec la contre-institution. L'avertissement de Derrida ici est directement lié à deux autres moments : il n'y a pas d'espace suffisamment sûr hors de l'Etat où une contre-institution pourrait être durable et entièrement indépendante (et inversement, il n'y a aucun espace hors des Etats où l'Europe peut être en sûreté ; l'Europe ne peut occuper un espace en dehors des Etats, mais est plutôt à l'intérieur des Etats, and plus que tout, aux frontières entre ces Etats et aux frontières avec d'autres Etats). Il n'y a pas non plus d'espace « d'absolue extériorité » duquel ou au sein duquel l'Europe pourrait être en directe et brutale opposition aux Etats qu'elle comprend ou qu'elle comprendra bientôt. Le dernier argument de Derrida au sujet de l'Etat ou des Etats qui incorporent et avalent la nouveauté de la contre-institution semble aligné avec l'Etat que Saint-Simon a connu deux cents ans plus tôt. Le congrès ou l'alliance de la paix des Etats européens contemporains a été usurpé par des guerres sanglantes pour la souveraineté. Les efforts de Saint-Simon consistent à réanimer l'idée qui peut survivre, devenir réelle, seulement si nous trouvons, de manière urgente, une nouvelle forme d'association entre les peuples, une nouvelle forme de discussion des affaires publiques, de nouveaux protocoles d'hospitalité, une nouvelle justice qui s'institutionnalise continuellement, c'est-à-dire une institution qui à nouveau mette un terme à la violence et à la force.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatriques*, (1973–1974), Gallimard-Seuil, Paris 2003, p. 34.

Notes on Contributors

Birnbaum, Antonia teaches philosophy at the University of Paris 8. She has published books that question the incidence of courage in thought, the becoming anonymous of political heroism, the refusal of mythological vengeance, and sacrifice as the mute exposure of the tragic hero. She also writes on contemporary art and has an upcoming book devoted to the concept of criticism in Rancière, to be published by Éditions Amsterdam in September 2018.

Bojanić, Petar is the director of the Institute for Philosophy and Social Theory (IFDT) at the University of Belgrade, where he has been a fellow since 2005. Bojanić directs the Center for Ethics, Law and Applied Philosophy (CELAP) in Belgrade, and the Center for Advanced Studies of Southeastern Europe (CAS – SEE) at the University of Rijeka. He has held numerous fellowships and visiting professorships, including at the Society for Humanities at Cornell University, the Centre for Modern Thought at the University of Aberdeen, the Institute of Advanced Studies at the University of Bologna and Torino, and the Institute for Advanced Studies in Bonn. A translation of his book *Violence et messianisme* (Paris–Milano: Librairie Philosophique J. Vrin; Mimesis International 2015), will be published this year by Routledge (Oxford).

David-Ménard, Monique is a French psychoanalyst and philosopher. She is Honorary Director of Research at the Université Paris-Diderot. For several years she has been Program Director and subsequently Vice-President of the Collège International de Philosophie, in charge of international relations (1992-1998). She was Director of the Center for Life Studies (Université Paris-Diderot, 2005-2011), where she initiated the research field “gender and sexuality”. She currently holds the following positions: Vice-President of the Freudian Psychoanalytical Society (SPF, Paris); research advisor at the ICI-Berlin Institute (International Center for Inquiry); co-founder of the International Society Psychoanalysis / Philosophy; and a member of the International Network of Women Philosophers at UNESCO. Her recent publications include *Eloge des hasards dans la vie sexuelle* (Paris: Hermann 2011), *Corps et langage en psychanalyse* (Paris: Campagne Première 2014); *Avons-nous besoin des choses? Animisme et propriété* (forthcoming 2017).

García Düttmann, Alexander teaches philosophy and aesthetics at Universität der Künste in Berlin. Previously, he taught at Stanford University, NYU, Goldsmiths, the Royal College of Art, and Brown University. His most recent book publications include *Against Self-Preservation* (Berlin: August Verlag 2016) and *What is Contemporary Art?* (Konstanz: Konstanz University Press 2017). His edition of Jacques Derrida’s lecture

course *Theory and Practice, on Marx and Althusser* was published by Éditions Galilée (Paris) in March 2017.

Kamecke, Gernot is a Heisenberg Fellow of the Deutsche Forschungsgemeinschaft. He teaches French and Spanish Literature at Humboldt University in Berlin. He has been a visiting Professor at the National University of Colombia and has published various books and articles on the dialectics of literature and philosophy. His recent publications include: *The Prose of Spanish Enlightenment. Contributions to the Philosophy of Literature in the XVIIIth Century*, Madrid/Frankfurt, 2015; *Conditions and Infinity. A Conversation with Alain Badiou*, Berlin 2015, Bogotá 2017.

Ruda, Frank is interim professor of social philosophy at the Goethe University Frankfurt am Main and lecturer at the Postgraduate School of the Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts in Ljubljana. He is the author of *Abolishing Freedom: A Plea for a Contemporary Use of Fatalism* (Nebraska UP 2016); *For Badiou: Idealism without Idealism* (Northwestern UP 2015); and *Hegel's Rabble: An Investigation into Hegel's Philosophy of Right* (Continuum 2011). His most recent publication is *The Dash – The Other Side of Absolute Knowing* (with Rebecca Comay, MIT, forthcoming 2018).

Sauret, Marie-Jean is a psychoanalyst and a co-founder of the new association *Le Pari de Lacan*, emeritus professor at the University of Toulouse-Mirail, and a research advisor at the Pôle de clinique psychanalytique du sujet et du lien social (LCPI) of the Université de Toulouse 2 Jean-Jaurès. His publications include: *La bataille politique de l'enfant*, Toulouse: Erès, Collection Humus 2017; *Du divin au divan*, (with Pierre Bruno), Toulouse: Erès 2014; *Malaise dans le capitalisme*, Toulouse:, P.U.M., Collection "Psychanalyse &" 2009; *L'effet révolutionnaire du symptôme*, Toulouse: Erès, Collection Humus 2008; *Psychanalyse et politique*, Toulouse:, P.U.M., Ccollection Psychanalyse &, 2000.

Šumič Riha, Jelica is Professor of Philosophy at the Postgraduate School of the Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts and Senior Research Fellow at the Institute of Philosophy of the Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts. She has been a visiting professor at the University of Essex, the University of Paris 8, and Universidad de Buenos Aires. She has published a number of philosophical works, including *Politik der Wahrheit* (with Alain Badiou, Jacques Rancière, and Rado Riha, Vienna: Turia + Kant 1997); *Universel, Singulier, Sujet* (with Alain Badiou et al., Paris: Kimé 2000; *Mutations of Ethics* (Ljubljana: Zalozba ZRC 2002); and *Eternity and Change. Philosophy in the Worldless Times* (Ljubljana: Zalozba ZRC 2012). She is currently working on a forthcoming volume entitled *Volonté et Désir* (Paris: Harmattan).

Völker, Jan is a research associate at the Institute of Fine Arts and Aesthetics at the Berlin University of the Arts. He is a visiting lecturer at Bard College Berlin and at the Postgraduate School of the Research Centre of the Slovenian Academy of Arts and Sciences in Ljubljana. His current projects focus on the question of ideology in contemporary times, on Badiou's concept of art, and on the restitution of German idealism after Marx and Lacan. His recent publications include an international issue of the journal *Filozofski vestnik*, edited with Rado Riha and Jelica Šumič, "The Issue with Kant" (2015). He has authored the following books: *Ästhetik der Lebendigkeit. Kants dritte Kritik* (2011) [*Aesthetics of Liveliness, Kant's Third Critique*], and, with Uwe Hebekus, *Neue Philosophien des Politischen zur Einführung (Laclau, Lefort, Nancy, Rancière, Badiou)* (2012) [Introduction to the New Philosophies of the Political (Laclau, Lefort, Nancy, Rancière, Badiou)]. He has also edited Alain Badiou and Jean-Luc Nancy (authors), *La tradition allemande dans la philosophie*, Paris: Lignes 2017.

Abstracts | Povzetki

Monique David-Ménard

Denying the Real, Is It Transforming It?

Keywords: transformation of the real, political struggles, over-determination, emancipation, contingency, sexual unconscious

In order to avoid the false dilemma of a utopian idealism and conservative empiricism when the transformation of the real is at stake, the paper attempts to account for the disjunctive synthesis of two distinct yet connected fields of action and thought: the domain of the sexual unconscious and that of political transformations. By questioning the traditional Hegelian and/or Marxian thesis according to which the real can only be transformed by setting out from a true and coherent theory, the paper examines three examples of over-determination that characterise contemporary struggles for emancipation: the “politics of the street”, “revolution”, and the “reorganising dynamic of the sexual unconscious”. Insisting on a contingent articulation of emancipation and “true desires”, the paper analyses real, although unpredictable outcomes as they result from the contingency of their situational over-determination. In producing a non-utopian “beyond”, the three cases of the over-determination of contemporary struggles are considered as localised anti-utopias that, instead of becoming a normative model, present an unlikely yet real “topia” for emancipation.

Monique David-Ménard

Zanikati realno, ali to pomeni spremeniti ga?

Ključne besede: transformacija realnega, politični boji, naddoločenost, emancipacija, kontingentnost, spolno nezavedno

Da bi se izognili lažni dilemi utopičnega idealizma in konzervativnega empiricizma, ko gre za transformacijo realnega, pričujoči članek obravnava disjunktivno sintezo dveh ločenih, a povezanih področij delovanja in mišljenja: področje spolnega nezavednega in področje političnih sprememb. Kritični pretres tradicionalne heglavske in/ali marksovske teze, da lahko spremenimo realno zgolj, če izhajamo iz resnične in koherentne teorije, je izhodišče za analizo treh primerov naddoločenosti, ki je značilna za sodobne emancipatorne boje: »politiko ulice«, »revolucijo« in »reorganizirajočo dinamiko spolnega nezavednega«. S poudarjanjem kontingentne artikulacije emancipacije in »resnične želje« članek analizira realne, vendar nepredvidljive posledice, kot izhajajo iz kontingentnosti lastne situacijske naddoločenosti. Ker producirajo neutopični »onkraj«, so ti trije primeri naddoločenosti

sodobnih bojev obravnavani kot lokalizirane antiutopije, ki predstavljajo neverjetno, a resnično »topio« za emancipacijo, namesto da bi postali normativni model.

Marie-Jean Sauret

“... We, Artists of Analytical Speech”

Keywords: neoliberalism, paternal function, religion, psychoanalysis, modernity, singularity, symptom

The US presidential elections and a number of European elections, including the French presidential and legislative elections, give the impression not only of the existence of politically correct thought but, worse, of a collective submission to its suggestion. At the same time, the need for a “thinking of rupture” has been endorsed in many countries (by Sanders in the United States, Corbyn in England, Podemos in Spain, etc.). What allows everyone to live in the common world, on the one hand, and to not give up what makes his/her singularity, on the other? Because it is possible that this singularity, of which, to follow the lessons of psychoanalysis, the symptom is in some manner a sign, is the condition not only for thinking the change, but also for contributing to the renewal of the social bond. This would allow hope for an exit from the religious, the choice of heresy, against the new neoliberal religion.

Marie-Jean Sauret

»... mi, umetniki analitičnega govora«

Ključne besede: neoliberalizem, očetovska funkcija, religija, psihoanaliza, moderna, singularnost, simptom

Ameriške predsedniške volitve in številne evropske volitve, med drugim francoske predsedniške in parlamentarne volitve, zbujejo vtis ne le, da obstaja politično korektno mišljenje, temveč, še huje, kolektivna podreditev njeni sugestiji. Po drugi strani pa se je zahteva po »mišljenju preloma« krepila v številnih državah (zagovarjali so jo, denimo, Sanders v ZDA, Corbyn v Angliji, Podemos v Španiji itn.). Kaj je torej tisto, kar nam omogoča, da hkrati živimo v skupnem svetu, a se ne odpovemo lastni singularnosti? Mogoče je namreč, da je simptom, se pravi tisto, kar tvori našo singularnost, – če sledimo naukom psihoanalize – na neki način znak, pogoj tako mišljenja spremembe kot tudi tistega, kar prispeva k obnovitvi družbene vezi. Obenem pa bi na tej podlagi bila mogoča upanje na izhod iz religioznega in izbira herezije proti neoliberalni religiji.

Antonia Birnbaum

“We, Women”, What Do We Want?

Keywords: feminism, universal equality, “not-all”, subjectivation

“We, women”, what do we want? In this article the expression designates two things. The Lacanian “not-all” of feminine “jouissance”, which answers to the old Freudian question “what does woman want?” and “We, women” as one of the instances of universal equality conceptualised by Rancière. The question pursued here is the following: How does feminine “jouissance” alter the concept of the miscounting of equality, how does it bring to the fore the problem of the numeric element itself? Thus, what is at stake is not only the non-relation of equality to the inequality that does it wrong, its miscount. What is at stake is a non-relation within equality itself, which designates the equality *between* men and women (a two without one) that can never enter into any count at all. This equality is thematised through an analysis of the feminist dimension of the Algerian civil war.

Antonia Birnbaum

Kaj hočemo, »me, ženske«?

Ključne besede: feminizem, univerzalna enakost, »ne-vse«, subjektivacija

»Me, ženske«, kaj hočemo? je izraz, ki v pričujočem članku označuje dvoje: lacanovsko »ne-vse« ženskega užitka, ki odgovarja na staro freudovsko vprašanje, »kaj hoče ženska?«, in »me, ženske« kot enega izmed primerov univerzalne enakosti, kot jo je pojmoval Rancière. Vprašanje, ki si ga tu zastavljamo, je torej: kako ženski užitek spremeni koncept za napačno štetje enakosti, kako postavlja v ospredje problem samega številskega elementa? Ne gre namreč zgolj za nerazmerje med enakostjo in neenakostjo, ki ji stori krivico, napačno štetje. Gre za nerazmerje znotraj same enakosti, ki označuje enakost *med* moškimi in žensko (dvoje brez enega), ki nikoli ne more biti vključeno v nobeno štetje. Takšna enakost je tematizirana s pomočjo analize feministične razsežnosti alžirske osamosvojitvene vojne.

Jelica Šumič Riha

Towards a Materialism of the Real: The One of the Same

Keywords: materialism, the real, multiplicity, the One, the Same, politics, psychoanalysis

Confronted by the hegemonic nominalist discourse characterised by its privileging of the multiple over the One and difference and/or otherness over the same, the paper sets out from the assumption that the subversive gesture today consists in rehabilitating these two discredited philosophical notions: the One and the Same. This essay aims at contrib-

uting towards an understanding of this thorny issue, and in particular at looking at the political and theoretical impasses associated with the production of the universal in an infinite universe, a universe without a beyond. By teasing out the gist of the conceptualisations of the One and the Same, provided respectively by Lacan and Badiou, the paper argues that the contemporary politics of emancipation can fully deploy itself in the domain of the inconsistent, non-totalisable real of the social only by starting with an axiom that equates the One and the “for all”. By developing what the author propose to call the aleph of emancipation, contemporary theorisation of emancipation can reply to the persistent misunderstanding of the status of the universal in the not-all universe by some of the most perspicacious theorist, such as J.-C. Milner, F. Regnault, and G. Agamben.

Jelica Šumič Riha

K materializmu realnega: Eden Istega

Ključne besede: materializem, realno, množstvo, Eden, Isto, politika, psihoanaliza

Soočeni s hegemonističnim nominalističnim diskurzom, ki daje primat množstvu pred Enim in razliki oziroma drugosti pred Istim, pričujoči članek izhaja iz predpostavke, da je subverzivna gesta danes tista, ki si prizadeva rehabilitirati ta dva, danes diskreditirana filozofska pojma. Članek si prizadeva prispevati k razumevanju tega kompleksnega problema, predvsem pa analizirati politične in teoretske zagate, ki izvirajo iz poskusov proizvesti univerzalno v neskončnem univerzumu, ki ne pozna ne meje ne zunaja. Omejujejo se na jedro konceptualizacije Enega Istega, kot ga je mogoče razbrati pri Lacanu in Badiouju, članek zagovarja tezo, da je sodobna emancipatorna politika mogoča edino, če izhaja iz aksioma, ki enači Eno in »za vse«. Izpeljujoč implikacije tega, kar avtorica poimenuje »alef emancipacije«, članek pokaže, da lahko sodobno teoriziranje emancipacije preseže zagate in pasti, ki izhajajo iz nerazumevanja statusa univerzalnega v ne-vsem univerzumu, nerazumevanja, kot ga je mogoče zaslediti pri nekaterih najprodnnejših sodobnih mislecih, kot so J.-C. Milner, F. Regnault in G. Agamben.

Alexander García Düttmann

Can There Be Radical Change without an Outside?

Keywords: change, telepathy, deconstruction

The essay raises the question of radical change in relation to the concepts of atopia and heterotopia. It attempts to provide an answer to the question of radical change by using tools from deconstructive thought, mainly a particular understanding of telepathy.

Alexander García Düttmann

Ali je mogoča radikalna sprememba brez zunaja?

Ključne besede: sprememba, telepatija, dekonstrukcija

Esej si zastavi vprašanje o radikalni spremembi v navezavi na koncepta *atopije* in *heterotopije*. S pomočjo orodij dekonstrukcijske misli – predvsem specifičnega načina razumevanja telepatije – želi odgovoriti na vprašanje o radikalni spremembi.

Frank Ruda

Courage

Keywords: courage, Aristotle, philosophy, anxiety, fatalism

The present article seeks to depict what a contemporary concept of courage, which seems fairly out of fashion today, could look like. It starts by revisiting this concept from the analysis of a simple problem: There seems to be almost no reference made or value assigned to courage today in most of contemporary philosophy, yet, as a quick glance through the history of philosophy reveals, there seems to be almost no philosophy without a conception of courage. What is it that speaks to the contemporary (at least philosophical) invalidation and expiration of courage? To answer this question, the article begins by critically discussing the concept of courage that stands behind its widespread rejection, namely Aristotle's. The article demonstrates how the Aristotelian account of courage turns courage into an essentially militaristic virtue but also offers a concept enabling the derivation of a notion of courage that is neither militaristic nor fundamentally male in nature. In conclusion, the article re-examines what the concept constitutively includes, namely the peculiar operations of condensing and dispersing anxiety. This will ultimately enable it to show how what might seem most separated are directly linked: courage and fatalism.

Frank Ruda

Pogum

Ključne besede: pogum, Aristotel, filozofija, tesnoba, fatalizem

Članek poskuša prikazati sodobno različico koncepta poguma, ki se dandanes zdi precej zastarel. Ponoven premislek koncepta začne z analizo preprostega problema: zdi se, da se sodobna filozofija danes skoraj ne navezuje na pogum oziroma mu ne prisoja nobene vrednosti, vendar nam že hiter pregled zgodovine filozofije razkrije, da se zdi, da ne obstaja filozofija, ki ne bi vsebovala pojma poguma. Kaj torej napotuje na sodobno (vsaj filozofsko) razveljavitev in zapadlost poguma? V iskanju odgovora na vprašanje članek začne s kritično razpravo o konceptu poguma, ki je opora za njegovo splošno zavrnitev, namreč Aristotelov pojem poguma. Članek pokaže, da Aristotelovo pojmovanje pogum

spremeni v primarno militaristično vrlino, a hkrati ponudi koncept, ki omogoča izpeljavo pojma poguma, ki ni niti militarističen, niti ni po svojem bistvu moške narave. V zaključku članek ponovno preuči, kaj koncept konstitutivno vključuje, predvsem nenavadne operacije zgojitve in premeščanja tesnobe. To na koncu omogoči pokazati, da je tisto, kar se morda na prvi pogled zdi najbolj ločeno, neposredno povezano, namreč pogum in fatalizem.

Jan Völker

The Dialectic of Circulation. Marx, Hegel, Plato

Keywords: dialectic, Marx, Plato, Hegel, Contradiction, Difference

The early Marx famously criticised philosophy for being dissociated from reality. His conception of reality, however, was not positivist, but rather relational. The question that arises then is the question of the relation between differences and contradictions: a question that was already addressed by Plato, who privileged difference. It is Hegel, then, who subordinates difference to contradiction. Marx, Plato, and Hegel relate difference and contradiction in a different manner, each time situating one part of the opposition, such that the reappearance of the other is provoked. Dialectic might thus be understood as a real thought that unfolds itself in the repeated unfolding of a constellation between these three thinkers.

Jan Völker

Dialektika kroženja. Marx, Hegel, Platon

Ključne besede: dialektika, Marx, Platon, Hegel, protislovje, razlika

Kot je znano, je mladi Marx kritiziral filozofijo, ker je ločena od realnosti. Njegovo pojmovanje realnosti je manj pozitivistično kot relacijsko. Vprašanje, ki se na tem mestu postavi, je zato vprašanje razmerja med razlikami in protislovji – vprašanje, ki ga je sicer že obravnaval Platon, le da je privilegiral razliko. Hegel je bil nato tisti, ki je podredil razliko protislovju. Marx, Platon in Hegel na različne načine povezujejo razliko in protislovje, pri čemer vsakič umestijo en del nasprotja, kar ima za posledico ponovni vznik drugega dela. Dialektika bi lahko bila potemtakem razumljena kot realna misel, ki se odvija prek ponavljajočega se razgrinjanja konstelacije med temi tremi misleci.

Gernot Kamecke

Politics without Thought? Considerations on the Irrationality of Contemporary Populist Movements

Keywords: populist movements, irrationality, political reason, truth

This article sets out from the assumption that the irrationality of contemporary populist movements is a postmodern phenomenon exceeding religious dogmatism and the anti-intellectualism of 20th century fascism. It describes the so-called “new right wing” populist politics in Europe and the Americas as a formation against the rationality of Western political discourse. The example of “Trumpism” – the recent shift in U.S. politics – reveals an extreme form of rejecting rational thinking. Its newness consists in the radicality of establishing reason itself as the enemy of politics and producing “alternative knowledge” based on the results of fake science. Trumpism functions as a charismatic representation of the unrepresented. It links a grassroots movement of protest against the establishment with the protectionist interests of big capital and an evangelical anti-Charity ideology. Analysing the postmodern language of alternative facts, this article examines how to think politics without any coherent discourse insofar as the threat of undermining any opposition by rejecting the very existence of political argumentation leads to a necessary reconsideration of the Enlightenment.

Gernot Kamecke

Politika brez misli? Premislek o iracionalnosti sodobnih populističnih gibanj

Ključne besede: populistična gibanja, iracionalnost, politični um, resnica

Članek izhaja iz predpostavke, da je iracionalnost sodobnih političnih gibanj postmoderne pojave, ki presega religiozni dogmatizem in antiintelektualizem fašizma 20. stoletja. Populistično politiko tako imenovane »nove desnice« v Evropi in Ameriki opisuje kot tvorbo, ki nastopi proti racionalnosti zahodnega političnega diskurza. Primer »trumpizma« – nedavni premik znotraj politike ZDA – razkrije skrajno obliko zavrnitve racionalnega mišljenja. Njena novost je v radikalnosti vzpostavitve samega uma kot sovražnika politike in proizvajanju »alternativne vednosti«, ki temelji na ugotovitvah lažne znanosti. Trumpizem deluje kot karizmatično zastopanje nezastopanih. Samonikla gibanja (»grassroots movements«), nastala iz protestov proti trenutnemu redu, povezuje protekcionistične interese velikega kapitala in evangeličansko protikaritativno ideologijo. Opirajoč se na analizo postmoderne govorice alternativnih dejstev, članek raziskuje, kako misliti politiko brez koherentnega diskurza, saj grožnja spodkopavanja vsakega nasprotovanja z zanikanjem samega obstoja politične argumentacije, zahteva ponovni premislek razsvetljenstva.

Petar Bojanić

Idea of Counter-Institution. Saint-Simon with Jacques Derrida

Keywords: institution, counter institution, violence, Europe, resistance

“Counter-institution” is a “French thing,” and part of what I would call French institutionalism. My intention is to thematise this ‘*contre*’ or ‘against’, this resistance to the institution, but also to reconstruct something more than simple resistance. First, ‘*contre*’ always implies ‘*penser autrement*’, which has something to do with utopia. Second, it seems to me that Saint Simon is our eternal contemporary and that his words about Europe are still current – then, as now, Europe is “*autre chose*” (“*penser autre chose*”) and *contre-institution*. Third, as I am following Hume and then Deleuze (who state that the institution always carries incorporated or converted violence), it seems to me that I could make the claim that *contre-institution* or resistance to the institution is actually an attempt to reduce the indelible trace of violence in the institution.

Petar Bojanić

Ideja protiinstitucije. Saint-Simon z Jacquesom Derridajem

Ključne besede: institucija, protiinstitucija, nasilje, Evropa, upor

»Protiinstitucija« je »francoska stvar« in je del tistega, kar bi sam poimenoval francoski institucionalizem. Moj namen je tematizirati ta *contre* ali »proti«, to upiranje instituciji, a hkrati želim rekonstruirati nekaj več kot zgolj upiranje samo. Prvič, *contre* vedno implicira *penser autrement*, ki je na neki način povežno z utopijo. Drugič, zdi se mi, da je Saint Simon naš večni sodobnik in da je njegovo razglabljanje o Evropi še vedno aktualno – tako kot včasih je tudi danes Evropa *autre chose* (*penser autre chose*) in *contre-institution*. Tretjič, sledeč Humu in nato Deleuzu (ki trdi, da je institucija vselej nosilka utelešenega ali pretvorjenega nasilja), bi lahko zatrdil, da gre pri *contre-institution* ali upiranju instituciji v resnici za poskus zmanjšanja neizbrisne sledi nasilja znotraj institucij.

Obvestilo avtorjem

Prispevki so lahko v slovenskem, angleškem, francoskem ali nemškem jeziku.

Uredništvo ne sprejema prispevkov, ki so bili že objavljeni ali istočasno poslani v objavo drugam.

Izdajatelj revije se glede urejanja avtorskih razmerij ravna po veljavnem Zakonu o avtorskih in sorodnih pravicah. Za avtorsko delo, poslano za objavo v reviji, vse moralne avtorske pravice pripadajo avtorju, vse materialne avtorske pravice pa avtor brezplačno preneša na izdajatelja.

Prispevki naj bodo pisani na IBM kompatibilnem računalniku (v programu Microsoft Word). Priložen naj bo izvleček (v slovenščini in angleščini), ki povzema glavne poudarke v dolžini do 150 besed in do 5 ključnih besed (v slovenščini in angleščini).

Za oddajo prispevkov prosimo sledite navodilom: <http://ojs.zrc-sazu.si/filozofski-vestnik/information/authors>.

Prispevki naj ne presegajo obsega ene in pol avtorske pole (tj. 45.000 znakov s presledki) vključno z vsemi opombami. Zaželeno je, da so prispevki razdeljeni na razdelke in opremljeni z mednaslovi. V besedilu dosledno uporabljajte dvojne narekovaje (npr. pri navajanju naslovov člankov, citiranih besedah ali stavkih, tehničnih in posebnih izrazih), razen pri citatih znotraj citatov. Naslove knjig, periodike in tuje besede (npr. *a priori*, *epoché*, *élan vital*, *Umwelt*, itn.) je treba pisati ležeče.

Opombe in reference se tiskajo kot opombe pod črto. V besedilu naj bodo opombe označene z dvignjenimi indeksi. Citiranje naj sledi spodnjemu zgledu:

1. Gilles-Gaston Granger, *Pour la connaissance philosophique*, Odile Jacob, Pariz 1988, str. 57.
2. Cf. Charles Taylor, "Rationality", v: M. Hollis, S. Lukes (ur.), *Rationality and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford 1983, str. 87–105.
3. Granger, *op. cit.*, str. 31.
4. *Ibid.*, str. 49.
5. Friedrich Rapp, "Observational Data and Scientific Progress", *Studies in History and Philosophy of Science*, Oxford, 11 (2/1980), str. 153.

Sprejemljiv je tudi t. i. sistem »avtor-letnica« z referencami v besedilu. Reference morajo biti v tem primeru oblikovane takole: (avtorjev priimek, letnica: str. ali pogl.). Popoln, po abecednem redu urejen bibliografski opis citiranih virov mora biti priložen na koncu poslanega prispevka.

Prispevki bodo poslani v recenzijo. Avtorjem bomo poslali korekture, če bo za to dovolj časa. Pregledane korekture je treba vrniti v uredništvo čim prej je mogoče. Upoštevanji bodo samo popravki tipografskih napak.

Information for Contributors

Manuscripts in Slovenian, English, French and German are accepted.

Manuscripts sent for consideration must not have been previously published or be simultaneously considered for publication elsewhere.

Authors are required to provide the text written on a compatible PC (in a version of Microsoft Word), accompanied by an abstract (in the language of the original and in English) summarizing the main points in no more than 150 words and up to 5 keywords.

To submit manuscript please follow instructions: <http://ojs.zrc-sazu.si/filozofski-vestnik/information/authors>.

A brief biographical note indicating the author's institutional affiliation(s), works published and central subject of professional interest should also be enclosed.

Manuscripts should not exceed 8,000 words (45,000 characters with spaces) including notes. Papers should be sectioned with clearly marked subheadings. Use double quotation marks throughout the text (e.g. for titles of articles, quoted words or phrases, technical terms), except for quotes within quotes. Titles of books and periodicals, and foreign words (e.g. *a priori*, *epoché*, *élan vital*, *Umwelt*, etc.) should be in *italics*. Note numbers should be referred to in the text by means of superscripts.

Citations should be presented as follows:

1. Gilles-Gaston Granger, *Pour la connaissance philosophique*, Odile Jacob, Paris 1988, p. 123.
2. Cf. Charles Taylor, "Rationality", in: M. Hollis, S. Lukes (Eds.), *Rationality and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford 1983, pp. 87–105.
3. Granger, *op. cit.*, p. 31.
4. *Ibid.*, p. 49.
5. Friedrich Rapp, "Observational Data and Scientific Progress", *Studies in History and Philosophy of Science*, Oxford, 11 (2/1980), p. 153.

The author-date system is also acceptable with a text reference reading. References in the text are then made as follows: (author's last name, date: page(s) or section). Detailed bibliographical information should be given in a separate alphabetical list at the end of the manuscript.

Articles will be externally peer-reviewed. Proofs will be sent to authors. They should be corrected and returned to the Editor as soon as possible. Alterations other than corrections of typographical errors will not be accepted.

Filozofski vestnik

ISSN 0353-4510

Uredniški odbor | *Editorial Board*

Matej Ažman, Rok Benčin, Aleš Bunta, Aleš Erjavec, Marina Gržinič Mauhler, Boštjan Nedoh, Peter Klepec, Tomaž Mastnak, Rado Riha, Jelica Šumič Riha, Tadej Troha, Matjaž Vesel, Alenka Zupančič Žerdin

Mednarodni uredniški svet | *International Advisory Board*

Alain Badiou (Pariz/Paris), Paul Crowther (Galway), Manfred Frank (Tübingen), Axel Honneth (Frankfurt), Martin Jay (Berkeley), John Keane (Sydney), Ernesto Laclau † (Essex), Steven Lukes (New York), Chantal Mouffe (London), Herta Nagl-Docekal (Dunaj/Vienna), Aletta J. Norval (Essex), Oliver Marchart (Luzern/Lucerne), Nicholas Phillipson (Edinburgh), J. G. A. Pocock (Baltimore), Wolfgang Welsch (Jena)

Glavni urednik | *Managing Editor*

Jelica Šumič Riha

Odgovorni urednik | *Editor-in-Chief*

Peter Klepec

Tajnik | *Secretary*

Matej Ažman

Jezikovni pregled angleških tekstov | *English Translation Editor*

Dean J. DeVos

Naslov uredništva

Filozofski vestnik
p. p. 306, 1001 Ljubljana
Tel.: (01) 470 64 70

Editorial Office Address

Filozofski vestnik
P.O. Box 306, SI-1001 Ljubljana, Slovenia
Phone: +386 (1) 470 64 70

fi@zrc-sazu.si | <http://fi2.zrc-sazu.si/sl/publikacije/filozofski-vestnik#v>

Korespondenco, rokopise in recenzentske izvode pošiljajte na naslov uredništva.
Editorial correspondence, enquiries and books for review should be sent to the Editorial Office.

Revija izhaja trikrat letno. | *The journal is published three times annually.*

Letna naročnina: 21 €. Letna naročnina za študente in dijake: 12,50 €.

Cena posamezne številke: 10 €. | *Annual subscription: €21 for individuals, €40 for institutions. Single issues: €10 for individuals, €20 for institutions. Back issues are available.*

Naročila sprejema

Založba ZRC
p. p. 306, 1001 Ljubljana
Tel.: (01) 470 64 65
E-pošta: narocanje@zrc-sazu.si

Orders should be sent to

ZRC Publishing House
P.O. Box 306, SI-1001 Ljubljana, Slovenia
Phone: +386 (1) 470 64 65
E-mail: narocanje@zrc-sazu.si

© Filozofski inštitut ZRC SAZU | *Institute of Philosophy at SRC SASA, Ljubljana*

Oblikovanje / *Design*: Pekinpah

Tisk / *Printed by*: Cicero Begunje

Naklada / *Printrun*: 380



Jelica Šumič Riha, Introduction: Impasses of the Freedom to Desire

I. Topologies of Emancipation

Monique David-Ménard, Nier le réel est-ce le transformer ?

Marie-Jean Sauret, « ... nous, artistes de la parole analytique »

Antonia Birnbaum, « Nous, femmes »: que voulons-nous ?

Jelica Šumič Riha, Towards a Materialism of the Real:

The One of the Same

Alexander García Düttmann, Can There Be Radical Change
without an Outside?

Frank Ruda, Courage

Jan Völker, The Dialectic of Circulation. Marx, Hegel, Plato

Gernot Kamecke, La politique sans pensée? Considérations sur
l'irrationalisme des mouvements populistes contemporains

Petar Bojanić, L'idée de contre-institution. Saint-Simon avec
Jacques Derrida

