

Aux sources sourdes de la puissance

Quelques débrayeuses

PARTIR DE L'IMPOUVOIR, EN FAIRE L'OCCASION D'UNE PUISSANCE. Ce texte se propose d'explorer quelques pistes qu'ouvrirait cette proposition : examiner les différentes manières de comprendre la situation minoritaire, et ce qu'il est possible de faire avec l'asymétrie du pouvoir. Historiquement, le féminisme est exemplaire de cette problématique, puisque les femmes partent de la position de la minorité sociale. Faut-il déplorer que le féminisme soit aujourd'hui surtout invoqué lorsqu'il est question de faire la critique de relations de pouvoir ou de dénoncer des rapports inégalitaires ? Comme si le féminisme était devenu l'équivalent d'un bureau de plaintes. C'est oublier qu'historiquement, le féminisme a porté une tendance tout autre. Que l'on songe à ces figures de « folles », ces « femmes agressives », ces « sorcières », ces « castratrices » qui forment la force singulière invoquée sous le nom de féminisme. Ce texte ne porte pas sur le féminisme. Il cherche plutôt à défaire une certaine manière d'aborder le conflit qui tend à le réduire à un enregistrement des litiges, un tribunal des réparations, tout entier tourné vers les dominants, et qui par là même renvoie toute minorité à une position de dominé. Sans chercher à évacuer le conflit, ni à invisibiliser les différends qu'il met au jour, il s'agirait plutôt de pousser sa logique jusqu'à sa limite pour esquisser ce que

serait une sortie des dynamiques de dénonciation et de volonté de reconnaissance. Ainsi ébaucher ce que pourrait être un féminisme de la puissance: ligne de crête entre le rassemblement sur la faiblesse et les postures sur-hommesques.

LA MORALE EST UNE ARME À DOUBLE TRANCHANT

Nombre de pratiques et discours de l'émancipation restent prisonniers de la dialectique maître-esclave. Une dynamique qui enferme dans des positions d'impuissance et n'offre pour seule prise que la demande de reconnaissance. Car, toute tributaire qu'elle est d'une économie pauvre des rapports humains, cette logique ne peut que déboucher sur des solutions qui – si elles semblent efficaces à court terme – risquent fort de reconduire les impasses qui lui ont donné naissance.

Cette tendance agit autant sur les catégories que sur la perception: elle entraîne le regard. Traquer les inégalités, se rendre capable de déchiffrer les relations de pouvoir en jeu dans toutes situa-

“Enfin atteindre ce niveau de vigilance supposé faire surgir un espace assaini de violence”

tions, démasquer en nous-mêmes nos propres déterminismes, pour enfin atteindre ce niveau de vigilance supposé faire surgir un espace assaini de violence – qui serait en soi émancipateur. L'extension en cours de tels modes de traitement de cette – si difficile – question des rapports de pouvoir arrive à installer dans les milieux politiques de nouvelles normes, dont les pratiques linguistiques et une certaine attention aux représentations ne sont que les faces les plus visibles.

tions, démasquer en nous-mêmes nos propres déterminismes, pour enfin atteindre ce niveau de vigilance supposé faire surgir un espace assaini de violence – qui serait en soi émancipateur. L'extension en cours de tels modes de traitement de cette – si difficile – question des rapports de pouvoir arrive à installer dans les milieux politiques de nouvelles normes, dont les pratiques linguistiques et une certaine attention aux représentations ne sont que les faces les plus visibles.

La propagation de ces pratiques n'est pas sans affinité avec une vision malveillante des rapports humains: l'homme est un loup pour l'homme, seuls ses intérêts le mettent en mouvement. Hobbes et Bourdieu ne disaient pas autre chose: à laisser aller ses tendances «naturelles», l'homme ne cherchera qu'à dominer son prochain. Et par un drôle de retournement, l'entreprise la plus constructiviste se retourne en un naturalisme impitoyable: le sujet est entièrement constitué par le social, les structures de domination le déterminent à un point tel que les interactions laissées à elles-mêmes ne peuvent être que le reflet de la violence structurelle. Le tout fait appel à une «solidarité», à une envie de changer dont on ne sait plus très bien d'où elle pourrait naître, sinon d'une injonction morale. Or la morale, c'est toujours se rapporter à des

principes transcendants pour réguler des situations singulières. Elle est ainsi toujours mobilisée « comme entreprise de domination des passions par la conscience : quand le corps agissait, l'âme pâtissait, disait-on¹. » On ne dit pas tellement autre chose lorsqu'on mise tout sur la critique des passions inévitablement dominatrices.

On a beaucoup relevé que l'aboutissement des luttes pour la reconnaissance a souvent la cooptation pour résultat. On donne un poste de pouvoir en échange de la neutralisation de la menace. Car toute lutte est porteuse de nouveaux modes d'être qui risquent de déborder la revendication initiale. Or, cette menace tend à être neutralisée de toutes parts : ce qu'on dit moins souvent, c'est comment la lutte pour la reconnaissance est peut-être animée d'une attirance secrète pour le pouvoir, alors même qu'elle s'en prétend l'opposition la plus irréductible. Ce regard rivé vers le centre, vers les chefs, ce regard demeure prisonnier de la configuration, de la répartition même qu'elle entend abolir. L'accès au centre devient alors le seul horizon possible, en détrônant l'ancienne élite, et le cercle de la fondation-conservation demeure intact. Comment pourrait-il en être autrement lorsque la dialectique dominant-dominé n'offre rien d'autre à ce dernier qu'une tension fatale vers le dominant ? Tant que l'on réduit le dominé à un « en moins » du pouvoir, son salut réside dans le regard du dominant.

CHACUN SES TORTS

Il n'empêche que le problème du tort ne peut être évacué. On ne peut, sous prétexte de dérives, évacuer de la politique son motif premier, à savoir le souci de l'autre et le drame fondamental qu'est l'expérience du déni. Le concept de tort pointe l'hétérogénéité des modes d'existence, et leur difficile cohabitation. Ce tort au cœur du politique est le produit de l'inadéquation entre la multiplicité des êtres, entre les paroles qui sont considérées légitimes et celles qui ne le sont pas.

Il y a au moins deux façons d'installer le tort au centre d'une théorie politique. L'une est celle de Rancière, figure majeure qui fait de la politique le lieu où le tort se convertit en litige :

Au lieu de dire que toute police dénie l'égalité, nous dirons que toute police fait tort, à l'égalité. Nous dirons alors que le politique est la scène sur laquelle la vérification de l'égalité doit prendre la forme du traitement d'un tort².

1. Gilles Deleuze, *Spinoza. Une philosophie pratique* [1981], Paris, Minuit, 2003, p. 28.

2. Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, La fabrique, 1998, p. 84.

Les mots clés ici sont « vérification » et « traitement » : implicitement, on a déjà glissé dans une dialectique de la reconnaissance qui vise à l'élargissement de l'universel. Renversant le mouvement de la dialectique classique, où c'est le dominé qui doit parvenir à rendre intelligible sa parole en s'adaptant aux termes du pouvoir, chez Rancière, c'est plutôt le déferlement de l'exclu sur la scène qui lui dénie toute parole qui force le dominant à reconnaître sa plainte comme pouvant être entendue. Ainsi, les catégories du partage se voient obligées de se reconfigurer, de s'élargir pour laisser place à ceux qui ne peuvent plus être l'objet d'un déni d'égalité. Cependant, c'est bien la « scène » qui compte ici, non pas le processus d'élaboration d'un écart, mais bien le moment crucial où la division n'est plus tenable car une « démonstration » vient d'avoir lieu. Toute la force de la politique ranciérienne tient à cette performativité : tout problème doit se régler sur le lieu où il se manifeste. Sans extériorité, sans hors-scène.

Une telle façon de concevoir le tort risque d'exclure cela même qu'elle vise à défendre : il n'y a aucun moyen d'imaginer une opacité qui désirerait rester à l'abri de toute intelligibilité. Or, pourquoi le tort devrait-il nécessairement se traduire en litige ? Implicitement, Rancière reprend les catégories déjà développées par Jean-François Lyotard dans *Le Différend*³. Celui-ci part de la même question, à savoir que l'objet de la politique est l'existence de torts, de régimes de langage qui ne peuvent être entendus face à des discours majoritaires. Ici, la politique n'a pas de régime de langage propre, c'est « la multiplicité des genres, la diversité des fins, et par excellence la question de l'enchaînement »⁴. La politique ne pourrait donc jamais être réduite à un « bon genre » de phrases : celui des victimes, des opprimés... Elle n'est que le lieu de l'apparition du différend, où rien ne peut donner raison à l'une ou l'autre des parties en présence : la politique n'est pas un tribunal.

On pourrait croire qu'il ne s'agit que d'une dispute philosophique, pourtant c'est bien d'un différend politique qu'il s'agit. D'un côté, il y a une visée vers l'universel et la coexistence démocratique, de l'autre, on a affaire à une concurrence irréductible des régimes de vérité, sans règlement possible. À partir de ce point, il s'agit moins de trouver des méthodes de vérification et de traduction qui rendraient possible la coexistence des différents régimes, mais d'approfondir et de renforcer le camp dans lequel on se trouve, pour éviter de se faire écraser par le discours majoritaire.

3. Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris, Minuit, 1983.

4. *Ibid.*, p. 200.

De là, tout un pan de réflexion s'ouvre : comment avancer une parole politique qui ne cherche pas à se faire comprendre de l'ennemi, comme si tous se trouvaient sur le même plan, mais plutôt à s'adresser à des alliés potentiels, se rendre intelligible d'abord par ceux qui sont susceptibles d'élargir la communauté de lutte. Ces alliés ne sont pas déterminés par des positions structurelles pré-existantes. C'est dans le geste même de l'appel aux alliés qu'ils se rencontrent comme tels. Or, dans certaines interventions de la politique de dénonciation, on pourrait croire qu'il importe plus d'empêcher ceux qui ont le pouvoir de tourner en rond plutôt que de vouloir donner de la force à ceux qui en seraient privés.

Si « l'enjeu du différend qui se rejoue à chaque fois est quel régime de phrases va gagner sur les autres dans l'enchaînement nécessaire à un énoncé »⁵, alors la stratégie du Capital est moins d'avoir le dernier mot que d'avoir le prochain mot. Son hégémonie n'est pas la réduction à un seul régime de vérité – au contraire du modèle autoritaire –, mais que toutes les phrases produites dans tous les régimes se subordonnent à « l'enjeu de tous les enjeux : gagner »⁶. Ce qui veut dire que la bataille politique porte moins sur le fait de se faire donner raison sur un énoncé quelconque, sur une démonstration particulière, mais plutôt de pouvoir interrompre la chaîne d'enchaînement hégémonique. Cette stratégie de l'interruption signifie moins un forçage de la scène principale, qu'une explosion des espaces hors-scène et une perturbation croissante de l'espace majoritaire par cette force.

Quitter la volonté de reconnaissance sur la scène principale, assumer de parler à ses alliés plutôt que de vouloir démontrer au pouvoir qu'on a raison implique de repenser nos modes d'apparition. En finir d'abord avec l'exigence de cohérence totale qui va de pair avec l'explicitation intégrale, c'est-à-dire assumer que tout espace et tout instant n'ont pas à être « exemplaires ». Choisir ensuite nos modes d'apparition comme manière de sortir de l'impasse de la culpabilité politique, quitter l'autoflagellation qui, parce qu'elle préfère toujours l'impuissance au moindre pouvoir, se coupe de toute puissance. Prisonnière d'une vision malveillante des rapports, elle ne peut que croire que s'il y a une possibilité de prise de pouvoir, alors il sera nécessairement pris. Or, si l'égalité ne relève que d'un calcul, si elle se limite au partage égal des sacrifices

**“La stratégie du Capital
est moins d'avoir
le dernier mot
que d'avoir le prochain mot”**

5. *Ibid*, p. 198.

6. *Ibid*, p. 201.

et des privilèges, alors il devient impossible d'entrer en rapport avec les autres autrement que sur le mode économique, où il faut avant toute chose éviter de « se faire avoir ».

Et si on tuait le maître ?

Certains ont tenté de penser ce que serait une politique affranchie de la quête de reconnaissance, en revalorisant l'autonomie acquise par les dominés dans la lutte. Cette position pousse à l'extrême la logique du maître-esclave, au point où elle se superpose à la séparation politique entre l'ami et l'ennemi. La seule voie de règlement du tort y devient la suppression du maître : le meurtre de celui qui se refuse à reconnaître. Exemple à cet égard est la proposition de Sartre dans la préface aux *Damnés de la Terre*⁷ : à partir d'une situation de tort – de tort absolu, prévient-il – il est logique d'opter pour la pure et simple vengeance, violence qui part du constat que rien ne peut être entendu ni traité dans la langue du maître. Puisque « les marques de la violence, nulle douceur ne les effacera : c'est la violence qui peut seule les détruire »⁸, alors c'est la politique tout entière qui bascule du côté de la vengeance. Tuer le maître, c'est « supprimer en même temps un oppresseur et un opprimé : reste un homme mort et un homme libre »⁹. Par cet acte, l'esclave se défait de sa condition d'extrême impuissance, en la renvoyant à celui qui l'a engendrée.

Si la vengeance porte à son paroxysme l'existence du différend, elle risque cependant de ne jamais rompre son cercle vicieux :

La vengeance n'est pas une autorisation. Elle montre qu'un autre tribunal, d'autres critères de jugement, sont possibles et paraissent préférables. Mais à supposer que le changement ait lieu, il est impossible que les jugements du nouveau tribunal ne créent pas de nouveaux torts puisqu'ils régleront ou croiront régler les différends comme des litiges¹⁰.

Comme le constate là Lyotard, tout le problème de la vengeance politique réside dans le paradoxe de l'acte destructeur se fondant en une nouvelle autorité, une nouvelle hégémonie du bien et du mal, de la victime et du coupable.

Voilà pourquoi la vengeance véritable ne peut être que fondamentalement *anti-juridique*, à la fois parce que son acte abolit la pré-tention du juridique à régler un différend, et parce qu'elle ne peut

7. Frantz Fanon, *Les Damnés de la Terre* [1961], Paris, Gallimard, 1991.

8. Jean-Paul Sartre, préface dans *Ibid.*, p. 51.

9. *Ibid.*, p. 52.

10. Lyotard, *op. cit.*, p. 203.

devenir le lieu de fondation d'un nouveau droit, que ce soit sous forme de « justice des dominés », de nouvelles pratiques distributives ou de refondation d'une communauté autour de l'acte vengeur. Cette vengeance exemplaire implique que celui qui se venge se met autant en danger de mort que celui qui est tué. La vengeance met en jeu, au sens de mise à mort, autant le maître que l'esclave.

Radicalisation de la logique de l'ami/ennemi – moteur de la politique – la vengeance en est aussi l'abolition unilatérale. Cas limite de pure violence face au refus d'être, elle est l'expression d'une haine telle que l'esclave va mettre en péril sa propre vie pour aller au bout de son destin. La vengeance est en ce sens un cas d'extrême cohérence face à la dialectique du maître-esclave: elle sous-tend que devant un déni total,

l'esclave n'aurait d'autre choix que de supprimer la figure qui lui dénie reconnaissance. Quand Sartre dit que dans l'acte de vengeance l'opprimé accède enfin au statut

“Se demander jusqu'à quel point, même après la suppression du maître, la liberté nouvellement trouvée ne reste pas tributaire de son spectre”

d'humain, il ne pense pas à la puissance mais à la « liberté ». Le devenir-humain sartrien est celui d'un passage de l'impouvoir au pouvoir, c'est-à-dire à la maîtrise de son existence comme objet d'une volonté inaliénable. Cependant, on peut se demander jusqu'à quel point, même après la suppression du maître, la liberté nouvellement trouvée ne reste pas tributaire de son spectre. Sur le contenu de cette liberté, Sartre n'ose pas s'avancer.

LE POUVOIR N'EST PAS LA PUISSANCE

Comment imaginer une force révolutionnaire qui ne soit pas fondée sur le ressentiment? C'est exactement le lieu de la distinction fondamentale entre pouvoir et puissance. On connaît le dégoût de Nietzsche pour les « révoltes d'esclaves ». On peut certes l'attribuer à son élitisme, mais ce serait là manquer l'intérêt de toute l'intrigue. Politiquement, il est certes difficile d'adhérer complètement à la position nietzschéenne, entre autres à cause de la réelle ambiguïté de la nature des « forts » et des « faibles ». Sur cette confusion entre le pouvoir (ce qui règne) et la puissance (le potentiel), c'est Deleuze qui en posera la lecture la plus féconde. Elle permet d'établir que si Nietzsche méprise autant les positions réactives, ce n'est pas en raison de leur illégitimité d'après une distribution naturelle des

places, mais bien parce que leur devenir – depuis la manière dont elles émergent – les condamne à reproduire leur faiblesse. Le problème des luttes qui portent le ressentiment en étendard, c'est que

elles décomposent ; elles séparent la force active de ce qu'elle peut ; elles soustraient de la force active une partie ou presque tout de son pouvoir ; et par là elles ne deviennent pas actives, mais au contraire font que la force active les rejoint, devient elle-même réactive en un nouveau sens¹¹.

Or, si l'on entend répandre autre chose que la résignation, il faut savoir se saisir de ce qui, dans une position d'impouvoir, peut échapper au devenir ressentimental, et se muer en puissance.

Il est d'usage de distinguer le pouvoir, qui est actualisé ou qui doit s'actualiser, de la puissance, qui relève de la potentialité. La puissance n'a pas besoin de s'exercer pour être, alors que le pouvoir n'existe qu'à travers ses manifestations, ses actes. Cependant ce premier niveau de distinction reste insuffisant ; il faut encore dire en quoi la puissance n'est pas simplement un pouvoir « en sursis ». Or, la différence la plus significative est peut-être que la puissance ne contient pas une tension vers « plus de pouvoir ». Il n'y a pas de direction prédéterminée dans la puissance. Elle peut aussi bien résulter en un gigantisme englobant comme elle peut donner lieu à un retrait total.

Or, une critique unilatérale des rapports de pouvoir a tendance à confondre aura et domination. Dans une société où règne le ressentiment, toute puissance est perçue comme une menace. Ainsi, au nom de la lutte contre la domination, toute puissance tombe sous le soupçon d'avoir été extirpée, confisquée à d'autres, « à partir du sang des autres ». Le ressentiment se comptabilise dans la colonne négative

“Le ressentiment se comptabilise dans la colonne négative des manques à gagner, des pertes et des dus”

des manques à gagner, des pertes et des dus. Or, contrairement au pouvoir, la puissance peut s'engendrer d'elle-même. Celle dont il est question ici se nourrit de retrait et non de capitalisation sur une quelconque domination. Elle est hors de la logique de la valeur, elle en est l'excédent autant que son reste. La puissance, c'est précisément la puissance de se détourner de la logique de l'accumulation et de l'appropriation. Sortir de la logique du ressentiment c'est sortir de la sociologie de la distinction, celle qui postule que la puis-

11. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 64.

sance n'existe qu'en contraste avec les impuissants. Le culte guerrier, comme les postures victimisantes, confond pouvoir et puissance de la même manière. Dire «je suis faible car on me domine» est l'équivalent d'affirmer que «j'ai le pouvoir parce que je suis le plus fort».

Admettre que la puissance n'est pas une accumulation primitive de valeur confisquée aux autres, c'est se permettre de voir que le mouvement principal de la puissance est de chercher à la prolonger dans les autres: la puissance cherche la puissance. N'étant pas une quantité limitée, elle est partageable à l'infini.

Cependant, si l'on peut dire que la puissance ne croît pas sur le ressentiment, cela n'autorise pas à congédier tout ce qui est de l'ordre du négatif, du vulnérable et du souffrant, au prétexte que ce seraient des «passions tristes». Tout le problème d'une version trop positive de la volonté de puissance, de Spinoza à Nietzsche, c'est qu'on en viendrait à croire que la force ne peut souffrir d'aucune difficulté. Finalement, ces discours de la puissance apparaissent difficiles à politiser, à appliquer à des situations concrètes, car on ne sait plus très bien quelles conditions, quelles aspérités donnent prise au devenir-révolutionnaire.

L'appel à la puissance ne doit jamais servir à la légitimation d'un état de fait. La position d'une pure volonté de puissance, une simple évaluation et sélection des forces bonnes ou mauvaises ne saurait suffire. Car c'est une position qui prend en compte la guerre, le libre jeu des formes de vie, mais qui ne prend pas acte du drame proprement politique de leur hétérogénéité, de leur asymétrie fondamentale. On ne peut éviter de considérer que les affects dits tristes sont souvent à la source de la politisation, au fond du faire-grève.

Car où donc est l'impouvoir? Qu'est-ce qui distingue la puissance, telle que définie ici, des positions de pouvoir existantes? Deleuze, lecteur de Nietzsche, nous offre encore quelques pistes: il nous faudrait renverser la pyramide du sens commun. Les «faibles» seraient ceux qui sont au pouvoir, car justement ils ont besoin du pouvoir pour se maintenir au sommet, et les «vrais forts» seraient les parias, les minorités, qui seuls ont la force de se maintenir hors du ressentiment, de fonder leur force sur l'impouvoir, sur l'écart avec la norme.

Mais il faut alors admettre que la souffrance est productive: elle n'est pas à dépasser, mais au contraire à approfondir. Afin de prendre la force précisément là où elle a été dérobée: au cœur

même de la faille. C'est dans cette rencontre de l'impossible que naît la pensée et, corrélativement, la puissance. C'est à partir de là que peut s'expérimenter de la « communauté », au plus loin de la posture suffisante du surhomme.

Blanchot écrit : « L'être cherche, non pas à être reconnu, mais à être contesté¹². » Ce qui veut dire que sa puissance ne naît pas d'une forclusion sur sa force, mais au contraire de l'ouverture à son incomplétude. Qui signifie en échange que la recherche de la reconnaissance ne porte en rien à la puissance, mais condamne au contraire à la reproduction d'identités d'opprimées, la reconduction des situations particulières. Le mouvement de la puissance se rapproche alors de ce que Dionys Mascolo appelle la « compassion »¹³, comme admiration de l'autre dans sa différence, au contraire du protectionnisme de la faiblesse repliée sur elle-même. Ce n'est pas un amour de l'autre en tant qu'un autre soi-même, mais précisément en tant qu'il ouvre à l'incomplétude, au partage. C'est en cela que la puissance est inséparable d'une exigence éthique.

LIMITE DE L'ÉTHIQUE, DÉBUT DU POLITIQUE

Cependant, si la puissance est traversée, constituée même, par l'exigence éthique, cela ne veut pas dire qu'elle serait sous le joug d'une obligation « d'accueil » face à tout ce qui apparaît, à tout ce qu'elle rencontre. Comprendre la vulnérabilité, la porosité, comme une simple disponibilité, une « passivité » face à l'autre, reviendrait à condamner la puissance à n'être qu'une grande mer (mère), recevant sans résistance aucune, ouverte à toute plainte et à toute récrimination. Or, il y a bien un élément de cruauté, de dureté dans toute puissance, qui est d'ailleurs souvent pressenti à sa rencontre. Car la puissance nourrit pour mieux se nourrir, et ne reçoit les négativités que pour les convertir en puissance. Elle n'est généreuse que dans la mesure où elle prend en retour dans les lieux les plus sombres, les plus secrets, les matériaux desquels elle se fera des forces. D'une certaine manière, face à l'exigence éthique qui l'oblige à s'ouvrir, elle pose en retour une exigence à ce qu'elle reçoit. Injonction à être partie prenante d'elle-même, de lancer, dénaturer, métamorphoser, conjuguer. Mais la conscience malheureuse a bien du mal à ne pas s'accrocher à sa souffrance comme à une justification, puisqu'elle est bien sa raison d'être. Elle soupçonne la puissance, sa propre volonté de puissance, y décelant encore une violence, ou un risque de perdre son « propre ».

12. Maurice Blanchot, *La Communauté inavouable*, Paris, Minuit, 1983, p. 16.

13. Dionys Mascolo, *De l'amour* [1993], Paris, Benoît Jacob éditions, 1999, p. 44.

Il y aurait alors deux visions de ce que serait l'éthique. D'un côté, la version dense d'un «usage habituel de la puissance», où c'est la forme-de-vie qui est synonyme d'éthique. Au contraire de la pure ouverture deleuzienne d'affecter et d'être affecté, sa puissance se trouve dans sa densité, sa consistance. Elle a quelque chose d'im-pénétrable, d'opaque, et son éthique réside précisément dans cette densité, cette capacité à persister en soi-même. Le problème de cette vision, c'est qu'il n'est jamais clair où se trouve la limite entre la forme-de-vie comme puissance et le simple pouvoir, l'état des lieux.

De l'autre, il y a une compréhension de l'éthique comme le mouvement qui jette hors de soi, obligation radicale face à l'autre. Chez Simone Weil, figure ayant joint son destin à cette pensée extrême de l'éthique, il y a une nécessité interne qui limite toute puissance. Cette limite ne peut avoir de source que dans une transcendance, une forme de justice divine. Comme plusieurs l'ont remarqué, il s'agit d'une proposition foncièrement anti-politique¹⁴.

Or, une proposition qui déconnecte irrémédiablement l'éthique de la politique, comme c'est le cas chez Simone Weil ou encore chez Levinas, ne peut suffire. Premièrement, parce que par principe elle abolit la question des distances, ou plutôt des séparations dont la politique tire son existence. Ne pas se donner le pouvoir de penser la division, des situations éthiques hétérogènes, selon qu'elles sont posées dans le camp ami ou face à l'ennemi, voilà la conséquence la plus dommageable d'une pure éthique de l'Autre. En prônant une forme de dissolution, de renoncement mystique à soi, elles abolissent aussi ce qui fait les déterminations, les attachements forts, constituants de la subjectivité politique. C'est en raison des confusions permises par ces pensées absolument généreuses que l'on peut se voir opposer des récriminations du type «mets-toi à la place de ce flic» ou encore «oui mais cet agent du pouvoir est aussi une victime, il est avant tout un être humain», qui ne sont que des variantes actualisées du «aime ton prochain comme toi-même». Voilà aussi pourquoi les courants visant l'abolition de toute manifestation de puissance ne peuvent aboutir qu'à l'écrasement dans le plus mou des libéralismes, où le fait de tracer des lignes de partage, ne serait-ce que circonstancielles, ne manquera pas d'être traité comme un vulgaire anti-égalitarisme.

“Une proposition qui déconnecte irrémédiablement l'éthique de la politique ne peut suffire”

14. Roberto Esposito, *Catégories de l'impolitique*, Paris, Seuil, 2005, p. 182-184.

Concéder que la situation d'inimitié n'est pas une catégorie fixe, mais que de telles dispositions nous traversent également, ce n'est pas la même chose que de poser un plan d'équivalence radical, qui oppose inévitablement l'éthique (« nous sommes tous des créatures désarmées ») au politique (« mais il faut tout de même savoir poser des lignes de partage »). Voilà pourquoi la puissance est un élément crucial de la conception de l'éthique entendue au sens politique. Car il faut savoir tenir ensemble la puissance comme mouvement extatique – ouverture au dehors, déprise de soi – et comme détermination, tenue, rigueur. C'est cette détermination qui lui donne de la force, une force qui se connaît politique, autant dans ses origines que

“La puissance est un élément crucial de la conception de l'éthique entendue au sens politique”

dans ses visées. La différence entre l'éthique et la morale se joue très précisément dans la possibilité de catégoriser politiquement les forces en présence: « L'Éthique, c'est-à-dire une typologie des modes d'existence immanents, remplace la Morale qui rapporte toujours l'existence à des valeurs transcendantes. La Morale, c'est le jugement de Dieu, le

système du jugement. Mais l'Éthique renverse le système du jugement. À l'opposition des valeurs (Bien-Mal), se substitue la différence qualitative des modes d'existence (bon-mauvais) »¹⁵.

L'éthique ne se réfère à aucun principe abstrait mais intervient à même la situation, toujours insoluble, où l'on se sait en présence de régimes de paroles, de régimes d'affects, de modes d'être contradictoires, souvent concurrentiels. Et que l'on se sait aussi en faire partie, même lorsqu'on se met dans la position la plus neutre qu'il soit possible de concevoir. Elle ne peut donc en aucun cas « accorder raison » une fois pour toutes aux « porteurs de torts ». Si l'éthique a à voir avec le geste de « révéler le fait qu'il y a tort », et qu'elle choisit bien souvent de se positionner du côté des voix étouffées, elle n'ignore pas que sa propre position est une prise de parti dans ce combat, portée par des déterminations singulières et animée de toutes sortes d'affects, dont la volonté de pouvoir n'est pas la moindre. Se poser en « défenseur des opprimés », en d'autres termes en justicier voulant révéler une situation d'injustice à partir d'une position d'extériorité, c'est extirper trop facilement son épingle du jeu, d'un jeu duquel tous, mêmes les « bonnes âmes » sont partie prenante – qu'elles le veuillent ou non, comme le disait bien Sartre à son propre propos lorsqu'il écrivait, lui, Européen blanc, une préface aux *Damnés de la Terre*.

15. Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 35.

16. *Ibid.*, p. 129.

Parce que la puissance ne peut que vouloir la puissance de ce qui l'entoure, elle ne peut totalement se fermer à toute expression de vulnérabilité, à toute difficulté sur sa trajectoire: «Toute puissance est inséparable d'un pouvoir d'être affecté»¹⁶. En ce sens, on peut parler d'un test pour la puissance lorsqu'elle se confronte à la critique, à la remise en question. Si elle ne veut rien entendre, si elle ne peut se passer de manifester les signes de son existence, alors elle pourra être considérée comme «au pouvoir». Et par ce fait même, en quittant l'imperceptibilité de la puissance, elle s'expose au renversement, au coup d'État, au même titre que n'importe quelle souveraineté.

CONVERTIR L'IMPOUVOIR

Du féminisme, il nous faut puiser des exemples de la conversion de l'impuissance en puissance. Au lieu de mobiliser le féminisme seulement dans ses apports critiques, dans la mise en place d'une vigilance et de mécanismes de contrôle, il faut savoir reconnaître en lui le mouvement principal qui s'est affronté à la question de la sortie de la dialectique maître-esclave. Où il n'est pas question de succomber à la polarisation entre la force de la force et la faiblesse de la faiblesse. Penser une situation minoritaire sans chercher d'emblée un règlement, c'est saisir l'occasion d'explorer la force qui peut naître d'une faille.

Le féminisme pose la question de ce qui se passe lorsque, au sein même des communautés d'alliés, le mineur travaille le majoritaire, qu'il le creuse et le déborde de divergences irréductibles. S'il ne demande aucune place, c'est qu'il ne se laisse jamais contenir, se dérobe à toute assignation. C'est un mode, une disposition qui naît d'expériences singulières, mais n'appartient à aucune catégorie: sa force est plutôt de les traverser, les percer jusqu'à les faire éclater. Pour ce féminisme-là, il ne peut être question de se contenter de l'accès à la reconnaissance, ni de verser dans la vengeance infinie. Il sait que l'épaisseur des modes d'existence tient dans les failles, les brèches qu'elles mettent en œuvre, de cet entre qu'elles libèrent et qui donne consistance au commun. Puissance de l'écart, le féminisme dessine une idée du conflit qui, parce qu'il ne tente pas de réduire les expériences minoritaires à l'identique, fait exister un autre plan, celui de la consistance de nouveaux modes d'existence qui se construisent dans l'hétérogène, dans les croisements inattendus qu'il opère et qui densifient les groupes, les luttes. Pris comme

intensification des rapports, le conflit mène le politique au plus loin de l'établissement de nouvelles normes vers l'élaboration d'une puissance commune. La puissance dont il est question fait tenir ensemble le mouvement extatique – sortie de soi – et l'exigence politique d'une densité presque opaque, qui ne se reconnaît pas précisément parce qu'elle résiste à toute mise en équivalence. Le féminisme a précisément pour point de départ cette situation équivoque, et c'est bien ce qui rend son questionnement incongédiable.

Quelques débrayeuses

Bibliographie

- Maurice Blanchot, *La Communauté inavouable*, Paris, Minuit, 1983.
 Gilles Deleuze, *Spinoza. Une philosophie pratique*, Paris, Minuit, coll. «Reprise», 2003, [1981];
 – *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962.
 Roberto Esposito, *Catégories de l'impolitique*, Paris, Seuil, 2005.
 Frantz Fanon, *Les Damnés de la Terre*, Paris, Gallimard, coll. «folio/actuel», 1991 [1961].
 Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris, Minuit, 1983.
 Dionys Mascolo, *De l'amour*, Paris, Benoît Jacob éditions, 1999 [1993].
 Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998.

Une publication récente:

COLLECTIF DE DÉBRAYAGE
On s'en câlisse
Histoire profane de la grève, printemps 2012, Québec
 Éditions Entremonde, Paris-Genève, mai 2013, 288 p.
 16 euros
 ISBN: 978-2-940426-26-3