



HAL
open science

” À l’assaut du ciel ” ?

Vincent Charbonnier

► **To cite this version:**

Vincent Charbonnier. ” À l’assaut du ciel ” ? : Réflexions sur la totalité. 2001, pp.145-155. hal-00671914

HAL Id: hal-00671914

<https://hal.science/hal-00671914>

Submitted on 19 Feb 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« À l'assaut du ciel » ?

Réflexions sur la totalité

Vincent CHARBONNIER
Nantes/Université de Nice

Il n'y a pas de conscience qui ne soit portée par son engagement primordial dans la vie et par le mode de cet engagement.

Maurice Merleau-Ponty¹

Il est un paradoxe singulier mais un fait irrécusable d'observer le pesant silence des si nombreux « intellectuels-médias » à l'égard de certains tumultes de notre époque, le déjà ancien conflit israëlo-palestinien par exemple, et qui ne cesse par ailleurs d'empirer dans une coupable indifférence, eux qui saturèrent les premières lignes – médiatiques s'entend – pour défendre et justifier l'intervention de l'OTAN au Kosovo, destinée à mettre fin à la politique dite « d'épuration ethnique ».

Mais si on se rappelle avec Marx que « l'humanité ne se pose que les problèmes qu'elle peut résoudre », alors il faut convenir, non sans amertume, que l'humanité s'est considérablement rétrécie, et que le genre humain s'est dépossédé de l'internationalité voire de l'universalité qui, jusqu'à présent, semblait le caractériser, à travers une célèbre déclaration de droits et un non moins célèbre chant. C'est que l'universalisme des « droits-de-l'homme », érigé non tant en norme qu'en prescription, a des frontières bien délimitées qui ne sauraient épouser celles, trop misérables et trop évidentes à la fois, de la géographie concrète – cette limitation étant peut-être le prix à payer pour cette intensification normative².

Il y a bien un au-delà immanent du monde « civilisé », un envers terrestre de la Démocratie et de son universalisme, dont il n'est plus aujourd'hui nécessaire d'imaginer les figures, puisqu'il suffit, par exemple, de traverser la Méditerranée pour attester l'existence d'un état de nature qui ne soit plus une fiction théorique. Le monde s'arrête après le Kosovo, avant l'Algérie et l'Afrique. Alors, la Palestine...

Ce paradoxe constitue l'indice révélateur d'une contradiction plus globale, déterminante et souveraine de notre époque, entre la réalité effectivement mondiale du monde et l'incapacité, voire le refus de penser cette nouvelle dimension : le monde dans son usure, tant marchande que temporelle³. On ne cesse en effet de nous ressasser, sur tous les tons et sur tous les modes, que la mondialisation, significativement celles des

Ce texte a paru dans V. Charbonnier, J. Deniot, J. Guilbaudeau & F. Laurieux (éd.), *Libre prétexte : mélanges offerts en hommage à Jean-Paul Molinari*. Nantes : université de Nantes ; LESTAMP, 2001, p. 145-155.

1. *Sens et non-sens*. Paris : Nagel, 1948 ; rééd. Gallimard, 1996, p. 31.

2. Voir à ce propos Jacques Rancière, *La méésentente : politique et philosophie*. Paris : Galilée, 1995, en particulier « La politique en son âge nihiliste », p. 167-188.

3. Je songe à cette citation faite par Jacques Derrida dans *Spectres de Marx*. Paris : Galilée, 1993 : « Comment va le monde ? Il s'use, Monsieur, à mesure qu'il croit en âge ».

échanges *marchands*, est dorénavant la maille structurelle de notre société. On ne cesse de nous répéter à l'envi que, désormais, nous vivons sur « une petite planète », selon le slogan d'une multinationale de l'informatique ⁴.

Au-delà du mythe confondant d'une humanité immédiatement présente à soi dans sa transparence et son unité (plurielle), un rapide examen dévoile que cette mondialité se scinde *asymétriquement* en réalité marchande et en idéalité humaine : d'abord le marché, ensuite les droits, de l'homme éventuellement. Assurément, il y a un tiers monde aux frontières du nôtre qui, en retour, le détermine et le hérissé d'un espace – Schengen pour eux, « européen » pour nous –, un tiers simultanément exclu comme *impropre* et inclus comme altérité nécessaire mais, ultime duperie, une altérité abstraite, une *abstraction réelle* en langage marxien, une figure strictement *logique* du politique ⁵.

Ce redimensionnement du réel est encore orphelin de sa réflexion critique. Il faut relever la réticence sinon l'hostilité de la pensée contemporaine en général, et de la philosophie en particulier, à penser justement cette nouvelle dimension, qui semble s'ajuster à la vision libérale, ou mieux *libériste* ⁶, du monde, autrement dit, une réalité *finie*, au double sens d'*état* et de *résultat* ⁷. Dans un remarquable élan d'unanimité doctrinale, une grande part de la philosophie contemporaine récuse en effet la totalité, au motif que cette dernière est irrémédiablement grevée de l'infamie du totalitarisme – « ce fait bien réel mais bien hétéroclite également » (E. Balibar) –, en ce qu'elle en constituerait la matrice théorique, dont la philosophie (politique) hégélienne serait, en dernière analyse et par une étonnante torsion de l'histoire, la responsable intellectuelle, et morale évidemment ⁸.

Cette *doxa*, pénible à force d'être rituellement psalmodiée, exerce de toute évidence un terrorisme passif, feutré, qui inhibe très largement toute recherche théorique qui souhaiterait saisir le sens du monde, sans être pour autant enfermée dans la cage d'acier d'une rationalité limitée, d'une « raison faible » ⁹ du fragment ou encore d'une rationalité nécessairement limitée à un enclos de pensée académiquement fondé. L'enjeu est de l'arracher à la poétique précarité du fragment, comme seing de notre finitude tragique parce que moderne ¹⁰. Il s'agit *d'extirper* la totalité de l'enfer de la pensée, où elle côtoie, comme un fait exprès, outre quelques grandes philosophies totalisantes et/ou systématiques, le marxisme et quelques-unes de ses grandes figures, Lukács par exemple ¹¹.

4. Les expressions utilisées (petite planète, village global, cybermonde) sont assez significatives de la promotion d'une nouvelle socialité positivement produite par la technique, dorénavant humanisante...

5. Voir à ce propos, J. Rancière, *op. cit.*, p. 43 sq. et 159 sq.

6. Selon l'utile distinction faite par la langue italienne entre libéralisme économique (*liberismo*) et libéralisme politique (*liberalismo*). Voir André Tosel, *Démocraties et libéralismes : pour une philosophie pratique de l'agôn*. Paris : Kimé, 1995, p. 68.

7. Voir Paul Virilio, *Stratégie de la déception*. Paris : Galilée, 1999, et aussi, de manière plus problématique, Jean-Luc Nancy, *Le sens du monde*. Paris : Galilée, 1993.

8. Voir la remarquable analyse de Domenico Losurdo dans *Hegel et la catastrophe allemande*. Paris : Albin-Michel, 1994, ainsi que son étude « Marx et l'histoire du totalitarisme » dans J. Bidet & J. Texier, *Fin du communisme ? Actualité du marxisme ?* Paris : PUF, 1991, p. 75-95. Sur cette question, outre ses autres travaux, voir la précieuse anthologie d'Enzo Traverso : *Le totalitarisme : le XXe siècle en débat*. Paris : Éd. du Seuil, 2000. Sur la morale comme visage « asthénique » de la dépolitisation de la politique, voir le stimulant essai d'Emmanuel Renault, *Mépris social : éthique et politique de la reconnaissance*. Bègles : Éd. du Passant, 2001.

9. Au-delà de sa prime origine philosophique (Gianni Vattimo), on en retrouve des versions homologues dans un certain discours sociologique, ainsi qu'en témoigne, par exemple, une récente tribune de Michel Maffesoli dans *Libération* du 23 août 2001, sobrement intitulée « L'extase des raves » (p. 5), dans laquelle il note que « l'on ne peut se débarrasser du mal en usant de la simple raison et des concepts qu'elle a élaborés pour ce faire. *Il faut trouver un moyen pour composer avec lui, l'intégrer, l'amadouer.* » (*je souligne*).

10. Actuellement dominante dans la philosophie, et opérant un retour remarqué en sociologie avec le courant néo-tragique (Maffesoli), cette tendance reste toutefois historiquement déterminée et subséquemment réversible.

11. Voir le puissant article d'André Tosel, « Marxismes, néo-marxismes, et post-marxismes face à la philosophie aujourd'hui en France ». *Actuel Marx*, 1999, n° 25, p. 11-25. La (con)damnation du marxisme est en fait métonymique

Apparemment massive et sans faille, la réprobation de la totalité n'est cependant nullement aussi monolithique qu'il peut y paraître au premier abord, tant elle peut se distinguer en deux grandes modalités : une *opprobre* et une *objection*. Ruminant l'antienne classique de la totalité comme *matrice philosophique* du totalitarisme, la première sera abandonnée à sa pauvreté inessentielle, pour privilégier la seconde qui formule un *vrai problème philosophique*, celui d'une promesse *princiellement* négative d'une *fermeture de la pensée*, assortie de la prétention non moins négative, d'une position de surplomb, d'extériorité vis-à-vis du réel. En tant qu'elle relève de la raison, la totalité transformerait celle-ci en rationalité démiurgique, en *hyperraison* qui enclorait le réel dans une saisie exhaustive, laquelle finirait fatalement par s'enclorre elle-même dans un ressassement éternel de totalisation de la totalité *et ita in infinitum*.

Non dénuée de pertinence, cette objection a surtout le mérite de dévoiler en contrepoint le caractère *affirmativement problématique* de la totalité, trop souvent et unilatéralement caractérisée, avec cette autre catégorie importante qu'est la dialectique, comme *a-problématique*, homogénéisant la pluralité et dissolvant les contradictions. Chimères d'une raison magnifique mais fantasmagorique, leur fonction serait plus prosaïquement de justifier l'injustifiable, de confondre, d'identifier justesse et justice. La *totalité* cumulerait alors les pires tares de la pensée, à commencer par la plus arrogante, saisir et comprendre le réel, mais reçue comme une tentative de saturation cognitive de la réalité ontologique, les présupposant fondamentalement *isomorphes*¹².

De manière plus policée et plus ouverte, cette objection *problématique* constitue un motif important des derniers travaux de M. Merleau-Ponty – inachevés comme on le sait par sa brutale disparition – qui enracine cette « pensée de survol » qu'est la pensée de la totalité, dans la philosophie cartésienne, et plus particulièrement dans la *Dioptrique*¹³. Selon Merleau-Ponty en effet, le vice fondamental de Descartes fut d'intellectualiser la sensation, et plus précisément d'occulter la *nativité* de celle-ci. Il écrit ainsi que « nous ne cessons pas de vivre dans le monde de la perception, mais nous le dépassons par la pensée critique, au point d'oublier la contribution qu'il apporte à notre idée du vrai »¹⁴. De cette intellectualisation du sensible découle l'idée que la pensée réflexive, dont la totalité est la catégorie nodale, forclos le réel en *extériorité*, dans une démiurgique position de surplomb, scellant ainsi, selon les réflexions complémentaires d'Emmanuel Lévinas, l'impossibilité de toute intériorité et de toute séparation¹⁵.

Insistant sur l'irréfutable évidence du sensible, sur le fait que pas un instant nous ne cessons d'être, non tant *dans le* qu'*au* monde, Merleau-Ponty remarque ainsi que « visible et mobile, mon corps est au nombre des choses, il est l'une d'elles, *il est pris dans le tissu du monde* et sa cohésion est celle d'une chose. Mais, puisqu'il voit et se meut, il tient les choses en cercle autour de soi, elles sont une annexe ou un prolongement de lui-même, elles sont incrustées dans sa chair, elles font partie de sa

en ce qu'elle recouvre implicitement et rétrospectivement les grandes élaborations systématiques de la philosophie classique, tantôt voilées d'une vulgate – moralisante pour Kant, tantôt congédiées par leur démesure à n'être que des monuments de l'histoire (académique) de la philosophie. Ainsi en est-il de Leibniz dont la munificente construction architectonique est le plus souvent présentée comme un intéressant *spécimen* d'une grandeur « dogmatique » dorénavant révolue, puisque définitivement disqualifiée par le criticisme kantien.

12. La totalité serait suture de la pensée sur elle-même, laquelle serait aussi et *im-médiatement*, celle du réel sur lui-même. Une telle confusion est devenu l'idiome convenu du discours contemporain (cf. le terme de *tautisme* forgé par Lucien Sfez).

13. Notamment *L'œil et l'esprit* (1964). Paris : Gallimard, 1992, *Le visible et l'invisible* (1964). Paris : Gallimard, 1997, auxquels il faut maintenant ajouter les notes de cours au Collège de France : *La Nature*. Paris : Le Seuil, 1995 ; *Notes de cours, 1959-1961*. Paris : Gallimard, 1996 et *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*. Paris : PUF, 1998.

14. « Un inédit de Maurice Merleau-Ponty ». *Revue de métaphysique et de morale*, 1962, 67/4, p. 401-409 ; *a limine*.

15. Voir *Totalité et infini : essais sur l'extériorité*. La Haye : M. Nijhoff, 1961.

définition pleine et *le monde est fait de l'étoffe même du corps.* »¹⁶ L'Être est toujours *d'indivision*, ni négatif ni positif, et par un étonnant accordage historique Merleau-Ponty définit l'Être à la manière spinozienne, comme productivité infinie¹⁷. Cette conception d'un Être massif détermine donc un plan d'immanence radicale, selon laquelle on ne peut *penser et agir dans* le réel qu'à partir de lui et qu'en son sein, selon laquelle on ne peut penser la diversité que dans l'unité et qu'on ne peut, autrement dit, penser l'unité de la diversité en *surplomb* d'elles-mêmes. Il y a, Merleau-Ponty le dit très bien, une horizontalité radicale, essentielle, un empiètement qui se réciproque, du corps sur le monde et de la pensée sur le réel.

Plusieurs conséquences très remarquables peuvent être dégagées, notamment la nécessaire redéfinition de notions aussi usuelles que celles d'objet et de sujet, qui ne peuvent plus être considérés comme deux polarités exactement délimitées l'une *contra* l'autre, ainsi que la radicale impossibilité ontologique pour toute pensée ou toute réflexion de se positionner *en extériorité* du réel, comme vis-à-vis d'un paysage. Nous ne cessons d'appartenir à l'Être ou plutôt, nous ne pouvons jamais nous en séparer ontologiquement (radicalement), puisque nous en sommes d'éminentes *déhiscences* : « le paysage se pense en moi et je suis sa conscience » (Cézanne)¹⁸.

Nonobstant les obscurités, nécessaires, d'une élaboration aussi brutalement suspendue et malgré les critiques que l'on peut formuler à l'encontre du propos de Merleau-Ponty, il est un concept saillant qu'il faut ici thématiser : *l'empiètement*. Désignant l'action en même temps que le résultat de cette action, empiéter peut être défini comme « s'étendre », « déborder sur » un territoire (concret ou abstrait), supposant que « l'emmêlé [...] ne saurait échapper à la rationalité », et même « qu'il n'est intéressant de vivre et de penser que sur ces limites ; c'est là que tout change, se réagère et se réordonne. C'est vraiment là que l'"être" peut enfin se comprendre comme "temps". »¹⁹

Cette rationalité du mixte, de l'emmêlé ne récuse pas une certaine *dialecticité* immanente, elle paraît bien au contraire la requérir, par le fait que si on peut spécifier, comme l'écrit Merleau-Ponty, le réel comme une étoffe, celui-là n'est pas intégralement homogène, il n'est pas fait d'un seul pli, aux bords strictement délimités et aux jointures exactes. La nature autant que la société se caractérisent comme des totalités dialectiques ouvertes, des totalités aux niveaux ontologiques et aux temporalités pluriel(le)s et différencié(e)s, qui s'entrelacent et s'empiètent mutuellement. Les sciences sociales,

16. *L'œil et l'esprit*, p. 19 ; je souligne.

17. Cela est particulièrement prégnant dans *Le visible et l'invisible*. Ce rapprochement m'a notamment été suggéré par la lecture proposée par Luce Irigaray (*Éthique de la différence sexuelle*. Paris : Éd. de Minuit, 1984, p. 85-94), de la première partie de l'*Éthique* de Spinoza dont elle propose, de sa première définition de Dieu – « J'entends par cause de soi ce dont l'essence enveloppe l'existence ; autrement dit, ce dont la nature ne peut être conçue sinon comme existante » (*Éthique*, I, déf. 1), la restitution suivante : « *qui est à soi-même son propre lieu*, qui se retourne du dedans au dehors et constitue ainsi son propre habiter. » (p. 85 ; *souligné par Irigaray*). On peut du reste déceler, chez Spinoza comme chez Merleau-Ponty, une commune préoccupation sur « ce que peut le corps » qui, dans le cas de ce dernier, le reconduit problématiquement à la psychanalyse. Sur ce point, voir l'étude de Renaud Barbaras, « Le conscient et l'Inconscient », in Denis Kambouchner (dir.), *Notions de philosophie*. Paris : Gallimard, 1995, t. 1, p. 489-551, et particulièrement p. 529-548.

18. Voir « Le doute de Cézanne » dans *Sens et non-sens*, p. 13-33. Subsistent néanmoins quelques difficultés théoriques, en particulier les conséquences qu'il déduit de cet empiètement généralisé, puisque Merleau-Ponty veut effectivement se frayer un *chemin* entre idéalisme et matérialisme (réalisme), récusant simultanément positivité et négativité, subtilisant l'Être en une réalité sans véritable épaisseur ontologique et retombant *in fine* dans une forme d'idéalisme. Indiquons toutefois que sa récusation de la pensée négative et/ou réflexive donne lieu à des développements nuancés. Les quelques pages qu'il consacre ainsi à la dialectique dans *Le visible et l'invisible* (p. 123-130) pourront surprendre – en précisant qu'elles s'inscrivent dans une discussion plus large des analyses de *L'être et le néant* de Sartre.

19. Daniel Parrochia, *Mathématiques & existence : ordres, fragments, empiètements*. Seyssel : Champ Vallon, 1991, p. 165 et p. 199, lequel, à ma connaissance, ne sollicite pas les derniers travaux de Merleau-Ponty.

l'histoire – songeons aux travaux de Fernand Braudel, la sociologie également et une certaine philosophie critique qui lui est associée ²⁰, ont bien établi cette poly-temporalité et leur fécondité heuristique.

S'ouvre en ce point la possibilité d'une problématisation avec l'ultime œuvre de Lukács, son *Ontologie de l'être social*, et aussi avec l'œuvre-système de Bloch, plus particulièrement son *Ontologie du Non-encore-être* ²¹. Il ne s'agit pas de tenter une improbable synthèse théorique, mais de confronter civilement des élaborations théoriques qui de manière croisée s'accordent et se désapprouvent fortement parfois – ainsi qu'il en va par exemple pour Bloch et Lukács –, mais qui me paraissent renfermer de communes interrogations.

Pour Lukács, il s'agit d'abord de penser la genèse de l'humanité, de la société et de la subjectivité, leurs articulations mais aussi celles entre nature et société, tout en récusant par avance toute assimilation de cette dernière à une surnature immanente et sécularisée, chacune, la nature comme la société, conservant une autonomie relative, voire une autarcie ontologique. Car s'il n'est pas un bloc homogène, le réel est plutôt un feuilletage de *niveaux ontologiques différenciés*, qui s'empiètent mutuellement, aux frontières parfois floues, dont il s'agit de penser, *dialectiquement* encore une fois, l'autonomie relative et les articulations. La grande question est de penser cet empiètement, dont les relations d'*échange métabolique* de l'humanité avec la nature constituent le noyau, et, pourrait-on dire, la chair.

Cette ouverture de champ promue par l'*Ontologie* lukácsienne reste néanmoins tributaire de ce que son ami Bloch lui reprochait dès 1924 dans sa recension d'*Histoire et conscience de classe*, c'est-à-dire de *restreindre* la totalité à la seule praxis du travail et subséquemment de décaler la sphère, de l'art par exemple, en position seconde, comme produit de cette prime dialectique originaire (du travail) de l'homme et de son milieu. C'est un motif récurrent de la différence entre les deux penseurs et amis, qui s'exprimera durant la « querelle de l'expressionnisme » par le concept blochien de « *la non-contemporanéité et [du] devoir de la rendre dialectique* » ²² qui se déploie en polyrythmie et en dialectique à plusieurs niveaux ; il s'agit bien ici d'une structure d'*empiètement* de plusieurs temporalités, qui se totalisent sans forclusion. Cette idée de *non-contemporanéité* s'affirmera tout au long de son œuvre comme l'exigence de comprendre le réel comme totalité processuelle, ouverte, comme *être-en-possibilité*, le réel dont l'espérance est la dynamique ontologique.

Afin de rendre sensibles ces propositions, il est permis de penser à Eluard, poète de l'empiètement et de la totalité par excellence – « Nous sommes corps à corps nous sommes terre à terre/Nous naissons de partout nous sommes sans limites. » (*Notre mouvement*, 1946) – ou bien à Modiano, au sujet duquel, D. Parrochia observe, dans un très beau livre : « philosophiquement, ce que suggèrent [ses] romans [...] et qui contribue souvent à créer le charme troublant de leur atmosphère, c'est une sorte de *superposition des temps*, qui fait qu'au détour d'une photo ou d'une rencontre, le passé peut toujours *faire irruption dans le présent*, pour dessiner soudain un avenir inaperçu où tout paraît possible. » ²³

20. Voir Henri Lefebvre, *Le manifeste différentialiste*. Paris : Gallimard, 1970, p. 11 sqq.

21. György Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* (hrsg. von F. Benschler). Darmstadt-Neuwied : Luchterhand, 1984-1986, 2 vol. ; Ernst Bloch, *Philosophische Grundfragen I. Zur Ontologie des Noch-nicht-Seins*. Frankfurt/Main : Surkhamp, 1961. Voir aussi son ultime ouvrage : *Experimentum mundi : question, catégories de l'élaboration, praxis*. Paris : Payot, 1981.

22. E. Bloch, *Héritage de ce temps*. Paris : Payot, 1978, p. 95-150, et plus particulièrement p. 102-116.

23. D. Parrochia, *Ontologie fantôme : essai sur l'œuvre de Patrick Modiano*. La Versanne : Encre Marine, 1996, p. 35 ; je souligne.

Sur un plan politique, les considérations qui précèdent trouvent un écho tragique dans le phénomène d'ethnisation de la politique, particulièrement (quoique pas uniquement) en sa modalité libériste²⁴, impliquant régression, ou pire un véritable mouvement de « *désémancipation* » selon la belle formule de D. Losurdo²⁵, que l'on peut conjointement thématiser, avec ce que le psychanalyste F. Benslama, nomme la « *dépropriation* », c'est-à-dire « l'apparition ou peut-être de la réapparition de la hantise de *l'étranger inassimilable dans le corps propre* »²⁶. « À un moment donné, la logique d'une situation historique semble favoriser l'événement d'un retrait, d'une soustraction interne [...] d'une part de la communauté qui diverge, par rapport à un pacte social unifiant, tout en subsistant au plus intime de son intimité. [...] C'est le trouble de la dés-identification d'un soi irréprésentable à soi, vivant dans la crainte de l'anéantissement par une étrangeté venue de son fond. Les effets d'une telle situation peuvent être contenus politiquement et *seul le politique est capable de la contenir.* »²⁷

Cette régression multi-modale, qu'elle soit *désémancipation* ou *dépropriation*, heurte de plein fouet les transformations des conditions de l'agir humain, produites durant ce « court XX^e siècle » (Hobsbawm). La formidable croissance des moyens d'échange et de communication, la *réticularisation* du monde en somme, favorisant de toute évidence la possibilité d'une véritable appréhension du Genre, croise une fracturation croissante de ce même monde. Comme le remarque avec acuité J. Rancière, commentant Aristote : « l'esclave est très précisément celui qui a la capacité de comprendre un *logos* sans avoir la capacité du *logos*. Il est *cette transition spécifique entre l'animalité et l'humanité* qu'Aristote définit très exactement : [...] l'esclave est celui qui participe à la communauté du langage sous la seule forme de la compréhension (*aisthesis*) et non de la possession (*hexis*)²⁸. L'« entrefilet » planétaire (Internet), une autoroute pour ses « saigneurs », se révèle être une véritable nasse pour une majorité de la population mondiale, fût-ce en extériorité. On a ainsi pu observé que l'actuelle carte mondiale des communications via les réseaux électroniques s'apparentait aux représentations cartographiques de la Renaissance, avant les grandes expéditions occidentales vers les « nouvelles Indes » : l'Afrique est un continent *invisibilisé*, occulté.

C'est pourquoi la totalité apparaît doublement décisive, comme catégorie et comme interrogation, pour penser notre modernité-monde. Le développement du Mode de Production Capitaliste et des « Nouvelles » Technologies dites de l'Information et de la Communication qui lui sont fortement associées sont les lieux concrets – au sens hégélien d'achèvement du concept – de cette problématicité de la totalité, qui pose de nouvelles questions quant à la maîtrise humaine de la société et de la nature, ce que les ambivalentes promesses de la révolution informationnelle-communicationnelle attestent avec force.

Se fondant sur la « réalité » – extrêmement problématique, sinon virtuelle ces derniers temps – d'une « nouvelle économie » entée sur une *réticularisation* et une *immatérialisation* généralisées des flux marchands, beaucoup y voient l'avènement prochain d'une véritable démocratie virtuelle, sorte de néo-communisme de

24. Voir A. Tosel, *Démocratie et libéralismes*, p. 24 sq.

25. Dans son ouvrage *Democrazia e bonapartismo : trionfo e decadenza del suffragio universale*. Torino : Bollati Boringhieri, 1992, dont on lira une traduction du chapitre VII : « Le XX^e siècle entre émancipation et désémancipation » dans A. Tosel (dir.), *La démocratie difficile*. Paris : ALUB/Belles Lettres, 1993, p. 157-211.

26. Fethi Benslama, « La dépropriation ». *Lignes*, 1995, n° 24 (« L'impur, l'impropre »), p. 34-61 ; p. 35 (*souligné par Benslama*). Voir aussi Étienne Balibar & Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe : les identités ambiguës*. Paris : La Découverte, 1988.

27. *Ibid.*, p. 39 ; *je souligne*.

28. J. Rancière, *op. cit.*, p. 38 ; *je souligne*.

l'immanence, point d'Archimède de subversion des instances centrales de contrôle, qui instaurerait par *pulvérisation*, le règne absolu de la multitude ²⁹. D'autres en revanche y discernent les promesses tangibles d'une *régression* « néo-totalitaire », actualisant la menace réelle d'une nouvelle « gouvernementalité » (Foucault), agréée par une hyper-rationalité « cybernétique ». Au-delà toutefois, de leurs différences, ces deux positions ont en commun de se fonder sur l'axiome d'une *dé-territorialisation de la réalité*, et de succomber trop rapidement aux apparences ou à leurs désirs. Le capitalisme n'est pas plus devenu *insaisissable* ou purement *immatériel* que potentiellement plus « totalitaire » ; plus simplement, il les est peut-être mieux qu'auparavant.

À l'encontre de tels discours, catastrophistes ou inversement dithyrambiques, il convient donc d'y opposer une lecture plus sereine et plus juste de la réalité. L'économiste Pierre Veltz note ainsi qu'« aux yeux de nombreux observateurs, la globalisation portée par le développement spectaculaire de techniques qui compriment le temps et abolissent (presque) la distance, conduit tout droit vers une *économie détachée des territoires concrets*, ou du moins les réduisant à quelques éléments échangeables dans un jeu d'équivalences. » Mais il précise aussitôt que « l'image d'une *pure économie de flux indifférente aux lieux* ne tient pas. Elle est contredite, tout simplement, d'abord, par la *polarisation géographique croissante des activités*. Loin de se dissoudre dans l'univers a-spatial de la télé-activité, les villes mondiales concentrent une part de plus en plus considérable de la richesse et du pouvoir. » ³⁰

Ces questions et ces problèmes, dans la diversité de leurs attaches disciplinaires, doivent être pris au sérieux, discutés et leurs perspectives confrontées. Par une certaine philosophie « officielle » en premier lieu qui, n'hésitant pas à s'auto-proclamer discours sur/de l'universel – un universel parfois rance, éthéré le plus souvent –, devrait, par sa position académique de discipline enseignée, ne pas dédaigneusement négliger l'importance de ces « technologies nouvelles », en leur double qualité d'outils de la pensée et de thèmes de recherche proprement dit ³¹. La morgue anti-systématique d'une trop grande part de la philosophie, servilement singée par la pensée *non-contemporaine*, devient misérable de *suffisance* et de *superficialité*. N'en déplaise à certains, la question est bien, en effet, de savoir si « quiconque a le désir de “comprendre”, peut [...] faire autrement que s'emparer du monde, jeter un filet sur les lieux et les êtres, ce qu'ils éprouvent ou ce qui leur survient, substituant ainsi à la suite indéfinie et rhapsodique des événements, des regroupements fondés sur des relations, comme on dit “collectivisantes”. *Peut-on penser autrement ?* » ³²

Une telle interrogation mérite assurément bien autre chose que des quolibets ou des dédains affectés. Car l'enjeu est aussi éthico-politique et plus largement *humain*. Il s'agit de penser et de participer à la reconstruction d'une nouvelle stratégie d'hégémonie, d'inspiration gramscienne, dont le statut est, selon A. Tosel « à la fois celui d'un concept [...] ; d'une catégorie de compréhension [...] ; d'une perspective stratégique intéressant

29. Ce spontanéisme irréductible de la multitude, d'essence libertaire, puise son inspiration chez Foucault (*Surveiller et punir : naissance de la prison*. Paris : Gallimard, 1975), et dans la lecture de Spinoza par Antonio Negri, *L'anomalie sauvage : puissance et pouvoir chez Spinoza*. Paris : PUF, 1982. Du même, voir également *Le pouvoir constituant : essai sur les alternatives de la modernité*. Paris : PUF, 1997 et, avec M. Hardt, *Empire*. Paris : Exils, 2001.

30. Pierre Veltz, *Mondialisation, villes et territoires : l'économie d'archipel*. Paris : PUF, 1996 ; 3e éd. 2000, p. 7 ; je souligne.

31. Voir le livre important de Jean-Claude Chirollet, *Philosophie et société de l'information : pour une philosophie fractaliste*. Paris : Ellipses, 1999, dont on peut craindre qu'il ne soit dédaigné par l'institution philosophique. Voir aussi D. Parrochia, *Philosophie des réseaux*. Paris : PUF, 1993.

32. D. Parrochia, *La raison systématique : essai de morphologie des systèmes philosophiques*. Paris : J. Vrin, 1993, p. 308 ; je souligne.

l'action »³³, sincèrement convaincu en outre « d'une idée simple, forte et indestructible au doute : Marx, et les meilleurs des marxistes dans la mesure où ils continuent Marx, représente un tournant dans la pensée mondiale. »³⁴ C'est dans cette perspective « indépassable de notre temps » eut dit Sartre, que s'inscrit la totalité, catégorie nodale de cette exigence de reconstruction, dont l'urgence est accréditée par la récurrence d'événements internationaux, à laquelle et auxquels, il n'est ni possible ni même acceptable de se résigner, fût-ce comme de mauvais moment à passer. Le pire, nous le savons désormais, n'est plus seulement probable mais certain. C'est d'ailleurs pourquoi nous pouvons et avons le devoir de le conjurer, en repartant à l'assaut...³⁵

Il y a une duperie énorme de l'ignorance une tromperie de l'imagination fausse, de l'encens sur des sentiments transparents. Mais il y a des secrets rouges dans le monde. Ce sont même les seuls.

Ernst Bloch

33. A. Tosel, *Praxis : vers une refondation en philosophie marxiste*. Paris : Messidor/Éd. Sociales, 1984, p. 15. Voir aussi « Philosophie marxiste et traductibilité des langages et des pratiques », p. 115-135 ;

34. *Ibid.*, p. 11.

35. Ces lignes étaient écrites quand survinrent les événements du 11 septembre 2001 aux USA.