



HAL
open science

Can something take place?

Igor Krtolica

► **To cite this version:**

Igor Krtolica. Can something take place?. *Filozofija i Društvo*, 2016, 27, pp.322 - 331.
10.2298/fid1602322k . hal-03263832

HAL Id: hal-03263832

<https://hal.science/hal-03263832>

Submitted on 17 Jun 2021

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.

Igor Krtolica

Can Something Take Place?

Abstract First, starting from a text Deleuze and Guattari wrote in 1984 on the aftermath of May 1968 in France (“May 68 Did Not Take Place”), this article tries to analyze in what way this diagnosis – made in the middle of the 1980s, when what is now commonly called neo-liberalism was unfolding both in America and in Europe – can apply to our current political situation. Secondly, this analysis shows that maybe the very conditions of social critique and social engagement are endangered today more than yesterday, because of the new patterns of social restraint embodied by the evolution of communication (especially television). Thirdly, the author asks the question: therefore, under which conditions social critique and engagement are now possible?

Keywords: engagement, Deleuze, Guattari, May 68, event, critic, television, communication

322

The debate on social engagement would not come up if we were conclusively guarded against the ongoing risk of disengagement. Neither would the debate come up *today* if that risk did not relate to new patterns of social restraint which are driving us to invent the forms of engagement that are suited and tailored to the new situation.

In 1984, in the middle of those wintry years when, both in America and in Europe, what is now commonly called neo-liberalism was unfolding, Deleuze and Guattari wrote a text on the events of May 1968 in France, sixteen years after these same events. In this document entitled “May 68 Did Not Take place”, they stated five points. 1^o) First, they argued that an event is defined as an opening of possibilities and what unlocks in there will remain unraveled. Although set in the past, an event shall never be gone past. “In historical phenomena such as the revolution of 1789, the Commune, the revolution of 1917, there is always one part of the *event* that is irreducible to any social determinism, or to causal chains. Historians are not very fond of this aspect: they restore causality after the fact. Yet the event is itself a splitting off from, or a breaking with causality; it is a bifurcation, a deviation with respect to laws, an unstable condition which opens up a new field of the possible. [...] In this sense, an event can be turned around, repressed, hijacked, betrayed, but there still is something there that cannot be outdated. Only renegades would say: it’s outdated. But even if the event is ancient, it can never be outdated: it is an opening onto the possible. It passes as much into the interior of individuals as into the depths of a society” (Deleuze 2003: 215). In Deleuze and Guattari’s view, the events of May 1968 in

France were of the same kind inasmuch as they opened new possibilities, “new relations with the body, with time, sexuality, the immediate surroundings, with culture, work...” (Deleuze 2003: 216). 2° Secondly, Deleuze and Guattari yet argued that although the event cannot be gone past as such, it needs realization, it requires some forms of institutional embodiments that can actually fulfil the possibilities it opened. Well, now “May 68 Did Not Take Place” (*Mai 68 n'a pas eu lieu*) means precisely that French society failed to materialize the events of May 1968 into such institutions: “The American New Deal and the Japanese boom corresponded to two very different examples of subjective redeployment, with all sorts of ambiguities and even reactionary structures, but also with enough initiative and creativity to provide a new social state capable of responding to the demands of the event. Following '68 in France, on the contrary, the authorities did not stop living with the idea that ‘things will settle down’. And indeed, things did settle down, but under catastrophic conditions. May '68 was not the result of a crisis, nor was it a reaction to a crisis. It is rather the opposite. It is the current crisis, the impasses of the current crisis in France that stem directly from the inability of French society to assimilate May '68. French society has shown a radical incapacity to create a subjective redeployment on the collective level, which is what '68 demands; in light of this, how could it now trigger an economic redeployment that would satisfy the expectations of the ‘Left’? French society never came up with anything for the people: not at school nor at work. Everything that was new has been marginalized or turned into a caricature. [...] Each time the possible was closed off” (Deleuze 2003: 216). 3° Thirdly, from then on Deleuze and Guattari could suggest that the ‘children of May 68’ found themselves caught up in a contradictory situation. For if the event of May 1968 did continue to run through them, to labor them and sometimes heat them up, nothing in their social reality could meet this subjective disposition; and since nothing but silence would echo their subjectivity, they developed the feeling that what was going on did not really apply or relate to them, they started showing strange unconcerned interest to what was happening to them. “They are strangely indifferent, and yet very well-informed. They have stopped being demanding or narcissistic, but they know perfectly well that there is nothing today that corresponds to their subjectivity, to their potential of energy. They even know reforms are rather directed against them. They are determined to mind their own business as much as they can. They keep it open, hang on to something possible” (Deleuze 2003: 217). 4° Fourthly, Deleuze and Guattari argued that their reading of French society in the mid-eighties could apply to the rest of the world, given the events of 1968 were worldwide¹.

1 Deleuze will remind it in a long comment of his book on Foucault : “To read some analyses, you would think that 1968 took place in the heads of a few Parisian intellectuals. We must therefore remember that it is the product of a long chain of world

“This is true of the entire world. What we institutionalize in unemployment, in retirement, or in school, are controlled ‘situations of abandonment’, for which the handicapped are the model. The only subjective redeployment actually occurring on a collective level are those of an unbridled American-style capitalism, or even a Muslim fundamentalism like in Iran, or of Afro-American religions like in Brazil: they are reversed figures of a new orthodoxy (one should add here European neo-Papism). Europe has nothing to suggest, and France seem to no longer have any other ambition than to assume the leadership of an Americanized and over-armed Europe that would impose from above the necessary economic redeployment” (Deleuze 2003: 217). 5°) But this reading was not a pessimistic one since Deleuze and Guattari were making a point that, fifthly, there survived a field of possibilities that is likely to be realized. “Yet the field of the possible lies elsewhere: *along the East-West axis*, in pacifism, insofar as it intends to break up relations of conflict, or over-armament, but also of complicity and distribution between the United States and the Soviet Union. *Along the North-South axis*, in a new internationalism that no longer relies solely on an alliance with the Third-World, but on the phenomena of third-worldification in the rich countries themselves (for example, the evolution of metropolises, the decline of the inner-cities, the rise of a European third-world, such as Paul Virilio has theorized them)” (Deleuze 2003: 217).

A year later, in 1985, in *The Time-Image*, the second volume of his study on cinema, Deleuze would raise this diagnosis on his time to the rank of ‘modern fact’. “The modern fact is that we no longer believe in this world. We do not even believe in the events which happen to us, love, death, as if they only half concerned us. It is not we who make cinema; it is the world which looks to us like a bad film. [...] The link between man and world is broken” (Deleuze 1985: 223). Yet, the following year, in 1986, in an introduction to the book *Ciné-Journal* by film critic Serge Daney (“Letter to Serge

events, and of a series of currents of international thought, that already linked the *emergence of new forms of struggle to the production of a new subjectivity*, if only in its critique of centralism and its qualitative claims concerning the ‘quality of life’. On the level of world events we can briefly quote the experiment with self-management in Yugoslavia, the Czech Spring and its subsequent repression, the Vietnam War, the Algerian War and the question of networks, but we can also point to the signs of a ‘new class’ (the new working class), the emergence of farmers’ or students’ unions, the so-called institutional psychiatric and educational centers, and so on. On the level of currents of thought we must no doubt go back to Lukacs, whose *History and Class Consciousness* was already raising questions to do with a new subjectivity; then the Frankfurt School, Italian Marxism and the first signs of ‘autonomy’ (Tronti); the reflection that revolved around Sartre on the question of the new working class (Gorz); the groups such as ‘Socialism or Barbarism’, ‘Situationism’, ‘the Communist Way’ (especially Felix Guattari and the ‘micropolitics of desire’). Certain currents and events have continued to make their influence felt.” (Deleuze 1986: 123).

Daney: Optimism, Pessimism and Travel”), we would find out that the loss of the world was also the definition of television: “the world is lost, the world itself ‘turns to film’, any film at all, and this is what television amounts to, the world turning to any film at all, and, as you say here, ‘nothing happening to human beings any more, but everything happening only to images’” – “that’s just what television amounts to, the whole world turning to film” (Deleuze 1990: 107–110). Of course, it is not insignificant that this diagnosis on the current situation was indeed formulated in texts engaging both political philosophy and aesthetics, dealing with the two major mass media in the twentieth century, namely cinema and television. Our not believing in this world is definitely a subjective disposition, our current subjective disposition. Yet, this subjective disposition proceeds from a new form of social restraint, from new forms of power which have a direct effect on the way we perceive and feel, which shape “postures, attitudes, perceptions, expectations” (Deleuze and Guattari 1980: 262). Well, now audio-visual mass media are those that primarily work this way to fashion and chisel individuals that are adapted to the social standards. And it is down to television to play the part of this inner relationship between, on the one hand, the proliferation of clichés in which our world becomes a bad film, and on the other hand the function of social engineering, both being closely linked together so that people’s reactions and responses are pre-tuned to the social demands. This is incidentally Deleuze’s second definition of television: “television is the form in which the new powers of ‘control’ become immediate and direct” (Deleuze 1990: 107).

325

At the end of the 1980s Deleuze will call this new form of power ‘communication’. What defines communication is the transmission of information in which information designates a series of order-words. Thus, every time we are informed “we are not ask to believe but to behave as if we did” (Deleuze 2003: 298–299), as in “police or government announcements, which often have little plausibility or truthfulness, but say very clearly what should be observed and retained” (Deleuze and Guattari 1980: 96). That is, in other words, the gap has turned into depths: Not only we’ve stopped believing in this world but we are not even requested to believe in it, only to pretend, which is to say behave accordingly to what we are told. The short history of television fully proves this diagnosis right. The truth is television has always been the field of transmission for public opinion, the place where social consensus circulates. However, the conversion in the early 1980s from a national public television to a privately owned commercial television marked a passage of this media now devoted to the social construction of brains that are fitted to the demands of the market. This becomes even more self-evident when looking at the recent history of reality TV which, at the beginning involved, in the artificial conditions of a recording studio, producing a laboratory-reality that would be useful for

the voyeuristic observation of average individuals through the conducts and manners of whom we were notified to identify with. But reality TV quickly turned into an open-air personal coaching operation meant to specifically choose the candidates who would be most in keeping with the requirements of individual performance as dictated by the labor market, while in the meantime weeding out the other applicants. The study of social consensus (in which television is yet again a privileged means of communication) cannot disregard a study of capitalism. It is the production, the distribution and the consumption of conformist attitudes that are suited to the market's demands, it is the fostering of the company-form down to the scale of the individual, what Michel Foucault discussed in 1979 in his lectures on *The Birth of Biopolitics*. The famous selection of the rivals which has instituted the typical traits of democracy since Athens now only conforms to the cost-effectiveness standards – but it is introduced in the guise of self-fulfilment.

326

The well-renowned study of work psychology Alain Ehrenberg published in 1998, *The Weariness of the Self* (*La fatigue d'être soi*), shows how this new form of power produces some subjectivity's new illnesses in return, the pathologies of depression. Ehrenberg writes that "depression starts succeeding as soon as the disciplinary design of conducts, the rules of authority and compliance with standards to what is forbidden which used to designate a prospect to classes and both sexes, depression rules when these designs have given way to the norms that encourage each and every one to personal initiative demanding one should fulfil themselves. [Depression] takes the form of an obsession with liability in which the prevailing feeling is that of inadequacy or inefficiency. The depressed person does not measure up, he is tired of having to become himself" (Ehrenberg 1998: 10-11). When this helplessness haunts him, when he suddenly feels his future has been taken away from him and when he finds out he has been displaced into the past, the depressed individual has become a has-been, an outmoded individual of no significance. Therefore, "depression is a pathology of our time (the depressed individual has no future) and a pathology of motivation (the depressed individual lacks energy and is stuck in a slump)" (Ehrenberg 1998: 294). This is similar to what Deleuze had diagnosed in the early 1990s when, in a short publication on Beckett, *The Exhausted*, he named 'fatigue' this new subjective disposition ("The tired hasn't got any more (subjective) possibility: he therefore cannot realize the smallest (objective) possibility" (Deleuze 1992: 57), but also, conversely, when reporting on control societies he warned against the general request to constantly remain motivated ("Many young people have a strange craving to be 'motivated', they're always asking for special courses and continuing education; it's their job to discover whose ends these serve" (Deleuze 1990: 247).

There is yet no sign indicating that the situation has changed much over the last twenty years – or that it has got better. What about the grandchildren of May 68? For them as for the generation of their parents, it would be impossible to say that the possibilities have closed up because these are still laboring them, although they still haven't found any institutional embodiment or any particular place to develop in collective modes of existence. On the other hand, the field of possibilities has become smaller: If one may sometimes feel that 'there is no alternative', it is perhaps because the fight seems to be one-sided, even more unfair today than it was yesterday. Indeed, how can one fight against the economic forces of neoliberalism and stock-market speculation, how can one fight against the political powers of communication and populism, against the police and military powers of the security order, how can one fight against the religious powers of fundamentalism or against the media powers of an arrogant conformism? Given these conditions, how can we resist? Yet, has philosophical thinking ever been placed in a different situation than this one here? In 1990 Deleuze stated that philosophy cannot wage war against these forms of power, but that it nonetheless engages in negotiations with them, and more than that it engages in a guerrilla warfare against them.

But what could this paradoxical option really mean? Engaging in negotiations but without exchanging, without communicating? It is clear that the opposition between negotiating and communicating first betrays some sort of suspicion and distrust, not only of the circumstances in which we are condemned to express ourselves (the submission of mass-media to the authority of audience rating) but, above all a distrust of communication as such, a distrust of the demand and command to express ourselves.

"We sometimes go on as though people can't express themselves. In fact they're always expressing themselves. The sorriest couples are those where the woman can't be preoccupied or tired without the man saying 'What's wrong? Say something...', or the man, without the woman saying..., and so on. Radio and television have spread this spirit everywhere, and we're riddled with pointless talk, insane quantities of words and images. Stupidity's never blind or mute. So it's not a problem of getting people to express themselves but of providing little gaps of solitude and silence in which they might eventually find something to say. Repressive forces don't stop people expressing themselves but rather force them to express themselves. What a relief to have nothing to say, the right to say nothing, because only then is there a chance of framing the rare, and ever rarer, thing that might be worth saying. What we're plagued by these days isn't any blocking of communication, but pointless statements" (Deleuze 1990: 176–177).

In 1990 in an interview with Toni Negri, Deleuze will drive this point home: "Maybe speech and communication have been corrupted. They're thoroughly permeated by money – and not by accident but by their very nature. We've

got to hijack speech. Creating has always been something different from communicating. The key thing may be to create vacuoles of non communication, circuit breakers, so we can elude control” (Deleuze 1990: 238).

We have no reason to believe that these are threats *only* to television and common speech, and that they do not apply to the expression of critical thinking. Contrary to what we can sometimes hear, there may not be such an undersupply of critical thinkers, neither an insufficient supply of journals to help their idea circulate, nor a lack in public space where these ideas could be welcome. Probably, what is missing most is time to produce and receive critical thinking, we need this time-out that blends with the event itself and which the supremacy of instant communication will suppress. The problem is not, as some would have it, that the world is getting up in speed but that this time-out is shrinking and dying out. This is not about singing the praises of slowness, as speed and slowness are more complementary than in an adversarial situation. This is about the necessity of a time-out which is a common feature of both head-spinning speeds and the greatest slowness.

328

“I don’t think the media have much capacity or inclination to grasp an event. In the first place, they often show a beginning or end, whereas even a short or instantaneous event is something going on. And then, they want something spectacular, whereas events always involve periods when nothing happens. It’s not even a matter of there being such periods before and after some event, they’re part of the event itself: you can’t, for example, extract the instant of some terribly brutal accident from the vast empty time in which you see it coming, staring at what hasn’t yet happened, waiting ages for it to happen. The most ordinary event casts us as visionaries, whereas the media turn us into mere passive onlookers, or worse still, voyeurs” (Deleuze 1990: 217–218).

Bourdieu was the living proof of a double impossibility that affects the expression of criticism: the impossibility for the philosopher to remain in his academic and scholarly ivory tower, the impossibility for him to criticize the media inside the media, to condemn television on television². So what can we do, then? How, on the one hand, can we set up a blank space in which something could happen, in which something could take place and out of which a thought that deserves to be uttered may bloom, without this same blank space being mistaken for some ivory tower? And, on the other hand, how can we formulate this idea, how can we hold and maintain this resistance speech against the social powers, how can we do it without falling into that media pulp, into that generalized comparability of personal opinions? In short, how can we make criticism and silence run through each other? This debate on the expression of critical thinking cannot part from

2 See Bourdieu 2002. On television, see Bourdieu 2002: 409–416.

another debate about its content. Where, today, does that field of possibilities lie? How can we wrest an idea from snowballing clichés, an idea that would not bear that look of déjà-vu?

As for the mode of expression of criticism, it would be a mistake to underestimate the political scope of the analysis Deleuze made of mannerism in the 1980s, from *A Thousand Plateaus* in 1980 to “Bartleby; or The Formula” in 1988 to *The Fold* and the “Letter to Serge Daney” in 1986. It is true that mannerism is quite a complex category. First, in the history of art it is a controversial aesthetic category (between the Renaissance and the Baroque) but it is also a clinical category used to refer to some positions that are typical of schizophrenics (a high-flown distancing of the world and others). But as suggested by Deleuze’s analyses, this category generally applies to a series of reactions to a social situation that tends to be unbearable to live in. During the sixteenth century these were the glaring contradiction of Renaissance Europe: a yearning for harmony and balance reaching for the universal on the one hand, and on the other hand violent wars, the violence of religious wars and peasant wars, the massacres that accompanied the invasion of Central Europe by the Turks, the development of the colonies in America. In the second half of the twentieth century, the consequences of an all set of factors are now breaking about “the idea of one single misery, internal and external, in the world and in consciousness” (Deleuze 1983: 282): the Second World War and its aftermaths, the swaying of the American Dream, the awareness of ethnic and sexual minorities, the development of advanced capitalism, the building up of audio-visual clichés both in the real world and our mind, etc. – a whole open series of factors which do not relate to a global situation or to one that could apply to the whole world but factors which relate to a fragmented world, to a dispersive reality. In any case, the ‘manners’ of the artist as that of the schizophrenic entail a tactic of the balk, some displayed unwillingness, a split personality to be regarded as a response to the impossibility to join in the world as to free oneself from it. This is a response that more thoroughly refers to a tactic aimed at neutralizing the world and the identities it is purporting to allocate us all. A humorous reaction and a very critical one that creates a distance which goal is to temporarily suspend the difference between resistance and escape, between engagement and disengagement³. Or, as Bartleby would have it: “I would prefer not to...”⁴. There is no reason to believe that mannerism cannot apply to philosophy or to the critical stance in general. Rather the contrary, in a situation where no one believes in the world that

3 See Sibertin-Blanc 2016: chap. 13.

4 “At each occurrence, there is a stupor surrounding Bartleby, as if one had heard the Unspeakable or the Unstoppable. And there is Bartleby’s silence, as if he had said everything and exhausted the language at the same time” (Deleuze 1993: 91).

looks like a bad film and a film we feel does not apply to us, where the connections between the citizen and the world have been severed, where the common comforts have become worthless, mannerism implies this operation through which this relation proves to be mainly a problematic one, one which possibility is not given and one that a language that is confronted to the silence within will eventually reap and collect.

330

What are today's examples of those problematic relations? Or, similarly: Where does the field of the im-possibilities lie? In a recent publication "The German Dream: Neoliberalism and Fortress of Europe" Sociologist Eric Fassin and Journalist Aurélie Windels asked "What is the nature of the link between the reign of neoliberalism and political xenophobia in Europe?" (Fassin and Windels 2016). They showed how Germany, by taking advantage of the economic and the migrant crisis that are swaying Europe today, have taken over what was the main idea of the American dream – namely its imperialist logic: the union of an expansionist liberal economic policy and a migratory policy bent on hospitality for the wretched of the earth, so that in the end Germany have made its power desirable. Following a double axis East-West and North-South, the possibilities are yet somewhere else: moving the war and sovereignty issue away by supporting a policy of power-lessness (*im-puissance*) such as Etienne Balibar had put forward in 2003 in his book entitled *Europe, America, War*; to make this powerlessness attractive by thwarting the division between the wretched of the earth from the Middle-East and Africa on the one hand and, on the other hand those who pretend it is their responsibility to look after other people's lands, by establishing a symmetrical effect between those who are claiming their 'right' to migrate and those who are claiming their 'right' to welcome them or block them out; shifting both these rights to the common ecological principle which determine them, the im-possibility to inhabit and share a world that was not created for us.

Translated in English by Frédéric Dupont

Literature

- Bourdieu, Pierre (2002), *Interventions, 1961–2001*. Marseille: Agone.
- Deleuze, Gilles (1983), *L'Image-Mouvement*. Paris: Minuit.
- Deleuze, Gilles (1986), *Foucault*. Paris: Minuit.
- Deleuze, Gilles (1985), *L'Image-Temps*. Paris: Minuit.
- Deleuze, Gilles (1990), *Pourparlers (1972-1990)*. Paris: Minuit.
- Deleuze, Gilles (1992), *L'Épuisé*. Paris: Minuit.
- Deleuze, Gilles (1993), *Critique et Clinique*. Paris: Minuit.
- Deleuze, Gilles (2003), *Deux Régimes de Fous. Textes et Entretiens (1975–1995)*. Paris: Minuit.
- Deleuze, Gilles and Guattari, Félix (1980), *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*. Paris: Minuit.

- Ehrenberg, Alain (1998), *La Fatigue d'Être Soi. Dépression et société*. Paris: Odile Jacob.
- Fassin, Éric and Windels, Aurélie (2016), "The German Dream: Neoliberalism and Fortress of Europe", Near Futures Online 1 "Europe at a Crossroads" (March 2016).
- Foucault, Michel (2004), *Naissance de la Biopolitique*. Paris: Seuil/Gallimard.
- Sibertin-Blanc, Guillaume (2016), *Droits de suite schizoanalytiques*. To be published.

Igor Krtolica

Može li se nešto dogoditi?

Rezime

Najpre polazim od teksta koji su Delez i Gatarri napisali 1984. godine o poslasticama majskih događaja 1968. u Francuskoj ("Maj '68 se nije dogodio"), da bih u svom prilogu pokušao da analiziram na koji način se njihova dijagnoza – izvedena sredinom osamdesetih u vreme razvoja sada uobičajenog neoliberalizma u Americi i Evropi – može primeniti na našu trenutnu političku situaciju. Drugo, ta analiza ukazuje da su možda upravo danas više nego ikad ugroženi uslovi društvene kritike i društvenog angažmana s razvojem novih obrazaca društvene prinude sadržane u evoluciji komunikacija (posebno televizije). Treće, stoga se pitam, pod kojim uslovima su društvena kritika i angažman danas uopšte mogući?

Ključne reči: angažman, Delez, Gatarri, Maj '68, događaj, kritika, televizija, komunikacija

Article paru en anglais (« Can something take place ? ») dans la revue *Philosophy and Society*, XXVII, 2/2016, p. 322-331.

QUELQUE CHOSE PEUT-IL AVOIR LIEU ?

Igor Krtolica

Le problème de l'engagement social ne se poserait pas si nous étions prémunis une fois pour toutes contre le risque permanent du désengagement. Et il ne se poserait pas *aujourd'hui* si ce risque ne renvoyait pas à de nouvelles formes de répression sociale, nous obligeant à inventer les formes d'engagement adaptées à la nouvelle situation. Pour être correctement posé, le problème de l'engagement social suppose donc que nous en passions, au préalable, par un diagnostic de notre présent et par une interrogation sur nous-mêmes.

En 1984, au cœur de ces années d'hiver où s'amorçait en Amérique et en Europe ce qu'il est depuis convenu d'appeler le « tournant néolibéral », Deleuze et Guattari écrivirent un texte sur Mai 68. Seize ans après l'événement. Dans ce texte intitulé « Mai 68 n'a pas eu lieu »¹, ils affirmaient cinq choses. 1°) D'abord, ils affirmaient qu'un événement se définit comme une « ouverture de possible », et que ce qui s'y ouvre ne se referme jamais. Même passé, un événement n'est jamais dépassé. « Dans des phénomènes historiques comme la Révolution de 1789, la Commune, la Révolution de 1917, il y a toujours une part d'événement, irréductible aux déterminismes sociaux, aux séries causales. Les historiens n'aiment pas bien cet aspect : ils restaurent des causalités par-après. Mais l'événement lui-même est en décrochage ou en rupture avec les causalités : c'est une bifurcation, une déviation par rapport aux lois, un état instable qui ouvre un nouveau champ de possibles. [...] En ce sens, un événement peut-être contrarié, réprimé, récupéré, trahi, il n'en comporte pas moins quelque chose d'indépassable. Ce sont les renégats qui disent : c'est dépassé. Mais l'événement lui-même a beau être ancien, il ne se laisse pas dépasser : il est ouverture de possible. Il passe à l'intérieur des individus autant que dans l'épaisseur d'une société » (p. 215). Aux yeux de Deleuze et Guattari, Mai 68 fut un événement de cette nature, dans la mesure où il ouvrit de nouveaux possibles, de « nouveaux rapports avec le corps, le temps, la sexualité, le milieu, la culture, le travail... » (p. 216). 2°) Deleuze et Guattari affirmaient néanmoins que, bien qu'indépassable en tant que tel, l'événement exige d'être incarné, d'être actualisé dans des institutions collectives capables de réaliser les possibles qu'il ouvre. Or, « Mai 68 n'a pas eu lieu » signifie précisément que la société française a échoué à incarner l'événement de Mai 68 dans de telles institutions : « Le *New Deal* américain, l'essor japonais furent des exemples très différents de reconversion subjective, avec toutes sortes d'ambiguïtés et même de structures réactionnaires, mais aussi avec la part d'initiative et de création qui constituait un nouvel état social capable de répondre aux exigences de l'événement. En France, au contraire, après 68, les pouvoirs n'ont cessé de vivre avec l'idée que « ça se tasserait ». Et en effet, ça s'est tassé, mais dans des conditions catastrophiques. Mai 68 ne fut pas la conséquence d'une crise ni la réaction à une crise. C'est plutôt l'inverse. C'est la crise actuelle, ce sont les impasses de la crise actuelle en France qui découlent directement de l'incapacité de la société française à assimiler Mai 68. La société française a montré une radicale impuissance à opérer une reconversion subjective au niveau collectif, telle que

¹ Deleuze-Guattari, « Mai 68 n'a pas eu lieu », in *Les Nouvelles littéraires*, 3-9 mai 1984, p. 75-76, repris in *Deux régimes de fous et autres textes*, p. 215-217.

l'exigeait 68 : dès lors, comment pourrait-elle opérer actuellement une reconversion économique dans des conditions de "gauche" ? Elle n'a rien su *proposer* aux gens : ni dans le domaine de l'école, ni dans celui du travail. Tout ce qui était nouveau a été marginalisé ou caricaturé. [...] Chaque fois le possible a été refermé. » (p. 216). 3°) Deleuze et Guattari pouvaient dès lors suggérer, troisièmement, que les « enfants de mai 68 » se sont trouvés pris dans une situation contradictoire. Car si l'événement de Mai 68 a continué à passer à l'intérieur d'eux, à insister en eux, et même parfois à les animer, rien dans la réalité sociale ne correspondait à cette disposition subjective. Et comme rien d'autre que le silence ne répondait à leur subjectivité, ils ne se sentaient guère concernés par ce qui se passait, étrangement indifférents à ce qui leur arrivait. « Ils sont bizarrement indifférents, et pourtant très au courant. Ils ont cessé d'être exigeants, ou narcissiques, mais savent bien que rien ne répond actuellement à leur subjectivité, à leur capacité d'énergie. Ils savent même que toutes les réformes actuelles vont plutôt contre eux. Ils sont décidés à mener leur propre affaire, autant qu'ils le peuvent. Ils maintiennent une ouverture, un possible. » (p. 217). 4°) Or, Deleuze et Guattari affirmaient que ce diagnostic porté sur la société française au milieu des années 1980 était généralisable au monde entier, tant 1968 fut un événement mondial². « C'est vrai du monde entier. Ce qu'on institutionnalise, dans le chômage, la retraite ou l'école, ce sont des "situations d'abandon" contrôlées avec les handicapés pour modèle. Les seules reconversions subjectives actuelles, au niveau collectif, sont celles d'un capitalisme sauvage à l'américaine, ou bien d'un fondamentalisme musulman comme en Iran, de religions afro-américaines comme au Brésil : ce sont les figures opposées d'un nouvel intégrisme (il faudrait y ajouter le néo-papisme européen). L'Europe n'a rien à proposer, et la France ne semble plus avoir d'autre ambition que de prendre la tête d'une Europe américanisée et surarmée qui opérerait d'en haut les reconversions économiques nécessaires. » (p. 217). 5°) Mais ce diagnostic n'était pas pessimiste, dans la mesure où Deleuze et Guattari s'efforçaient de montrer, cinquièmement, qu'il subsistait un champ de possibles susceptible d'être actualisé. « Le champ des possibles est pourtant ailleurs : *suivant l'axe Ouest-Est*, le pacifisme, en tant qu'il propose de désagréger les rapports de conflits, de surarmement, mais aussi de complicité et de répartition entre les Etats-Unis et l'URSS. *Suivant l'axe Nord-Sud*, un nouvel internationalisme, qui ne se fonde plus seulement sur une alliance avec le tiers-monde, mais sur des phénomènes de tiers-mondanisation dans les pays riches eux-mêmes (par exemple l'évolution des métropoles, la dégradation des centre-ville, la montée d'un tiers-monde européen telles que Paul Virilio les analyse). » (p. 217).

L'année suivante, en 1985, dans *L'image-temps*, deuxième volume de son étude consacrée au cinéma, Deleuze pouvait élever ce diagnostic sur l'époque au rang de « fait moderne ». « Le fait moderne, c'est que nous ne croyons plus en ce monde. Nous ne croyons même pas aux événements qui nous arrivent, l'amour, la mort, comme s'ils ne nous

² C'est ce que rappellera Deleuze en 1986, dans une longue note de son livre sur Foucault (Deleuze, *Foucault*, p. 123, n. 45) : « À lire certaines analyses, on croirait que 1968 s'est passé dans la tête d'intellectuels parisiens. Il faut donc rappeler que c'est le produit d'une série de courants de pensée internationaux, qui liaient déjà l'émergence de nouvelles formes de luttes à la production d'une nouvelle subjectivité, ne serait-ce que dans la critique du centralisme, et dans les revendications qualitatives, concernant la "qualité de la vie". Du côté des événements mondiaux, on citera brièvement l'expérience yougoslave avec l'auto-gestion, le printemps tchécoslovaque et sa répression, la guerre du Vietnam, la guerre d'Algérie et la question des réseaux, mais aussi les signes de "nouvelle classe" (la nouvelle classe ouvrière), le nouveau syndicalisme, agricole ou étudiant, les foyers de psychiatrie et de pédagogies dites institutionnelles... Du côté des courants de pensée, sans doute faut-il remonter à Lukacs, dont *Histoire et conscience de classe* posait déjà la question d'une nouvelle subjectivité ; puis l'école de Francfort, le marxisme italien et les premiers germes de l'"autonomie" (Tronti), autour de Sartre la réflexion sur la nouvelle classe ouvrière (Gorz), et des groupes comme "Socialisme ou Barbarie", le "Situationnisme", la "Voie communiste" (notamment Félix Guattari et la "micro-politique du désir"). Courants et événements qui n'ont pas cessé d'interférer. »

concernaient qu'à moitié. Ce n'est pas nous qui faisons du cinéma, c'est le monde qui nous apparaît comme un mauvais film. [...] C'est le lien de l'homme et du monde qui se trouve rompu. » (*L'image-temps*, p. 223). Or, l'année d'après, en 1986, dans une préface au livre *Ciné-Journal* du critique de cinéma Serge Daney (« Lettre à Serge Daney : optimisme, pessimisme et voyage »), nous découvrons que la perte du monde était en même temps la définition de la télévision : « c'est une perte de monde, c'est le monde lui-même qui s'est mis à faire "du" cinéma, un cinéma quelconque, et c'est ce qui constitue la télévision, quand le monde se met à faire du cinéma quelconque, et que, comme vous dites ici, "il n'arrive plus rien aux humains, c'est à l'image que tout arrive" » ; « c'est ça la télévision, le faire-cinéma du monde entier » (p. 107, 110). Il n'est évidemment pas anodin que ce diagnostic sur la situation actuelle ait été formulé dans des textes imbriquant la philosophie politique et l'esthétique, textes consacrés aux deux grands médias audiovisuels de masse du XX^e siècle, le cinéma et la télévision. Le fait que nous ne croyons plus en ce monde est bel et bien une disposition subjective, notre disposition subjective actuelle. Simplement, cette disposition subjective trouve sa source dans une nouvelle forme de répression sociale, dans de nouveaux modes de pouvoir qui agissent directement sur nos manières de sentir et de percevoir, « qui façonnent déjà les postures, les attitudes, les perceptions, les anticipations » (*Mille plateaux*, p. 262). Or, ce sont notamment les médias audiovisuels de masse qui agissent ainsi, préfabriquant des individus adaptés aux normes sociales. Et il revient à la télévision d'incarner ce rapport intérieur entre la prolifération des clichés d'une part, tel que le monde apparaît comme un mauvais film, et la fonction de contrôle social qui en est inséparable, tel que les réactions des individus sont préajustées aux exigences de la société. Telle est d'ailleurs la seconde définition de la télévision chez Deleuze : « la télévision est la forme sous laquelle les nouveaux pouvoirs de "contrôle" deviennent immédiats et directs » (*Pourparlers*, p. 107).

À la fin des années 1980, Deleuze nommera « communication » cette nouvelle forme de pouvoir. Ce qui définit la communication, c'est la transmission de l'information, l'information se définissant à son tour comme un ensemble de mots d'ordre. Ainsi, lorsqu'on nous informe, « on ne nous demande pas de croire mais de nous comporter comme si nous croyions », comme « dans les communiqués de police ou de gouvernement, qui se soucient peu de vraisemblance ou de véracité, mais qui disent très bien ce qui doit être observé et retenu » (*Deux régimes de fous*, p. 298-299 ; *Mille plateaux*, p. 96). C'est le cas de dire que le fossé est devenu un abîme : non seulement nous ne croyons plus en ce monde, mais on ne nous demande même plus d'y croire, uniquement de faire semblant, c'est-à-dire d'agir conformément à ce qui nous est dit. La courte histoire de la télévision confirme amplement ce diagnostic. Il est vrai que la télévision a toujours été le champ de circulation de l'opinion, le milieu de diffusion du consensus social. Mais avec le passage d'une télévision publique d'État à une télévision commerciale privée au début des années 1980, le média est entièrement passé au service de la fabrication sociale d'un cerveau ajusté aux exigences du marché. La chose est encore plus manifeste si l'on considère la très récente histoire de la télé-réalité. La télé-réalité consistait au début à produire, dans les conditions artificielles du studio, un réel de laboratoire propice à l'observation voyeuriste des comportements d'individus moyens, dans lesquels on nous intimait de nous reconnaître. Mais rapidement, la télé-réalité est devenue une opération à ciel ouvert de coaching personnel, destinée à sélectionner les candidats les plus conformes aux exigences de performance individuelle exigées par le marché du travail – et à éliminer les autres. L'analyse du consensus social (dont la télévision est encore un moyen de communication privilégié) ne se sépare donc pas d'une analyse du capitalisme : c'est la production, la diffusion et la consommation d'un conformisme adapté aux exigences du marché, c'est la promotion de la forme-entreprise à l'échelle individuelle que Michel Foucault dénonçait dans son cours de 1979 sur la *Naissance de la biopolitique*. La fameuse sélection

des rivaux, qui constitue le trait typique de la démocratie depuis Athènes, n'obéit donc plus aujourd'hui qu'au seul critère de la rentabilité, mais présenté sous les oripeaux de l'épanouissement personnel.

La célèbre étude de psychologie du travail d'Alain Ehrenberg parue en 1998, *La fatigue d'être soi*, montre comment ce nouveau mode de pouvoir se monnaie de nouvelles pathologies de la subjectivité, les pathologies de la dépression. « La dépression, écrit Ehrenberg, amorce sa réussite au moment où le modèle disciplinaire de gestion des conduites, les règles d'autorité et de conformité aux interdits qui assignaient aux classes sociales comme aux deux sexes un destin, ont cédé devant des normes qui incitent chacun à l'initiative individuelle en l'enjoignant à devenir lui-même. [...] [La dépression] se présente comme une maladie de la responsabilité dans laquelle domine le sentiment d'insuffisance. Le déprimé n'est pas à la hauteur, il est fatigué d'avoir à devenir lui-même. » (p. 10-11). Hanté par son impuissance à devenir soi, privé d'avenir et rejeté dans le passé, le déprimé est un *has-been*. En ce sens, « la dépression est une pathologie du temps (le déprimé est sans avenir) et une pathologie de la motivation (le déprimé est sans énergie) » (p. 294). C'est un diagnostic semblable que portait Deleuze au début des années 1990 lorsque, dans son petit ouvrage sur Beckett, *L'épuisé*, il nommait « fatigue » cette nouvelle disposition subjective (« Le fatigué ne dispose plus d'aucune possibilité (subjective) : il ne peut donc réaliser la moindre possibilité (objective) » [*L'épuisé*, p. 57]) mais aussi lorsque à l'inverse, à propos des sociétés de contrôle (*control societies*), il mettait en garde contre la demande générale à être « motivé » (« beaucoup de jeunes réclament étrangement d'être "motivés", ils redemandent des stages et de la formation permanente ; c'est à eux de découvrir ce à quoi on les fait servir » [*Pourparlers*, p. 247]).

Rien n'indique que la situation ait beaucoup changé depuis une vingtaine d'années, ni qu'elle se soit améliorée. Qu'en est-il des petits enfants de Mai 68 ? Pour eux comme pour la génération de leurs parents, on ne peut pas dire que les possibles se sont refermés, car ils continuent à insister en eux, bien qu'ils ne se soient pas davantage incarnés dans la réalité sociale, qu'ils n'aient pas trouvé de lieu de vie dans les modes collectifs d'existence. On dira en revanche que le champ des possibles s'est rétréci : s'il peut sembler parfois qu'il n'y a pas d'alternative (« there is no alternative »), c'est peut-être que la lutte semble encore plus inégale aujourd'hui qu'hier. Comment lutter en effet contre les puissances économiques du néolibéralisme et de la spéculation financière, contre les puissances politiques de la communication et du populisme, contre les puissances policières et militaires de l'ordre sécuritaire, contre les puissances religieuses de l'intégrisme, contre les puissances médiatiques du conformisme arrogant ? Dans ces conditions, comment résister ? Pourtant, la pensée philosophique a-t-elle jamais été dans une autre situation ? En 1990, Deleuze affirmait que la philosophie ne peut pas engager de bataille contre ces puissances, mais qu'elle n'en mène pas moins des « pourparlers » avec elles, et même une guérilla contre elles. « Les religions, les États, le capitalisme, la science, le droit, l'opinion, la télévision sont des puissances, mais pas la philosophie. La philosophie peut avoir de grandes batailles intérieures (idéalisme – réalisme, etc.), mais ce sont des batailles pour rire. N'étant pas une puissance, la philosophie ne peut pas engager de bataille avec les puissances, elle mène en revanche une guerre sans bataille, une guérilla contre elles. Et elle ne peut pas parler avec elles, elle n'a rien à leur dire, rien à communiquer, et mène seulement des pourparlers. Comme les puissances ne se contentent pas d'être extérieures, mais aussi passent en chacun de nous, c'est chacun de nous qui se trouve sans cesse en pourparlers et en guérilla avec lui-même, grâce à la philosophie. » (*Pourparlers*, p. 7). Mais que peut bien signifier cette formule paradoxale : mener des pourparlers mais sans parler, sans communiquer ? Il est clair que l'opposition entre parlementer et communiquer traduit surtout une méfiance non seulement envers les conditions dans lesquelles nous sommes amenés à nous exprimer (la soumission des médias au règne de

l'audimat), mais aussi et surtout envers la communication en tant que telle, envers l'injonction et l'obligation de s'exprimer. « On fait parfois comme si les gens ne pouvaient pas s'exprimer. Mais, en fait, ils n'arrêtent pas de s'exprimer. Les couples maudits sont ceux où la femme ne peut pas être distraite ou fatiguée sans que l'homme dise "Qu'est-ce que tu as ? exprime-toi..." », et l'homme sans que la femme..., etc. La radio, la télévision ont fait déborder le couple, l'ont essaimé partout, et nous sommes transpercés de paroles inutiles, de quantités démentes de paroles et d'images. La bêtise n'est jamais muette ni aveugle. Si bien que le problème n'est plus de faire que les gens s'expriment, mais de leur ménager des vacuoles de solitude et de silence à partir desquelles ils auraient enfin quelque chose à dire. Les forces de répression n'empêchent pas les gens de s'exprimer, elles les forcent au contraire à s'exprimer. Douceur de n'avoir rien à dire, droit de n'avoir rien à dire, puisque c'est la condition pour que se forme quelque chose de rare ou de raréfié qui mériterait un peu d'être dit. Ce dont on crève actuellement, ce n'est pas du brouillage, c'est des propositions qui n'ont aucun intérêt. » (*Pourparlers*, p. 176-177). Deleuze enfoncera le clou dans une interview avec Toni Negri en 1990 : « Peut-être la parole, la communication, sont-elles pourries. Elles sont entièrement pénétrées par l'argent : non par accident, mais par nature. Il faut un détournement de la parole. Créer a toujours été autre chose que communiquer. L'important, ce sera peut-être de créer des vacuoles de non-communication, des interrupteurs, pour échapper au contrôle » (*Pourparlers*, p. 238).

*
* *

Nous n'avons aucune raison de croire que ces menaces ne pèsent que sur la télévision et sur la parole ordinaire, et qu'elles ne concernent pas l'expression de la pensée critique. Contrairement à ce que l'on dit parfois, il n'est pas sûr que l'on manque aujourd'hui ni de penseurs critiques, ni de revues pour diffuser leurs idées, ni même d'un espace public capable de les accueillir. Ce qui manque peut être le plus, c'est le temps pour produire et recevoir la pensée critique, de ce *temps mort* qui se confond avec l'événement même et que refoule l'hégémonie de la communication instantanée. Le problème n'est pas que le monde s'accélérait, comme on le dit parfois, c'est que le temps mort tend à disparaître. Il ne s'agit donc nullement d'un éloge de la lenteur, vitesse et lenteur étant moins dans un rapport d'opposition que de complémentarité. Il s'agit de la nécessité des temps morts, propres aussi bien aux plus folles vitesses qu'aux plus grandes lenteurs. « Je ne crois pas que les médias aient beaucoup de ressources ou de vocation pour saisir un événement. D'abord, ils montrent souvent le début ou la fin, tandis qu'un événement même bref, même instantané, se continue. Ensuite, ils veulent du spectaculaire, tandis que l'événement est inséparable de temps morts. Ce n'est même pas qu'il y ait des temps morts avant et après l'événement, le temps mort est dans l'événement, par exemple l'instant de l'accident le plus brutal se confond avec l'immensité du temps vide où on le voit arriver, spectateur de ce qui n'est pas encore, dans un très long suspens. L'événement le plus ordinaire fait de nous un voyant, tandis que les médias nous transforment en simples regardants passifs, au pire en voyeurs. » (*Pourparlers*, p. 217-218).

Bourdieu fut la preuve vivante d'une double impossibilité qui affecte l'expression de la critique : impossibilité pour le penseur de rester dans sa tour d'ivoire académique et scolastique (*skholè*), impossibilité pour lui de critiquer les médias dans les médias, la télévision à la télévision³. Mais comment faire alors ? Comment ménager, d'une part, un

³ Cf. P. Bourdieu, *Interventions, 1961-2001*, Marseille, Agone, 2002. Sur la télévision, voir notamment p. 409-416.

espace vide dans lequel quelque chose puisse se passer, puisse avoir lieu, et qu'en sorte une idée qui mérite d'être dite, sans pourtant que cet espace vide se confonde avec une quelconque tour d'ivoire ? Et d'autre part, comment exprimer cette idée, comment tenir cette parole de résistance contre les puissances sociales, sans tomber dans la bouillie médiatique, c'est-à-dire dans l'équivalence généralisée des opinions personnelles ? Bref, comment faire pour que la critique et le silence passent l'un dans l'autre ? — Or, ce problème quant à l'expression de la pensée critique ne se sépare pas d'un autre, quant à son *contenu*. Où est en effet le champ des possibles aujourd'hui ? Comment arracher une idée à la prolifération des clichés, telle qu'elle n'ait pas un air de déjà-vu ?

Quant au mode d'expression de la critique, on aurait tort de sous-estimer la portée politique des analyses que Deleuze faisait du *maniérisme* dans les années 1980, depuis *Mille plateaux* en 1980 jusqu'à « Bartleby, ou la formule » en 1988, en passant par *Le pli* et la lettre-préface à Serge Daney en 1986. Il est vrai que le maniérisme est une catégorie passablement complexe : une catégorie esthétique controversée en histoire de l'art d'abord (située entre la Renaissance et le Baroque), mais aussi une catégorie clinique servant à désigner certaines postures propres aux schizophrènes (une mise à distance affectée du monde et des autres). Mais comme les analyses de Deleuze le suggèrent, cette catégorie vaut plus généralement pour toute une série de réactions à une situation sociale tendanciellement invivable. Au XVI^e siècle, c'étaient les contradictions flagrantes de la société renaissante européenne : un désir d'harmonie et d'équilibre aspirant à l'universel d'un côté, et la violence des guerres de l'autre, les guerres de religion et les guerres paysannes, mais aussi les massacres accompagnant l'invasion de l'Europe centrale par les Turcs ou l'expansion des colonies américaines. Dans la seconde moitié du XX^e siècle, ce sont les conséquences de toute une série de facteurs qui provoquent maintenant « l'idée d'une seule et même misère, intérieure et extérieure, dans le monde et dans la conscience » : la Seconde Guerre mondiale et ses suites, le vacillement du rêve américain, la conscience des minorités ethniques et sexuelles, les développements du capitalisme avancé, la montée des clichés audiovisuels dans le monde comme dans nos têtes, etc. — série ouverte de facteurs qui ne renvoient plus à une situation globale ni même globalisable, mais à une réalité dispersée et dispersive. Dans tous les cas, les « manières » de l'artiste comme du schizophrène impliquent une tactique de la feinte, de la parade, du dédoublement, comme réponse à l'impossibilité de s'engager dans le monde comme de s'en dégager, réponse qui renvoient plus profondément à une *stratégie de neutralisation du monde et des identités qu'il prétend nous assigner* — réaction humoristique et hypercritique de mise à distance qui suspend la différence entre la résistance et la fuite, entre l'engagement et le désengagement⁴. Ou comme le dit la formule de Bartleby : *I would prefer not to...* (« À chaque occurrence, c'est la stupeur autour de Bartleby, comme si l'on avait entendu l'Indicible ou l'Imparable. Et c'est le silence de Bartleby, comme s'il avait tout dit et épuisé d'un coup le langage » (*Critique et clinique*, p. 91). Nous n'avons pas de raison de croire que le maniérisme ne peut pas s'appliquer à la philosophie, comme à la posture critique en général. Bien au contraire, dans une situation où l'on ne croit plus à un monde qui ressemble à un mauvais film et ne nous concerne guère, où le lien de l'homme et du monde est rompu, où les consolations ordinaires ne valent plus, le maniérisme implique cette opération par laquelle ce rapport se montre comme essentiellement problématique, c'est-à-dire dont la possibilité n'est pas donnée, et que recueille un langage confronté au silence qui l'habite.

Quels sont aujourd'hui les exemples de ces rapports problématiques ? Ou tout aussi bien : où est le champ des (im)possibles ? Dans un récent article, "*The German Dream* :

⁴ Cf. G. Sibertin-Blanc, *Droits de suite schizo-analytiques*, chap. 13 : « (Se) tenir à distance : humour et hypercriticisme du maniériste leibniste » (à paraître).

Neoliberalism and Fortress of Europe”, le sociologue Éric Fassin et la journaliste Aurélie Windels demandaient « quelle est la nature du lien entre le règne du néolibéralisme et la xénophobie politique en Europe ? » (*what is the nature of the link between the reign of neoliberalism and political xenophobia in Europe ?*). Ils montraient comment, à la faveur de la crise économique et migratoire qui secoue aujourd’hui l’Europe, l’Allemagne avait repris à son compte ce qui avait constitué le cœur du rêve américain, sa logique impérialiste : l’alliance entre une politique économique libérale expansionniste et une politique migratoire d’hospitalité aux damnés de la terre (*the wretched of the earth*) – de manière à faire de sa puissance un objet de désir (*making the power desirable*). Suivant un double axe Est/Ouest et Nord/Sud, les possibles sont pourtant ailleurs : déplacer le problème de la guerre et de la souveraineté en portant une « politique de l’im-puissance », comme l’avait proposé Étienne Balibar en 2003 dans son livre *L’Europe, l’Amérique, la guerre* ; rendre cette impuissance non moins désirable, en déjouant la division entre les damnés de la terre du Proche-Orient et d’Afrique d’un côté, et ceux qui prétendent avoir la charge de cette terre de l’autre, c’est-à-dire en instaurant un effet de symétrie entre ceux qui revendiquent le « droit » de migrer et ceux qui revendiquent le « droit » de les accueillir ou de les refouler ; renvoyer ces deux droits au principe écologique commun qui les conditionne, l’(im)possibilité d’habiter en commun une terre qui n’a pas été créée pour nous.