

Avant-propos — 7

L'enfer des institutions — 9

1. *Se porter à la hauteur de l'époque* (12-14) **2.** *Les institutions vues du dedans : c'est l'enfer* (15-28) **3.** *Les institutions vues du dehors : c'est l'enfer* (18-23) **4.** *Pouvoir différer à nouveau* (23-28) **5.** *Styles et inclinations de la pensée* (28-32) **6.** *De nouveaux régimes d'énonciation ? (virtuoses et grand nombre)* (32-38)

Philosophies de l'antipolitique (intermittences, virtuoses, amitié, destitution) — 39

1. *Antipolitiques – Sous l'imaginaire du « vivre sans », une contestation philosophique* (41-44) **2.** *Deleuze et les « devenir sans avenir »* (44-50) **3.** *Rancière : rareté de la politique* (50-54) **4.** *Badiou : le sujet politique comme sage spinoziste* (54-62) **5.** *Agamben : douleur de l'être-séparé* (62-69) **6.** *Malheur de la vie dans les dispositifs* (69-75) **7.** *Suspendre la puissance ?* (75-86) **8.** *Suspension, geste et style : une politique pour virtuoses* (86-93) **9.** *Faux problèmes de l'« authenticité »* (93-97) **10.** *Les apories de la destitution (la multitude ne suspendra pas sa puissance)* (98-105) **11.** *Nécessité et généralité du fait institutionnel* (105-115) **12.** *La « communauté qui vient », ou la communion des saints* (115-118) **13.** *Quelle « amitié » ?* (119-123)

L'État : à prendre ou à laisser ? — 125

1. *La ZAD : une gouvernementalité qui s'ignore* (130-137) **2.** *De la police là où on croit qu'il n'y en a pas* (137-147) **3.** *Malédiction de la police dans l'État du capital* (147-157) **4.** *Des questions de*

forme (157-163) **5.** *L'État, entre abjection policière et attraction électorale* (163-172) **6.** *Une expérience de pensée : soit un gouvernement de gauche...* (173-178) **7.** *Le « point L »* (178-190) **8.** *Dialectique du constituant et du constitué* (190-197) **9.** *Méditer la Révolution culturelle* (197-212) **10.** *À la recherche des états politiques mésomorphes* (221-215) **11.** *Les intellectuels planqués dans les « cabanes »* (215-219)

Sans travail ? sans argent ? (« sortir de l'économie ») — 221

1. *En finir avec le travail (la solution de la ZAD)* (223-228) **2.** *En finir avec le travail (la solution de Friot)* (228-234) **3.** *Division du travail, échange marchand, argent (moins faciles à rembobiner)* (234-240) **4.** *Un autre régime de division du travail* (240-245) **5.** *Modifier nos normes matérielles (qui peut quoi?)* (247-254) **6.** *Entre décrochages individuels et mouvement de masse* (254-259)

En finir (avec la politique ? avec la civilisation ?) — 261

1. *Critique de la critique de la totalisation (il y en aura)* (265-269) **2.** *Critique de la critique de la fixation (malheur à qui voudra toujours tout défixer)* (269-273) **3.** *Les institutions comme cristaux liquides* (273-277) **4.** *« La possibilité continûment diffamée » (apories de la voie néo-orphique)* (277-285) **5.** *L'irréductible « vivre avec » : la finitude* (285-287)

Notes — 289

Bibliographie — 295

Avant-propos

Vivre sans ? La question qui donne son titre à ce livre peut à première vue sembler déroutante. Elle désigne ici une aspiration politique rarement formulée comme telle et qui trouve son expression peut-être la plus claire dans le slogan « Soyons ingouvernables », apparu en France dans les cortèges du mouvement contre la loi Travail. Nous savions à La Fabrique que Frédéric Lordon avait quelque différend, esquissé à diverses occasions, avec cette aspiration, différend dont l'exposition nécessitait d'aller au-delà du slogan pour remonter à ses soubassements philosophiques, dans un cheminement qui en retour interrogeait les fondements mêmes des imaginaires politiques de gauche contemporains. Une bonne raison de s'y arrêter donc, d'où est sortie l'idée de ce livre.

Nous avons souhaité qu'il prenne la forme d'une conversation – et confié à Félix Boggio Éwanjé-Épée le soin de la mener –, même si le terme n'est pas tout à fait exact puisque les échanges se sont déroulés par écrit, entre septembre 2018 et juillet 2019. Deux séances collectives rue Rébeval, à la fin de l'été 2018, qui furent d'un joyeux fourmillement intellectuel, ont permis d'en élaborer le canevas, mais aussi de donner un horizon à la discussion – après quoi Lordon s'est prêté au jeu des questions, ses réponses suscitant de nouvelles interrogations,

Vivre sans ?

jusqu'à ce qu'un « livre » se dessine. Celui-ci relève donc d'un genre hybride. Non pas un essai classique ni un entretien en bonne et due forme, mais un peu des deux. Cet « un peu des deux » a autorisé une certaine souplesse et fait cohabiter des registres différents. On ne s'étonnera pas d'y trouver discutés des sujets apparemment lointains qui ne partagent pas vraiment le même plan conceptuel – l'économie politique de la ZAD et l'éthique d'Agamben par exemple. C'est précisément ce que visait la tentative : mettre en intrigue le moment théorique – et lui accorder toute sa valeur politique.

I. L'enfer des institutions

1. *Se porter à la hauteur de l'époque* (12-14) **2.** *Les institutions vues du dedans : c'est l'enfer* (14-28) **3.** *Les institutions vues du dehors : c'est l'enfer* (18-23) **4.** *Pouvoir différer à nouveau* (23-28) **5.** *Styles et inclinations de la pensée* (28-32) **6.** *De nouveaux régimes d'énonciation ? (virtuoses et grand nombre)* (32-38)

C'est devenu un lieu commun de dire qu'il est aujourd'hui plus facile d'imaginer la fin du monde que celle du capitalisme. Au-delà du problème des « conditions objectives », la formule signale la difficulté, voire l'impossibilité, de penser une alternative au capitalisme à partir des catégories politiques dont nous héritons. Derrière ce constat, il y a bien évidemment tout le poids des échecs : d'un côté, celui du prétendu socialisme réel, et, de l'autre, du rêve social-démocrate. Si l'époque tend à revisiter la sortie du capitalisme comme une question à l'ordre du jour, les débats peinent à se hisser au-delà de quelques esquisses autogestionnaires ou néoréformistes. Dans ce contexte, des mots d'ordre ont surgi du mouvement social : « soyons ingouvernables », « bloquons tout », « ZAD partout ». Ce qui est frappant dans ces slogans, c'est qu'ils conjuguent une orientation très combative à une promesse finalement minimale. On sabote l'existant, on change sa vie, mais l'objectif n'est plus d'engager une transformation de toute la société. J'aimerais pour commencer t'interroger sur ce glissement revendicatif en pointant un paradoxe : à première vue, tu es très loin de cet imaginaire-là (tu as écrit plusieurs textes programmatiques, sur le SLAM, sur la mise au pas de la finance ou sur la préemption salariale) et, pour autant, il y a deux énoncés chez toi qui y ramènent.

D'une part, il y a eu ton fameux « nous ne revendiquons rien » pendant les premières semaines de Nuit Debout. D'autre part, il y a, plus subtilement, l'idée portée par ton dernier livre (La Condition anarchique) selon laquelle la démocratie moderne consiste à « vivre sans » institution donatrice de sens a priori, sans principe ultime qui fasse tenir le lien social. Comment expliques-tu ce glissement des mots d'ordre ? Qu'est-ce qui semble rendre si impérieux de se tourner vers une politique du « vivre sans » ?

1. Un certain trait de complexion me fait être sensible à des arguments généralement présentés comme antinomiques, auxquels je m'efforce pourtant de faire à tous une part, évidemment sans intention de les tenir ensemble à égalité, ni renoncer à l'orientation de ma synthèse. Il peut en résulter des prises de position qu'à première vue on trouvera incohérentes – par exemple formuler des propositions « réformistes » comme le SLAM¹ ou « Fermer la Bourse » *et* travailler dans une perspective anticapitaliste, ou bien sembler à la fois prendre une ligne « destituante » (« Nous ne revendiquons rien² ») *et* maintenir la nécessité du fait institutionnel (comme dans *Imperium*) –, des positions dont la discordance apparente s'explique aussi en partie par l'hétérogénéité de leurs intentions ou des registres discursifs auxquels elles appartiennent – celui de l'intervention dans la conjoncture, sur les sujets de la conjoncture et sous ses contraintes, et puis celui de la théorie à proprement parler. Donc, c'est vrai : à certains égards, je suis éloigné de cet imaginaire dont tu parles, et à d'autres... j'y suis sensible.

En tout cas, si l'on veut « sentir » l'époque, le point de départ, en toute généralité, est bien celui-là : l'imaginaire. Je n'ai pas tout à fait oublié la différence « des armes de la critique et de la critique

des armes », et je ne suis pas en train de passer par pertes et profits toute analyse matérialiste. D'abord parce que « l'imaginaire » est une formation hétérogène, différenciée, et que ses déterminations internes renvoient, entre autres, à des positions sociales et même, disons-le, à des positions de classe. Ensuite parce que l'imaginaire, précisément, ne désigne plus seulement une « idée idéale », mais une idée faite force, soit donc, pour prolonger la citation, « la critique quand elle s'est emparée des masses ». Enfin, des masses, ou des masselottes ? C'est ce qu'il faudra voir. En tout cas, spécialement dans une conjoncture comme la nôtre, où nous sentons confusément le délitement général et la réouverture de degrés de liberté, il n'est pas absurde de saisir la situation politique « par l'imaginaire ». Du reste, la politique de transformation (et pas seulement de protestation ou d'insurrection), ça marche à l'imaginaire. Tout justifie donc de se demander ce qu'il y a dans l'imaginaire politique contemporain. De quoi est-il fait ? Quelles sont les ressources, les images de désir qu'il offre à un élan politique ?

Il suffit d'en être arrivé là pour ne plus pouvoir maintenir le singulier : « l' » imaginaire. Imaginaire de qui ? Disons, pour faire simple (et éluder les problèmes) : imaginaire de la gauche d'émancipation, en supposant qu'on voit « ce qu'on veut dire » par là. Mais même sous cette étiquette de commodité, rien n'est moins sûr que d'avoir affaire à une entité homogène. En réalité, ta question indique d'elle-même une délimitation : il y a dans la gauche d'émancipation un imaginaire, dont je ne saurais même pas dire s'il est dominant, mais qui, je crois, se signale par son dynamisme et son pouvoir d'attraction considérable, notamment sur la jeunesse étudiante et lycéenne, et désigne à coup sûr un lieu du débat, peut-être même *le* lieu du débat.

On le repère à ses énoncés caractéristiques : « destituer », « se rendre ingouvernable », « vivre sans institutions », « abolir l'argent », « en finir avec le travail », « sortir de l'économie » – en effet, un imaginaire du « vivre sans ». On pourrait bien dire qu'il ne s'agit jamais que de revisiter des idées finalement anciennes, mais je ne crois pas. Je crois à un certain pouvoir des mots, or ici nous avons des énoncés nouveaux. Donc, logiquement, un nouveau plan de désir qui prend consistance. Il faut dire que tout le désastre de la situation présente y pousse également. Il est certain que le « vivre sans » n'épuise pas l'imaginaire politique de la gauche, mais je pense qu'il en est le pôle le plus dynamique, peut-être même qu'il le domine symboliquement, à proportion de ce que l'enfoncement dans l'ignoble de la période rehausse symétriquement le niveau de « réponse » approprié. C'est que le spectacle du capitalisme n'est plus qu'une gigantesque obscénité : inégalités prodigieuses, sécession de fait des classes possédantes, catastrophe climatique désormais visible à l'œil nu, empoisonnement généralisé, fascisation rampante du néolibéralisme, contrôle policier total au-dedans, homicide de fait des migrants au-dehors, désastre existentiel partout. On comprend, dans ces conditions, que se forme l'idée qu'espérer des institutions électorales et de l'État, quand on sait au surplus à quel point celui-ci est colonisé par les puissances du capital, n'est simplement pas à la hauteur. Et c'est bien ainsi, je crois, qu'il faut le dire : la situation présente demande de penser à la hauteur de la catastrophe. Il est évident qu'il y a à se demander si la réponse du « vivre sans » tient, et c'est de cela que nous avons à discuter, mais il est certain qu'elle a d'emblée pour elle d'être à la hauteur de l'époque.

2. Il entre aussi dans son pouvoir de traction la promesse d'en finir avec les institutions. Et cette promesse ne peut qu'être reçue de ceux qui sont dans des institutions ou font face à des institutions. Car c'est vrai : les institutions, c'est l'enfer. Vécues au-dedans, c'est l'enfer. Les intéressés le savent, le voient, ça les désespère, les détruit même. Enseignants à l'école, hospitaliers à l'hôpital, soignants dans les maisons de retraite, cheminots à la SNCF, chercheurs à l'université, et même, pour quelques-uns, policiers dans la police, magistrats dans la justice ! Comme on sait, la force de la série *The Wire* c'est d'être une chronique de la malédiction institutionnelle. À l'évidence, notre époque porte cette malédiction à des sommets. L'université devient tendanciellement un lieu où il est impossible de penser, l'édition un lieu où il est impossible d'écrire, les médias un lieu où il est impossible de témoigner du monde, l'hôpital de soigner, etc. Quoique sous la férule du rapport salarial, c'est-à-dire de la loi d'airain de la vie à gagner, les gens finissent par partir, écoeurés, démolis parfois. Par quoi, sinon par l'institution elle-même, à laquelle certains s'étaient d'abord voués, qu'ils avaient investie d'un sens ? Il est assez évident que le néolibéralisme est une force historique d'une puissance sans précédent dans le devenir-infernal des institutions. Mais la malédiction puise également dans des propriétés très générales du fait institutionnel – ici délibérément compris en un sens étroit : les institutions-organisations.

Cette propriété tient à ce que la division fonctionnelle du travail s'y double inmanquablement d'une division politique du pouvoir. En réalité, comme Marx l'a montré, la division du pouvoir est une sorte de dual de la division du travail, la seconde engendrant inévitablement la première, qui concentre les asymétries d'abord dans la séparation princeps

des tâches de conception et d'exécution, puis dans les fonctions de coordination, et partout où se totalise l'information, cette ressource stratégique, qui n'existe qu'à l'état lacunaire et morcelé aux étages inférieurs. Si la division du travail donne spontanément naissance à une division du pouvoir, c'est-à-dire à une structure différenciée de positions de pouvoir, alors il y aura des hommes de pouvoir pour s'en approprier les enjeux spécifiques, pour en faire leurs buts spécifiques, le cas échéant à l'encontre des enjeux et des buts fonctionnels de l'organisation et de sa division du travail.

Ici, donc, la division du travail engendre une division du pouvoir qui, en retour, vient parasiter la division du travail. Il n'est pas nécessaire d'avoir passé beaucoup de temps dans les institutions-organisations pour s'apercevoir que les enjeux de pouvoir y perturbent sans cesse les enjeux fonctionnels, c'est même presque enfoncer une porte ouverte. Certains universitaires, on voit très vite lesquels, se prennent de passion pour une direction d'UFR, puis de département, puis le désir de la présidence d'université les saisit, enfin il faudra envisager des positions directoriales au ministère, et dans cette trajectoire qui a irrévocablement bifurqué, il n'est plus question de recherche : il n'est plus question que des manœuvres propres à faire parvenir, quitte d'ailleurs à ce que, collatéralement, elles deviennent une nuisance pour la recherche. Ce qu'elles ne peuvent pas manquer de devenir en fait, puisqu'elles n'ont plus pour logique la recherche.

Je prends cet exemple parce que je le connais d'un peu plus près, mais, dans son abstraction, on le retrouverait à l'identique dans maintes autres organisations. On sait très bien à quel point les logiques du pouvoir – logiques de la conquête, du maintien, et de l'extension, bref de la persévérance – peuvent

conduire les hommes de pouvoir à des actions qui détériorent objectivement l'efficacité fonctionnelle de l'institution dont ils ont pourtant la charge. Mais c'est le propre des enjeux de pouvoir que de s'autonomiser comme logique séparée, affranchis des enjeux « substantiels » qui leur ont pourtant donné naissance. Sous la direction d'hommes dont le désir n'est plus que désir de pouvoir institutionnel, et non plus d'opération institutionnelle, une organisation peut connaître les égarements les plus aberrants – prix à payer de la cannibalisation de la rationalité fonctionnelle par la rationalité politique interne. Les malheureux qui n'ont pas versé dans cette pente et se sont tenus au sens originel de leur participation à l'institution se retrouvent donc sous la coupe d'individus qui leur sont devenus étrangers en tout, mais alors au risque de voir attaqué tout ce en quoi ils engagent leurs puissances d'agir si les hommes de pouvoir viennent à juger que leur persévérance dans le pouvoir institutionnel commande de l'attaquer – ou, simplement, de n'en tenir aucun compte. Or, conformément à une logique dont La Boétie fait l'un des ressorts de la « servitude volontaire », il est impossible qu'un nombre significatif d'individus ne succombent pas à ce système d'enjeux parasites, dont finit par dépendre leur propre survie dans l'institution, celle-ci dégénérant en une pyramide d'« intérêts institutionnels » comme on dit, précisément pour marquer cette dérive auto-centrée, intransitive, de l'organisation qui ne vit plus que d'après des finalités internes, dans l'oubli grandissant de ses finalités externes. Engendrée de la division du travail, la division du pouvoir est cette doublure parasite qui voue les institutions à une sorte de dévoiement systémique – et fait l'enfer du dedans. Le pouvoir, c'est la mort – la mort des sujets, s'entend. Car les hommes de pouvoir, eux,

se sentent tout à fait vivants. Et en effet : il leur est loisible de *s'adonner à leur désir* – qui est désir de pouvoir. Mais pour tous les autres, c'est la mort – interdiction du désir (qui ne réclamait pourtant pas grand-chose, juste de s'effectuer dans les coordonnées de la division du travail...), atrophie des puissances d'agir par la normalisation qui tombe du système de pouvoir : vous chercherez mais *ainsi* (université), vous écrirez mais *ainsi* (édition), vous ferez votre tournée de facteur mais *ainsi* (service public), vous militerez mais *ainsi* (parti, syndicat), vous soignerez mais *ainsi* (hôpital), et à chaque fois *ainsi* pour le pire puisque la manière de faire n'est pas commandée par ce qu'il y a à faire mais par des logiques extrinsèques de pouvoir. Et les institutions deviennent des lieux de mort, hostiles à l'intelligence, au dévouement, à la compétence, au risque de la grandiloquence on serait presque tenté de dire à l'humanité – je pense à un facteur de campagne qui jette l'éponge, n'a même plus la force de se traîner jusqu'à la retraite devant ce que l'institution « Poste » a fait à son métier –, elles sont peuplées de morts-vivants, ou de vivants déchirés qui luttent pour ne pas devenir morts. L'enfer du dedans.

3. Mais l'enfer quand on y est confronté du dehors également. Car ce sont ces mêmes mécanismes du refermement sur des finalités internes, c'est-à-dire sur les enjeux exclusifs d'une vie propre, coupée des raisons d'être originelles, qui font des institutions des sortes de monstres froids, occupés des seuls réquisits d'une persévérance justifiée par rien d'autre qu'elle-même. Peu importe ce qu'elle fait, l'institution doit survivre : voilà la pensée qui occupe l'esprit de l'*homo institutionalis*, homme voué à l'institution parce que ses intérêts d'homme se sont totalement assimilés aux intérêts de l'institution – parfaite colinéarisation des

conatus. De là, par exemple, ce symptôme institutionnel par excellence : le mensonge. Il y a toutes sortes de raisons qui conduisent les institutions à mentir : la hantise de la mise en question conçue comme menant fatalement au démantèlement, le point d'honneur ou les enjeux de face, les logiques de « crédibilité » en vue d'affirmer une autorité sans faille, le désir de « faire un exemple », etc. Mais toutes ont à voir avec une certaine représentation que se font les hommes de l'institution des réquisits de persévérance de l'institution. À cet égard, nul personnage n'est plus fascinant que le porte-parole. Le porte-parole, c'est la pathologie institutionnelle faite homme. On se demande comment certains parviennent à soutenir la dose de mensonge que leur impose l'institution, entreprise empoisonneuse, police meurtrière, justice sous raison d'État, banque spoliatrice, etc. – on imagine quand même que quelques-uns doivent mal finir de temps en temps.

Pour l'homme du dehors, l'institution qui lui fait face n'est plus alors que ce bloc auto-centré prêt à tout. Et ça aussi, c'est l'enfer. Il y a de quoi devenir fou quand, habitant des quartiers, on entend le procureur de ladite république expliquer officiellement qu'un frère notoirement rayonnant de santé mais mort entre les mains des gendarmes a en fait succombé à une « infection généralisée ». De quoi devenir fou également quand le rapport d'expertise médicale qu'il aura fallu attendre deux ans dans l'espoir de rétablir une vérité élémentaire explique à son tour, non moins officiellement, qu'en réalité le jeune homme est mort pour avoir couru 437 mètres en 18 minutes. Et l'on voit là – tout le monde aura reconnu le cas d'Adama Traoré, mort dans une cour de gendarmerie – de quel degré de mensonge les institutions sont capables. Que se passe-t-il dans les têtes de ceux qui osent dire *cela*, quelle formidable dépense

d'énergie psychique ne faut-il pas consentir pour tenir l'énormité du mensonge, ou bien pour échafauder en soi toute sa reconstruction en « bon droit » (le « bon droit » de l'institution) sinon en « vérité », bref pour mentir aussi ouvertement aux autres ou pour se mentir à soi-même ? Le porte-parole dit donc une certaine vérité de l'institution, mais pas la vérité qu'elle croit : sa vérité d'instance mensongère, c'est-à-dire de pouvoir intransitif, vivant d'une vie propre que rien ne saurait remettre en question.

On comprend sans peine dans ces conditions que l'horizon d'une vie « sans institutions » dispose d'un tel pouvoir de traction. L'exigence d'être « à la hauteur » et l'anatomie pathologique de la vie institutionnelle se synthétisent alors comme *dégoût éthique* – de l'époque, et de sa forme de vie. La profondeur et la généralité de la crise, à hauteur de laquelle il faut se porter, semblent rendre dérisoires les solutions d'accommodation que propose la vie électorale, et font revenir les interrogations fondamentales : comment voulons-nous vivre ? Et aussitôt s'exprime une réponse : pas dans « les institutions » ! Je pense que ce dégoût éthique, dont je m'empresse de dire qu'il n'est pas qu'un mouvement négatif, mais aussi recherche active, par l'expérience concrète (ZAD, SCOP, squats, etc.), je pense que cette réaction éthique est l'un des plus puissants embrayeurs de l'imaginaire contemporain de « l'émancipation ». On pourrait penser, selon un schéma assez classique, qu'il opère spécialement sur la jeunesse urbaine éduquée, déçue dans ses ambitions en situation de crise économique prolongée – la déveine dans le jeu force à des reconsidérations, parfois de grande ampleur, jusqu'à déterminer des sorties du jeu, et il semble que nous en soyons là. Il est peu douteux que ce mécanisme bien connu de

la sociologie politique soit à l'œuvre, mais il n'est pas certain qu'il épuise le phénomène. Car on voit d'autres catégories sociales, bien plus inattendues, qui ont dépassé depuis longtemps le stade de la jeunesse aux anticipations contrariées, tomber dans le dégoût éthique à leur tour : cadres supérieurs qui n'en peuvent plus des ignominies qu'on leur fait commettre, banquiers désorientés qui veulent changer de vie, médecins hospitaliers poussés à bout. Il y a de quoi être particulièrement impressionné par les suicides survenus dans les CHU, et d'un bout à l'autre de la chaîne soignante, jusqu'aux chirurgiens. On tenait les médecins pour des figures de la notabilité, l'un de ces socles indéboulonnables de l'ordre social. Et les voilà qui se jettent par la fenêtre à leur tour – à quand les notaires ou les huissiers ? Jusqu'où le désastre social n'a-t-il pas dû aller pour qu'on en arrive là ? « Cette vie nous dégoûte », voilà le cri qui monte de secteurs de plus en plus nombreux de la société, et avec des arrière-plans de plus en plus profonds. J'entends par là que ça n'est plus seulement la vie salariale qui « nous dégoûte », celle qui esquinte au premier chef, qui rend malade, voire qui tue ou fait se tuer, mais aussi la « vie tout court », même quand on n'est pas encore physiquement démoli, par exemple la vie dans des milieux urbains aménagés à l'intersection de la logique policière et de la logique commerciale.

À cet égard il faut dire l'héritage de l'Autonomie italienne, qui a étendu la question ouvrière-usinière à la question du métropolitain, extension des plus heureuses. En tout cas jusqu'au mauvais point de retournement où elles ont été rendues antagonistes, la question proprement métropolitaine ne venant plus comme un élargissement du champ des questions révolutionnaires, comme un complément à la question ouvrière, mais conduisant, dans certains

courants de l'Autonomie, à son déclassement, parfois jusqu'à son évacuation. Il reste que si le 68 français avait surtout mis en question les rapports d'autorité *dans les institutions*, le 77 italien s'est attaqué à toutes les données de la vie urbaine. Incidemment, on n'en revient pas de la méconnaissance tardive en France de cette histoire insurrectionnelle italienne, de sa richesse, héritage qui aurait été presque entièrement perdu s'il n'avait été récupéré de justesse et doucement réanimé, paradoxalement en France – en Italie, semble-t-il, la vitrification a été totale –, notamment à l'instigation du Comité invisible qui en est manifestement très inspiré³. On se rend sûrement trop vite à la facilité, et à la réduction délibérée de la lecture officielle, si l'on considère que le 77 italien n'a pas survécu dans la mémoire en raison de « sa » malédiction Aldo Moro, c'est-à-dire du terrorisme et des crimes de sang. Pour peu qu'on autorise la possibilité du discernement, on voit assez vite qu'il y a eu dans le 77 italien quelque chose de sauvage qui le rend inassimilable, insoluble dans le sirop commémoratif, dont on sait ce qu'il a laissé du 68 français (injustement d'ailleurs⁴). Les célébrations livrant comme toujours un indice d'innocuité (ou de neutralisation), on mesure assez exactement la dangerosité politique de l'Autonomie italienne à l'occultation dont elle a fait l'objet. En tout cas, 77 approfondit décisivement 68, en portant la mise en question à un niveau global : celui d'une « forme de vie » – une catégorie sur laquelle il y aura lieu de revenir, mais dont on voit déjà combien elle se trouve immédiatement convoquée par l'élévation des enjeux à un niveau éthique (et réciproquement combien, par soi, elle œuvre à cette élévation).

Il est sans doute utile à ce stade de dédouaner le mot « éthique » des connotations qui l'affligent depuis qu'il est devenu l'oripeau grotesque du dis-

cours managérial – même si, je pense, plus grand monde ne s'y trompe : « éthique » ici n'est ni une simple réduction individualiste de la morale ni le dissolvant à politique (qui est sa véritable fonction dans ce type de discours), elle est, d'après sa signification originelle dans l'histoire de la philosophie, l'interrogation sur ce qu'est une vie bonne, et *par là* l'indication qu'une politique se trouve déterminée. Cette veine « éthique » de la politique ne nous est sûrement pas inconnue : le lettrisme et le situationnisme en ont été des réalisations particulièrement remarquables⁵. Mais remarquable, sa résurgence contemporaine ne l'est pas moins, là encore lisible dans la tonalité générale des interventions du Comité invisible, et remarquable, de nouveau, comme l'indicatrice d'une situation, ou d'une conjoncture, formée autour d'énoncés caractéristiques, tous pensés à partir d'une commune préoccupation, une préoccupation d'un certain type, ou d'un certain niveau, la préoccupation de la sorte de vie qu'on nous fait mener, ou de celle qu'on voudrait mener : cette vie nous dégoûte, nous voulons vivre autrement.

La force de l'argument n'est pas seulement éthique, elle a pour elle toute l'histoire des institutions modernes, en tête celle de l'État-nation, dont l'émergence n'est pas sans lien avec celle de la propriété privée et d'une économie-monde capitaliste. Pour le dire schématiquement, l'institution n'est pas seulement une modalité hiérarchique de la vie en commun en tout temps et en tout lieu : sa forme moderne a eu pour rôle d'étouffer toute possibilité de la fuir, de la refaire ailleurs et autrement, de la désert. N'y a-t-il pas là un argument à prendre en considération ?

4. Si, dépassant les mobiles premiers, on entre dans l'argumentation à proprement parler, il y a en effet