

SLAVOJ ŽIŽEK

VIVRE

LA FIN DES TEMPS

**L'APOCALYPSE
À VENIR**

Flammarion

VIVRE LA FIN DES TEMPS

Aucun doute n'est plus permis : le système capitaliste global entre à toute vitesse dans sa phase terminale. Crise écologique mondiale, révolution biogénétique, marchandisation effrénée et croissance explosive des divisions sociales sont, selon Žižek, les quatre cavaliers de l'apocalypse à venir.

Mais la mort du capitalisme doit-elle entraîner, comme le croient beaucoup, la fin du monde ? Non. Il y a un espoir. Nos réponses collectives à la catastrophe correspondent précisément aux étapes du deuil décrites par la psychologue Elisabeth Kübler-Ross : déni, explosion de colère, tentatives de marchandage, puis dépression et, enfin, acceptation. C'est après avoir atteint le point zéro, après avoir traversé le traumatisme absolu que l'individu, devenu sujet, pourra discerner dans la crise l'occasion d'un nouveau commencement. Mais la vérité traumatique doit faire l'objet d'une acceptation et se vivre pleinement pour qu'ait lieu ce tournant émancipateur.

Notre salut viendra d'une réaction à l'idéologie multiculturaliste hégémonique qui entrave notre prise de conscience politique, mais aussi par la lutte. La lutte contre l'autorité de ceux qui sont au pouvoir, contre l'ordre global et la mystification qui l'étaye, contre nos propres mécanismes d'évitement et d'aveuglement qui nous conduisent à inventer des remèdes ne faisant qu'aggraver la crise.

Dans une analyse magistrale, où la géopolitique tient une place de choix, Žižek nous engage, au vu de l'inéluctable prolétarianisation qui entraîne la subjectivité contemporaine vers le chaos, à repenser radicalement le concept d'exploitation. Et il détecte en même temps les indices d'une culture communiste possible dans des utopies comme le « peuple des souris » de Kafka, ou dans celles que suggère le collectif des surdoués déjantés des *Plus qu'humains* de Theodore Sturgeon ou le groupe de rock Rammstein.

Slavoj Žižek est philosophe et docteur en psychanalyse. Parmi ses ouvrages aux éditions Flammarion : *Bienvenue dans le désert du réel* (2005), *Le Sujet qui fâche. Le centre absent de l'ontologie politique* (2007), *Fragile absolu. Pourquoi l'héritage chrétien vaut-il d'être défendu ?* (2008) et *Après la tragédie, la farce ! ou Comment l'histoire se répète* (2010).

Traduit de l'anglais par Daniel Bismuth

Bibliothèque des savoirs
Flammarion

Extrait de la publication

VIVRE LA FIN DES TEMPS

DU MÊME AUTEUR
(extraits)

- Perspectives psychanalytiques sur la politique* (avec Mladen Dolar et Pierre Naveau), Navarin, 1983
- Le Plus Sublime des Hystériques : Hegel passe*, Point hors ligne, 1988
- Tout ce que vous avez toujours voulu savoir sur Lacan sans jamais oser le demander à Hitchcock* (dir.), Navarin, 1988
- Ils ne savent pas ce qu'ils font. Le sinthome idéologique*, Point hors ligne, 1990
- L'Intrahabitable. Psychanalyse, politique et culture de masse*, Économica, 1993
- Essai sur Schelling. Le reste qui n'éclôt jamais*, L'Harmattan, 1997
- Subversions du sujet. Psychanalyse, philosophie, politique*, Presses universitaires de Rennes, 1999
- Le spectre rôde toujours. Actualité du Manifeste du parti communiste*, Nautilus, 2002
- Vous avez dit totalitarisme ? Cinq interventions sur les (més)usages d'une notion*, Amsterdam, 2004
- Plaidoyer en faveur de l'intolérance*, Climats, 2004
- La Subjectivité à venir. Essais critiques sur la voix obscène*, Climats, 2004 ; rééd. Flammarion, coll. « Champs », 2006
- Lacrimae rerum. Cinq essais sur Kieslowski, Hitchcock, Tarkovski et Lynch*, Amsterdam, 2005
- Que veut l'Europe ? Réflexions sur une nécessaire réappropriation*, Climats, 2005 ; rééd. Flammarion, coll. « Champs », 2007
- Irak. Le chaudron cassé*, Climats, 2005
- Bienvenue dans le désert du réel*, Flammarion, 2005 ; rééd. coll. « Champs », 2007
- La Marionnette et le Nain. Le christianisme entre perversion et subversion*, Seuil, 2006
- La Seconde Mort de l'opéra*, Circé, 2006
- Le Sujet qui fâche. Le centre absent de l'ontologie politique*, Flammarion, 2007
- Fragile absolu. Pourquoi l'héritage chrétien vaut-il d'être défendu ?*, Flammarion, 2008

(suite en fin d'ouvrage)

Slavoj Žižek

VIVRE LA FIN DES TEMPS

*Traduit de l'anglais
par Daniel Bismuth*

*(Le chapitre « Marchandage : le retour de la critique
de l'économie politique » a été traduit par Ronan
de Calan, Jean-Michel Rabaté et François Théron)*

Flammarion

© Slavoj Žižek, 2010
L'ouvrage original a paru sous le titre
Living in the End Times
aux éditions Verso, Londres/New York, 2010
Tous droits réservés
Traduction française © Flammarion, 2011
ISBN : 978-2-0812-4947-9

INTRODUCTION

« Les esprits mauvais qui sont dans les cieux »

Le vingtième anniversaire de la chute du mur de Berlin aurait dû nous donner à réfléchir. C'est devenu un cliché de souligner la nature « miraculeuse » de cette chute, comme si un rêve s'était fait réalité. Avec la désintégration des régimes communistes, qui se sont effondrés tels des châteaux de cartes, il s'est passé quelque chose d'inconcevable, qu'on n'aurait même pas envisagé deux ou trois mois auparavant. Qui en Pologne aurait pu imaginer des élections libres portant Lech Wałęsa à la présidence ? Pourtant, un « miracle » autrement remarquable devait se produire quelques années plus tard : le retour au pouvoir des ex-communistes par la vertu du scrutin démocratique, et la marginalisation d'un Wałęsa devenu moins populaire encore que le général Wojciech Jaruzelski qui, quinze ans plus tôt, avait tenté d'écraser Solidarność par un coup d'État.

L'explication qu'on donne en général de ce dernier renversement renvoie aux attentes utopiques, « immatures », d'une majorité animée de désirs contradictoires, ou, plutôt, inconsistants. Le peuple voulait le beurre et l'argent du beurre : il voulait la liberté capitaliste-démocratique et l'abondance matérielle, mais sans payer le prix fort de la vie dans une « société du risque », c'est-à-dire sans renoncer à la sécurité et à la stabilité que garantissaient (plus ou moins) les régimes communistes. Comme certains observateurs occidentaux l'ont remarqué sarcastiquement, le noble combat pour la liberté et la justice s'est vite transformé en une ruée sur les bananes et la pornographie.

Après l'inévitable déception, trois réactions se firent jour (tantôt opposées, tantôt interdépendantes) : (1) la nostalgie de la « bonne vieille époque » communiste¹ ; (2) le populisme nationaliste de droite ; (3) une paranoïa anticommuniste à la fois renouvelée et « tardive ». Les deux premières réactions sont assez faciles à comprendre. La nostalgie du communisme, en particulier, ne devrait pas être prise trop au sérieux : loin d'exprimer un authentique souhait de retour à la réalité grise du régime préexistant, elle constitue plutôt une forme de deuil, une façon de liquider le passé en douceur. La montée du populisme droitier, elle, n'est pas une spécialité de l'Europe de l'Est, mais un trait commun à tous les pays entraînés dans le tourbillon de la globalisation. Plus intéressante est la troisième réaction, cette étrange recrudescence de paranoïa anticommuniste vingt ans après. À la question « Si le capitalisme vaut tellement mieux que le socialisme, pourquoi nos vies sont-elles encore si médiocres ? », elle procure une réponse simple : c'est parce que nous ne sommes pas vraiment entrés dans le capitalisme, parce que les communistes se trouvent encore aux commandes, à la seule différence qu'ils se font maintenant passer pour les nouveaux propriétaires et gestionnaires...

C'est une évidence : du temps où les gens protestaient contre les régimes communistes en Europe de l'Est, la plupart d'entre eux ne réclamaient pas une société capitaliste. Ils voulaient une sécurité sociale, de la solidarité, une certaine justice ; ils voulaient pouvoir mener leur vie en dehors de tout contrôle étatique, la

1. L'épuisement du dirigisme caractérisant les régimes socialistes du XX^e siècle est manifeste. En août 2009, lors d'une importante allocution, Raúl Castro s'en est pris à ceux qui se contentent de crier « Mort à l'impérialisme étatsunien ! Vive la révolution ! » au lieu d'entreprendre des travaux difficiles et de longue haleine. Selon lui, la situation dramatique de Cuba (un pays fertile contraint d'importer 80 % de ses denrées) est causée par l'embargo étatsunien : il y a des gens désœuvrés d'un côté et des terres vacantes de l'autre. La solution n'est-elle pas de commencer à travailler les champs ? Sans doute, mais Raúl Castro a oublié de s'inclure dans le tableau qu'il dépeignait : si le peuple ne va pas aux champs, ce n'est évidemment pas par paresse, mais parce que le système économique dirigiste ne lui donne aucune tâche à accomplir. Aussi, au lieu de fustiger le tout-venant, aurait-il dû appliquer la vieille maxime stalinienne selon laquelle le moteur du progrès socialiste est l'autocritique, et soumettre à une critique radicale le dispositif même que Fidel et lui personnifient. Ici, une nouvelle fois, le mal réside dans le regard critique qui perçoit le mal tout autour de lui...

liberté de réunion et d'expression ; ils voulaient une vie libérée de l'endoctrinement idéologique primaire, débarrassée de l'hypocrisie cynique qui imprégnait l'atmosphère. Comme l'ont noté bien des commentateurs perspicaces, ces protestataires s'inspiraient d'idéaux largement empruntés à l'idéologie socialiste dominante – ils aspiraient à ce qu'il convient d'appeler un « socialisme à visage humain ».

La question cruciale qui se pose à nous est la suivante : comment interpréter l'effondrement de ces espoirs ? Pour y répondre, on invoque généralement, nous l'avons vu, le réalisme capitaliste, ou son absence : les gens n'avaient tout simplement pas une image réaliste du capitalisme ; ils nourrissaient des attentes utopiques, puérides. Après l'ivresse enthousiaste des jours de victoire, il leur a fallu déchanter, affronter le douloureux processus d'apprentissage des règles de la réalité nouvelle, acquitter le prix de la liberté politique et économique. En vérité, tout se passe comme si la gauche européenne était morte deux fois : d'abord en tant que gauche communiste « totalitaire », puis dans les habits de cette gauche démocratique modérée qui, ces dernières années, a graduellement cédé du terrain en Italie, en France et en Allemagne. Dans une certaine mesure, ce processus peut s'expliquer par le fait que les partis centristes – et même conservateurs – actuellement en progression ont intégré nombre de perspectives traditionnellement de gauche (défense de l'État-providence, tolérance à l'égard des minorités, etc.), au point que si une personne comme Angela Merkel se trouvait présenter son programme aux États-Unis, elle s'y verrait traiter de gauchiste pure et dure. Mais, comme indiqué plus haut, tout cela n'est vrai que dans une certaine mesure. Dans la démocratie postpolitique d'aujourd'hui, la bipolarité traditionnelle entre un centre gauche social-démocrate et un centre droit conservateur est graduellement remplacée par une nouvelle bipolarité entre politique et postpolitique, qui oppose les tenants multiculturalistes-tolérants technocratico-libéraux de l'administration postpolitique des affaires publiques aux populistes de droite enclins à en découdre – rien d'étonnant si les vieux adversaires centristes (conservateurs ou démocrates-chrétiens et sociaux-démocrates ou libéraux) sont souvent contraints d'unir leurs forces contre l'ennemi commun ¹.

1. Comme en témoignent deux flambées de violence qui se sont produites en mai 2008. En Italie, dans une banlieue de Naples, une foule a incendié

(Freud a écrit *Unbehagen in der Kultur* à propos du mécontentement/malaise dans la culture ; aujourd'hui, plus de vingt ans après la chute du mur de Berlin, nous éprouvons une sorte d'*Unbehagen* dans le capitalisme libéral, et voilà que se pose la question clé : qui va articuler ce mécontentement ? Laissera-t-on les populistes nationalistes l'exploiter ? On voit que la gauche a du pain sur la planche.)

Cela posé, nous faudrait-il reléguer l'impulsion utopique qui motiva les protestations anticomunistes au rang de signe d'immatunité, ou devrions-nous y rester fidèles ? À ce stade, il vaut la peine de noter que la résistance au communisme en Europe de l'Est revêtit de fait trois formes successives : (1) la critique marxiste « révisionniste » des socialismes-réellement-existants (« ce n'est pas là le vrai socialisme, nous voulons un retour à l'authentique vision du socialisme en tant que société libre ») – on pourrait repérer avantageusement un processus identique dans les premiers temps de la modernité en Europe [de la fin du XV^e siècle à la fin du XVIII^e], lorsque l'opposition séculière à l'hégémonie religieuse ne pouvait encore s'exprimer que sous le couvert de l'hérésie religieuse ; (2) la revendication de l'espace autonome d'une société civile libérée des contraintes du contrôle de l'État-parti (telle fut la position officielle de Solidarność pendant les premières années de son existence – son message au Parti communiste était : « Nous ne demandons pas le pouvoir, nous voulons simplement un espace libre, situé hors de votre contrôle, où il nous sera loisible d'engager une réflexion

certaines bidonvilles où habitaient des Roms (avec l'approbation silencieuse du nouveau gouvernement populiste de droite) ; ce scandale nous remet inévitablement en mémoire cette remarque d'un Husserl vieillissant au sujet des Tsiganes : « Au sens spirituel, il est manifeste que les dominions anglais, les États-Unis, etc., appartiennent à l'Europe, mais non pas les Esquimaux ou les Indiens des ménageries foraines, ni les tziganes [sic] qui vagabondent pertéuellement en Europe » (Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel, Gallimard, 1976, p. 352) – une remarque d'autant plus incongrue si l'on se rappelle qu'elle fut faite au moment où les nazis se trouvaient déjà au pouvoir et que son auteur avait lui-même été chassé de l'université pour des raisons strictement semblables. On peut en déduire que les Roms sont, en quelque sorte, des Juifs par procuration. La seconde explosion de violence eut lieu en Afrique du Sud, lorsque des foules assaillirent des réfugiés d'autres pays (notamment le Zimbabwe), au motif que ceux-ci leur prenaient emplois et logements – ainsi le racisme populiste européen se reproduit-il jusqu'en Afrique noire.

critique sur ce qui se passe dans la société ») ; (3) la lutte ouverte pour le pouvoir : « Nous voulons bel et bien un pouvoir entier, démocratiquement légitimé, ce qui veut dire qu'il est temps de faire vos valises. » Les deux premières formes ne sont-elles vraiment que des illusions (ou plutôt des compromis stratégiques), qu'il faudrait alors mettre au rebut ?

Le postulat sous-tendant le présent livre est simple : le système capitaliste global approche un point zéro apocalyptique. Ses « quatre cavaliers de l'apocalypse » sont respectivement la crise écologique, les conséquences de la révolution biogénétique, les déséquilibres à l'intérieur du système lui-même (les problèmes posés par la propriété intellectuelle, les conflits à venir concernant les matières premières, la nourriture et l'eau), et la croissance explosive des divisions et exclusions sociales.

Bornons-nous pour l'instant au dernier point : nulle part les nouvelles formes d'apartheid ne sont plus palpables que dans les opulents États pétroliers du Moyen-Orient – Koweït, Arabie Saoudite, Dubaï. Cachés dans les faubourgs des villes, souvent littéralement derrière des murs, des dizaines de milliers de travailleurs immigrés « invisibles » font le sale boulot, des tâches d'entretien général aux travaux de construction, séparés de leurs familles et dénués de tout privilège¹. Une telle situation représente clairement un potentiel explosif qui, actuellement exploité par les fondamentalistes religieux, aurait dû être canalisé par la gauche dans son combat contre l'exploitation et la corruption. Un pays comme

1. Cf. Johann Hari, « A morally bankrupt dictatorship built by slave labour », *The Independent*, 27 novembre 2009, p. 6. Dérobés à la vue de ceux qui visitent Dubaï pour le clinquant de ce paradis mondain du consumérisme, les travailleurs immigrés sont relégués en banlieue, dans d'ignobles logements sans air conditionné. Ils sont amenés à Dubaï du Bangladesh ou des Philippines, attirés par la promesse de hauts salaires ; une fois sur place, leurs passeports sont confisqués, et on les informe que les rémunérations seront bien plus basses que promis, de sorte qu'ils doivent s'échiner durant des années, dans des conditions extrêmement dangereuses, ne serait-ce que pour acquitter leur dette initiale (constituée par les frais de leur acheminement) ; s'ils protestent ou se mettent en grève, la police les tabasse jusqu'à ce qu'ils cessent. Telle est la réalité alimentée par certains grands « humanitaires » qui, à l'instar de Brad Pitt, ont fait de gros investissements à Dubaï.

l'Arabie Saoudite est littéralement « au-delà de la corruption » : nul besoin de magouilles puisque le gang au pouvoir (la famille royale) détient déjà toutes les richesses et peut les distribuer à sa guise. Dans ce genre de pays, la seule alternative à la réaction fondamentaliste serait une sorte d'État-providence social-démocrate. Si cette situation devait durer, pouvons-nous même imaginer le changement qui interviendra dans la « psyché collective » occidentale le jour où une « nation voyoute » ou une organisation criminelle transnationale *obtiendra* (car cela ne fait pas un pli) une arme biologique, chimique ou nucléaire, et proclamera sa volonté « irrationnelle » de l'utiliser au mépris de tout risque ? Il va falloir repenser les fondamentaux de notre conscience si l'on considère l'état de désaveu fétichiste collectif où nous vivons aujourd'hui : nous avons beau savoir qu'un tel événement se produira à un moment donné, rien à faire, nous ne pouvons nous résoudre à y croire. La tentative des États-Unis pour contrer la menace, au moyen d'une activité préventive de tous les instants, est un combat perdu d'avance : l'idée même que cette tentative réussisse repose sur une vision fantasmatique.

Une forme plus standard d'« exclusion inclusive » est celle des bidonvilles, ces vastes zones situées en dehors de la gouvernance de l'État. Bien qu'ils soient généralement perçus comme des terrains d'affrontement entre gangs et sectes religieuses qui s'en disputent le contrôle, les bidonvilles peuvent aussi constituer des aires d'action pour certaines organisations politiques radicales, comme c'est le cas aujourd'hui en Inde, où le mouvement maoïste des naxalites s'emploie à développer un vaste espace social alternatif. Citons à ce propos un représentant de l'État indien :

Si vous ne gouvernez pas une zone, elle ne vous appartient pas. Elle ne fait pas partie de l'Inde, si ce n'est sur les cartes. De nos jours, une bonne moitié de l'Inde n'est pas gouvernée. Elle n'est pas sous notre contrôle, [...] il faudrait créer une société complète où les gens de telle ou telle région se verraient proposer des enjeux d'importance. Ce qui n'est pas le cas. [...] Et cela donne aux maoïstes un espace pour s'incruster¹.

1. Cité par Sudeep Chakravarti, in *Red Sun : Travels in Naxalite Country*, New Delhi, Penguin Books, 2009, p. 112.

Bien que foisonnent ces signes de « grand désordre sous le ciel », la vérité blesse, et nous cherchons désespérément à nous y dérober. Pour expliquer comment, recourons aux services d'un guide inattendu : Elisabeth Kübler-Ross. Cette psychologue d'origine suisse a proposé le fameux schéma des cinq étapes du deuil, qu'on peut être amené à parcourir lorsqu'on se sait atteint d'une maladie mortelle à plus ou moins long terme : il y aura le *déni* (on refuse tout simplement d'accepter la réalité : « Cela ne peut pas m'arriver à moi ») ; la *colère* (qui explose dès lors qu'il ne nous est plus possible de nier le fait : « Comment cela peut-il m'arriver à moi ? ») ; le *marchandage* (dans l'espoir que nous pouvons, d'une façon ou d'une autre, retarder ou minimiser l'échéance : « Laissez-moi vivre le temps de voir mes enfants diplômés ») ; la *dépression* (désinvestissement libidinal : « Je vais mourir, pourquoi me préoccuper de quoi que ce soit ? ») ; et l'*acceptation* (« Je n'y peux rien, autant m'y préparer »). Plus tard, Kübler-Ross a appliqué ce même schéma à toute forme de tragédie personnelle plus ou moins catastrophique (perte d'emploi, décès d'un être cher, divorce, toxicomanie), non sans souligner que les étapes en question ne se présentaient pas nécessairement dans cet ordre, pas plus qu'elles n'étaient vécues toutes les cinq par chaque patient¹.

On peut retrouver ces cinq modes réactifs dans la façon dont notre conscience sociale tente de composer avec l'apocalypse à venir. La première réaction relève du déni idéologique : il n'y a nul péril en la demeure ; la deuxième est illustrée par les explosions de colère face aux injustices du nouvel ordre mondial ; la troisième donne lieu à des tentatives de marchandage (« Si nous changeons certaines choses ici et là, il se pourrait que la vie continue comme avant... ») ; le marchandage ayant échoué, dépression et repli sur soi s'instaurent ; finalement, après être passé par ce point zéro, le sujet cesse de percevoir la situation comme une menace ; au contraire, il y discerne l'occasion d'un nouveau commencement – ou bien, à l'instar de Mao Zedong,

1. Cf. Elisabeth Kübler-Ross, *Les Derniers Instants de la vie*, Genève, Labor et Fides, 1975 ; Elisabeth Kübler-Ross et David Kessler, *Sur le chagrin et sur le deuil : trouver un sens à sa peine à travers les cinq étapes du deuil*, J.-C. Lattès, 2009.

il se dit : « Tout se trouve en grand désordre sous le ciel, la situation est excellente. »

Les cinq chapitres qui suivent passent en revue ces cinq postures. Le chapitre premier – *déni* – analyse les modes prédominants de l’occultation idéologique ; il couvre un spectre allant des dernières superproductions hollywoodiennes à l’apocalyptisme fallacieux (déplacé) qui empreint des mouvements obscurantistes comme le *New Age*, etc. Le chapitre deuxième – *colère* – traite des protestations violentes contre le système global, et de l’essor du fondamentalisme religieux en particulier. Le chapitre troisième – *marchandage* – se centre sur la critique de l’économie politique, avec un plaidoyer pour la réhabilitation de cet ingrédient clé de la théorie marxiste. Le chapitre quatrième – *dépression* – décrit l’impact de l’effondrement à venir sous ses aspects les moins souvent pris en compte, dont, entre autres, l’apparition de nouvelles formes de pathologie subjective (la montée en puissance du sujet « post-traumatique »). Pour finir, l’enjeu du chapitre cinquième – *acceptation* – consiste à discerner les signes d’une subjectivité émancipatrice émergente, et à isoler les germes d’une culture communiste dans toute sa diversité, y compris les utopies littéraires et autres (de la « communauté des souris » de Franz Kafka au collectif de surdoués déjantés que présente la série télévisée *Heroes*). À cette charpente élémentaire s’ajoutent quatre interludes, chacun constituant une variation sur le thème du chapitre précédent.

Pour qu’advienne le tournant vers un enthousiasme émancipateur, il faut non seulement que la vérité traumatique fasse l’objet d’une acceptation neutre, mais aussi qu’elle soit pleinement vécue : « La vérité se vit, elle ne s’enseigne pas *ex cathedra*. Prépare-toi à des luttes [...] ¹. » Tout comme les fameux vers de Rilke, « il n’existe point là d’endroit qui ne te voie. Il faut changer ta vie ² ! », cette citation du *Jeu des perles de verre* de Hermann

1. Hermann Hesse, *Le Jeu des perles de verre*, trad. Jacques Martin, Calmann-Lévy, 1991, p. 143. [N.d.T.]

2. Rainer Maria Rilke, « Torse archaïque d’Apollon », trad. Maurice Regnaut, in *Œuvres poétiques et théâtrales*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1997, p. 419. [N.d.T.]

Hesse peut sembler n'être qu'un étrange *non sequitur* : à supposer que la Chose me renvoie mon regard de partout, en quoi cela m'oblige-t-il à un changement de vie ? Pourquoi pas plutôt à une expérience mystique de dépersonnalisation par laquelle « je m'extrahis de moi-même » et m'identifie au regard de l'autre ? De manière similaire, à supposer que la vérité doive être vécue, en quoi cela implique-t-il une lutte ? Pourquoi pas plutôt une expérience intérieure de méditation ? Parce que la condition « spontanée » de notre vie quotidienne est celle d'un mensonge vécu, dont la sortie requiert une lutte continuelle. Le point de départ de ce processus consiste à devenir un objet de crainte pour soi-même. Lorsque le jeune Marx analysa l'arriération de l'Allemagne dans la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, il livra une observation rarement remarquée mais cruciale sur le lien entre *honte, peur* et *courage* :

Il faut rendre l'oppression réelle plus dure encore en y ajoutant la conscience de l'oppression, et rendre la honte plus honteuse encore, en la livrant à la publicité. Il faut représenter chaque sphère de la société allemande comme la *partie honteuse*¹ de la société allemande ; et ces conditions sociales pétrifiées, il faut les forcer à danser, en leur faisant entendre leur propre mélodie ! Il faut apprendre au peuple à *avoir peur* de lui-même, afin de lui donner du *courage**².

Telle est notre tâche aujourd'hui, face au cynisme éhonté de l'ordre global existant.

Dans la poursuite de cette tâche, on ne devrait pas redouter de s'instruire auprès de ses ennemis. Après sa rencontre avec Nixon et Kissinger, Mao déclara : « J'aime avoir affaire aux gens de droite. Ils disent vraiment ce qu'ils pensent – pas comme ceux de gauche, qui disent une chose et en sous-entendent une autre. » Porteuse d'une vérité profonde, cette leçon de Mao tient mieux encore le coup aujourd'hui qu'en son temps : on peut apprendre beaucoup plus des conservateurs (je ne parle pas des réactionnaires) dotés d'intelligence et d'esprit critique que des progressistes

1. L'astérisque signale les mots et expressions en français dans le texte. [N.d.T.]

2. Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, trad. Jules Molitor, Allia, 1998, p. 14-15.

libéraux. Ces derniers tendent à escamoter les « contradictions » inhérentes à l'ordre existant alors que les premiers reconnaissent volontiers leur insolubilité. Ce que Daniel Bell a appelé les « contradictions culturelles du capitalisme » se trouve à l'origine du *malaise** idéologique de notre époque : le progrès du capitalisme, qui nécessite une idéologie consumériste, sape graduellement la mentalité (calquée sur l'éthique protestante) qui rendit le capitalisme possible – le capitalisme actuel fonctionne de plus en plus comme « institutionnalisation de l'envie ¹ ».

La vérité qui nous occupe ici n'est pas une vérité « objective », mais la vérité autoréférentielle concernant notre propre position subjective ; comme telle, c'est une vérité engagée, mesurée non pas à l'aune de son exactitude factuelle mais par la façon dont elle affecte la position subjective de celui qui l'énonce. Lacan a donné une définition concise de la vérité de l'interprétation en psychanalyse : « L'interprétation n'est pas mise à l'épreuve d'une vérité qui se trancherait par oui ou par non, elle déchaîne la vérité comme telle. Elle n'est vraie qu'en tant que vraiment suivie ². » Sans rien de « théologique », cette formulation précise nous livre un aperçu de l'unité proprement dialectique de la théorie et de la pratique dans l'interprétation psychanalytique (entre autres domaines) : la « mise à l'épreuve » validant l'interprétation de l'analyste réside dans l'effet de vérité qu'elle « déchaîne » chez le patient. C'est également ainsi qu'il faudrait (re)lire la thèse onze de Marx ³ : la « mise à l'épreuve » validant la théorie marxiste réside dans l'effet de vérité qu'elle « déchaîne » chez ses destinataires (les prolétaires), en faisant d'eux des sujets révolutionnaires.

Le *locus communis* « Il faut le voir pour y croire ! » devrait toujours être lu avec son inverse : « Il faut y croire pour le voir ! » Bien qu'il soit tentant d'opposer ces perspectives – le dogmatisme de la foi aveugle contre une ouverture à l'inattendu –, on

1. Au sujet de cette notion, cf. Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York, Basic Books, 1996, p. 22. [N.d.T.]

2. Jacques Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (S. XVIII), Seuil, 2007, p. 13-14.

3. Soit la onzième et dernière note (ou « thèse ») de Marx sur Feuerbach : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières ; ce qui importe, c'est de le transformer. » [N.d.T.]

devrait néanmoins insister sur la vérité contenue dans la seconde version : la vérité, en tant qu'elle s'oppose au savoir, est, tel un Événement badiouzien, quelque chose que seul un regard engagé, le regard d'un sujet qui « y croit », se trouve à même de voir. Prenons notre exemple dans le domaine de l'amour : seul celui qui aime voit dans l'objet aimé cet élément X qui est la cause de son amour, l'objet-parallaxe ; en ce sens, la structure de l'amour est identique à celle de l'Événement badiouzien, lequel n'existe également que pour ceux qui se reconnaissent en lui : il ne peut y avoir d'Événement pour un observateur objectif non engagé. Sans cette position d'engagement, de simples descriptions de l'état des choses, aussi exactes soient-elles, échouent à engendrer des effets émancipateurs – en fin de compte, elles ne font que rendre encore plus oppressif le fardeau du mensonge, ou, pour reprendre une expression de Mao, « elles ne soulèvent une pierre que pour la faire tomber sur leurs pieds ».

En 1948, durant le conflit de la guerre froide, lorsque Sartre comprit que des calomnies allaient probablement lui venir des deux côtés, il écrivit : « Mais si cela devait arriver, cela ne prouverait qu'une chose : soit que je suis bien maladroit, soit que j'ai raison¹. » Il se trouve que j'éprouve souvent la même chose : je suis traité d'antisémite *et* de colporteur de mensonges sionistes, de nationaliste slovène planqué *et* d'antipatriote, de traître à ma nation², de cryptostalinien justifiant la terreur *et* de propagateur de mensonges bourgeois sur le communisme... tant et si bien que peut-être, et je dis bien peut-être, je suis sur la bonne voie, la voie de la fidélité à la liberté³. Dans les dialogues (bien trop

1. Jean-Paul Sartre, « Préface de la traduction américaine de *La Putain respectueuse* », *Théâtre complet*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2005, p. 243.

2. Golda Meir a déclaré un jour : « Nous pouvons pardonner aux Arabes de tuer nos enfants mais nous ne pouvons pas leur pardonner de nous forcer à tuer leurs enfants. » De même, je suis tenté de déclarer ceci : je peux passer l'éponge sur les agressions de ceux qui me traitent de mauvais Slovène, mais je ne puis leur pardonner de me forcer à agir à titre de représentant des intérêts slovènes, seule façon pour moi de contrer leur racisme primitif.

3. La fidélité devrait être strictement opposée au zélotisme : l'attachement fanatique d'un zélateur à sa Cause n'est rien d'autre qu'une expression désespérée de son incertitude et de ses doutes, de son manque de confiance en la Cause. Un sujet véritablement dédié à sa Cause régule sa fidélité éternelle moyennant d'incessantes trahisons.

sentimentalo-humanistes, soit dit en passant) du *Spartacus* d'Anthony Mann et Stanley Kubrick, il y a un échange entre Spartacus et un pirate qui propose d'organiser le transport des esclaves à travers l'Adriatique. Le pirate demande à Spartacus s'il se rend bien compte que la rébellion des esclaves est vouée à l'échec, que tôt ou tard les rebelles seront écrasés par l'armée romaine ; se battra-t-il jusqu'au bout, face à l'inéluctable défaite ? Évidemment, Spartacus répond par l'affirmative : le combat des esclaves n'est pas une simple tentative pragmatique visant à améliorer leur position, il s'agit d'une rébellion principielle menée au nom de la liberté, aussi, même s'ils perdent et sont tous tués, leur lutte n'aura pas été vaine car ils auront affirmé par elle leur engagement inconditionnel en faveur de la liberté – en d'autres mots, leur acte de rébellion, quoi qu'il en résulte, compte d'ores et déjà pour une réussite, dans la mesure où il instaure l'immortelle idée de liberté (et l'on devrait donner ici au mot « idée » tout son poids platonique).

Le présent ouvrage est donc un livre de lutte, suivant la définition étonnamment pertinente que donne Paul de ce mot : « Car pour nous la lutte n'est pas contre le sang et la chair, mais contre les principautés, contre les pouvoirs, contre les cosmocrates [*kosmokratoras*] de ce monde de ténèbres, et contre les esprits mauvais qui sont dans les cieux¹. » Ou, si l'on traduit dans le langage d'aujourd'hui : « Pour nous, la lutte n'est pas contre tel ou tel individu corrompu, mais contre ceux au pouvoir, contre leur autorité, contre l'ordre global et la mystification idéologique qui étaye celui-ci. » S'engager dans cette lutte implique de prendre à son compte la formule de Badiou, *mieux vaut un désastre qu'un désêtre** : mieux vaut courir le risque et s'engager dans la fidélité à un Événement-Vérité, même si cela finit en catastrophe, que de végéter en mode survie – la survie utilitaro-hédoniste, si pauvre en événements, de ce que Nietzsche a appelé « le dernier homme ». Ce que Badiou rejette est donc l'idéologie libérale de la victimisation, laquelle réduit la politique à un programme d'évitement du pire, au renoncement à tout projet

1. Épître aux Éphésiens, VI, 12, Nouveau Testament, trad. Jean Grosjean et Michel Léturmy avec la collaboration de Paul Gros, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1971, p. 639.

positif et à la poursuite de l'option la moins mauvaise – et encore est-ce sans compter que, comme Arthur Feldmann, un écrivain juif viennois, l'a amèrement noté, notre survie se paie généralement au prix de notre vie.

N° d'édition : L.01EHBN000397.N001
Dépôt légal : février 2011