



uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

**FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
ET POSTDOCTORALES**



uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

**FACULTY OF GRADUATE AND
POSTDOCTORAL STUDIES**

Rébecca Lavoie

AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

M.A. (science politique)

GRADE / DEGREE

Faculté des sciences sociales

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

**Le conflit de l'espace et le processus émancipatoire.
Vers une micropolitique *nomade***

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

Dalie Giroux

DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

Jean-Pierre Couture

Gilles P. Labelle

Gary W. Slater

Le Doyen de la Faculté des études supérieures et postdoctorales / Dean of the Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies

**Le conflit de l'espace et le processus émancipatoire.
Vers une micropolitique *nomade***

Rébecca Lavoie

Thèse soumise à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences
du programme de maîtrise en Pensée politique

École d'études politiques
Faculté des études supérieures et postdoctorales
Université d'Ottawa

© Rébecca Lavoie, Ottawa, Canada, 2009



Library and Archives
Canada

Published Heritage
Branch

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Direction du
Patrimoine de l'édition

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*
ISBN: 978-0-494-65502-3
Our file *Notre référence*
ISBN: 978-0-494-65502-3

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.


Canada

Introduction	1
Chapitre premier. La parole, l'égalité et l'espace social.	7
1.1. Vers une problématisation du conflit de l'espace.....	7
1.1.2. La société traditionnelle et la <i>police</i> : unité et division.....	10
1.1.3. Territoire, parole et égalité	12
1.2. Jacques Rancière, l'espace et l'émancipation: l'espace inventé par la scène...	14
1.2.2. Circulation nocturne et ordre du discours	16
1.2.3. L'émancipation: une affaire de parole?	21
1.3. Pierre Clastres et l'espace intérieur "indivisé":.....	25
1.3.2. Dispositif de la chefferie et culte de l'unité : la mise en scène du pouvoir .	29
1.3.3. La guerre et sa logique territoriale centrifuge	32
1.4. Remarques conclusives: L'espace, la parole litigieuse et le corps comme lieu d'inscription.....	34
1.5. Question spécifique de recherche	40
Chapitre second. Corps in-stables: l'égalité liminale	42
2.1. Le corps comme lieu d'inscription.....	45
2.2. Le corps comme mouvement.....	46
2.3. Le corps comme machine de guerre	50
2.4. Formulation de l'hypothèse et retour sur la question.....	57
Chapitre tiers. De la parole politique à la transgression corporelle des espaces inégalitaires	59

3.1. Les scènes polémiques d'égalité: les "puissances du faux"	60
3.2. La littérarité de l'être: les mots, l'émancipation et les corps	65
3.3. La parole politique ou le <i>geste</i> qui dit	67
3.4. Machine de guerre nomade et propriété.....	69
3.4.2. De l'absence du désir d'accumulation : sur l' <i>usage</i> chez les <i>sauvages</i>	74
3.4.3. Corps marqués et identité.....	76
3.5. Nomadologie: par-delà la guérilla	78
3.6. Le carnaval comme forme d'irruption transgressive du corps dans l'espace hiérarchique	80
3.6.2. Une machine profanatoire	83
3.6.3. Quand le bas s'esclaffe	84
3.7. Micropolitique <i>incarnée</i>	87
3.7.2. La pensée relationnelle : un langage qui <i>résiste</i> à la stabilisation requise par la domination politique (l'État)	91
3.7.3. Espace-temps du corps processuel	94
Conclusion - Pratiques politiques (de) trublionnes affectives	100
Bibliographie	109

Résumé:

La présente thèse propose une exploration des rapports entre égalité et conflit de l'espace. Elle s'intéresse à une forme d'égalité que l'on nommera liminale - qui refuse la fixité de tout ordre - et aux espaces que sont le territoire, la parole (en tant que système d'attribution) ainsi que le corps. Plus précisément, elle cherche à voir comment la mise en scène de conflits de ces espaces détient le potentiel de manifester l'égalité dans sa contingence. La réflexion sur l'articulation espace/égalité permettra de formuler l'idée de transgression corporelle des espaces qui sont tenus pour manifester des rapports inégalitaires. L'émancipation dont il est ici question peut être qualifiée de *processuelle*; elle va de pair avec la proposition une forme d'action politique événementielle qui tranche avec les conceptions eschatologiques de l'émancipation. La figure du carnaval sera employée comme heuristique de la politique du corps dans l'espace inégalitaire.

Mots-clés: Espace-temps; conflit; corps; parole; émancipation processuelle; égalité liminale; hiérarchie; geste; usage; propriété; carnaval.

L'amitié et le rire, nous l'oublions de temps en temps, ont vraisemblablement quelque chose à voir avec la pensée politique. L'amitié, dans la pensée, a parfois à voir avec la *joie* qui résulte des échanges ou encore le plaisir et l'amour qui les provoquent. Ce peut être les inclinaisons ou affinités électives qui nous épargnent un trop plein de mots, qui nous permettent de ne pas *s'enfarger* dans les fleurs du tapis, d'aller plus loin et de penser ensemble. L'amitié, ce peut aussi être une éthique de lecture ou d'écoute qui soit généreuse, qui se prête au jeu et tente véritablement d'entendre ce que l'autre cherche à penser, à exprimer, à dire et ce, lorsque les affinités sont faibles. Merci à Amélie-Anne Mailhot, Marie-Hélène Choinière, Jessica Crossan, Émilie Bernier, Vanessa Molina, Jade Bourdages, René Lemieux, Julie Paquette et Geneviève Lizotte, collègues et amies dont la force, la verve et l'esprit m'inspirent. Un merci spécial à vous, Amélie-Anne et Jade, pour vos relectures et votre vaillance. Merci à Julie Ouellet, première interlocutrice et révélatrice de pensée politique. Merci à Jean-Pierre Couture pour la piqûre, la lecture et la générosité herméneutique. Merci à mes chers parents pour leur amour, leur intérêt, leur appui : Rachel Croteau, Paul R. Lavoie, Suzanne Allaire, Samuel Lavoie, Flore-Anne Ducharme, Laurence Allaire, Rodolphe Lavoie ainsi que France Croteau, Nicole Leconte et tous les autres dont la vie, les interrogations propres et la vivacité d'esprit m'imprègnent. Merci aussi à Catherine O'Connor, Anne-Marie Massicotte, Dominique Maheux, Israël Benedict et Véronique Dufour pour nos discussions, notre amitié et nos rires. Merci à Erin Manning et le projet *Society of Molecules* qui ont accompagné et ponctué ces réflexions. Merci à Gilles Labelle pour sa lecture et la soutenance de mon projet de thèse. Merci, finalement, à Dalie Giroux, *intercesseuse* indéniable dans cette aventure, pour tes lectures rigoureuses, ta générosité, ton souffle ainsi que pour nos rires précieux, évidemment.

Spatiality is a substantiated and recognizable social product, part of a « second nature » which incorporates as it socializes and transforms both physical and psychological spaces. As a social product spatiality is simultaneously the medium and outcome, presupposition and embodiment, of a social action and relationship. The spatio-temporal structuring of social life defines how social action and relationship (including class relations) are materially constituted, made concrete.

Edward J. SOJA

A whole history remains to be written of spaces - which at the same time be the history of powers (both these terms in the plural) - from the great strategies of geo-politics to the little tactics of the habitat.

Michel FOUCAULT

INTRODUCTION

Dans quelle mesure l'espace a-t-il à voir avec le politique? Plus précisément, quels genres d'espaces peuvent constituer des objets de conflits et en quoi le conflit d'un espace contiendrait-il un potentiel émancipatoire? Réfléchir sur le conflit des espaces, c'est prendre pour objet le rapport aux frontières qui organisent l'espace social et la puissance du jeu avec ces frontières au sein des événements où se manifestent les conflits - ces espace-temps. Si l'on s'intéresse au fait que des événements, trublions ou quasi-imperceptibles, peuvent constituer de véritables champs de bataille du « partage du sensible », pour utiliser l'expression consacrée par le philosophe Jacques Rancière, c'est que nous les considérons dans leur valeur politique, leur potentiel émancipatoire. L'espace se définira ici comme corps, territoire ou encore système d'attribution de la parole. Le conflit des frontières renvoie tant à un corps qui se meut là où on ne l'attendait pas ou encore à une voix qui prend la parole de manière impromptue, qui ne parle pas la langue de l'ordre. Les frontières dont nous parlons sont aussi celles qui délimitent les corps, c'est dire, par exemple, que de nouvelles propositions pour penser le corps en mouvement sont à même de provoquer un conflit avec la conception récurrente du corps qui en fait une entité stable se déplaçant dans un espace prédéfini.

Les conflits de l'espace, ceux que nous provoquons et mettons en scène

contiennent le potentiel de composer un mode liminal d'affirmation de l'égalité, d'une égalité contingente. Il s'agira donc ici de parvenir à articuler espace et égalité. La présente recherche s'occupera plus spécifiquement à cerner de quelles manières opèrent ces « scènes d'égalité ». Parler d'un mode liminal, soit du refus de la fixité de tout ordre, mais aussi de la dimension sensible propre à ce terme, pose par ailleurs la question de l'émancipation dans une perspective tout autre que celle du Grand soir. Grand soir au lendemain duquel s'établirait pour de bon un ordre égalitaire et libre. Le liminal s'intéresse plutôt à la vitalité (politique) du processuel, à sa valeur propre. C'est autour de la problématique du liminal, de ses potentialités, que cette recherche se déploiera.

Dans cette perspective et afin d'affronter les questionnements que cette problématique du liminal ne manquera pas de faire surgir, ma démarche méthodologique, bien qu'elle inclut une certaine part d'exégèse et d'exemplifications, ne consistera ni en un exercice strict d'exégèse ni en une étude de cas, mais en le développement d'une constellation de concepts suscitant la réflexion et permettant l'exploration d'une hypothèse de recherche. Claude Lévi-Strauss, dans *la Pensée sauvage* propose le nom de *bricolage* pour désigner ce rapport aux concepts qui consiste à les emprunter à un corpus parfois hétéroclite et à les faire opérer dans des contextes autres que ceux auxquels ils étaient destinés. Cette méthode s'intéresse précisément à l'articulation des concepts et à la force que contient cette pratique. Jacques

Derrida nous rappelle à cet effet que la forme du *bricolage* contient par ailleurs une critique du langage : critique du statut de son propre discours mais aussi abandon « de toute référence à un *centre*, à un *sujet*, à une *référence* privilégiée, à une origine ou à unearchie absolue »¹. La présente démarche méthodologique se rapporte à celle d'une *bricoleuse* qui cherche à parler dans la forme de ce dont elle parle. En effet, je propose ici une exploration des rapports entre conflit de l'espace et processus émancipatoire à partir d'auteur-es s'inscrivant parfois dans des traditions on ne peut plus différentes en utilisant leurs concepts comme outils de ma réflexion. Toujours en rapport avec cette méthode de *bricolage*, ma recherche se situe dans ce que l'on appellera un anarchisme méthodologique, soit le refus de tout principe d'ordre, prémisses et méthode ayant comme fonction la dé-réification des formes sociales². Ainsi, l'ensemble de cette réflexion postule l'arbitraire en tant que violence subsistant derrière tout ordre normatif.

La problématique du conflit de l'espace s'affirma d'abord au fil de nos lectures de Jacques Rancière et Pierre Clastres pour venir se décupler à travers les pensées de Erin Manning, Gilles Deleuze et Félix Guattari ainsi que celles de Giorgio Agamben. Notre premier chapitre servira en premier lieu à cerner la question de l'espace, du conflit et de l'égalité telle qu'elle s'actualise dans les

¹ Derrida, Jacques, *L'écriture et la différence*, Ed. du Seuil, coll. Points/Essais, Paris, 1967, p. 419.

² Cf. Giroux, Dalie, Séminaire de 2^e et 3^e cycle en Pensée politique : « Violence et méthode », Université d'Ottawa, automne 2008.

pensées de Clastres et Rancière. À partir de ces appareils théoriques abordés sous l'angle spécifique du rapport espace/égalité, il s'agira, dans le chapitre, d'exposer et de définir le corpus ayant nourri cette réflexion. À travers cette exposition, il nous sera permis de creuser les concepts cruciaux à l'œuvre afin de dégager leur potentiel heuristique pour finalement formuler une hypothèse à savoir que *les conflits de l'espace contiennent le potentiel de constituer un mode liminal d'affirmation de l'égalité, d'une égalité contingente*. Bien que nous ayons cherché à saisir de manière extensive la pensée de nos deux auteurs de départ, ce sont certains outils conceptuels précis qui nous intéresseront davantage. Nous pensons ici aux concepts et notions de *police*, de « partage du sensible », d'impossibilité de l'existence d'un *Arkhé*, de *dissensus*, de scènes d'égalités, de contingence de l'égalité, ou encore de désordres topographiques fournis par Rancière et ses commentateurs-trices, ainsi que de « machine de guerre », de torture et de pouvoir politique proposés par Clastres, pour n'en nommer que quelques-uns. De la même manière, nos lectures du philosophe italien Agamben comme celles de Guattari et Deleuze nous auront permis de glaner des concepts venant complexifier le thème qui nous occupe, des propositions de mondes qui viennent habiter, meubler la nôtre. Le concept deleuzo-guattarien de « machine de guerre » emprunté à Clastres (puis modifié) précisera le principe territorial sous-tendu derrière la micropolitique nomade ici proposée : le refus d'appropriation de l'espace que l'on nommera *usage* avec Agamben. Chercher à articuler le conflit de l'espace et le processus émancipatoire implique en

effet d'avoir établi un certain rapport entre identité et propriété qu'il s'agira de maintenir comme horizon bien que cette articulation exigerait à elle seule un travail semblable à celui que nous proposons sur les thèmes de l'espace, du conflit et de l'égalité. Le concept de *geste* tel que l'emploient Agamben et Manning constituera le vecteur d'exploration d'un *logos*³ processuel, soit de la parole et du geste politiques arrachés à l'ordre des moyens et des fins. S'intéresser aux moyens sans fins, au processus pour sa valeur propre, c'est une manière de réfléchir à l'émancipation dans une perspective non-eschatologique. C'est aussi, nous le verrons, se donner les outils pour appréhender la question de la résistance politique dans son versant positif.

Dans *Politics of Touch*, Erin Manning nous propose ce que l'on appellera une micropolitique des frontières qui s'intéresse aux événements que constituent les rencontres, les touchés, les gestes; en regard à cette « politique du toucher », elle nous propose le concept de *chronotope* (indissociabilité du temps et de l'espace). Repris de Bakhtin, ce concept nous permettra d'aborder l'idée d'espace-temps dans son rapport au corps et à la parole, d'explorer ce que signifie la création de nouveaux *chronotopes* en regard des efforts incessants de stabilisation du corps politique.

³ Michel Freitag nous rappelle que le concept grec de *logos* témoigne de la structure de la pensée et de l'action - propre aux sociétés traditionnelles -, structure dans laquelle celles-ci ne sont pas envisagées séparément mais bien identifiées l'une à l'autre. Voir Freitag, Michel, *Le Naufrage de l'université*, Ed. Nota Bene, Québec, 1998, p.98.

La figure du carnaval comme espace-temps de suspension des lois de la *police* nous accompagnera tout au long du troisième chapitre. « L'anarchie légale » des fêtes anomiques dont parle Agamben constitue pour nous un exemple de ce qui s'avèrera central à la présente thèse et qui sera discuté dans ce chapitre : la transgression corporelle des espaces qui sont tenus pour manifester des rapports inégalitaires. L'exemple général du carnaval nous servira à *incarner* notre cartographie des rapports espace(s)/égalité et nous aidera à penser de manière plus tangible la valeur politique ou le potentiel émancipatoire du mode événementiel. Sans promesse d'émancipation, nous concluons avec la célébration d'une forme d'action politique *in-organisée* qui soit de l'ordre de l'événementiel, corollaire d'une conception de l'histoire qui ne soit pas téléologique. L'exemple du carnaval agira ainsi non pas à titre de figure de cas, dont l'objectif serait d'en décrire les tenants et les aboutissants, mais bien d'heuristique de la politique du corps dans l'espace inégalitaire.

CHAPITRE PREMIER. LA PAROLE, L'ÉGALITÉ ET L'ESPACE SOCIAL.

La capacité d'étonnement⁴, voilà ce qui nous prédispose à la réflexion sur l'égalité. Cet étonnement dont nous parlons, c'est celui que provoque la vue de l'obéissance chez certain-es. C'est celui qui, habitant Étienne De La Boétie, propulsa le mouvement de sa pensée vers une critique radicale de la domination et, simultanément, vers une question ébranlante parce qu'énigmatique : pourquoi obéit-on? C'est l'énigme même du politique à laquelle le jeune auteur se frotta : « pourquoi y a-t-il servitude volontaire plutôt qu'amitié? »⁵. Alors que la majorité de la postérité n'aurait repris cette question de la servitude volontaire que pour mieux l'évacuer⁶, des auteurs tels Pierre Clastres et Jacques Rancière l'attaquent de front. C'est à la compréhension de la réflexion de ces derniers que nous nous exposerons dans le présent chapitre.

1.1. VERS UNE PROBLÉMATISATION DU CONFLIT DE L'ESPACE

Clastres, commentateur de La Boétie, inscrira l'ensemble de son projet d'anthropologie politique dans les traces de ce dernier. C'est ainsi qu'il posera la même question dans des mots nouveaux, des mots qui allaient révéler la

⁴Au sujet de l'étonnement, voir les riches pensées de Wajdi Mouawad dans Mouawad et Côté, Jean-François, *Architecture d'un marcheur : entretiens avec Wajdi Mouawad*, Léméac, 2005, 146 p.

⁵Abensour, Miguel & Gauchet, Marcel, « Les leçons de la servitude et leur destin » dans *Discours de La Boétie*, ed. Payot & Rivages, 2002, pp. 8,17-18.

⁶Abensour & Gauchet, *Ibid*, p.17.

seule échelle historique capable de faire entendre la parole de La Boétie⁷ : « pourquoi existe-t-il des sociétés à État plutôt que des sociétés contre l'État? ». « Lorsque Clastres parle des sauvages amérindiens, il désigne notre rapport à l'État »⁸, au pouvoir. Il nous fait voir que La Boétie parle comme s'il n'avait pas encore connu l'État, depuis un lieu tel celui des sauvages que Clastres lui-même fréquenta, un lieu/un temps où non seulement on serait pris d'un violent étonnement au spectacle de l'obéissance, mais où cette dernière serait pratiquement inconcevable. De son côté, Jacques Rancière postule l'impossibilité même d'un *Arkhé*, c'est-à-dire d'un principe ordonnateur tel que le concevaient les philosophes anciens et qui garantissait à chacun sa place dans la communauté. Pour ce dernier, c'est toute la tradition de la philosophie politique qui ne cesse de soutenir cette vision hiérarchique de l'organisation sociale en ne démasquant pas le grand mensonge qu'est l'impossibilité d'un *Arkhé*, faisant ainsi de la division entre dirigeants et dirigés un principe essentiel à l'être de la société; il rétorque avec véhémence que ce partage n'est qu'arbitraire et que l'égalité doit absolument être supposée. Se référant à la pensée du politique chez Héraclite⁹, Clastres déplore lui aussi certaines réminiscences de l'héritage grec parcourant

⁷Abensour & Gauchet, *Ibid*, p.23.

⁸Mongin, Olivier, « Sauvages, à jamais... » dans *Esprit*, no.457, 1976, p.1003.

⁹ Si refuser (évacuer) le conflit revenait pour Héraclite à refuser la vie en ce qu'elle est intrinsèquement conflictuelle - la multiplicité radicale des points de vue est insoluble-, ceci est d'autant plus vrai dans les sociétés de biopouvoir où il en va d'une résistance à ce refoulement produisant de nouvelles barbaries, nous disait Angélique Del Rey lors de sa conférence « Éloge du conflit et biopouvoir », *La nuit de la philosophie 2009*, Université du Québec à Montréal.

l'ensemble de la tradition occidentale, les traces qui continuent de nourrir notre certitude sur ce que doit être la société humaine :

la société comme telle doit s'incarner dans une figure de l'Un extérieure à la société, dans une disposition hiérarchique de l'espace politique, dans la fonction de commandement du chef, du roi ou du despote : il n'est de société que sous le signe de la division en maîtres et sujets. Il résulte de cette visée du social qu'un groupement humain ne présentant pas le caractère de la division ne saurait être considéré comme une société¹⁰.

Seuls Montaigne et La Boétie, précisera-t-il, estimaient que les « sauvages » n'étaient pas pour autant à « l'état de nature », mais bien à l'état de société. Rancière comme Clastres s'inscrivent dans la tradition utopiste-égalitaire où l'on retrouve aussi Montaigne, La Boétie, Rousseau, puis Schiller¹¹, à sa façon, et encore bien d'autres. Tradition dans laquelle la tâche consiste à penser l'émancipation, traquer la domination politique en remettant en question l'idée d'une hiérarchie naturelle au sein des communautés humaines, laquelle ne cesse de se prétendre nécessaire au bon fonctionnement des organisations politiques (une prétention on ne peut plus délicate à soutenir dans nos démocraties contemporaines en ce sens que nos institutions prétendent le contraire...).

¹⁰Clastres, Pierre, *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*, L'aube, coll. Essai, p.7-8.

¹¹ Les pensées républicaines, marxistes étatistes et autres courants embrassant l'État et ses institutions corrélatives dans leur propension à médier des rapports plus égalitaires entre humains (à engendrer peut-être cette position du « comme si » nous étions égaux) sont ici incluses à titre de pensées de l'émancipation bien que nous n'adhérions pas à leurs postulats de départ concernant la nature humaine et les nécessités (formes politiques) qui en découlent de même que leurs conceptions de l'État.

1.1.2. LA SOCIÉTÉ TRADITIONNELLE ET LA *POLICE*: UNITÉ ET DIVISION

Bien que la question de l'égalité soit centrale à leurs réflexions, ces deux penseurs maintiennent assidûment l'ouverture qui est celle de la contingence, de la liberté et sont chacun à leur manière critiques du marxisme alors qu'ils en sont imprégnés. Tous deux à cheval sur plusieurs disciplines, dans la volonté assez claire de décloisonner celles-ci d'ailleurs, ils refusent de se camper tant du côté de « ceux qui choisirent la liberté » que de « ceux qui affirmèrent le primat de l'égalité » au risque, dans les deux cas, d'adopter une position exclusive de l'autre. Malgré leurs « terrains » extrêmement différents, les communautés indigènes d'Amérique du Sud chez Clastres et les archives ouvrières, la littérature ou encore la philosophie grecque chez Rancière, ces deux hommes parlent substantiellement de la même chose : il ne s'agit pas d'affirmer de manière indiscutable l'égalité entre les êtres humains mais bien de la postuler, de faire « comme si », de l'enseigner et d'enseigner à partir de ce présumé. Chez Clastres, par exemple, les sociétés sauvages sont pénétrées de toutes parts par les mécanismes indispensables au maintien d'un principe d'égalité absolu, soit, en d'autres mots, à la répression de tout pouvoir séparé, de toute division interne à la société entre dirigeants et dirigés. Rancière, pour sa part, propose de considérer l'égalité, contingente, comme ce qui demeure toujours à vérifier, à être affirmée par une parole mise en scène inopinément. Dans cette perspective, comment une parole, jusque-là ignorée,

réussit-elle soudainement à se faire entendre? Ceux et celles à qui l'on ne reconnaît pas la capacité d'articuler un discours sur le juste et l'injuste, Rancière les appelle les « sans-part ». L'enjeu sera donc pour le philosophe de comprendre comment lesdits sans-part réussissent parfois à opérer une manifestation du juste pouvant finalement être entendue par les autres¹². Pour lui, ce qui doit être déduit de l'entente du langage, en dernière instance, c'est l'égalité des êtres parlants en tant que tels. « [...] La *démonstration* propre à la politique, nous dit-il, est toujours en même temps argumentation et ouverture du monde où l'argumentation peut être reçue et faire effet, argumentation sur l'existence même de ce monde »¹³. Ce dont il est question ici, dans le vocabulaire de l'auteur de *la Méésentente*, c'est de « la configuration esthétique où s'inscrit la parole de l'être parlant [, laquelle] a toujours été l'enjeu même du litige que la politique vient inscrire dans l'ordre *policier* »¹⁴, soit l'ordre (hiérarchique) des places et des fonctions de chacun-e.

La conception de la *police* sous-tendue ici renvoie à celle des auteurs du 17^e et 18^e siècle dont Foucault nous informe dans ses *Dits et Écrits*. La police, telle que l'entend Rancière, correspond à ce que l'on appelle généralement politique, soit le partage des places et des fonctions de chacun ou « la distribution des corps parlants », expression de l'auteur qui à notre avis pose

¹² Rancière, Jacques, *La Méésentente. Politique et philosophie*, Éditions Galilée, Paris, 1995, p.79.

¹³Rancière, *Ibid*, p.86.

¹⁴Rancière, *Ibid*, p.88. (Je souligne)

problème. Nous y reviendrons avec Geneviève Fraisse, Gilles Deleuze et Félix Guattari. La police renvoie autant au système de légitimation qui accompagne ce partage qu'à l'organisation des pouvoirs, bref, elle signifie « l'ensemble des processus par lesquels s'opèrent l'agrégation et le consentement des collectivités »¹⁵. Toujours selon Rancière, la politique, quant à elle, relève d'une logique opposée, dans son principe, à celle de la police: elle vient brouiller l'harmonie de la police par le fait même d'actualiser la contingence de l'égalité, nous dit Rancière.

1.1.3. TERRITOIRE, PAROLE ET ÉGALITÉ

Ces réflexions sur l'égalité sont indissociables d'une réflexion sur l'espace, laquelle nous souhaitons approfondir et articuler à la première. Clastres et Rancière nous parlent tant du rapport de la communauté à son dehors¹⁶, donc du partage entre intériorité et extériorité que des divisions spatiales intérieures à la communauté. Avec Rancière, il s'agit principalement du partage hiérarchique des places, des fonctions et des occupations mais aussi de la circulation dans l'espace des corps ainsi que de certaines formes de mise en scène de la parole. Quant à Clastres, il nous permet de saisir les tenants et les aboutissants de l'espace spécifique de la chefferie comme de la machine

¹⁵Rancière, *Ibid*, p.51.

¹⁶voir Clastres, *L'Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives, op., cit.*; Rancière, *La Méésentente, op., cit.* et *Aux bords du politique*, Ed. Gallimard, coll. Folio essais, Paris, 1998.

guerrière et des rapports qu'entretient chaque groupement avec les territoires avoisinants dans le contexte de sociétés dites indivisées, où il n'y a pas de division durable entre dirigeants et dirigés.

Nous cherchons à saisir avec eux de quelle manière cette *topologie* est politique. Notons déjà que parole et pouvoir s'ancrent dans l'espace; leur articulation, chez l'anthropologue comme chez le philosophe, semble n'avoir de sens que dans un rapport aux *topoi*. Ainsi souhaitons-nous, en filigrane de cette thèse, penser le pouvoir en tant qu'un certain rapport entre la parole – et plus largement le langage – et l'espace. «...En matière de construits politiques, ou pour le dire autrement en matière d'architecture symbolique, l'espace est la courbure de la parole, en tant que la parole est action et donc événement : répétition ou perversion de la structure constitutive de la réalité matérielle (incluant les rapports de pouvoir)»¹⁷. Ainsi, notre question générale de recherche s'articule comme suit : quels rapports pouvons-nous établir entre l'espace et l'égalité?

Afin de répondre à cette question, il s'agira, dans les lignes qui vont suivre, de saisir le rapport intrinsèque du politique au spatial, dimension mise de l'avant par les commentatrices-teurs de nos auteurs de départ, et de voir dans quelle mesure les divers éléments spatiaux sont articulés ou pas à la question de

¹⁷Giroux, Dalie, « Le corps et les signes. Sur la relation entre le langage européen et l'espace américain », *Les cahiers de l'idiotie*, vol. 1 no.1, Montréal, 2008, p.125.

l'égalité. L'objectif ultérieur sera d'approfondir la question du rapport entre espace et égalité en prenant une certaine distance face à Clastres et Rancière. Ils demeureront toutefois nos compagnons.

1.2. JACQUES RANCIÈRE, L'ESPACE ET L'ÉMANCIPATION: L'ESPACE INVENTÉ PAR LA SCÈNE

Peter Hallward, dans *Jacques Rancière et la théâtrocratie ou Les limites de l'égalité improvisée*, s'attarde aux réflexions esthétiques de Rancière afin d'établir un lien entre l'espace et l'égalité dans la pensée de ce dernier, plus précisément entre le partage hiérarchique de l'espace et le hiatus qu'incarne l'espace théâtral au sein de celui-là. Il rappelle que pour Rancière, la politique est la constitution d'une sphère théâtrale et artificielle, la création d'un espace où sera mis en scène un conflit¹⁸. Dans le même ordre d'idée, Hallward insiste sur la question du lieu comme étant au cœur du litige politique : ce dont il est question, c'est « d'interpréter au sens théâtral du mot l'écart entre un lieu où le *demos* existe et un lieu où il n'existe pas... »¹⁹. C'est en partant de Platon que Rancière expliciterait cet écart : « l'exclusion de la scène publique du *demos* et l'exclusion de la forme théâtrale sont strictement liées dans *la République* de Platon »²⁰. Le principe de division du travail sert à exclure les

¹⁸ Hallward, Peter, « Jacques Rancière et la théâtrocratie ou les limites de l'égalité improvisée », dans *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Colloque de Cerisy, Ed. Horlieu, Paris, p.483.

¹⁹ Rancière, cité par Hallward, *Ibid.*

²⁰ *Idem*

artisans, parce qu'ils n'ont « pas le temps », de la participation au commun²¹. Pourquoi, parmi les poètes, le « miméticien » (ou comédien) en particulier est-il subversif et en cela se trouve-t-il banni par Platon? Rancière nous répond que c'est parce qu'il fait deux choses en même temps : il décloisonne l'espace reclus qui devrait l'empêcher de participer aux choses publiques avec ceci même qui devrait l'y confiner : son travail. C'est en ne parlant pas par sa voix propre, en maintenant un écart à lui-même, en imitant les actions d'un autre, qu'il se désincorpore, qu'il confond l'ordre unitaire des fonctions et des places que veut maintenir Platon²². Notons qu'il n'y a pas de voix du peuple chez Rancière; il n'y a que « des voix éclatées, polémiques, qui divisent à chaque fois l'identité qu'elles mettent en scène »²³. Pour lui, « la question de la fiction est [effectivement] d'abord une question de distribution des lieux »²⁴. Référant à la conception « théâtrocratique » de l'égalité de Rancière, Hallward souligne que « tout spectacle égalitaire doit inventer son propre espace. Toute scène politique est un bricolage sur le territoire policier »²⁵. Ainsi, la manifestation politique est toujours inattendue, contingente, et ponctuelle : elle n'a pas de lieu propre, elle s'improvise. Elle cherche à se rendre visible, à « entrer dans la sphère de l'apparence ». La conception qu'a Rancière de l'égalité est donc

²¹ C'est là ce qu'on pourrait appeler une conception *incorporée* de la communauté. Elle pose comme nécessaire ce confinement du travailleur dans l'espace-temps privé de son occupation, pour le bon fonctionnement de la communauté en tant que corps. cf. Rancière, *Le partage du sensible*.

²² Hallward, *op. cit.* pp.483-484.

²³ cité par Hallward, *Ibid*, p.488.

²⁴ Rancière, *Le Partage du sensible, op., cit.*, p.14

²⁵ Hallward, *op. cit.*, p.489.

liminale, celle-ci peut surgir – chercher à se vérifier – n’importe où²⁶. Tout en critiquant avec circonspection le statut exceptionnel des scènes politiques chez Rancière ainsi que le peu d’acquis, de restes que ces scènes semblent en mesure de produire, Hallward nous éclaire sur ce qu’on pourrait appeler la « scénographie sociale » chez Jacques Rancière, sur la portée des « scènes d’égalité » et des partages (plus égalitaires) de l’espace qu’elles ont le potentiel d’engendrer.

1.2.2. CIRCULATION NOCTURNE ET ORDRE DU DISCOURS

Dans *Writing, Movement/Space, Democracy: On Jacques Rancière's Literacy History*, David F. Bell s’attache lui aussi directement à la question de l’espace chez Rancière qu’il articule à celle de la littérature. Pour ce faire, il use principalement des ouvrages *La Nuit des prolétaires* et *La Chair des mots*. Bell aborde la question de la contingence de « l’ordre communautaire » et du rôle/lieu de la littérature, plus précisément de la poésie lyrique comme acte démocratique emblématique. Il insiste sur les notions de circulation et de mouvement dans son analyse de la poésie lyrique et de la Révolution française, notions qu’il place au cœur de la conception qu’a Rancière de la littérature.

D’abord, l’écriture, loin de n’être qu’un traçage de signes est comprise par

²⁶Hallward, *Ibid*, pp.487-491.

Rancière comme une mise en scène particulière de la parole²⁷. Les énoncés écrits circulant librement dans l'espace, l'écriture vient troubler l'ordre légitime du discours²⁸. La littérature est conçue comme une forme d'art subversive dans la mesure où, avec ses paroles écrites s'adressant « à tous et n'importe qui », elle se véhicule de manière contingence, incarnant par là une modalité de la parole imprégnée de liberté.

Bien que son essai intitulé « La Nuit des prolétaires » soit, tel que le précise Kristin Ross²⁹, dominé par une réflexion sur le temps – les différentes temporalités –, Bell soutient que la question de l'espace y est on ne peut plus présente et vient compliquer cette dernière³⁰. À propos de « la nuit » des prolétaires – de l'initiation nocturne des travailleurs à l'engagement culturel et intellectuel, laquelle peut prendre la forme symbolique d'une odyssée –, de cet unique temps où les travailleurs ne sont pas à l'usine et peuvent « faire autre chose », l'auteur évoque la possibilité d'un « désordre topographique » où ceux qui appartiendraient à telle place se trouveraient en une autre place³¹. Ce sont les corps qui ici, par leurs déplacements, peuvent provoquer des désordres politiques. Le mouvement et la marche, thèmes distinctifs de la

²⁷ Bell, « Writing, Movement/Space, Democracy : On Jacques Rancière's Literary History » (*WMS*) dans *SubStance*, Vol. 33, No. 1, Issue, 103 : Contemporary thinker Jacques Rancière, 2004, p.139

²⁸ Bell, *Ibid.*, p.133.

²⁹ Ross, Kristin, « Rancière à contre-temps » dans *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Colloque de Cerisy, Ed. Horlieu, *op. cit.*, p.193-206.

³⁰ Bell, *WMS*, *op. cit.*, p.131.

³¹ Ces idées sont aussi abordées brièvement dans *Le partage du sensible* ainsi que plus exhaustivement dans *La chair des mots* et *La parole muette* de Jacques Rancière.

poésie romantique moderne, sont ici incorporés à une théorie plus large de la démocratisation de la littérature et de la culture³².

But that democratization is also in some sense viewed as a high jacking of culture, that is, as a moment when those who had been excluded from its purview insert themselves into its circulation and development: the high jacking of culture appears in the form of a highway robbery, [a] book surreptitiously borrowed from the shelf and clandestinely read in the course of a stopover on a journey³³.

Ici encore, Rancière a pour interlocuteur Platon, « grand philosophe de la distribution unitaire des fonctions et des rôles, penseur du principe “une seule chose à la fois” »³⁴. Mais cette fois-ci, c’est le Platon du *Phèdre* qui est interpellé, plus précisément les arguments de ce dernier contre l’écriture. « Une fois écrit, le discours roule partout et passe indifféremment dans les mains des connaisseurs et celles des profanes, il ne sait pas distinguer à qui il faut, à qui il ne faut pas parler »³⁵. Il n’est pas accompagné par son auteur et ne peut donc se défendre lui-même, renchérit Platon. Bell souligne que Rancière cerne la dimension politique de cet argument de façon inédite. Il insiste sur le parallèle entre le mouvement, la circulation dans l’espace (du texte non accompagné) et l’action de marcher et de voyager. Action au cours de laquelle peut s’accomplir l’émancipation intellectuelle et culturelle des travailleurs,

³²Bell, *WMS*, *op. cit.*, p.132.

³³Bell, *WMS*, *Ibid*, p.132.

³⁴Hallward, *op. cit.*, p.483.

³⁵une traduction anglaise est citée par Bell. L’édition utilisée ici est la suivante : Platon, *Phèdre*, Ed. Garnier Flammarion, Paris, 1964, 275c-276a.

eux aussi libérés de quelque autorité qui voudrait contrôler à qui ils parlent et comment ils parlent. Il est ici question de mouvement et de contingence, d'ouverture aux rencontres inattendues, aux croisements potentiels des trajectoires capables de provoquer des transformations radicales³⁶; « Rancière argues that this disordering force of writing undoes social hierarchies and opens up discourse to those whose lives had nothing to do with the political discourse of the community before their exposure to writing »³⁷.

Tout au long de la réflexion de David F. Bell, la question de la transgression des espaces par les corps est clairement articulée à ce que Rancière nomme la contingence de l'égalité. C'est effectivement ce dont il est question lorsque l'on parle d'une circulation (des mots et des corps) qui vienne brouiller le partage des places et des fonctions et d'un nouveau « partage du sensible » qui puisse en émerger. Bell rappelle d'ailleurs que la démocratie pour Rancière n'est pas un régime parmi d'autres, qu'elle est une certaine redistribution des places, gouvernée par le fait même de la littérarité³⁸: « le régime de l'écriture orpheline, accessible à tous, le système de ces espaces d'écriture dont la vacuité perce des trous dans le tissu vivant de l'*ethos* communautaire »³⁹. Ainsi, l'importance de l'écriture dans le partage de l'espace social et des rôles - sa force transgressive - est, rappelons-le, à mettre en lien avec son

³⁶Bell, *WMS, op., cit.*, p.133.

³⁷Bell, *WMS, Idem*

³⁸voir Rancière, *La Chair des mots. Politiques de l'écriture*, Galilée, 2001.

³⁹Bell, *WMS, op., cit.*, p.133. (Je traduis.)

caractère de mise en scène :

[Actually] any act that mobilizes language, be it oral or written, is always a *mise en scène* in a very strong sense, that is, it takes as its point of departure the circumstances presented to it and stages its occurrence within a particular moment, in a singular context. The circumstances at hand when language manifests itself are elements that necessarily structure every enactment of language.⁴⁰

La parole, dans sa forme écrite, vient donc elle aussi brouiller le partage établi des parts de chacun-es. Elle a la propriété d'être fluide, de circuler de telle sorte que le partage effectif de la police perd de sa prégnance : l'écriture est un régime de délégitimation des positions de parole, d'indétermination des identités, soutient Rancière⁴¹. Elle constitue des corps qui, par leurs déplacements incongrus, entrent en conflit avec l'ordre de la *police*. « [Les énoncés littéraires] introduisent dans les corps collectifs imaginaires des lignes de fracture, de désincorporation » et leur circulation engendre des modifications de la perception du commun, du rapport entre le commun de la langue et la distribution sensible des espaces et des occupations⁴². Dans *la Méésentente*, Rancière précise que l'animal politique moderne est « pris dans le circuit d'une littéarité qui défait les rapports entre l'ordre des mots et l'ordre des corps qui déterminaient la place de chacun »⁴³, d'où la notion de

⁴⁰Bell, *WMS, Ibid*, p.139.

⁴¹ Rancière, *Le Partage du sensible, op., cit.*, p.14.

⁴² *idem*

⁴³Rancière, *La Méésentente, op., cit.*, p. 61.

désincorporation, d'où, aussi celle de désidentification, car c'est bien ce qui se produit dans ces événements de parole qui arrachent à la naturalité d'une place⁴⁴. Le concept de subjectivation politique chez Rancière doit être entendu comme l'inverse d'une identification, comme ce qui résulte de « ces lignes de fractures multiples par lesquelles les individus subjectivent l'écart entre leur condition d'animaux doués de voix et la rencontre violente de l'égalité du *logos* »⁴⁵. Les éléments exposés précédemment nous amènent à faire quelques précisions à propos du politique.

1.2.3. L'ÉMANCIPATION: UNE AFFAIRE DE PAROLE?

Rancière estime que le politique est la rencontre de deux processus hétérogènes : la police et l'émancipation. La police renvoie au gouvernement, elle consiste à rassembler des individus en communauté et repose sur la distribution hiérarchique des places et des fonctions⁴⁶; elle produit, en ce sens, du consensus. Le second processus, celui d'émancipation, est constitué du jeu des pratiques présupposant l'égalité (de n'importe qui avec n'importe qui) et qui sont mus par le souci de la vérifier. Pour Rancière, l'enjeu de la politique est le partage du sensible : « ce système d'évidences sensibles qui donne à voir en même temps l'existence d'un commun et les découpages qui y définissent les places et les parts respectives ». [...Il] fait voir qui peut avoir part au

⁴⁴ Rancière, *La Mésestente, Ibid*, p.60-61.

⁴⁵ Rancière, *La Mésestente, Ibid*, p.61.

⁴⁶ Voir Rancière, *Aux bords du politique, op., cit.*

commun (au fait de gouverner et d'être gouverné-e) en fonction de ce qu'il fait, du temps et de l'espace dans lesquels cette activité s'exerce »⁴⁷. Rappelons que Hallward insiste sur cette dimension scénique et événementielle de la politique, la création d'un espace-temps où puisse être mis en scène un conflit⁴⁸. Ainsi, « ce sont des événements de parole, en rupture avec l'ordre commun, qui constituent le lieu de la politique »⁴⁹.

La façon dont Rancière définit ou distingue la politique par rapport à la police est l'objet d'une critique chez Charlotte Nordmann: en prétendant définir une essence invariable de la politique, Rancière oublie le « rapport de la politique avec la transformation de conditions ou de structures historiques à la fois extérieures et essentielles à son développement »⁵⁰. En bref, en rejetant l'historicité⁵¹ de la politique, Rancière semble vouloir en maintenir une certaine pureté⁵². C'est donc des frontières dont Nordmann s'enquiert. Le refus de Rancière de poser la question du pouvoir serait dû, nous dit-elle, à la confusion que ce terme introduit entre police et politique, une « confusion qui occulterait les processus de « subjectivation », qui doivent être distingués de

⁴⁷ Rancière, J., *Le Partage du sensible, op., cit.*, p.12

⁴⁸ Hallward, *op., cit.*, p.483.

⁴⁹ Nordmann, Charlotte, *Bourdieu, Rancière : la politique entre sociologie et philosophie*, ed. Amsterdam, Paris, 2006, p.124.

⁵⁰ Nordmann précise qu'Étienne Balibar nomme cela « l'hétéronomie de la politique ».

⁵¹ Une anhistoricité paradoxale en ce qu'il ne cesse de s'appuyer sur des éléments tirés de recherches historiques, précise-t-elle.

⁵² Selon Martin Breaugh, police et émancipation sont présentées comme deux processus à la jonction desquels existe la politique, Conférence intitulée *Jacques Rancière, la plèbe et l'auto-émancipation*, Cycle de conférence du Gripal, Université du Québec à Montréal, 2008.

l'« individualisation » produite par la police »⁵³. L'auteure développe plutôt l'idée d'une précarité des frontières entre la politique, productrice de *dissensus*, et la police, productrice de consensus, ou entre sujets politiques et identités sociales, tant au niveau des catégories de pensée de Rancière, que des phénomènes eux-mêmes. Au travers de sa critique du processus de subjectivation, Nordmann nous permet ici de mieux saisir dans des termes topologiques la question de la désincorporation – corrélat de la désidentification – que Rancière oppose au processus d'identification. La subjectivation politique est en quelque sorte un « arrachement »⁵⁴, « un décrochage vis-à-vis toute « incarnation », elle creuse un « intervalle entre plusieurs corps »⁵⁵.

Nordmann nous permet de considérer que l'identification est affaire de matière, de corps au sein desquels il faudrait faire de l'espace pour la liberté. En d'autres mots, l'identification comme l'émancipation impliquent un certain rapport à l'espace. Traitant de cette liberté introduite par la subjectivation, l'auteure soupçonne qu'il faille, suivant Rancière, la rapporter à une forme de transcendance, « à une interruption des déterminations immanentes »⁵⁶. Elle soupçonne que Rancière veuille s'éloigner d'une approche trop matérialiste et y voit là une explication potentielle des affinités de « Jacques » avec Jacotot,

⁵³Nordmann, *op. cit.*, p.134.

⁵⁴Rancière, *La Méésentente, op. cit.*, p.60

⁵⁵Nordmann, *op. cit.*, p.129 ; Rancière, « La poétique du savoir » dans *La Main de singe*, no 11-12, 1994.

⁵⁶Nordmann, *Idem*.

nom du « maître ignorant » de son ouvrage homonyme. C'est que pour Jacotot, « l'esprit » est toujours en opposition au corps⁵⁷. Se soumettre à l'ordre social qui régit les corps, dit-il, ou, en d'autres mots, « accepter la hiérarchie intellectuelle » serait équivalent à laisser la matière dominer l'intelligence alors que « par sa nature propre, elle échappe à ses lois »⁵⁸. La littérarité des êtres, soit le fait que nous nous laissions détourner (de notre destin de gouverné-es) par le poids des mots, vient ici s'opposer à un regard qui se restreindrait aux déterminations historiques et sociologiques, à une sociologie de l'impuissance comme Rancière la décèle chez Bourdieu et à laquelle il veut répondre – n'échappant pas aux critiques du premier concernant le « communisme des opportunités » dans lequel peut verser sa pensée. La critique bourdieusienne est d'une perspicacité prudente sans doute, mais nous cherchons, pour notre part, dans la tension entre structure déterminante et *agentivité* (comprise comme capacité d'agir dans le monde, de s'arracher aux déterminismes), une parole politique qui puisse interrompre le discours *ordonné*, un corps qui se meuve par-delà son confinement. « La parole politique crée [...] son propre temps et son propre espace, elle fait exister un lieu et un temps [un *chronotope*] en rupture avec les catégories de l'ordre social »⁵⁹. Nordmann aborde ainsi la question des lieux/espaces (de parole) en rapport à l'ordre social – ou serait-il plus juste de

⁵⁷Nordmann, *Idem* ; voir aussi Rancière, *Aux bords du politique*, Gallimard, coll. Folio essais, no 434, Paris, 2004, p.162.

⁵⁸ voir Nordmann, *Ibid* et Rancière, *Le maître ignorant : Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Ed. 10-18, Paris, 2004, p.24.

⁵⁹Nordmann, *Ibid*, p.124.

parler de l'absence de lieux prévus ou prévisibles à cet effet et de leur mise en scène ou aménagement. La conception de l'histoire élaborée par Rancière nous éclaire à ce sujet :

l'histoire risque de se perdre si elle se donne pour objet de déterminer les conditions de l'apparition de tel discours, [elle doit à l'inverse étudier] le surgissement de mots que rien ne préparait, [ceux] qui produisent une nouvelle "configuration du sensible" et rendent possible des manières inédites et imprévisibles de se définir, de parler et d'agir ⁶⁰.

S'intéressant à la l'im/perméabilité des frontières, Nordmann nous invite par ailleurs à considérer les corps, soit le statut des corps dans l'espace communautaire et le corps lui-même comme espace, sur quoi nous reviendrons. Ceci dit, les allusions à cette question sont plus inspirantes qu'éclairantes; elles restent à explorer.

1.3. PIERRE CLASTRES ET L'ESPACE INTÉRIEUR "INDIVISÉ"

En tentant d'élucider la nature de la chefferie indienne, cet espace dont la fonction n'incite en rien celui qui la détient à « faire le chef », l'anthropologue Pierre Clastres nous aurait dévoilé non seulement l'irréductibilité de la politique - même au sein des sociétés primitives indivisées - mais plus fondamentalement l'importance du rôle d'une extériorité vis-à-vis de la

⁶⁰Nordmann, *Ibid*, p.123; Rancière, « La poétique du savoir » dans *La Main de singe*, no 11-12, 1994.

société primitive quant aux types de rapports qu'entretiennent les membres entre eux. Gauchet rappelle à ce titre que Clastres établit une distinction nette entre les rapports en temps de paix, c'est-à-dire lorsque la société n'a de rapport qu'à elle-même⁶¹, et les rapports en temps de guerre, lorsque surgit une menace extérieure. En effet, ce n'est qu'en temps de guerre que le modèle du pouvoir coercitif est accepté, ainsi la relation commandement-obéissance n'est pas complètement étrangère aux sociétés dites indivisées, mais elle est restreinte aux opérations de guerre⁶². Le chef, dont une des fonctions est d'apaiser les conflits internes - avec comme seul instrument la parole - devient alors chef de guerre, mais la conjonction du pouvoir et de la coercition cesse immédiatement dès lors que le groupe n'est plus confronté à une menace extérieure. Or, Clastres insiste : ne nous méprenons pas, le pouvoir « impuissant » (non-coercitif) du chef n'est toutefois pas moins politique que le pouvoir coercitif présent dans nos États...

Il paraît donc ici pertinent de définir ce que Clastres entend par politique. Ce dernier affirma en quelque sorte l'universalité du politique tout en refusant l'universalité du politique dans sa forme occidentale, réduisant ainsi celle-ci à une « modalité régionale du pouvoir »⁶³. Toute société humaine existe au travers de l'institution politique du social, d'un lieu-miroir où la société peut

⁶¹ Gauchet, Marcel, « Politique et société : la leçon des sauvages (II) » dans *Textures*, 75/12-13, p.63.

⁶² Abensour, Miguel, préface de *L'esprit des lois sauvages*, Ed. du Seuil, Paris, p.7-18.

se penser comme telle et donner sens à son organisation. Ainsi, nous dira Olivier Mongin, « le politique n'est pas seulement repérable comme un lieu, celui de la chefferie, il est ce mouvement « instituant » qui rapporte un groupe à son chef »⁶⁴. À cet effet, l'anthropologie politique de Clastres viendrait dévoiler ce que masquent nos sociétés : « le politique n'est pas affaire de pouvoir au sens où il y aurait un objet du pouvoir mais la relation « entretenue », toujours différée, d'un corps social divisé à ses représentants »⁶⁵.

C'est la division de la société d'avec son principe ordonnateur qui prévient la séparation du pouvoir et de la société, soit d'une division entre dirigeants et dirigés. En d'autres mots, le foyer de sens de l'organisation sociale est de l'ordre d'un *ailleurs*, d'une extériorité absolue de sorte que personne ne puisse s'instituer ni représentant, ni garant de la Loi, et ce d'autant plus que cet Autre est sacré⁶⁶. Ainsi chacun est à distance égale du foyer de sens de telle sorte que personne ne puisse le modifier : personne ne doit avoir le pouvoir de modifier l'ordre communautaire⁶⁷. Si les sauvages se dépossèdent du principe de leur intelligibilité et de leur légitimité, si elles et ils « se représentent en dépendance totale d'un *avant* et d'un *différent*, ce n'est pas parce qu'ils ne peuvent faire autrement. [...]L'assujettissement en pensée se fait suprême

⁶⁴ Mongin, Olivier, « Sauvages, à jamais... » dans *Esprit*, no 457, mai 1976, p.1002-1015, p.1004.

⁶⁵ Mongin, Olivier, *Ibid*, p.1014.

⁶⁶ Gauchet, Marcel, *op. cit.*, p.71.

⁶⁷ Gauchet, Marcel, *Ibid*, pp.69-70.

moyen contre la réalité de la servitude »⁶⁸. Ce n'est que très - trop - brièvement que Gauchet fait état de l'articulation entre corps, écriture et identification chez Clastres.

L'écriture primitive (dans ces sociétés « sans écriture »), c'est l'écriture de la loi. [...] Ce que signifie l'écriture ne peut être qu'écrit, car il n'y a personne parmi les hommes en droit de se dire du côté de la loi, en droit de dire la loi et de la faire respecter, nous rappelle-t-il. Loi absolument non séparée d'un côté et simultanément de l'autre côté loi absolument séparée puisque nul n'a prise sur elle...⁶⁹.

Elle est loi égale pour tous. Gravée dans la chair, elle incarne pour Clastres le refus d'une inégalité entre les membres : elle est énonciation d'une interdiction double : « tu n'auras pas le désir du pouvoir, tu n'auras pas le désir de soumission ». « L'absence de système d'écriture [...] participe du même effort⁷⁰ de neutralisation centrée sur la division de la société d'avec l'État. Quelque chose de l'ordre d'une écriture - le marquage des corps - vient conjurer cette puissance de l'écriture qui ne se sépare pas de la puissance du despote »⁷¹. L'écriture, chez Clastres, est donc « retrouvée » dans le marquage des corps (elle avait disparue, du moins des ouvrages d'ethnologie portant sur les sociétés « sans écriture »). La marque sur le corps à laquelle personne n'échappe, égale pour tous, est celle d'une loi non séparée, ne pouvant trouver

⁶⁸Gauchet, Marcel, *Ibid*, p.73.

⁶⁹Gauchet, Marcel, *Ibid*, p.103.

⁷⁰ Il n'y a pas d'importante accumulation de surplus; la division du travail se résume à une division sexuelle du travail, tous et toutes étant polyvalent-es à l'intérieur de cette division.

⁷¹Gauchet, Marcel, *op., cit.*, p.104.

pour s'inscrire qu'un « espace non séparé : le corps lui-même »⁷². Gauchet attire ici notre attention sur la conception qu'a Clastres de la communauté et de son dehors⁷³, sur le rôle que joue cette extériorité et le rapport de celle-ci avec la loi et la parole rituelle. Traçant un lien entre l'extériorité et la question de la servitude et du commandement, il esquisse la topologie de Clastres tout en négligeant d'approfondir certains éléments fondamentaux tels que la conception du corps qui s'y rattache. Bien que nous ne traitions pas précisément de l'écriture, ces éléments de réflexion nous paraissent pertinents en ce qu'ils pointent le lien inextricable entre la *loi* et l'espace.

1.3.2. DISPOSITIF DE LA CHEFFERIE ET CULTES DE L'UNITÉ : LA MISE EN SCÈNE DU POUVOIR

Marc Richir, dans « Quelques réflexions épistémologiques sur le concept de Sociétés sans États » rappelle lui aussi qu'un des apports considérables de Clastres est de nous avoir montré, contre toute attente, la *politicalité* de la chefferie indienne, soit que cette institution apparemment « sans substance » était en fait véritablement politique⁷⁴. On retrouve une fois de plus l'idée d'une division fondamentale entre le dedans et le dehors mais cette fois, le lieu de la chefferie est explicitement interrogé dans une perspective topologique. En

⁷² Clastres, « De la torture dans les sociétés primitives » dans *La société contre l'État, op., cit.*, p.160.

⁷³ Nous empruntons ici le titre d'un article de Patrick Cingolani, sociologue explicitement sympathique à Rancière chez qui ce thème sera exploré.

⁷⁴ Richir, Marc, « Quelques réflexions épistémologiques sur le concept de sociétés contre l'État » dans *L'esprit des lois sauvages, op., cit.*, p.61.

effet, Richir explique qu'il y a dans le cas du chef rupture du principe de réciprocité, principe qui organise l'ensemble de la société et qui a trait à l'échange des mots, des biens et des femmes. Le rapport privilégié du chef à ces éléments, dont le mouvement réciproque (l'échange) fonde la structure même de la société, nie à ces éléments leur valeur d'échange; la chefferie s'en trouve, d'une certaine manière, instituée en dehors de la société. Or, ce n'est que pour ensuite être réduite à l'impuissance (le chef est bel et bien contrôlé dans ce qu'il dit et donne) qu'est rendue possible cette position de surplomb, ce lieu « d'où la société pourrait être vue dans sa totalité, et donc manipulée dans la ruse d'un pouvoir coercitif »⁷⁵. C'est comme si un dehors n'était institué que pour ensuite être nié, soutient-il. Or, tout cela ne serait qu'une illusion d'optique qui demande que soit révélée l'association que ces sociétés établissent entre pouvoir et nature. Richir rappelle en effet que Pierre Clastres, dans « Copernic et les sauvages », nous montre en quoi la culture « sauvage » appréhende le pouvoir comme résurgence de la nature. Il y aurait, dans la pensée sauvage, une identité entre le refus de la nature et le refus du pouvoir. La culture serait donc négation de la première comme de la seconde : tout deux incarneraient la menace du chaos, « la menace de la transgression du principe d'identité de la culture, de l'identité des termes entre lesquels s'instituent les structures d'échanges »⁷⁶. Richir explique que le pouvoir est mis en scène par la culture comme lieu d'une quasi-nature où vient se rompre

⁷⁵Richir, *Ibid*, p.63.

⁷⁶Richir, *Ibid*, pp.63-64.

l'échange. Le chef doit se maintenir « sur les bords », sur la mince frange entre intériorité et extériorité : si l'extériorité se réalise, soit que le chef « joue au chef », donne des ordres, il risque alors de se trouver exclu du groupe; si, à l'inverse, l'intériorité se réalise et que ce dernier ne remplit plus ses devoirs (l'éloquence de sa parole, le don de ses biens, etc.), il perd d'emblée son privilège (la polygynie) de même que son prestige. « C'est dans cet entre-deux subtil qu'il peut continuer d'apparaître comme élément distingué du groupe »⁷⁷. « Tout se passe donc comme si ces sociétés n'arrivaient à maîtriser la nature, c'est-à-dire leur dehors, qu'en le redoublant par sa mise en scène explicite où, identifié, donc pensé et paraissant comme tel, mais dans un simulacre, il est enfin susceptible d'être contrôlé, conjuré... »⁷⁸. La « sphère politique » apparaît alors comme lieu d'une illusion nécessaire, pourrait-on dire, où la société s'illusionne sur sa maîtrise du dehors. En d'autres mots, le dispositif de la chefferie serait là pour conjurer la menace de dissolution du social dans la nature; sa relative extériorité serait nécessaire à la société afin qu'elle se reconnaisse en tant que telle. En voulant approfondir l'association entre nature et pouvoir établie dans la culture « indienne », Richir nous permet de situer le dispositif de la chefferie dans la topologie de Clastres et de l'appréhender dans ses fonctions et ses fins. C'est au travers de cette même association qu'il explique les devoirs coextensifs à la chefferie, en particulier la dette infinie de parole du chef à l'égard de la société. Si Richir cherche à

⁷⁷Richir, *Ibid.*, p.65.

⁷⁸Richir, *Ibid.*, p.66.

comprendre en quoi ces sociétés sont contre l'État et qu'il associe l'État à la nature en tant que menace de dissolution de la culture, il n'aborde pas directement la question de l'égalité. Néanmoins, il nous permet d'envisager des liens entre l'espace et la parole et nous offre par ailleurs la notion de mise en scène du pouvoir.

1.3.3. LA GUERRE ET SA LOGIQUE TERRITORIALE CENTRIFUGE

Dans « Pierre Clastres et le retour de la question politique en ethnologie. À propos de *Recherches d'anthropologie politique* », Jean-Claude Chamboredon discute lui aussi de la parole du chef et des rapports entre l'échange et la question du pouvoir mais il insiste par ailleurs sur l'analyse des fonctions de la guerre et de la fonction guerrière dans la société archaïque chez Clastres. Ce faisant, il nous permet de considérer, dans la pensée de Clastres, la division de l'espace en intériorité et extériorité non pas seulement comme Gauchet ou Richir le proposait, soit quant au lieu de son foyer de sens, de sa loi par rapport au dedans de la communauté, mais aussi au niveau territorial. La guerre, Chamboredon nous le rappelle, est présentée comme un des principaux mécanismes de répression des phénomènes de pouvoir, ce qui, par ailleurs, suppose une certaine intentionnalité à ces sociétés, en ce sens que l'absence de division en leur sein serait voulue. C'est en dispersant les différents groupements sur le territoire que se déploie ce mécanisme. La guerre, loin d'être un échange manqué ou encore l'expression de l'instinct

d'agressivité comme d'autres avant Clastres l'avaient soutenu est présentée comme affirmation radicale de l'identité, de la spécificité de la communauté qui appelle à un constant antagonisme: la guerre, avec une autre communauté, participe à l'affirmation de la différence et donc au « culte de l'unité ». C'est là ce que nous retenons de « L'Archéologie de la violence » de Clastres : c'est la guerre qui, en produisant une diffusion incessante, garantit la pérennité de la logique centrifuge propre et nécessaire à l'indivision de la communauté⁷⁹. Cet ouvrage nous permet d'appréhender le rapport de ces communautés et de leur « machine de guerre » à l'Autre ainsi qu'au territoire :

L'exclusivité dans l'usage du territoire implique un mouvement d'exclusion, et ici apparaît avec clarté la dimension proprement politique de la société primitive comme communauté incluant son rapport essentiel au territoire : l'existence de l'Autre est d'emblée posée dans l'acte qui l'exclut, c'est contre les autres communautés que chaque société affirme son droit exclusif sur un territoire déterminé, la relation politique avec les groupes voisins est immédiatement donnée⁸⁰.

Et Chamboredon d'ajouter : « à l'intérieur de la société, la question que pose la guerre à l'anthropologie politique est celle de savoir si le chef comme expert de la guerre peut trouver dans celle-ci l'occasion de bâtir un pouvoir durable [...], une relation de coercition »⁸¹. Les rapports entre échange et pouvoir, à

⁷⁹ Clastres, Pierre, *L'archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives, op., cit.*, 93 p.

⁸⁰ Clastres, *Ibid*, p.49.

⁸¹ Chamboredon, J.-C., « Pierre Clastres et le retour de la question politique en ethnologie (À propos de Recherches d'Anthropologie politique) » dans la *Revue française de sociologie*, XXIV, Paris, 1983, p.560.

travers l'inflexion qu'opère Clastres des analyses classiques de la réciprocité sauront nous éclairer sur la spécificité de l'espace qu'occupe le chef et sa fonction de porte-parole de la Loi partagée⁸². Par ailleurs s'impose la question du mouvement - sur le territoire - et de la fonction de celui-ci dans le maintien de l'indivision de la société.

1.4. REMARQUES CONCLUSIVES: L'ESPACE, LA PAROLE LITIGIEUSE ET LE CORPS COMME LIEU D'INSCRIPTION

De la littérature que nous avons parcourue à propos de ces auteurs et dont la discussion présentée ici n'est qu'un aperçu, nous retirons deux choses : d'abord, la notion de mise en scène, fréquemment utilisée, se révèle apte à enrichir notre réflexion sur les rapports entre l'espace et l'égalité. Cette notion est présente chez Jacques Rancière dans les termes d'une scénographie sociale et de scène d'égalité. La première, pourrions-nous dire, a trait au partage des places à l'intérieur d'une communauté mais se réfère aussi à ceux qui n'en font pas vraiment partie, qui n'y sont pas comptés, tandis que la seconde concerne ces moments politiques, manifestations où tente de se vérifier l'égalité; où le *logos*, comme parole et son compte, est réapproprié par des sans-part. Le compte fait d'une parole, c'est « le compte par lequel une émission sonore est entendue comme de la parole, apte à énoncer le juste, alors qu'une autre est seulement perçue comme du bruit

⁸² Chamboredon, J.-C., *Ibid*, p.559.

signalant plaisir ou douleur, consentement ou révolte »⁸³. Il y a nécessairement mouvement, déplacement dans le partage du sensible, là où une scène d'égalité est créée et qu'une parole est soudainement entendue ; la notion de mise en scène concerne directement la politique entendu comme litige rendu visible/audible. En effet, le partage du sensible est l'objet d'un conflit soulevé par ceux et celles à qui la juste part (*aireton*, ratio⁸⁴) n'est pas accordée (c'est là l'objet du tort ou *blableron*) et qui cherchent donc à créer des scènes où se vérifie l'égalité. Les sans-part sont ces êtres « sans qualité », sans titre positif (ni l'excellence ou la vertu des meilleurs, les *aristoi* ; ni la richesse du petit nombre, les *oligoi*). Le grand tort résidant au fondement même de la politique est l'attribution de la liberté comme qualité de la masse indifférenciée, le *demos* athénien, ceux qui « n'avaient part à rien ⁸⁵ » ; l'appropriation par le peuple de la qualité commune comme qualité propre. C'est au nom même du tort que lui font subir les autres parties que le peuple s'identifie au tout de la communauté. Ainsi, établit Rancière, ce que le peuple apporte à la communauté est l'institution d'une part litigieuse – parce qu'elle ne leur appartient pas en propre (mais aussi d'un commun-litigieux). Sans les sans-part, sans ce mécompte fondamental, il n'y a pas de communauté politique⁸⁶, dit-il, « il n'y a de politique que par l'interruption, la torsion première qui institue la politique comme le déploiement d'un tort ou d'un

⁸³ Rancière, J., *Le Partage du sensible*, op. cit., p.44-45.

⁸⁴ L'étymologie, de manière intéressante, renvoie aussi à raison, ainsi que le faisait remarquer Michel Freitag dans *Le naufrage de l'université et autres essais épistémologiques*, op., cit.

⁸⁵ Aristote cité par Rancière, op. cit., p.28.

⁸⁶ Rancière, J., op. cit., p.28.

litige fondamental »⁸⁷. « Le double sens du *logos*, comme parole et son compte, est le lieu où se joue ce conflit », nous dit l'auteur. Ainsi, est-il question chez Rancière d'un dissensus « argumentatif » (sans être ni de l'ordre de la rhétorique ni des seuls mots et de leurs sens), soit plutôt sur l'argumentable que l'argument⁸⁸, dont l'enjeu est l'égalité. Chez Clastres, il s'agit d'une guerre où les armes sont aiguisées et dont l'enjeu serait le maintien de l'indivision ou, en définitive, l'égalité (pas tant sa vérification que la pérennité de son principe). Tel que nous l'avons mentionné brièvement, nous pouvons penser le lieu de la chefferie indienne chez Clastres comme lieu d'une mise en scène du pouvoir. Or, ce qui nous intéresse davantage serait de considérer la guerre elle-même (ou plus généralement le conflit) comme mise en scène, comme un certain déplacement (des corps) dans l'espace - ici territorial - venant participer à l'affirmation de l'égalité. Bien qu'elle nous en indique certains rapports, la littérature ayant trait à ces deux auteurs ainsi que leurs œuvres respectives ne nous permettent pas de bien saisir le rôle du conflit de l'espace dans l'affirmation de l'égalité.

Par ailleurs, cette littérature nous éclaire sur l'articulation parole-pouvoir. En effet, deux rapports diamétralement opposés bien que géométriques nous sont présentés entre la parole et le pouvoir, l'une dans des sociétés indivisées, l'autre dans nos sociétés à État. L'une où la parole du « chef » s'adresse à tous

⁸⁷ Rancière, J., *op. cit.*, p.28.

⁸⁸ Rancière, J., *Ibid*, p.14.

également en ce qu'elle ne s'adresse à personne; l'autre où l'égalité de la parole est non seulement principielle, mais agit à titre d'axiome venant désamorcer toute intention de légitimer un ordre hiérarchique figé. Ce que nous entendons par parole rituelle est le discours ritualisé que prononce le chef, discours vide en ce sens que ce dernier est séparé de sa parole. « [C'est là que résiderait] la pensée politique des sauvages : l'espace de la parole décrit précisément celui du pouvoir, et le chef en est séparé »⁸⁹. Il en est séparé dans la mesure où il n'est que le porte-parole de la Loi, il a devoir de parole et ce qu'il énonce n'est que répétition de ce que d'autres chefs ont dit avant lui : les normes dictées par la tradition. Dans les sociétés divisées, là où chacun-e participe en principe à définir l'organisation sociale, mais où une classe dirigeante représente, parle pour les autres, la détention d'une parole légitime devient l'objet d'un conflit.

La question du corps comme espace, matière et mouvement, si elle est apparue ça et là dans la littérature secondaire, manque à être problématisée sérieusement. On la retrouve chez Nordmann et Gauchet que nous avons vu précédemment de même que chez Geneviève Fraisse qui, dans son article « À l'impossible on est tenu », note que parole, corps et acte semblent être soumis à équivalence chez Rancière et se questionne à savoir si la distinction entre être parlants et corps parlants (Rancière utilise les deux) est significative.

⁸⁹Bouretz, Pierre, « Clastres Pierre, 1934-1977. La société contre l'État, 1974 » dans Châtelet (dir.), *Dictionnaire des œuvres politiques*, Quadrige, PUF, Paris, 2001, p.225.

Elle met en cause ces « redoublements » opérés par Rancière :

peut-être que la parole est la détermination du corps comme de l'être, que la différenciation entre corps parlants et être parlants n'est pas significative. [... Or, il est] difficile, remarque-t-elle, de ne pas voir comment le corps, qui est aussi le lieu du lien, excède la parole⁹⁰.

Ainsi, Rancière semble échouer à aborder le corps dans sa spécificité ou sinon à expliciter de manière satisfaisante l'identification qu'il opère entre corps et parole. Quant à Charlotte Nordmann, elle nous invite à critiquer l'association entre corps et identité telle qu'elle se déploie chez Jacques Rancière. Comme nous le mentionnions plus haut, la subjectivation politique est entendue chez l'auteur comme « arrachement »⁹¹, « un décrochage vis-à-vis toute « incarnation », elle creuse un « intervalle entre plusieurs corps »⁹². Nous souhaitons problématiser ceci. Chez Pierre Clastres, le corps est entendu explicitement comme matière et mémoire, surface d'impression du temps mais aussi du message venu d'ailleurs que lui livre la communauté (la *Loi*). On y inscrit durablement l'identité, tant l'appartenance à la communauté, fonction assez évidente, que le même auquel chaque membre se rapporte toujours déjà. Par ailleurs, l'unité et la totalité de chaque groupement soutenue par la « machine de guerre » nous pousse à considérer la question des corps collectifs et de leurs mouvements dans l'espace dans notre réflexion sur

⁹⁰Fraisse, Geneviève, « À l'impossible on est tenu », dans *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière, op., cit.*, p.71-98.

⁹¹ Rancière, Jacques, *La Méésentente, op., cit.*, p.60

⁹² Nordmann, Charlotte, *op., cit.*, p.129

l'égalité. « L'esprit des lois sauvages » comme celui de Clastres lui-même est sans doute davantage *incarné* que celui de Rancière, mais il reste dans les deux cas à réfléchir sur les usages de cette notion de corps et les motifs qui sous-tendent ces différentes postures.

Chez Clastres, le corps devient support de l'égalité en ce sens qu'il est porteur de sa marque. Rancière, comme nous l'avons mentionné brièvement, ne se réfère pas au corps matériel individuel si ce n'est que pour le poser en équivalence avec l'être parlant et l'agir (niant par là sa matérialité irréductible). Ces corps qu'il mentionne ne semblent avoir rien à voir en particulier avec l'émancipation ou, en d'autres mots, n'y ont affaire que dans la mesure où ils sont niés en tant que tels. Les corps collectifs imaginaires sont entendus comme pôles identitaires dans l'ordre hiérarchique des fonctions et des places et sont, eux, métaphoriquement pensés comme de la matière, comme des espaces « pleins » au sein desquels il nous faut créer du « vide » (de la liberté) pour que, semble-t-il, « l'esprit » s'émancipe. Alors que le processus de subjectivation politique – ou émancipation – dont parle Rancière a pour objet le *logos* – la parole et le compte de cette parole – et par là la vérification/affirmation de l'égalité des êtres parlants en tant que tels, l'usage qu'il fait de la notion de corps ramène celui-ci au processus inverse, celui de l'identification qui renforce la stabilité de l'espace. Le corps individuel n'a-t-il donc rien à voir avec la question de l'égalité, tel qu'il nous est permis de l'envisager avec Clastres? Pourtant, si l'on suit rigoureusement la pensée de

Rancière, ce sont bien ces corps qui nous permettent le mouvement dans lequel la contingence puisse creuser des moments et des lieux ponctuels pour advenir. En effet, le corps, s'il est matière, est aussi mouvement. Nous pensons ici par exemple au prolétaire qui, se promenant dans la nuit (ce temps où il est hors de l'usine), tombe sur un livre - de Flaubert - qui le transformera. Quant à Clastres, il embrasse le corps individuel indistinct dans sa matérialité ainsi que dans son rapport à l'ordre social traditionnel : le corps comme lieu-d'inscription. Toutefois, alors qu'il s'étend sur l'importance du corps dans l'énonciation de la loi égalitaire, sur la division sexuée du travail et sur la totalité et l'unité des tribus, il manque à s'interroger sur les représentations normatives différentielles des corps sexués liées aux occupations qui leur sont associées. À ce propos, certains commentateurs diront ainsi à tort que ces sociétés parviennent à éviter toute division durable du travail. En conclusion, il paraît ici primordial d'approfondir la notion même de corps afin de dépasser les limites de la réflexion spatiale (sur la parole, le territoire ainsi que le corps comme lieu d'identification) chez Clastres et Rancière.

1.5. QUESTION SPÉCIFIQUE DE RECHERCHE

Ma question spécifique se décline en deux temps. D'abord, en admettant que les notions de *machine de guerre* chez Clastres et de *partage du sensible* chez

Rancière sous-entendent qu'il y ait simultanément du conflit et de l'égalité⁹³, nous cherchons à comprendre en quoi les conflits relatifs à l'espace (tantôt la parole, tantôt le territoire) de même que la circulation/le mouvement ayant trait à ces deux éléments ont à voir avec l'affirmation de l'égalité contingente. Dans un deuxième temps, nous nous interrogeons sur le statut du corps dans cette articulation (sa fonction dans l'identification hiérarchique-organique) et ce, en gardant en tête les écueils des éléments de réponse fournis par la tradition de la philosophie politique occidentale. Nous référons ici aux dualismes prégnants par-delà même la discipline (i.e. corps-esprit; nature-culture; etc.). Il s'agira donc d'envisager de quelle façon il est possible d'articuler les trois instances de découpages conflictuels que sont la parole, le corps et le territoire à l'égalité. L'usage qui est fait du corps dans cette articulation nous paraît particulièrement problématique, au sens double où elle contient les limites de leurs pensées et qu'elle est porteuse de fruits inattendus.

⁹³ Selon l'expression de Aspe et Combes, « Quitter la scène », dans *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Colloque de Cerisy, *op., cit.*, p.291.

CHAPITRE SECOND. CORPS IN-STABLES: L'ÉGALITÉ LIMINALE

Cette section nous servira à expliciter la constellation de concepts qui constitue notre cadre théorique. L'espace, cela devient clair, ne s'arrête pas, dans notre cadre conceptuel, au territoire, même si celui-ci est considéré à travers la question de la guerre comme mécanisme de répression d'un pouvoir séparé. Dans ce contexte, tant le corps qu'un système d'attribution de la parole sont entendus comme espace. Ainsi, est-il question tant de corps collectif, en tant qu'il se fait entendre ou pas – détient la parole et non pas seulement une voix – dans un système d'attribution de la parole (légitime) que du corps individuel. L'espace-corps en tant que lieu d'inscription d'un *même* auquel des individus se rapportent à d'autres, d'une identité, mais aussi en tant qu'il s'excède à lui-même, in-fini.

Il est pertinent d'insister sur le fait qu'il s'agit toujours d'espace-temps. L'espace et le temps n'existent pas séparément, pas plus qu'ils ne préexistent au mouvement des corps, aux corps en mouvement. Dans *Politics of Touch. Body, Movement & Sovereignty*, Erin Manning use à cet effet de la notion de « chronotope ». Pour l'auteure, « bodies in movement space time and time space rather than existing in an empty container of space marked by the passing of a linear time line »⁹⁴. Par ailleurs, dans « L'espace, le temps et

⁹⁴ Manning, E., *Politics of Touch: Sense, Movement, Sovereignty*, U of Minnesota Press, 2007, p.xvii.

l'émancipation. Essai sur la parole », Dalie Giroux rappelle que le temps est la modalité d'existence symbolique de la monade alors que l'espace est sa modalité de mise en relation matérielle⁹⁵. Chacune étant problématique vis-à-vis de l'autre si elle est prise exclusivement (à ce sujet, l'auteure nous renvoie aux apories de l'herméneutique et du structuralisme; l'une et l'autre cherchant à penser l'un des deux termes - respectivement le temps et l'espace - plutôt que de les penser ensemble). Penser l'émancipation, rappelle-t-elle, exige de penser ces modalités *relationnellement*. Dire que le temps et l'espace doivent être pensés ensemble c'est aussi dire que le langage et le monde n'existent pas séparément.

Si le temps est symbolisation et l'espace matérialité, l'un renvoie à l'Autre de manière constitutive et cette origine se restitue chaque fois que l'on parle. Parler [...] serait le mode paradigmatique de l'action politique [dans la police démocratique], là où l'espace-corps et le temps symbolique trace un rayon.⁹⁶

Ainsi, suivant Giroux, le fait de parole (faire quelque chose qui dit) doit être entendu comme geste - action politique. Elle nous invite par là à entrevoir la parole comme l'instance même de l'articulation des espaces-temps humains - soit l'instance de restitution de l'unité du symbolique et du matériel.

Si la parole, aménagée dans un système et distribuée (structure de parole qui

⁹⁵ Giroux, Dalie, « L'espace, le temps et l'émancipation. Essai sur la parole », *Revue Canadienne de science politique*, 41:3, septembre 2008, p. 549-567.

⁹⁶ Giroux, *Ibid*, p.553.

répète l'ordre) mais aussi capable d'irruptions inattendues (événement de parole, parole politique, créatrice⁹⁷), est ici comprise comme objet de découpage parmi d'autres, elle paraît conserver un statut particulier en ce sens qu'elle opère elle-même des découpages dans le sensible. Or, le corps, en tant que *kinêsis*, en fait tout autant. Il peut, en se déplaçant dans des lieux où il ne devrait pas être, créer de nouveaux espaces et brouiller le partage du sensible. Clastres et Rancière ne traitent pas de la question du corps de la même façon dans le cadre de leur réflexion respective sur le conflit, l'espace et l'égalité. On relève trois façons dont Clastres réfère au corps : le corps individuel mais indistingué dont la chair sera inévitablement meurtrie par l'inscription à la pierre mal aiguisée de la loi; le corps communautaire, corps collectif qui assure son unité et sa totalité par le biais de la guerre et de sa logique centrifuge; puis le corps sexué, identifié à des pratiques et des espaces précis : l'usage de l'arc pour les hommes ou la fabrication du panier pour les femmes, la forêt des chasseurs ou le campement des tresseuses, etc. Pour sa part, Rancière tend à s'éloigner des considérations matérialistes; il aborde à peine le corps dans sa dimension individuelle et matérielle, dans sa corporéité. Il réfère aux corps collectifs imaginaires, au corps communautaire (le grand corps de la communauté des égaux, communauté close/ouverte); plus souvent qu'autrement l'image du corps physique et individuel n'est utilisé qu'à titre de métaphore. C'est à croire qu'à accorder trop d'importance

⁹⁷ Pour une articulation de la structure (espace) et de l'événement (temps), nous vous renvoyons au texte de Giroux, *op. cit.*

à la matière on ne pourrait plus penser l'émancipation...

2.1. LE CORPS COMME LIEU D'INSCRIPTION

Par ailleurs, sur la question du corps comme question politique, il est ici pertinent de rappeler quelques-unes de nos pistes. L'émancipation pour Rancière est affaire de mots, de parole et de mouvement. Quand Charlotte Nordmann explique qu'il veut s'éloigner d'une approche trop matérialiste, elle indique que Rancière ne veut pas tomber dans une « sociologie de l'impuissance » - c'est ce qu'il reproche à Bourdieu - où trop peu de place est laissée à la contingence, au mouvement dans l'ordre des places et des fonctions, bref, à la possibilité d'émancipation. En associant ainsi la matière à l'immobilité et à l'impuissance, Rancière tend à *exclure* le corps de la pensée du politique qui devient affaire d'événements de parole et d'arrachement aux corps politiques imaginaires, glissant peut-être par là vers un dualisme poussiéreux au détriment du corps matériel. Mais il y a bien des corps qui montent sur les planches - mise en scène des corps - ou qui déambulent dans la nuit - errance des corps⁹⁸ - et non pas seulement des voix (ou des esprits)... et cela, Rancière le sait. Avec Clastres, le corps est lieu d'énonciation d'une égalité radicale. Or il ne s'en trouve pas moins figé. Il est conçu à la manière

⁹⁸ Je vous renvoie ici à *Politics of Touch: Sense, Movement, Sovereignty*, où ce thème précis est abordé par Manning.

d'une pierre sur laquelle serait inscrite la loi. Nous pensons que l'organisation politique est modelée par notre conception de « la nature », de ce qui est nature, de ce qui est corps.

2.2. LE CORPS COMME MOUVEMENT

En nous invitant à concevoir le corps comme mouvement, Erin Manning neutralise les dualismes raison-sens, actif-passif, corps-esprit, nature-culture, etc. Un corps en mouvement (ou mouvant/sentant) ne peut être identifié, soutient l'auteure. Elle a en commun avec Rancière cette association entre identité et corps stable. Partant de là, elle s'attache néanmoins à creuser la question du corps considérée comme centrale au politique – entendu ici aussi comme conflit – et ce, en tentant de penser le corps autrement. Je souhaite avancer dans cette direction et tenter de « reconnaître le corps en dehors des contraintes normatives du même cartésianisme qui a pris en otage les sens depuis les trois derniers siècles »⁹⁹. À ce titre, Manning souligne d'ailleurs que :

a link could be drawn between the normalization of the state sovereignty and its adjacent body-politic, and the denial of the sensing body in movement. Without a commitment to the ways in which bodies move, bodies become stabilized within national imaginaries in preordained categories, such as citizen, refugee, man, woman, homed, homeless¹⁰⁰.

Penser les corps en mouvement, c'est penser les corps *in-stables*, en conflit

⁹⁹ Manning, Erin, *op. cit.*, p.xii. (je traduis)

¹⁰⁰ Manning, Erin, *Ibid*, p.xv.

avec l'ordre des places et des fonctions. La réflexion de Manning nous renvoie à ce qui m'intéresse chez les auteurs avec lesquels j'ai amorcé ma réflexion : la conception liminale de l'égalité chez Rancière et le souci matériel de Clastres. Une pensée du politique qui dans les deux cas résiste au modèle consensuel; propulse le politique en dehors des modèles hiérarchiques. De là, je cherche à cerner comment certaines manières d'aborder le corps rendent impossible plutôt qu'elles ne soutiennent l'égalité liminale et comment d'autres provoquent des ouvertures. Le corps conçu comme entité stable, soutient Manning, sert la réification de l'État-nation et le maintien de son corps-politique unifié; le corps entendu comme mouvement permet, lui, non seulement d'identifier les pratiques d'exclusion des corps (en mouvement) opérées par l'État ainsi que la structure de pensée qui s'exerce dans son cadre, celle de l'intériorité (Guattari et Deleuze la nomme la pensée du dedans), mais aussi de comprendre comment sentent et se meuvent les corps qui sont en excès du corps politique national¹⁰¹.

Le concept de geste repris de Agamben par Manning apparaît propre à opérer des déplacements dans nos façons de concevoir le corps. Le geste, chez Agamben, « consiste à exhiber une médialité, à rendre visible un moyen comme tel »¹⁰². La notion de médialité¹⁰³, elle, renvoie au fait de se tenir entre,

¹⁰¹ Je renvoie ici aux réflexions de Manning sur le tango comme mouvement de *transculturation*. Cf. Manning, *op. cit.*

¹⁰² Agamben, Giorgio, *Moyens sans fins*, Ed. Payot & Rivages, Paris, 2002, p.69.

¹⁰³ Rancière a lui aussi défini cette notion de médialité dans Jacques Rancière, «Ce que « medium » peut vouloir dire: l'exemple de la photographie», *Revue Appareil* [En ligne],

à l'être-dans-un-milieu, à ce qui n'est pas encore advenu et donc à un possible toujours insaisissable. Le geste est événement plutôt que fait; « mouvement ayant en soi sa propre fin ». En considérant d'emblée le mouvement ou en ramenant la matière au mouvement, au devenir, il fait violence aux frontières. Il permet, en traçant des lignes radicalement différentes entre corps et structures sociopolitiques, de renouveler notre regard sur l'ordre des choses, sur sa fixité.

Si le faire est un moyen en vue d'une fin et l'agir une fin sans moyens, le geste rompt la fausse alternative entre fins et moyens qui paralyse la morale, et présente des moyens qui se soustraient comme tels au règne des moyens sans pour autant devenir des fins¹⁰⁴.

Ainsi, le geste renvoie au moyen « pur », à la possibilité de s'arracher à cette dialectique. L'émancipation (de même que le désir) n'est donc pas à penser par rapport à une mesure vis-à-vis de laquelle chaque étape complétée serait dégressivement caractérisée par le manque¹⁰⁵. Agamben nous rappelle que son étymologie latine, *res gerere*, signifie supporter, accomplir quelque chose, la prendre sur soi, en assumer la pleine responsabilité. Entendu comme toucher (*reaching-towards*), le geste n'est jamais statique, il évoque au contraire des mouvements, des interruptions générant des sources d'action

Numéros, n° 1, 2008, mis à jour le : 18/02/2008.

¹⁰⁴ Agamben, Giorgio, *Moyens sans fins*, op., cit., p.68

¹⁰⁵ Merci au professeur Gilles Labelle pour sa lecture éclairante de l'anti-dialectique deleuzienne et de la question du désir. Je vous renvoie à sa conférence « La Boétie ou Spinoza? Quelques réflexions sur le désir et la domination à partir de Claude Lefort et Gilles Deleuze » (conférence), Cycle de conférences du Gripal, Université du Québec à Montréal, avril 2008 (disponible en ligne à l'adresse suivante : <http://www.gripal.ca/>).

politique. Pour Agamben comme pour Manning, la politique est d'ailleurs la sphère de la gestualité, des purs moyens, soit des potentialités. Ceci ne veut néanmoins pas dire que le politique soit de l'ordre du rarissime, comme pourrait le laisser entendre la conception scénique de la politique chez Rancière. Le geste ainsi compris est ce à quoi réfère Manning à travers le syntagme « politics of touch » : la « politique du toucher », c'est la pratique de faire valoir une position qui interrompt ou défait la logique de l'*Arkhé*, soit d'un principe qui serait à l'origine de l'organisation hiérarchique du social. En ce sens, cette notion de « politique du toucher » s'inscrit non seulement contre le confinement de la politique à l'État, contre l'État lui-même puis à côté de celui-ci¹⁰⁶, mais aussi contre une conception figée du corps, corrélat de l'idée selon laquelle les sens sont contrôlés par un corps et donnés à un autre (d'un actif à un passif), cela dans un espace stable pré-existant. Manning l'appelle « *active-passive common sense model* », reprenant par là la critique de la doxa de Gilles Deleuze dans *Logique du sens*¹⁰⁷. En plus de donner au sens une (uni)directionnalité pré-déterminée (il est ici aussi question du « bon sens » tel que l'entend Deleuze), la notion reposerait sur une fausse dichotomie entre « ce qui a du sens » et « ce que l'on ressent », ce que les sens nous amènent à saisir¹⁰⁸, fondant l'intelligibilité sur une stricte économie de la raison

¹⁰⁶ Manning, *op. cit.*

¹⁰⁷ voir Deleuze, « 4^e série de paradoxes » dans *Logique du sens*, Paris, 1969, pp. 36-40.

¹⁰⁸ Sur cette question, je renvoie à la conception du corps chez Nietzsche ainsi qu'à sa critique de l'ontologie. C'est bien sa pensée qui « danse » entre plusieurs des questions posées ici.

extrinsèque au corps sentant¹⁰⁹. C'est sur ce modèle que repose entre autres l'appareil de capture et de domination qu'est l'État — je reprends ici les mots de Guattari et Deleuze— laquelle nécessite toujours de territorialiser, délimiter et strier l'espace. Une politique du toucher (*reaching-towards*) est au contraire une politique *gesturale*, une politique du geste embrassant le caractère évanescent et foudroyant de celui-ci. Elle en appelle d'un espace ouvert, débordant le *containment* du pouvoir organisé où le toucher — nous échappant toujours— « traverse un chronotope [...] résistant toute idée de place comme donnée et de temps comme organ-isé »¹¹⁰. Le geste, dit encore Agamben, est la dimension du langage qui demeure inachevée dans toute communication de signification au point où il apparaît dans sa simple capacité à communiquer¹¹¹. Moyen « pur ».

2.3. LE CORPS COMME MACHINE DE GUERRE

La politique du toucher est une affaire tout aussi linguistique que spatio-temporelle. Ainsi, penser le corps dans ce qu'il sent et en ce qu'il se meut toujours-déjà, c'est penser un langage en pure extériorité à celui de l'État, à la territorialisation que ce dernier requiert pour exister. C'est penser les mots de la « machine de guerre ». Les frontières dont il est question ne sont donc pas seulement territoriales mais ont trait à la structure même du langage et à sa

¹⁰⁹ Manning, *op. cit.*, voir le chapitre 5.

¹¹⁰ Manning, *Ibid*, p.12.

¹¹¹ Agamben, *Moyens sans fins, op. cit.*, p.70.

nature, voire à la structure de la pensée... Penser le réel (le matériel) et le langage (le symbolique) relationnellement en regard de la question de l'émancipation appelle, comme le pose Giroux, à s'intéresser au fait de parole comme activité politique paradigmatique en temps que lieu de jonction de l'espace (structure/événement) et du temps (synchronie/diachronie)¹¹². Articuler ces deux plans dans la pensée est bien l'enjeu qui occupe la majorité des auteur-es dont il est question ici. C'est bien ce à quoi renvoie la critique de la représentation et, plus spécifiquement, de l'aliénation de la nature linguistique des humains. Le spectacle propre aux sociétés techno-capitalistes démocratiques actuelles, disait Agamben, consiste en une aliénation du langage, un retrait de celui-ci en une sphère séparée; le spectacle dont parle Guy Debord dans *la Société du spectacle*, c'est le langage ainsi arraché au réel, à sa capacité créatrice. La parole redondante parle le nom de l'ordre (répète le connu).

Précisions sur un écueil éventuel. Bien que les sociétés dont Clastres a choisi de parler étaient surtout patriarcales, polygynes (mais pas exclusivement¹¹³) et patrilineaires, elles ont certes peu à voir avec la culture patriarcale dont notre société a hérité. La différenciation normative des diverses tâches

¹¹² Giroux, Dalie, « L'espace, le temps et l'émancipation. Essai sur la parole », *Revue canadienne de science politique*, 41:3, sept. 2008, p. 554.

¹¹³ Il est intéressant d'observer le genre de question que Clastres, anthropologue français de son époque, pose aux hommes dans les tribus polyandres et qui ne trouvent pas leur équivalent dans les discussions avec les femmes des sociétés polygynes. i.e. « Comment vous sentez-vous vis-à-vis du fait d'avoir (par nécessité démographique) à partager votre femme? »

générées, si elle n'était pas absente, était radicalement différente de celle que connaissent nos sociétés. En effet, chaque femme et chaque homme était parfaitement polyvalent-e (arme de choix contre une division hiérarchique du travail) à l'intérieur de cette division sexuelle¹¹⁴. La guerre ainsi que la chasse était une affaire d'hommes; le tressage des paniers, la cueillette de fruits, etc., étaient affaires de femmes¹¹⁵. Dans les sociétés sauvages dont parle Clastres, pas d'Amazones. La guerre est un exercice genré qui suppose un rapport à l'espace précis (alors que les hommes usent des territoires avoisinants pour la chasse et la guerre, les femmes les connaissent comme lieu de transit, lors des migrations de leur communauté) et à la parole (pensons aux chants fiers des chasseurs relatés par Clastres). Ainsi, la « machine de guerre » de Clastres, si elle déborde largement l'exercice guerrier en ce qu'elle consiste en un ensemble de mécanismes servant à repousser l'apparition de l'État et donc d'une division durable à l'intérieur de la société, a une forte connotation masculine. C'est peut-être là une difficulté théorique et politique de l'usage de ce syntagme dans la présente réflexion.

Manning, elle, parle plutôt de pensée relationnelle, pensée en mouvement, pour parler d'un rapport non moins conflictuel à l'État et aux formes qui en

¹¹⁴ Clastres, *Archéologie de la violence, op., cit.*, p.52.

¹¹⁵ Ce portrait étant beaucoup trop général, je vous renvoie aux nuances qu'apporte Clastres sur la dichotomie de l'espace sexuel dans diverses tribus ainsi que sur les modes de transgression de ce partage. Les hommes qui voulaient s'accoupler avec d'autres hommes étaient acceptés s'ils tressaient des paniers, s'ils adoptaient l'ensemble de la part sociale des femmes: « L'arc et le panier » dans *La société contre l'État*, pp. 88-111.

procèdent. La machine de guerre à laquelle nous référerons ici n'est ni une tribu de guerriers amazoniens, ni une guérilla révolutionnaire barbue (bien qu'elle pourrait l'être). Elle s'incarne, comme il en est question dans le *Traité de Nomadologie*, dans des machines à penser, produire, aimer, résister... Notre machine de guerre demeure, à ce titre, plus près du concept deleuzo-guattarien que du concept clastrien. En effet, Deleuze et Guattari nous proposent un cadre d'analyse nous permettant de situer tout ce dispositif qu'est la machine de guerre contre l'appareil d'État - ce que Clastres avait déjà fait - mais aussi comme « pensée du dehors »¹¹⁶, radicalement extérieure et irréductible à l'État et à l'intériorité de celui-ci, intériorité depuis laquelle nous avons l'habitude de penser¹¹⁷. Les auteurs de *Mille Plateaux* soutiennent que la machine de guerre est d'une tout autre espèce que l'appareil de capture et de domination qu'est l'État. Alors que l'espace de la *polis* est codé, strié et fermé sur lui-même quoique public, l'espace de la machine de guerre, du « *nomos* tourbillonnaire », est ouvert, lisse comme la mer où l'imprévisibilité règne comme le secret. Irréductible tant à l'État « despotique-magique » qu'à l'État juridique comprenant une institution militaire et donc des guerres institutionnalisées, la machine de guerre n'est pas seulement extérieure à ces deux têtes de l'appareil d'État, elle est une

¹¹⁶ A ce sujet, nous nous référerons aussi au texte de Paul Patton « Conceptual Politics and the War-Machine in "Mille Plateaux" » dans *SubStance*, Vol. 13, no 3/4, Issue 44/45, 1984, p.61-80.

¹¹⁷ Deleuze, Gilles & Félix Guattari, « 1227-Traité de nomadologie : la machine de guerre » dans *Mille Plateaux*, Ed. de Minuit, Paris, 1980, p.440.

pure forme d'extériorité¹¹⁸. La machine de guerre rejoint aisément la notion d'usage chez Agamben exposée plus haut. Il en va, dans sa logique nomade, d'un rapport d'*usage* à l'espace refusant l'approche conquérante d'appropriation – de territorialisation ; elle *préfère* déterritorialiser.

De par sa logique furtive qui cherche à lisser les striures, soit à proposer un autre rapport à l'espace que celui nécessaire à l'existence de l'État, la machine guerrière nomade est particulièrement apte à décrire le mode liminal sur lequel l'égalité peut s'affirmer dans le conflit et plus précisément, comment l'objet du conflit réside dans un certain rapport à l'espace. La liminalité de l'égalité, rappelons-le, renvoie à l'idée que celle-ci s'actualise au travers de mouvements aléatoires qui refusent la fixité d'un ordre. Le concept de machine de guerre met en lumière la fonction du conflit de l'espace vis-à-vis de l'*ordre*, sa capacité à rendre indiscernables ou caduques certains partages, mais surtout à proposer de nouveaux rapports sociaux dans l'horizontalité de l'espace lisse. Son objet principal (et positif) est le rapport singulier de déterritorialisation qu'elle entretient avec l'espace¹¹⁹: « le tracé d'une ligne de fuite créatrice, la composition d'un espace lisse et du mouvement des [êtres

¹¹⁸Deleuze & Guattari, *op., cit.*, p.437.

¹¹⁹ En ce sens, le capitalisme constitue lui aussi un type de machine de guerre, lequel est cependant très différent de la machine de guerre nomade. Alors que cette dernière a pour objet l'espace lisse, la machine de guerre capitaliste a pour objet « la guerre totale et l'appropriation du monde ». cf. Holland, Eugene, « Nomadologie affirmative et machine de guerre » dans Antonioli, Manola et co. (dir.), *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique*, Ed. du Sandre, Paris, 2007, p.115-125. Je vous renvoie également à Deleuze et Guattari, *op., cit.*, p.582-584.

humains] dans l'espace »¹²⁰. Ainsi, la machine de guerre nomade n'a pas obligatoirement pour objet la guerre.

Dès lors qu'elle n'existe plus dans sa forme clanique traditionnelle, la machine de guerre « *essaime* dans des machines à penser, à aimer, à mourir, à créer, qui disposent de forces vives ou révolutionnaires susceptibles de remettre en question l'État vainqueur »¹²¹. C'est d'ailleurs le propre des corps collectifs – même lorsque organes du pouvoir – que de porter en eux la potentialité de se constituer en machine de guerre, et ce par le fait d'opposer à l'État d'autres modèles, de porter en eux une ambition nomade, fluide. Deleuze et Guattari précisent :

...certes, il est difficile de considérer les grands corps d'un État moderne comme des tribus arabes. Nous voulons dire plutôt que les corps collectifs ont toujours des franges ou des minorités qui reconstituent des équivalents de machine de guerre, sous des formes parfois très inattendues, dans des agencements déterminés tels que construire des ponts, construire des cathédrales, ou bien rendre des jugements, ou bien faire de la musique, instaurer une science, une technique...¹²²

La machine de guerre est donc repérable dans toutes sortes de « machines » de construction (langagières) aujourd'hui, tant linguistique que gestuelle/éthique. Nous les entendons comme des rapports à l'espace-temps qui soit de l'ordre de la *résistance* (qui contient toujours déjà une *affirmation*

¹²⁰ Deleuze et Guattari, « Traité de nomadologie : la machine de guerre » dans *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p.526.

¹²¹ Deleuze et Guattari, *Ibid*, p.441.

¹²² Deleuze et Guattari, *Ibid*, p.454.

- proposition). Dé-réification de nos conceptions politico-spatiales et éclatement du sens/temps.

Deleuze et Guattari, dans *Mille Plateaux*, distinguent la *distribution* du *partage*. Le partage a trait à la *polis/police*, aux frontières, à l'organisation d'un espace balisé, fermé, strié, où chacun-e se voit attribuer une part et dont la loi organise de manière hiérarchique la communication entre ces parts. C'est l'organisation de l'espace sédentaire, de l'État. À l'inverse, la *distribution* est le propre du trajet nomade, lequel s'opère dans un espace ouvert, occupe l'espace sans le compter¹²³ plutôt que d'occuper l'espace pour le compter et le partager, soit pour gouverner. Ce rapport nomade au monde n'est pas exclusif aux peuples nomades, quoique ce soit eux qui aient inventé la machine de guerre dont le propre est d'affirmer ce rapport déterritorialisé à la terre, nous rappellent Guattari et Deleuze. C'est à cela que renvoie d'ailleurs la racine grecque de *nomos* (*Nem*) : un mode de *distribution* sans *partage*¹²⁴. À cet effet, Deleuze et Guattari parlent plutôt de la frange ou *minorité* (du « devenir mineur ») toujours virtuellement présente dans les corps collectifs, faisant chaque fois de ceux-ci des machines de guerre potentielles. Un devenir mineur est quasi-imperceptible : il est un « rien ne s'est passé, pourtant tout a changé » que traduisent les lignes de fuites dans la cartographie deleuzienne. Comme le souligne Véronique Bergen, ces dernières constituent la source libératoire de

¹²³ Deleuze et Guattari, *Ibid*, p.472.

¹²⁴ Deleuze et Guattari, *Idem*.

tout agencement. Or, il ne s'agit pas tant de ne chercher qu'elles mais plutôt de repérer les compositions de lignes propres à tout agencement: les lignes de fuites autant que les lignes molaires (partages binaires des classes, des sexes, etc.) ainsi que les lignes moléculaires (lignes de fêlure qui traversent les premières)¹²⁵.

2.4. FORMULATION DE L'HYPOTHÈSE ET RETOUR SUR LA QUESTION

À partir de l'approfondissement de notre compréhension de la machine de guerre, notre hypothèse peut être formulée comme suit: le conflit des partages de l'espace constituerait un mode liminal d'affirmation de (la contingence de) l'égalité. C'est plus précisément du conflit ayant trait à la pensée du corps et au rapport de ce dernier à l'espace, à la distribution de la parole et d'un « territoire » (conflit territorial, réaménagement d'un espace domestique, urbain, occupation, etc.) dont il est ici question.

Les points d'ancrage d'un tel chassé-croisé, le conflit, l'espace (comme corps, parole et territoire) et l'égalité, nous paraissent aptes à participer à une articulation nouvelle du politique. À une époque où les enjeux et les luttes politiques s'engouffrent dans un cadre strictement juridique, que le conflit du partage de l'espace politique se résout la plupart du temps en termes de

¹²⁵ Bergen, Véronique, « La politique comme posture de tout agencement » dans Antonioli, Manola, (dir.), *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique, op., cit.*, p.106.

droits, il nous semble impératif de tenter de *voir* autrement. Évidemment, nous ne sommes pas les seul-es à ramener la notion de corps au sein de la pensée politique¹²⁶ – nous semblons heureusement être sorti-es de ce que Erin Manning appelle un « climat politique désincorporé » où la philosophie politique était complètement désintéressée des sens et du corps¹²⁷ –, mais la question de savoir comment nous pourrions encore l’aborder exige de nouvelles explorations. À défaut de croire que l’émancipation ne puisse concerner que l’économie politique et la vie de l’esprit, nous tentons de comprendre comment s’articule le corps à l’espace et au politique. En postulant, avec Erin Manning, que la façon dont nous réfléchissons le corps puisse influencer notre conception du politique, nous souhaitons participer à redéfinir le corps en dehors du dualisme cartésien et ouvrir à d’autres modalités d’articulation des corps aux mots. Il semble y avoir une manière d’aborder le corps sans tomber dans une philosophie politique de l’impuissance. C’est du moins la piste que nous offre Manning et que nous explorerons plus extensivement dans le prochain chapitre.

¹²⁶Nous pensons ici à Charlotte Nordmann, Christine Battersby, Erin Manning, Michel Foucault, Giorgio Agamben, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Judith Butler, Mariella Pandolfi, Nancy Huston, etc.

¹²⁷Manning, Erin, *op., cit.*, p.xi.

CHAPITRE TIERS. DE LA PAROLE POLITIQUE À LA TRANSGRESSION
CORPORELLE DES ESPACES INÉGALITAIRES

Car ce n'est pas d'ailleurs qu'il y a, ou qu'il n'y a pas, du juste et de l'injuste, de l'égal et de l'inégal, du libre et du prisonnier : ces choses-là, il ne s'agit pas de les signifier, il s'agit de leur donner lieu [et lieux], et même de les mesurer [fussent-elles aussi incommensurables]. Les dimensions d'un logement, d'un atelier, d'un instrument, la durée d'un transport, le tracé d'une voie : hoc est l'étendue politique. S'il faut être plus clair, qu'on se représente ces réfugiés sous la pluie glaciale des montagnes, tenant à six une unique couverture au-dessus de leurs têtes.

Jean-Luc NANCY
Corpus

Les auteur-es qui sont à l'œuvre dans cette recherche ont de commun la particularité de nous permettre d'envisager l'égalité non pas en termes de faits, et encore moins en termes de droits, mais dans sa dimension contingente et liminale. L'égalité liminale, disions-nous, s'actualise au travers de mouvements aléatoires qui refusent la fixité d'un ordre, et ce tant au plan symbolique que matériel. Je tenterai ici de saisir quels rôles peut jouer la parole litigieuse, dans son énonciation et sa circularité contingente, en regard de l'émancipation et ce, au sein d'un dispositif social et spatial déterminé. À cet effet, la notion de *machine de guerre* continue de nous servir de compagne de route. Elle apparaît propice à donner du corps à notre compréhension de l'usage que fait Rancière du rapport entre l'espace et le conflit, de la façon dont se construit l'égalité, c'est-à-dire de la façon dont elle se suppose et se vérifie - s'affirme - dans la mécontente. Le conflit s'incarne ici dans la parole que rien ne prépare, c'est-à-dire d'une parole qui « refuse le nom de

l'ordre »¹²⁸, une parole expressive qui surgit au milieu de la redondance – des ordres, des discours et de la communication.

3.1. LES SCÈNES POLÉMIQUES D'ÉGALITÉ: LES "PUISSANCES DU FAUX"

Vous l'aurez compris, les pensées qui nous meuvent sont celles qui propulsent la pensée du politique en dehors des modèles hiérarchiques. Cette résistance face au modèle consensuel s'incarne chez Rancière dans une conception de la politique qui en fait une activité ayant pour principe l'égalité; la supposition de l'égalité (d'intelligence) de n'importe qui avec n'importe qui que propose Rancière, c'est l'effectivité paradoxale de la contingence de tout ordre¹²⁹. Cherchant à se rendre ostensible dans le *logos* des sans-part, dans le fait de parole politique, la méésentente sur le compte des parties (le tort) est ce qui fait qu'il y a de la politique. Si l'égalité dont parle Rancière doit être supposée plutôt que tenue pour principe, elle renvoie néanmoins pour l'auteur à une égalité réelle : celle qui persiste dans notre rapport au langage¹³⁰ (au sens large). Ce dont il est question dans ces « scènes d'égalité », c'est de situations de parole. Or, comme je l'ai abordé brièvement en début de thèse, l'objet du désaccord n'est pas les mots¹³¹ mais la situation même de celles et ceux qui

¹²⁸ Giroux, *op., cit.*, p. 558.

¹²⁹ Rancière, *La Méésentente, op., cit.*, p.37.

¹³⁰ Cf. Nordmann, *Bourdieu, Rancière : la politique entre sociologie et philosophie*, ed. Amsterdam, Paris, 2006, chapitre 3.

¹³¹ C'est là la différence entre la méésentente telle que l'entend Rancière et le différend chez Lyotard.

parlent, l'écart dans la présentation sensible du monde qu'ils ont en commun, dans leur concept de réalité, puis la qualité des interlocuteurs, soit leur capacité à le nommer¹³², à se faire entendre par les autres. Un monde commun n'est jamais que l'*éthos* - la manière d'être en commun - « il est toujours [un partage] polémique des manières d'être et des « occupations » dans un espace des possibles »¹³³.

Qu'est-ce que cela veut dire que de mettre en scène l'égalité? Quel genre de parole s'énonce sur ces « scènes polémiques d'égalité »? Que nous dit Rancière sur le rapport entre l'espace et le conflit? J'avais plus tôt que le substrat de l'égalité contingente serait à chercher dans l'espace, dans le conflit des espaces : c'était là l'hypothèse exploratoire. L'espace dont il s'agit ici est celui que constitue un système d'attribution de la parole au sein d'un certain partage du sensible; la mise en scène du conflit de cet espace, ce qu'il nomme politique, porte sur l'existence d'un commun de la communauté et elle permettrait de nouveaux partages du sensible. Cela en rendant potentiellement sensible ce qui n'est pas senti; audible ce qui n'est pas entendu; visible ce qui n'est pas vu; dicible ce qui n'est pas dit, permettant qu'advienne peut-être « ce qui n'est pas encore » (the *not-yet*), pour reprendre l'expression d'Erin Manning. C'est ainsi que l'on peut comprendre ce que la mise en scène d'un « litige sur l'*argumentable* » veut dire et en quoi il peut

¹³² Rancière, *La Méésentente*, *op. cit.*, p.14.

¹³³ Rancière, *Le Partage du sensible. Esthétique et politique*, *op. cit.*, p.66

avoir à faire avec la notion de fiction.

En effet, pour Rancière, le réel doit être *fictionné* pour être pensé. « L'agencement fictionnel n'est plus l'enchaînement causal [des actions] selon la nécessité et la vraisemblance »¹³⁴ dont parlait Aristote ; il est un agencement de signes, nous dit l'auteur. Cela n'implique pas que les fictions soient fermées sur elles-mêmes, sans aucun rapport d'extériorité avec « le réel ». Bien au contraire. Les fictions sont ici à entendre comme des « réagencements matériels des signes et des images, des rapports entre ce qu'on voit et ce qu'on dit, entre ce qu'on fait et ce qu'on peut faire »¹³⁵ et elles sont produites par l'art et la politique comme par les savoirs, nous dit-il. Cette définition que donne Jacques Rancière nous indique qu'il y a un rapport inextricable entre fiction et politique, voire une manière de proposer des figures de la communauté. Autrement dit, la fiction littéraire de même que le mode du « comme si » sur lequel s'opèrent les mises en scène d'égalité (comme si nous étions déjà dans ce que nous voulons faire advenir) sont pour Rancière vecteurs de nouveaux découpages dans le sensible, de nouveaux partages des lieux, des espaces, des rôles et des occupations à l'intérieur d'une communauté. L'auteur soutient d'ailleurs que toute scène politique est un *bricolage* (au sens de Claude Lévi-Strauss) sur le territoire policier. Suggérant explicitement que les agencements fictionnels puissent proposer de nouvelles

¹³⁴Rancière, *Ibid*, p. 56.

¹³⁵Rancière, *Idem*.

formes politiques, l'idée de mise en scène polémique ou d'égalité pose la question de l'acte de rendre visible, de sa portée politique au travers des affects qui s'en trouvent soulevés. « L'avoir-vu suppose notre possible extériorité, réelle mais pas encore advenue »¹³⁶. Il s'agit ainsi d'actualiser le virtuel par la mise en scène polémique : un lieu où le *demos* existe – c'est bien là le cœur du litige politique pour Jacques Rancière. Et ce lieu, le lieu de la politique, ce sont ces événements de parole en rupture avec l'ordre commun¹³⁷. La notion de « puissances du faux » chez Gilles Deleuze rejoint certainement l'enjeu qui nous occupe. Pour Deleuze, un personnage réel qui se met à « fictionner », qui entre « en flagrant délit de légender », [...] contribue à l'invention de son peuple »¹³⁸. La notion de « puissances du faux » suppose une certaine indiscernabilité du réel et de l'imaginaire, le refus d'une idée du vrai qui se distinguerait clairement de la fiction. Mais plus encore : elle ouvre la possibilité de *compter* ce qui est mécompté (surnuméraire au tout de la communauté, n'appartenant pas à histoire des maîtres, à leur régime de vérité, etc). À ce propos, Deleuze parle de « fonction de fabulation » et non de fiction, laquelle signifie le plus souvent la représentation d'un régime de vérité/domination.

À titre d'exemple, penchons-nous brièvement sur le geste de Jeanne Deroin,

¹³⁶ Hubert, Vincent, « Lectures de Jacques Rancière » dans *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Colloque de Cerisy, p.113-115.

¹³⁷ Cf. Nordmann, *op. cit.*

¹³⁸ Deleuze, G., *Cinéma 2. L'image-temps*, Ed. de Minuit, Paris, p.196.

lequel incarne pour Rancière l'acte de rendre visible le lieu des sans-part, d'aménager une scène d'égalité - d'une égalité qui soit liberté (par un mouvement de torsion qui puisse creuser un écart entre elle et son identité sociale mais aussi entre la part des femmes et le tout de la communauté). Un an après l'abrogation du vote censitaire en France - soit l'obtention de ce que l'on appelle encore, allez savoir pourquoi, le « suffrage universel » -, Deroin se présente à une élection législative et montre, par ce geste, l'écart, « la contradiction qui exclut son sexe de cette universalité »¹³⁹. Cette démonstration polémique opérée par Deroin, au-delà d'une contestation, d'une mise en lumière d'un paradoxe, constitue ce que c'est que la politique pour Rancière.

Elle est politique parce qu'elle met en évidence l'extraordinaire imbroglio qui marque le rapport républicain entre la part des femmes [celles des mœurs et de l'éducation : femmes mère, éducatrices, soignantes, civilisatrices de la classe des citoyens législateurs] et la définition même du commun de la communauté [la déclaration égalitaire qui fonde la République ne connaît pas de différences des sexes]¹⁴⁰

Elle fait apparaître, par cette mise en scène (sa présence en corps et en parole là où on ne l'attend pas), « l'universel de la République comme universel particularisé, tordu dans sa définition même par la logique policière des fonctions et des parts »¹⁴¹.

¹³⁹ Rancière, *La Méésentente*, *op. cit.*, p.67.

¹⁴⁰ Rancière, *Ibid*, p.66.

¹⁴¹Rancière, *Ibid*, p.67.

La question de savoir comment les effets de la parole, des énoncés politiques ou littéraires, en l'occurrence, permettent et provoquent certains déplacements et déclassements on ne peut plus concrets dans l'organisation politique exige d'être creusée davantage. Je m'attacherai ci-dessous à approfondir les notions de littéarité de l'être et de geste. Parler de la parole et de son incidence sur le partage du sensible, c'est bien sûr parler de l'événement qu'est la prise de parole mais c'est d'abord parler du rapport entre les mots et les choses, de leur écart mais aussi de leur unité, de la performativité du langage, de sa matérialité, et c'est là la prégnance de la parole comme geste politique sur l'être que Rancière nomme « littéraire ».

3.2. LA LITTÉRARITÉ DE L'ÊTRE: LES MOTS, L'ÉMANCIPATION ET LES CORPS

La raison de la danse n'est pas dans la danse; elle est ailleurs, dans la politique, au sens imaginaire du terme. Le pouvoir embrasse l'âme de nos corps, par les manipulations d'un savoir autorisé, car c'est notre âme qui sait.

Pierre LEGENDRE
La Passion d'être un autre. Étude pour la danse

La notion de littéarité de l'être renvoie à l'idée que les mots imprègnent les choses, que les énoncés, politiques ou littéraires, font effet dans le monde, sur nous, plus précisément. Nous sommes des animaux littéraires, dit Jacques Rancière. Cela veut dire que nous nous laissons détourner de notre

destination « naturelle » - entendons ici identification dans un ordre hiérarchique - par le pouvoir des mots¹⁴². Les énoncés définissent des modèles de parole ou d'action, de même que des régimes d'intensités sensibles, c'est-à-dire des perceptions et capacités des corps¹⁴³.

Ils dressent des cartes du visible, des trajectoires entre le visible et le dicible, des rapports entre des modes de l'être, des modes du faire et des modes du dire. [...] Ils s'emparent ainsi des humains quelconques, ils creusent des écarts, ouvrent des dérivations, modifient les manières, les vitesses et les trajets selon lesquels ils adhèrent à une condition [...]. Ils reconfigurent la carte du sensible en brouillant la fonctionnalité des gestes et des rythmes adaptés aux cycles naturels de la production, de la reproduction et de la soumission¹⁴⁴.

Ainsi, nous est-il donné d'envisager la dimension matérielle, sensible et performative des énoncés et du langage en général. Ce dont parle ici Rancière, c'est d'un geste de liberté qui consiste à se « désidentifier » de ce dans quoi l'on est « pris ». Identifié veut dire placé, situé dans un certain ordre hiérarchisé. Son contraire est de l'ordre d'un arrachement, d'un écartement, certes, mais d'abord d'un su, soit d'un travail d'analyse de ce à quoi nous avons été et sommes identifié-es, jusque dans nos manières d'être et de penser¹⁴⁵. Vincent Hubert souligne à ce sujet qu'il n'y a pas d'émancipation en général, mais seulement en regard de telle ou telle figure de l'ordre ou de la police, en

¹⁴² Rancière, *Le Partage du sensible*. Esthétique et politique, *op. cit.*, pp.62-63.

¹⁴³ Rancière, *Ibid*, p.62.

¹⁴⁴ Rancière, *Idem*.

¹⁴⁵ Hubert, Vincent, « Lectures de Jacques Rancière » dans *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, *op. cit.*, p.113-115.

regard de formes déterminées qu'il nous faut reconstruire, reproduire, mettre en scène, dire, faire voir. Cela ne peut avoir lieu que dans la répétition, précise-t-il. La répétition dont il est question n'est pas répétition de l'ordre dont on doit se souvenir mais plutôt de son oubli – du souvenir de la liberté.

Dans ses réflexions sur la danse, Manning nous éclaire à ce propos :

To repeat is to act, to live the interval. Repetition is forgetting (in the Nietzschean sense): preacceleration not to find a previously lost displacement but to encounter the potential of what is not-yet. [...] Repetition must remember relation while it actively forgets past combinations¹⁴⁶.

Ces réflexions nous amènent ici à mieux saisir le lien qui existe entre les mots – et les idées – et les corps. Dire que des énoncés définissent des capacités des corps (des régimes d'intensités, des affects) et dire que le corps même peut, dans la répétition d'une mise en scène, d'un geste ou d'une danse, *oublier* l'ordre, rencontrer ce qui n'est pas encore advenu, cela signifie non seulement que le corps a quelque chose à voir avec l'ordre et les mots mais aussi que l'événement qui crée l'écart a lui-même une valeur politique.

3.3. LA PAROLE POLITIQUE OU LE GESTE QUI DIT

La désidentification d'une position dans un ordre peut désormais être entendue comme geste de liberté, création d'espaces nouveaux : « la liberté ne

¹⁴⁶ Manning, Erin, *Relationscapes. Movement, Art, Philosophy*, MIT Press, Massachusetts, 2009, p.26.

semble pas précéder ces gestes : ils sont plutôt ce qui la rend possible, et lui donnent du même coup une figure déterminée »¹⁴⁷. La notion de *geste* occupe une place relativement importante dans la pensée politique contemporaine (Catherine Cyssau, Giorgio Agamben, Gilles Deleuze, Erin Manning, Marika Bürhmann¹⁴⁸, etc.). Sa définition politique fait écho, nous l'avons vu précédemment, à la distinction aristotélicienne entre le faire (*poiesis*, un moyen en vue d'une fin) et l'agir (*praxis*, une fin sans moyens)¹⁴⁹. Dans le carnaval - dont nous examinerons davantage la figure ultérieurement - comme dans d'autres événements où peut potentiellement s'affirmer la contingence de l'égalité, la parole politique, ce *logos* soudainement rendu à l'usage commun, peut être entendu dans le geste, tel que le propose Giroux :

...la parole fournit le paradigme de l'action politique : il s'agit de ce geste qui fissure le circuit de l'échange policé. C'est cette parole qui s'assoit au milieu d'un circuit, qui ne se reconnaît pas de valeur d'échange, qui circule là où la circulation est laborieuse : les immigrants illégaux qui chantent l'hymne national américain en espagnol, les patients qui font la grève des soins, les cochons des cultivateurs qui bloquent l'autoroute ; [...] de l'argent dans un bas de laine, les campements des sans-terre, l'homme qui refuse de vivre sous le salariat, l'amitié improbable entre la mère [du jeune] victime et la mère du terroriste, le politicien qui dit la vérité, l'étudiant qui se tient devant un char d'assaut, l'électeur qui refuse de voter, la femme qui refuse l'homme, l'enfant qui n'apprend pas de métier.¹⁵⁰

C'est de cette manière que l'on peut comprendre l'émancipation (le processus

¹⁴⁷ Hubert, Vincent, *op. cit.*, p.100.

¹⁴⁸ Cf. voir les travaux artistiques de Bürhmann commentés par le Laboratoire du geste, Paris, www.laboratoiredugeste.com/spip.php?article14, consulté en décembre 2008.

¹⁴⁹ Agamben, « Notes sur le geste » dans *Moyens sans fins. Notes sur la politique*, *op. cit.*, 2002, p.68.

¹⁵⁰ Giroux, *op. cit.*, p.559.

de subjectivation) chez Rancière : une désidentification par rapport à un ordre, un geste de liberté surgissant dans l'écart. En définitive, c'est aussi la parole soudaine qui tord l'identification à un corps dans la communauté, à un corps communautaire. « C'est parce qu'il y a un écart entre les discours et les corps censés les incarner qu'il y a du « jeu », lequel seul permet la désidentification, condition de la subjectivation politique »¹⁵¹.

3.4. MACHINE DE GUERRE NOMADE ET PROPRIÉTÉ

En s'intéressant à la fonction guerrière dans le « dispositif sauvage » tel qu'illustré par Clastres, on en vient à saisir le rapport du conflit de l'espace à l'égalité ainsi que la place centrale qu'y occupe le mouvement. Sa conception politique de la guerre en particulier, mais aussi du marquage et de l'organisation de la parole m'offrent des outils (exemples et contre-exemples) pour envisager la dimension émancipatoire quoique très ponctuelle d'événements comme le carnaval. Voyons d'abord ce qu'il en est du conflit chez Clastres : son caractère intrinsèquement politique.

Dans son « Archéologie de la violence », l'auteur s'en prend à l'approche naturaliste voyant dans les institutions sociales - ici, la guerre - un simple prolongement des besoins naturels et des instincts (d'agressivité) et où

¹⁵¹ Aspe & Combes, *op., cit.*, p.293.

guerre et chasse se retrouvent allègrement confondus. De la même manière, Clastres critique l'économicisme ainsi qu'un certain évolutionnisme de l'anthropologie marxiste - l'idée erronée d'une société de subsistance, de misère, incarnant le degré zéro du développement des forces productives (moteur de l'histoire). Finalement, il s'en prend à l'étroitesse du structuralisme posant en alternative et donc à équivalence les échanges et la guerre. La diatribe de Clastres à l'encontre de ces interprétations porte finalement sur la négation de la dimension politique de la guerre, son intention de dispersion territoriale, de morcellement de la société primitive et sa finalité politique. La guerre, loin d'être un échange manqué ou encore l'expression de l'instinct d'agressivité, est présentée comme affirmation radicale de la spécificité de la communauté qui appelle l'opposition vis-à-vis des groupements avoisinants. Endémique, la guerre - à l'extérieur de la communauté - participe ainsi au « culte de l'unité ». C'est ce mécanisme qui, en produisant une diffusion incessante sur les territoires adjacents, garantit la pérennité de la logique centrifuge propre et nécessaire à l'indivision de la communauté¹⁵². L'exclusivité dans l'usage du territoire implique un mouvement d'exclusion, et ici apparaît avec clarté la dimension proprement politique de la société primitive comme communauté incluant son rapport essentiel au territoire : l'existence de l'Autre est d'emblée posée dans l'acte qui l'exclut, c'est contre les autres communautés que chaque société affirme

¹⁵² Clastres, Pierre, *L'Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*, op., cit., p.83.

son *droit*¹⁵³ exclusif sur un territoire déterminé, la relation politique avec les groupes voisins est immédiatement donnée¹⁵⁴.

Renversant l'évolutionnisme patent des schémas habituels de compréhension des modes d'organisation politique, la guerre n'est pas comprise comme le propre de l'état de nature (et des peuples qui ne sont pas « rendus là », qui n'ont pas atteint cette complexité) mais comme l'institution la plus efficace afin de repousser la sédimentation d'un pouvoir séparé. Sa logique de dispersion centrifuge travaille à l'idéal d'autarcie en refermant chaque communauté sur elle-même (elle se pense comme un Nous indivisé), tout en la maintenant dans le mouvement et dans l'ouverture à l'autre : « l'intensité extrême de la violence guerrière »¹⁵⁵. Or, derrière cette visée autarcique, nous dit Clastres, se trouve une autre fin dont la première ne serait que le moyen : l'idéal d'indépendance politique¹⁵⁶. Mécanisme premier contre l'établissement d'une division durable entre dirigeants et dirigés, elle évite la stabilisation statique du système et la fermeture totale du territoire, oui, mais participe certainement aussi de l'exigence du nombre restreint dans une société indivisée¹⁵⁷. La guerre conjurerait donc l'émergence de l'État. Comme je le mentionnais un peu plus haut, l'appareil étatique de domination politique

¹⁵³ Je souligne. Nous souhaitons, avec Deleuze et Guattari, poser un bémol sur cet ordre de langage. J'y reviendrai sous peu.

¹⁵⁴ Clastres, *Archéologie de la violence op., cit.*, p.49.

¹⁵⁵ Clastres, *Ibid*, p.58.

¹⁵⁶ Clastres, *Ibid*, p.39.

¹⁵⁷ Sur ce point, voir Clastres, « Élément de démographie amérindienne » dans *La société contre l'État, op., cit.*

exige de confiner la politique à un espace-temps qui sera contenu et gouverné. La machine de guerre est non seulement extérieure à l'État, elle est « pure » extériorité. Deleuze et Guattari nous rappellent que si Hobbes a affirmé que « l'État est contre la guerre », Clastres a opéré le renversement du droit naturel hobbésien en affirmant son corrélat, lequel n'allait pourtant pas de soi : « *la guerre est contre l'État, et le rend impossible* »¹⁵⁸. L'*ethos* de la machine de guerre est absolument étranger à l'appareil d'État (même si celui-ci détient une armée institutionnalisée qui fonctionne selon l'esprit de corps propre à l'État – reste qu'un gouvernement ne peut jamais vraiment faire confiance à son appareil militaire, soulignent Deleuze et Guattari); elle ne fonctionne pas en termes d'appropriation et d'exclusion mais d'usage momentané et fulgurant.

Je me range ici du côté des auteurs de *Mille Plateaux* sur cette question: Clastres n'a vraisemblablement pas cru bon distinguer le sédentarisme du nomadisme et ne sort pas en définitive du langage de l'État lorsqu'il décrit le rapport au territoire qu'entretient un « groupe local », qu'il soit fixe ou mobile. En effet, d'après Clastres, « [la communauté politique], en tant qu'unité politique, non seulement s'inscrit dans l'espace homogène de son habitat, mais étend son contrôle, son codage, son droit sur un *territoire* »¹⁵⁹. A

¹⁵⁸ Deleuze et Guattari, *Mille plateaux, op., cit.*, p.442 ; Clastres, *L'archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives, op., cit.*, p.90.

¹⁵⁹ Clastres, *Ibid*, p.48.

contrario, pour Deleuze et Guattari, l'espace de la « machine de guerre » en est un ouvert et lisse, occupé sans être compté alors que celui de l'État est délimité, « frontalisé », strié. Son fonctionnement est de l'ordre de la contingence et du secret tandis que celui de l'État est plutôt de celui de l'organisation et de la stratégie. Il m'apparaît que tant la légitimité que le droit appartiennent au langage de l'intériorité, du dedans de l'appareil de capture et de domination qu'est la souveraineté, qu'ils appartiennent respectivement à chacune des deux têtes de l'appareil d'État : son pôle magique-despotique et son pôle juridico-institutionnel. Quant à moi, je cherche, à l'aide d'auteur-es qui tentent eux et elles aussi de penser à côté et contre l'État, de comprendre et d'user de cette grammaire de la machine de guerre, celle dont la loi de meute interdit de « choisir » l'ennemi, comme disent les auteurs de *Mille plateaux*, ou « d'entrer dans des face-à-face ou distinctions binaires »¹⁶⁰. J'y faisais allusion un peu plus haut avec Manning, la critique qu'adressent Deleuze et Guattari à Clastres et, pourrions-nous élargir, au structuralisme, est celle de vouloir exacerber la rupture entre deux pôles (deux séries composant une structure), faisant ici d'une extériorité formelle une indépendance réelle¹⁶¹ et tombant peut-être par là dans un certain évolutionnisme (malgré sa critique de Hobbes, Clastres finit par se donner, lui aussi, un état de nature).

¹⁶⁰ Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p.440.

¹⁶¹ Clastres hypostasieait en quelques sortes les sociétés primitives. Cf.: Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, *Ibid*, p.444.

Ce n'est pas en termes d'indépendance, mais de coexistence et de concurrence, *dans un champ perpétuel d'interaction*, qu'il faut penser l'extériorité et l'intériorité, les machines de guerre à métamorphoses et les appareils identitaires d'État, les bandes et les royaumes, les mégamachines et les empires. Un même champ circonscrit son intériorité dans des États, mais décrit son extériorité dans ce qui échappe aux États ou se dresse contre les États.¹⁶²

Le fait est qu'il y a toujours eu des États (ou du moins des organisations politiques dont l'*ethos* fut similaire : des Empires) dont le dehors était les tribus, les clans. Dans *Logique du sens*, Deleuze insiste sur les éléments paradoxaux qui mettent en relation les événements des deux séries qui composent toute structure, voire la structure même de la pensée sous la forme-État. Il affirme ainsi l'irréductibilité du rapport des entités à leur extériorité.

3.4.2. DE L'ABSENCE DU DÉSIR D'ACCUMULATION : SUR L'USAGE CHEZ LES SAUVAGES

La machine de guerre nomade ne fonctionne pas sur le mode de l'appropriation. Les recherches de Clastres nous en disent long sur ce rapport aux choses, aux êtres et aux corps se pensant à l'extérieur des rapports de propriété et par là de la souveraineté (*imperium* et *potestas*) de l'État, ce qui n'exclut pas, rappelons-le, l'existence d'un pouvoir politique non coercitif. Dans « Copernic et les Sauvages » ainsi que dans son « Archéologie de la violence », il pose, au cœur de ce qu'on appellera plus tard sa « révolution

¹⁶² Deleuze et Guattari, *Ibid*, p.446.

copernicienne », la question de ce rapport qu'entretiennent les sociétés de « subsistance » avec les biens matériels et particulièrement les denrées alimentaires. « La même perspective qui fait parler des primitifs comme "d'hommes vivant péniblement en économie de subsistance, en état de sous-développement technique" détermine aussi le sens et la valeur du discours familial sur le politique et le pouvoir »¹⁶³. De un, Clastres rappelle l'indifférence des sauvages vis-à-vis de leurs biens, lesquels ils et elles peuvent refabriquer aisément une fois brisés ou usés¹⁶⁴. De deux, cette perspective, qui est celle de la nécessité de l'accumulation de surplus -inutile- par la propriété ne fait aucun sens alors que l'activité de production cesse dès que leurs besoins sont comblés. Par ailleurs, elle exige l'exploitation d'autrui, chose sociologiquement impossible dans une société où la coercition et la subordination sont de l'ordre de l'impensable ou presque. J'en reviens ainsi à la fois à la notion d'usage abordée plus haut de même qu'à celle d'une conception du politique qui ne soit pas définie par une division entre dirigeants et dirigés, par une domination politique nécessaire. L'*usage, ethos* de la profanation (chez Agamben), apparaît ici tant dans le rapport que les sauvages entretiennent aux choses et aux territoires et certainement, aussi, d'une certaine manière, à leur corps. Autrement dit, dans le refus de la propriété.

¹⁶³ Clastres, « Copernic et les sauvages » dans *La société contre l'État, op., cit.*, p.14.

¹⁶⁴ Clastres, *Archéologie de la violence, op., cit.*, p.52.

3.4.3. CORPS MARQUÉS ET IDENTITÉ

Dans son article sur la torture dans les sociétés primitives, Clastres nous donne à comprendre la dimension symbolique et normative du rituel, la fonction de la souffrance ou ce qui à travers elle est enseigné par la tribu à ses membres. « La dureté de la loi, nul n'est censé l'oublier », écrit-il. Mais la loi est aussi écriture, celle-ci est habitée par celle-là. « Partout et toujours, l'écriture réinventée dit d'emblée le pouvoir de la loi, gravée sur la pierre, peinte sur les écorces, dessinée sur les papyrus »¹⁶⁵. L'espace de son inscription est souvent inattendu, soutient Clastres. En s'attardant à la torture, il voit le corps s'agréger à l'alliance entre loi et écriture¹⁶⁶. Le corps individuel comme « point de rassemblement de l'*ethos* tribal » reçoit, par l'initiation, un enseignement par-delà l'occasion de démontrer sa valeur individuelle. Seul pouvant porter la marque d'un temps, la trace d'un passage, l'assignation d'un destin, le corps est conçu comme l'unique espace propice à recevoir le texte de la loi¹⁶⁷. Le corps est une mémoire, surface d'impression du temps mais aussi du message que lui livre la communauté. On y inscrit durablement l'identité¹⁶⁸, tant l'appartenance à la communauté, fonction assez évidente, que le même auquel

¹⁶⁵ Clastres, « La torture dans les sociétés primitives » dans *La société contre l'État, op., cit.*, p.152.

¹⁶⁶ Triple alliance, dit-il, déjà devinée par Kafka. Cf. *La colonie pénitentiaire*.

¹⁶⁷ Clastres, *Ibid*, p.154.

¹⁶⁸ Cet élément vient renforcer l'association entre corps et identité que nous questionnions un peu plus haut... voir les commentaires de Geneviève Fraisse à propos de l'indistinction des corps sexués dans cette équivalence.

chaque membre se rapporte toujours déjà. La proximité établie ici par Clastres entre le corps et la loi permet d'éclairer l'importance du corps dans l'organisation sociale de la *polis*¹⁶⁹ – et ce, bien qu'il s'agissent de sociétés contre l'État et que les conclusions qu'en tire Clastres soient nécessairement très différentes de ce qu'il est possible de dire aujourd'hui. En effet, le marquage des corps – ce rapport à loi – est bel et bien, pour Clastres, un mécanisme agissant contre l'émergence de l'État. Sa logique consiste à inscrire l'identité sur le corps, identité entendue comme *même* vis-à-vis de sa communauté (qui aura enduré une torture équivalente, ce qui maintient le principe d'égalité contre la hiérarchie nécessaire à l'État) et comme différence face aux autres communautés (le « culte de l'unité » repousse l'apparition d'une division durable entre dirigeants et dirigés). Contrairement au principe de droit de nos sociétés, la propriété – du corps, de son propre corps, (*Habeas Corpus*) – n'a ici rien à voir dans l'économie de l'égalité. C'est plutôt contre la propriété (territoires, biens, etc.) en ce qu'elle a trait à la menace de dissolution de l'unité de la société que l'égalité est pensée.

¹⁶⁹ À ce propos, il nous apparaît primordial de creuser, dans une recherche ultérieure, la question de l'économie des rapports entre corps et droit.

3.5. NOMADOLOGIE: PAR-DELÀ LA GUÉRILLA

Se peut-il qu'au moment où la machine de guerre n'existe plus, vaincue par l'État, elle témoigne au plus haut point de son irréductibilité, elle essaime dans des machines à penser, à aimer, à mourir, à créer, qui disposent de forces vives ou révolutionnaires susceptibles de remettre en question l'État vainqueur?

DELEUZE et GUATTARI

Traité de nomadologie : la machine de guerre, Mille plateaux

Nous estimons que le conflit autour de l'espace social s'avère un mode liminal de manifestation de l'égalité, de sa contingence. C'est dire qu'il est en mesure de créer des *chronotopes* (espace-temps) où les frontières identitaires, corporelles, territoriales deviennent évanescentes, où de nouvelles paroles s'énoncent, où le souvenir de la liberté nous rattrape. Afin d'*incarner* davantage cette articulation du conflit des frontières et de l'égalité, l'exemple général de l'événement carnavalesque nous accompagnera ici à titre d'heuristique de la politique du corps dans l'espace inégalitaire.

Si jusqu'à la structure de la pensée est organisée par la forme-État, ou du moins, comme l'avancent Guattari et Deleuze, si elle est conforme à un modèle qu'elle emprunte à celle-ci, il est possible de concevoir qu'une machine de guerre puisse être une idée, ou une manière d'aborder une question (problemata/paradoxe).

La forme-État, comme forme d'intériorité, a tendance à se reproduire, identique à soi à travers ses variations, aisément reconnaissable dans les limites de ses pôles, s'adressant

toujours à la reconnaissance publique (il n'y a pas d'État masqué). Mais la forme d'extériorité de la machine de guerre fait qu'elle n'existe que dans ses propres métamorphoses, elle existe [...] dans tous ces flux qui ne se laissent approprier par les États que secondairement.¹⁷⁰

Tel que nous l'avons mentionné brièvement dans le second chapitre, la « machine de guerre » n'a donc « pas nécessairement pour objet la guerre »¹⁷¹. Les auteurs du *Traité de nomadologie* identifient deux types de phénomènes recouverts par le concept de machine de guerre : le devenir-guerrier des nomades et la guerre totale du capitalisme œcuménique. Déterritorialisant, le capitalisme a ceci de très différent qu'il ne s'oppose pas à l'État mais l'englobe et se l'approprie :

Même si l'on admet que le capitalisme œcuménique opère sur un espace lisse, ce dernier est une fonction du marché mondial, et l'essentiel des opérations capitalistes est de maîtriser les flux parcourant cet espace afin de capturer une plus-value, non pas d'empêcher la capture de cet espace par un État, ce qui est l'essence de l'opération guerrière-nomade¹⁷².

Si le propre de la machine de guerre est d'être irréductible à (l'intériorité de) l'État, cette extériorité « pure » n'est pas de l'ordre d'une indépendance mais plutôt d'une concurrence et d'une coexistence avec celui-là¹⁷³. Elle s'éprouve le long des frontières (se connaît un dehors), surgit dans les interstices. Elle

¹⁷⁰ Deleuze et Guattari, *op., cit.*, p.446.

¹⁷¹ Deleuze et Guattari, *Ibid*, p.518.

¹⁷² Holland, Eugene, « Nomadologie affirmative et machine de guerre » dans Antonioli, Manola et co. (dir.), *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique, op., cit.*, p.117.

¹⁷³ Deleuze et Guattari, *op., cit.*, p.446

se meut, se métamorphose et s'affecte, toujours dans ce rapport particulier à l'espace qui en est un d'*usage* d'un espace lisse, non balisé, non marqué plutôt qu'un rapport d'appropriation et d'organisation de celui-ci. Dans l'espace lisse, il n'y a pas de forme qui s'impose à une matière passive.

3.6. LE CARNAVAL COMME FORME D'IRRUPTION TRANSGRESSIVE DU CORPS DANS L'ESPACE HIÉRARCHIQUE

Ce que je propose est d'aborder l'événement carnavalesque comme machine de guerre, au sens de Deleuze et Guattari – geste nomade. Ce que le carnaval cherche à faire au travers des « corps débordants », c'est justement de « créer des rapports sociaux non organiques¹⁷⁴ » ou *in-organ-isés*. Les corps collectifs (les grands corps de l'État) ont le potentiel de se métamorphoser en machine de guerre lorsqu'ils s'excèdent eux-mêmes, qu'ils cessent d'être réduits à un organisme différencié et hiérarchisé¹⁷⁵ ; il en va même des conceptions que nous entretenons du corps. Le corps, dans le cadre du carnaval, se voit joué/déjoué vis-à-vis son *organisme* : un sexe se trouve emprunté, le roi devient le fou, la commis de magasin, une princesse. La figure du carnaval offre ainsi un matériau extraordinaire pour penser la politique du corps dans l'espace inégalitaire. Elle permet de s'arrêter sur les débordements du corps : elle constitue un espace-temps autre dans lequel il est possible de

¹⁷⁴ Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, *Ibid*, p.527.

¹⁷⁵ Deleuze et Guattari, *Ibid*, p.453-454. Bien ce que ne soit pas là l'objet de la présente réflexion, il aurait été intéressant de développer ici sur le modèle familial et ses croisés avec le modèle étatique, thème abordé brièvement par Deleuze et Guattari et, plus abondamment par maintes théoriciennes féministes telles, entre autres, Germaine Greer.

tourbillonner au travers des frontières même du corps et par là des rapports de pouvoirs pluriels entre individus, des partages sociaux entre les sexes, les classes, les cultures (le racisme est aujourd'hui culturel plus que biologique) mais aussi entre ce que l'on voit (le grotesque vient souvent parodier le visible en l'exacerbant, en le caricaturant, en assumant sa violence et sa laideur) et ce que l'on ne voit pas; entre ce qui est propre et ce qui est sale – et donc que l'on tient à distance, ce que l'on mystifie; entre ce qui nous est prétendument propre et ce qu'il est impossible de s'approprier.

Agamben rappelle le geste de renversement qui constitue à l'origine la parodie : « les deux traits canoniques de la parodie : la dépendance par rapport à un modèle préexistant, qui de sérieux devient comique, et la conservation des éléments formels parmi lesquels sont insérés de nouveaux contenus incongrus »¹⁷⁶. La parodie dérive en fait de la rhapsodie : la récitation des poètes homériques, laquelle était couramment interrompue par un jeu scénique comique venant renverser tout ce qui avait été dit.

Sur la question précise des fêtes périodiques masquées, des Saturnales de l'ancien monde à l'Halloween qui en garde peut-être des fragments de souvenir en passant par le carnaval de la mi-carême, Agamben nous renseigne sur le rapport à la « loi » de ces espaces-temps d'exception.

¹⁷⁶ Agamben, Giorgio, *Profanations*, trad. par Martin Rueff, Payot et Rivages, Paris, 2006, p.41.

L'anarchie légale des fêtes anomiques [...] met en lumière sous forme parodique l'anomie intérieure au droit, l'état d'urgence comme pulsion anomique contenue au cœur même du *nomos*. Les fêtes anomiques indiquent donc une zone où l'extrême soumission de la vie au droit se renverse en liberté et licence et où l'anomie la plus déchaînée montre son lien parodique avec le *nomos*: en d'autres termes, elles indiquent l'état d'exception effectif comme seuil d'indistinction entre anomie et droit¹⁷⁷.

Ainsi, caractérisé par une licence effrénée, ce genre de fête n'est pas seulement le lieu de renversement des hiérarchies sociales (entre humains et animaux, hommes et femmes, maîtres et servant-es) mais aussi des hiérarchies juridiques. Agamben explique qu'elles rejouent effectivement des actes de justice populaire (mise au ban/expulsion du bandit de la communauté ou encore punition par les enfants de celui qui ne se plie pas à l'obligation de don à l'Halloween). Selon Agamben, il faut attribuer à Karl Meuli la mise en relation des fêtes anomiques avec l'état de suspension de la loi (d'exception). En suivant Agamben plus loin dans « État d'exception », il n'apparaît cependant pas possible de prêter un quelconque potentiel émancipatoire à cet élément anomique (la suspension de la *potestas*), puisque celui-ci est partie intégrante du système juridique, « l'élément [juridique et] normatif [ayant] besoin de l'élément anomique pour pouvoir s'appliquer »¹⁷⁸. Or, ses écrits sur les *profanations* ainsi que ceux de Manning et Deleuze sur les affects y sont plus propices.

¹⁷⁷ Agamben, Giorgio, *État d'exception. Homo Sacer*, Ed. du Seuil, Paris, p.122.

¹⁷⁸ Agamben, *Ibid*, p.144.

3.6.2. UNE MACHINE PROFANATOIRE

Le rapport *nomade* aux frontières que l'on souhaite ici attribuer au carnaval – lui allouant ainsi la puissance de créer de nouveaux chronotopes – rejoint par ailleurs l'esprit de profanation qui lui est caractéristique. Esprit dans lequel il faut sans doute considérer le recours à l'exemple même du carnaval dans le cadre de cette réflexion sur le rapport conflictuel/relationnel aux frontières comme mode événementiel de l'égalité liminale ou, en d'autres mots, sur l'émancipation des déterminations provoquées par les catégories et identités sociales propres aux structures binaires hiérarchiques. À ce propos, Jean-Pierre Couture, dans son ouvrage sur la pensée de Peter Sloterdijk, qualifie d'*usage plébéien* (au sens dérivé de vulgaire, sauvage, irrévérencieux et grotesque, précise-t-il) le rapport de ce dernier à la tradition philosophique : thèmes vulgaires à l'égard des thèmes respectables – pendant saillant à mon intérêt et ma réflexion sur la portée politique de micro-événements à caractère grotesque tels les carnivals. Couture identifie deux armes accompagnant cet usage plébéien, armes que nous affectionnons à notre tour, il va s'en dire : l'humiliation par les corps et le commerce libre entre les idées¹⁷⁹. « Ce recours au corps comme argument et terrain de l'émancipation » trouve exemple dans le *Lai d'Aristote* :

¹⁷⁹ Couture, Jean-Pierre, *La pensée politique de Sloterdijk. Entre émancipation micropolitique et esthétique du monstrueux*, thèse de doctorat, Département de science politique, UQAM, Montréal, 2009, p. 190.

Parmi les usages inauguraux de ce dispositif [celui de l'humiliation par les corps qu'encourage jovialement le *kunisme* antique], Sloterdijk commente notamment une gravure du XVI^e siècle représentant la scène anecdotique selon laquelle le grand Aristote, follement amoureux de l'hétaïre athénienne, Phyllis, accepta d'être chevauché par elle et de se soumettre à ses moindres caprices (Sloterdijk, 1983: 461-471). Il existe, par ailleurs, différentes représentations picturales et sculpturales de cette humiliation du philosophe qui sont inspirées du poème moyenâgeux, le *Lai d'Aristote*. Pour Sloterdijk, cette mise en scène grotesque montre, l'espace d'une humiliation, que la beauté peut donner le fouet à la sagesse et qu'une femme plébéienne peut faire la leçon au philosophe, car la dépendance sexuelle de ce dernier, dépendance on ne peut plus terrestre, montre que son autarcie contemplative n'est que de papier. Exploitant ce dispositif kunico-féministe, Sloterdijk analyse de manière critique cette manie de la philosophie phallique à conjurer les « vagins dangereux » qui font peser sur la philosophie le « risque permanent » de son devenir-corps, ce qui a été décrit traditionnellement comme féminisation mal à propos¹⁸⁰.

3.6.3. QUAND LE BAS S'ESCLAFFE

Si la figure du carnaval de même que la présente réflexion sur celui-ci sont l'apanage de la démarche (geste kunique/regard *idiot*) de Sloterdijk, ce n'est pas simplement par son esprit grotesque et profanatoire – exhibition troublante, confection de costumes à même des détrit¹⁸¹ (ou pas), c'est aussi de par l'éthique du rire qui le traverse. Rire sadique, diront certains, mais peut-être surtout plébéien : un rire d'en bas. Couture souligne d'ailleurs la place centrale que Mikhaïl Bakhtin confère au rire comme arme, dans le

¹⁸⁰ Couture, Jean-Pierre, *Ibid*, pp. 190-191.

¹⁸¹ Milovanoff, Anny, dans « La seconde peau du nomade », citée par Deleuze, *op., cit.*, p.471. nous informe sur le rapport nomade au détrit¹⁸¹ : « Refusant de s'approprier l'espace, le nomade se construit un environnement en laine ou en poil de chèvre, qui ne marque pas le lieu provisoire qu'il occupe ».

réalisme grotesque prenant essor au Moyen-Âge; sa tâche critique ciblait justement les significations purement idéelles, désincorporées, « indépendante de la *terre* et du *corps* »¹⁸². Le rire dont il est ici question est celui de la servante devant le philosophe Thalès qui, cherchant les idées « au ciel », tomba dans un puits¹⁸³. Il s'agit d'un rire rabaissant le respectable, nous dit Jean-Pierre Couture ; d'une pensée se construisant à partir de la basse matérialité du corps, s'inscrivant dans un duel entre le haut et le bas¹⁸⁴. Ce rire, aussi ludique soit-il, participe également du conflit à propos des mondes vécus-perçus, à propos de la configuration esthétique à partir de laquelle nous parlons, dirait Rancière. Ainsi, la question du conflit peut être exploitée de manière intéressante à travers celle du propre et de l'étranger, du propre et du commun - de la profanation -, de la visibilité. Le carnaval constitue bien une mise en scène (parodique) qui porte le potentiel d'une intervention dans le partage du sensible lequel est toujours objet de conflit. En effet, si un carnaval, entendu comme espace-temps de suspension de la *loi*, n'est point un lieu de reconnaissance de « sans-voix » par une institution quelconque - comme c'est le cas dans plusieurs des exemples de scènes d'égalités que nous fournit Rancière -, il peut servir d'exemple de scènes polémiques où s'actualise la contingence de tout ordre. En effet, le carnaval est bel et bien le lieu de ce geste.

¹⁸² Bakhtin, Mikhaïl (1970), cité par Couture, *op., cit.*, p. 200.

¹⁸³ Cf. *La chute de Thalès*. L'exemple nous est fourni par Couture, J.-P., *Ibid*, p.198.

¹⁸⁴ Couture, Jean-Pierre, *Ibid*, p.189.

Il nous est donné, par les propos de Giorgio Agamben et de Pascal Nicolas-Le Strat, de saisir la force transgressive de la notion d'*usage* matériel-spatial et symbolique-linguistique et en quoi elle se rapporte au carnaval à divers niveaux. Nicolas-Le Strat, un tel usage constitue un événement inaugural et transgressif. « Ce peut-être un matériau récupéré sur un chantier qui pourra être ré-utilisé pour la construction d'un abri. Ce peut-être aussi une "opportunité" qui aura été saisie et qui contribuera à conforter un projet, une pratique ». Un usage fait événement, explique Nicolas-Le Strat, en ce qu'il surgit et éprouve les fonctionnalités admises ou acquises¹⁸⁵. Il vient donc à la fois actualiser et contrarier la fonction d'un espace, d'un bâti, et, ajouterais-je, d'un sexe. « Un usage est constitué de cette dualité, dans cette dualité ».

Impliqué dans un fonctionnement sans lui être soumis, un usage est équivoque et réversible. C'est ce que nous désignons, à la suite de Michel Foucault, comme la "polyvalence tactique des usages" - le principe suivant lequel le même usage (employer, pratiquer, utiliser) "peut être mis au service de fins variées et servir, dans les mêmes affrontements, à l'un et à l'autre des adversaires"¹⁸⁶.

Au cœur de l'idée de carnaval se trouve la notion d'usage telle qu'elle s'oppose à celle de propriété, du propre mais aussi de l'impropre, ainsi que le pose Agamben. « Nous appelons Commun le point d'indifférence entre le propre et l'impropre, c'est-à-dire quelque chose qui ne peut jamais être saisi en termes

¹⁸⁵ Nicolas-Le Strat, Pascal, *Micropolitique des usages*, Le-commun.fr., <http://www.le-commun.fr/index.php?page=micropolitiques-des-usages>, octobre 2008, consulté en janvier 2009.

¹⁸⁶ Nicolas-Le Strat, Pascal, *Idem*.

d'appropriation ou d'expropriation, mais seulement comme *usage* »¹⁸⁷. Faire usage du Commun, rendre le propre au commun, voilà ce à quoi renvoie l'idée de profanation. Profaner c'est « confondre et rendre pour longtemps indiscernable le seuil qui sépare le sacré et le profane, l'amour de la sexualité, le sublime de l'infime »¹⁸⁸.

Le carnaval, espace-temps exutoire au cœur d'une période d'abstinence religieuse, possiblement machine de guerre, est aussi machine profanatoire, en ce sens qu'à travers son jeu, il fait tourner à vide les comportements identitaires. Tel que le rappelle Giorgio Agamben, la profanation par le jeu consiste en une substitution de l'objet sacré par le jouet. Le petit garçon jouant avec un black-berry; la petite fille se déguisant en prêtre ou encore le chat « d'Agamben » jouant avec sa pelote (plutôt qu'avec une souris). Traditionnellement, dans le cas du carnaval, on mange de la viande, des sucreries, on s'abreuve avec excès de liqueurs enivrantes et les corps s'animent, bougent, dansent de manière à déborder l'espace qui leur est d'usage accordé. Certaines traditions pratiquaient jadis ces rituels profanatoire avec du sang, des excréments et autres fluides « sales » que l'on tient généralement « à distance ».

3.7. MICROPOLITIQUE INCARNÉE

¹⁸⁷ Agamben, *Moyens sans fins, op., cit.*, p.130.

¹⁸⁸ Agamben, *Profanations, op., cit.*, p.48.

À travers l'articulation entre espace et égalité contingente, je m'intéresse à la question de l'émancipation non pas dans sa version eschatologique mais plutôt dans sa dimension processuelle. Pensons par exemple aux manifestations politiques que sont les mises en scène d'égalité chez Jacques Rancière. Celles-ci viennent opérer des redécoupages dans le sensible, brouiller l'ordre social ou ce qu'il nomme la *police*, soit le partage hiérarchique des fonctions et des places et donc le partage entre ceux que l'on entend et ceux que l'on n'entend pas, ce que l'on voit et ce que l'on ne voit pas, etc. Les scènes d'égalité, disions-nous, sont orchestrées par ceux et celles à qui l'on ne reconnaît pas la capacité d'articuler un discours rationnel sur le juste et l'injuste mais seulement celle de faire du bruit, de japper - c'est la fameuse distinction d'Aristote entre *logos* et *phonê* (parole/compte de la parole et bruit). Rancière s'intéresse donc aux frontières dans la *police* qui se voient déplacées par des événements de parole où ceux qui jusque-là n'avaient pas la légitimité de participer aux affaires publiques réussissent à se faire entendre. J'en suis venue à travailler avec un concept d'égalité qui ne soit pas substantiel mais bien liminal, c'est-à-dire une égalité contingente et ponctuelle qui s'éprouve et s'affirme dans un espace-temps qui ne soit pas figé, une égalité qui refuse en fait la fixité de tout ordre, qui cherche à se rendre visible et surgit de manière inattendue¹⁸⁹. Bref, d'un processus d'émancipation

¹⁸⁹ Pour un exemple de mise en scène de ce type d'égalité/d'affirmation, je vous renvoie aux

jamais achevé, toujours à refaire, s'actualisant dans un rapport à une frontière, à une limite, où celle-ci est sans cesse subvertie ou brouillée.

Malgré la richesse de l'appareil théorique que nous offre Rancière en ce qui a trait précisément aux moyens plutôt qu'aux fins, à la frontière comme mode événementiel de l'égalité, ce dernier reste tout de même relativement empêtré dans ce que l'on pourrait appeler avec Manning, le modèle actif-passif du « sens commun »; j'y reviendrai. En m'attachant à *Politics of Touch* d'Erin Manning, je m'engage dans et avec des modalités de penser le conflit des frontières traversant et partageant l'ordre social qui soient davantage incarnées. En effet, même s'il s'intéresse au mouvement des corps dans l'espace et à leur capacité à provoquer des désordres topographiques, à défaire les hiérarchies sociales (souvenons-nous de l'exemple du prolétaire errant dans la nuit), Rancière n'interroge le corps, dans ce qu'il peut faire, que dans la mesure où est maintenue une indistinction ou équivalence entre « corps parlant » et « être parlant »¹⁹⁰. Pour lui, l'émancipation est surtout affaire d'événements de parole et d'arrachements à des corps, surtout à des

œuvres cinématographiques séquentielles *Coffee and Cigarettes* et *One Night on Earth* de Jim Jarmusch. En s'attachant à ces films de Jarmusch, le lien entre rire et émancipation se révèle. Lorsqu'on porte attention aux scènes d'égalité qui s'opèrent dans différentes séquences de ces œuvres, au fait qu'elles nous font rigoler, il devient manifeste que ces mises en scènes où des éclats d'émancipation sont tangibles nous font rire comme des enfants qui crieraient : « bien fait pour toi ! ». Rire quelque peu sadique, donc, rire aussi qui assume le comique de l'arbitraire de la hiérarchie sociale ou, du moins, de ceux qui la prennent au sérieux... Le rire qui tourne la *loi* en ridicule.

¹⁹⁰ Fraisse, Geneviève, « À l'impossible on est tenu » dans *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière, op., cit.*, p.71-98.

corps sociaux imaginaires. Or, le jeu des corps qui constituent ceux-ci manque à être considéré de plain-pied. Je le répète : à défaut de croire que l'émancipation ne puisse concerner que la vie de l'esprit ou encore l'économie politique, je cherche à comprendre ce que les corps y ont à voir, comment ils s'articulent à l'espace et ses partages ou aux frontières policières, et j'explore les outils qui seraient les plus à même de penser les rapports du corps au politique.

Si Manning, avec sa politique du toucher, Clastres, à travers son analyse de l'institution guerrière (il en va autrement de la torture/du marquage) et Rancière, avec ses mises en scènes d'égalité et ses désordres topographiques, nous amènent toutes et tous à penser la frontière comme mode événementiel de l'égalité, Manning, elle, réfléchit l'événement émancipatoire comme vécu contingent d'une expérience ponctuelle, soit au niveau de l'éphémère du micropolitique, sans pourtant le penser à côté ou par-delà le corps. Au travers des sens en général et du toucher en particulier, elle récuse la fixité des frontières, tant celle de la police et de ses corps collectifs que celle du corps, s'attaquant par-là à l'idée même de corps comme (étant) contenu (comme participe passé - *contained* - et comme nom) et comme propriété, idée sur laquelle repose la notion ainsi que l'existence juridique des sujets de droit et, nécessairement, l'expérience de la citoyenneté... En effet, en ébranlant les frontières ou la territorialité, c'est la notion de propriété qui s'en trouve

bousculée¹⁹¹. Pour maintes raisons-sens, sa pensée, on le verra, nous accompagne dans l'exploration de l'idée de transgression corporelle des espaces qui sont tenus pour manifester des rapports inégalitaires et nous obligent à une réflexion sur la valeur politique-émancipatrice de tels gestes, sur quoi je reviendrai en conclusion.

3.7.2. LA PENSÉE RELATIONNELLE : UN LANGAGE QUI RÉSISTE À LA STABILISATION REQUISE PAR LA DOMINATION POLITIQUE (L'ÉTAT)

Ayant d'abord nourri ces questionnements sur le rapport du conflit spatial et de l'égalité des écrits de Clastres et de Rancière, la pensée de Erin Manning s'y est cependant affirmée avec de plus en plus de vigueur et de pertinence. Cette dernière m'a amenée à forger l'idée d'un corps « résistant », que l'on peut aussi considérer comme « machine de guerre » ou « *sensing body in movement* ». En d'autres mots, comme l'avance Geneviève Fraisse, le corps est toujours en excès de la parole et de lui-même¹⁹², il est irréductible à une identification quelconque au sein d'une organisation hiérarchique. Cette question du conflit de l'espace – tant celui du corps, du territoire que de la répartition de la parole – s'avère pouvoir se reformuler chez Manning, Clastres et Rancière comme question du rapport aux frontières (de ses partages), tant celles de la *police*, incluant les frontières étatiques aussi bien

¹⁹¹ Je remercie Dalie Giroux pour ses questions et réflexions stimulantes quant à la place du corps dans les fondements juridiques des sociétés libérales; Cf. Giroux, Dalie, « Utopie/Terre/Sôma », dans *Nowhere Somewhere: Writing, Space and the Construction of Utopia*, sous la direction de J.E. Reis et J.B. da Silva, Porto, Presses de l'Université de Porto (2006), pp. 269-282.

¹⁹² Cf. Fraisse, Geneviève, *op., cit.*, p.71-98.

que le partage entre ce qui se fait entendre et ce qui ne se fait pas entendre, ce qui est visible et ce que l'on maintient dans l'ombre, loin, que celles du corps tel que nous avons coutume de le concevoir. Dans le vocabulaire de Rancière, il s'agit de saisir ce qu'est un déplacement dans le partage policier et comment celui-ci s'opère. Dans les mots de Clastres, Deleuze et Guattari, il s'agit, de manière non-systématique, de trouver des formes sous lesquelles persiste cette « machine de guerre » qui existe en extériorité à l'État, contre lui. Et enfin, dans ceux de Manning (et Deleuze et Guattari), nous cherchons à comprendre dans quelle mesure notre conception du corps comme matière stable circulant au sein d'un espace ou territoire prédéfini, délimité et *sécurisable* appartient à une pensée qui est celle « du dedans » de l'État et sur laquelle ce dernier s'appuie et s'affirme incessamment comme seule organisation sociale raisonnable.

Le corps conçu comme entité stable, soutient Manning, sert la réification de l'État-nation et le maintien de son corps-politique unifié; le corps entendu comme mouvement permet, lui, non seulement d'identifier les pratiques d'exclusion des corps (en mouvement) opérées par l'État ainsi que la structure de pensée qui s'exerce dans son cadre, celle de l'intériorité (Guattari et Deleuze la nomme la pensée du dedans), mais aussi de comprendre comment sentent et se meuvent les corps en excès au corps

politique national¹⁹³.

Politics - like bodies - emerge out of frictions, accidents, disagreements, and interlockings that are both firmly institutionalized within pre-constituted space-times [defined by the nation-state by a concept of culture that is embedded in national politics] and that create emergent space-times [positioned *transculturally* in excess of the body-politic]¹⁹⁴.

Alors que le modèle actif-passif du « sens commun » en appelle d'une politique consensuelle, le modèle relationnel de « Politics of Touch » s'intéresse, lui, aux langages et aux gestes conflictuels, ceux qui bouleversent le cantonnement de la politique aux divers modèles binaires (hiérarchiques) que nous connaissons : citoyen/souverain; réfugiée/citoyenne; logé/sans-abri; homme/femme. S'attacher au corps comme mouvement, c'est résister à leur stabilisation tant individuelle qu'identitaire dans les catégories pré-faites d'un imaginaire national¹⁹⁵. À l'inverse de Rancière qui en définitive situe le processus d'émancipation dans l'arrachement aux corps, si imaginaires soient-ils, les pensées de Manning, Guattari et Deleuze proposent des corps qui contiennent la possibilité de se métamorphoser en machine de guerre, un corps qui déborde de lui-même, un corps résistant, lequel, loin d'entraver le mouvement, l'incarne. Ces corps *processuels* émergent dans un langage - textuel et corporel - qui entre en conflit et subvertit celui de l'État. Manning rappelle que déjà chez Aristote, la notion de cité ou *polis* cherchait à figer

¹⁹³ Je vous renvoie ici aux réflexions de Erin Manning sur le tango comme mouvement de *transculturation*. Cf. Manning, *Politics of Touch*, *op.*, *cit.*

¹⁹⁴ Manning, *Ibid*, p.xvii

¹⁹⁵ Manning, *Ibid*, xv.

l'expérience de la rencontre - laquelle est toujours cruciale à notre compréhension du politique -, confinant la politique à un espace-temps qui doit être gouverné et contenu¹⁹⁶. Contrairement à ce que certains en disent, ces pensées me paraissent non seulement enracinées (*embedded*), elles portent en elles un matérialisme prégnant. Il s'agit là d'un tout autre « esprit de corps », pour reprendre les mots des auteurs de *Mille Plateaux*, d'un « esprit de corps » qui reste extérieur au pouvoir¹⁹⁷. La possibilité de penser un corps qui puisse résister par-delà l'identification, c'est finalement ce sur quoi, dans d'autres mots certes, je m'interrogeai aux abords des réflexions de Rancière.

3.7.3. ESPACE-TEMPS DU CORPS PROCESSUEL

Penser le corps en relation aux sens -au toucher en particulier - invite à une réflexion sur ce que peut faire ce corps qu'Erin Manning nomme « processuel », à ce que la pensée de celui-ci rend possible politiquement. L'objectif de Manning est de saisir comment penser un « corps processuel » peut potentiellement influencer les manières dont nous articulons le politique ou comment nos conceptions du corps niant leurs dimensions sensuelle et kinésique intrinsèques servent la normalisation de frontières rigides départageant l'inclus de l'exclus ou l'intériorité de l'extériorité, le haut du bas, le propre du sale, le loin du près, le sacré du profane, etc. Les sens, eux, se

¹⁹⁶ Manning, E., *Ibid*, p.7.

¹⁹⁷ Je vous renvoie à l'étude de Khaldoun, Ibn, *La Muqqaddima*, cité par Deleuze, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p.453.

présentent comme des concepts glissants qui compliquent la délimitation entre corps sentant et esprit rationnel. Si elle s'intéresse à des modalités de penser le corps qui viennent ébranler les frontières de la souveraineté de l'État et l'unification de son corps politique, Erin Manning propose d'abord une micropolitique des frontières - la peau étant la plus immédiate - et explicite comment le corps compris comme mouvement et toucher vient résister aux structures et rapports hiérarchiques et oblige à déconstruire ceux-ci.

Brouiller les frontières entre le haut et le bas mais aussi entre le propre et le sale et précisément entre le sacré et le profane, c'est exactement ce en quoi consiste la profanation chez Agamben, idée que l'on retrouve dans le concept de carnaval. On parodie ce à quoi l'on est identifié ou encore ce que l'on n'est pas. Rendus grotesques, ces jeux de rôle sont aussi une manière de profaner, soit de rendre à l'usage commun, de ramener près de soi ce qui est maintenu à distance, de le disposer à être touché et à nous affecter - c'est d'ailleurs là l'idée du *théâtre de la cruauté* chez Artaud. Je pense ici, à titre d'exemple, à un personnage récurrent du carnaval dominicain : la *robalagallina exagerada*¹⁹⁸, d'influence haïtienne, caricaturant l'épouse élégante du planteur français¹⁹⁹. À travers cette figure empruntée par les classes populaires, hommes et femmes, s'exhibe avec éclats (paillettes et fessier augmenté) les conditions sociales d'existence différenciées, la division sociale

¹⁹⁸ Une « vole la poule » exagérée ou caricaturée.

¹⁹⁹ Cf. Guerrero, Jose G., *Carnaval, Quaresma y fechas patrias*, Editorio de Revistas, Santo Domingo, 2003.

et les rapports de pouvoirs qui lui sont inhérents.

Si l'exemple du carnaval nous rend plus aisée la tâche de penser le rapport entre espace et processus émancipatoire, ce dernier exige de revoir les manières dont nous appréhendons le corps ainsi que l'espace-temps. Dans ce que Erin Manning nomme le « modèle actif-passif du *sens commun* », l'espace et le temps sont des signifiants stables dans lesquels entrent les corps; dans le modèle relationnel théorisé par Manning, l'espace et le temps sont qualitativement transformés par les mouvements des corps²⁰⁰. C'est le corps qui crée l'espace et le temps. Non seulement le corps n'est pas pré-constitué mais il est en constante mutation – truisme. Manning suggère que le temps qui incombe au corps est le futur antérieur. « Will have been » ou « aura été », une grammaire qui, parce qu'elle en appelle d'un insaisissable en constant devenir, est davantage apte à penser et dire le corps que toute ontologie. En d'autres mots, le corps relève davantage de ce qui n'est pas encore et donc d'une ontogénèse, plutôt que d'une ontologie (ayant trait à ce qui est). C'est bien cela même qui lui aura valu d'être considérablement méprisé par la tradition philosophique occidentale et qui donna lieu à la critique nietzschéenne de l'ontologie²⁰¹.

En s'attachant au *corps sentant en mouvement*, Erin Manning s'intéresse à

²⁰⁰ Manning, E., *op.cit.*, p.xiii

²⁰¹ Wotling, P., « L'entente de nombreuses âmes mortelles. L'analyse nietzschéenne du corps » dans *Le corps*, ed. Vrin, Paris, 2005, pp.171-174.

un espace-temps qui nous échappe toujours dans sa définition, tel est d'ailleurs le propre du toucher et par ailleurs du désir : ils ne sont pas saisissables comme concepts stables²⁰². L'incommensurabilité du toucher passe à travers un espace-temps (*chronotope*) du corps résistant à toute idée de place comme étant donnée²⁰³, précise Manning. Le toucher ou *geste*, comme acte de « tendre-vers » (*reaching-toward*), invite l'autre à une rencontre, altérant qualitativement la frontière des corps touchant et touchés (qui deviennent ensemble) et permettant ainsi la création de mondes. En effet, « le toucher est d'abord et avant tout une sensation, une manière d'incorporer le monde, d'incarner la réalité (et la virtualité) d'un-e autre. [...] »²⁰⁴. Le résultat d'un toucher n'est jamais connu d'avance, peu importe qui invite, les effets sur la peau, mais aussi sur la frontière entre nos deux peaux, sur l'espace traversé pour atteindre l'autre, demeurent imprévisibles. En effet, toucher ce n'est pas seulement appeler une réciprocité, c'est aussi créer de l'espace avec l'autre. Les gestes comme pure potentialité politique peuvent non seulement résister à un quelconque confinement spatial mais échappent incessamment aux grilles d'intelligibilité des structures organisées, suscitant un vocabulaire du politique qui puisse déborder des frontières policières. Dans le vocabulaire de l'État, « la violence est non seulement le caractère de l'autre, elle est le moyen par lequel le soi est constitué et maintenu »²⁰⁵, soit, l'idée

²⁰² Manning, E., *op., cit.*, p.xiv

²⁰³ Manning, E., *Ibid*, p.12.

²⁰⁴ Manning, E., *Ibid*, p.57. (Je traduis.)

²⁰⁵ Manning, E., *Ibid*, voir le chapitre 3. (Je traduis.)

d'une violence fondatrice d'un sujet ensuite perpétué et contenu. Or, tel que le soutient Manning, la violence de l'État semble s'appuyer sur l'illusion que l'inconnaissable n'est que l'inconnu, soit *conquérable* (appropriable) à travers la compréhension et la domination²⁰⁶. La pensée relationnelle de Manning vise justement à neutraliser ceci qu'elle nomme *active-passive common sense model*. Les corps carnavalesques dont parle Bakhtin sont un exemple archétypique de ce que cherchent à faire les corps processuels que Manning pense contre et à côté de l'État.

Au corps carnavalesque et grotesque dont l'iconographie se composait d'images de corps entremêlés en maillon et engagés dans le suivant, [on²⁰⁷] a substitué l'image décente du corps « bourgeois », un corps « parfaitement prêt, achevé, rigoureusement délimité, fermé, montré de l'extérieur, non mêlé, individuel » (Bakhtin, 1970). Ce glissement symptomatique, qui dissimule l'universalité des fonctions corporelles devenues « privées », parachève la mise à mort clinique du corps-medium, du corps-antenne, du corps-sécrétion du réalisme grotesque²⁰⁸.

C'est dans cet esprit que Manning s'intéresse aux corps coulants (*leeking bodies*), des corps qui se meuvent et pensent à côté du paradigme du *containment*, des corps qui par ailleurs échappent à notre inclination à vouloir les fixer dans un concept stable – d'où l'intérêt de la notion de *toucher* (*reaching-toward*) chez Manning, d'où aussi son potentiel politique. En

²⁰⁶ Manning, Erin, *Ibid*, p. 53.

²⁰⁷ Bakhtin attribue cette substitution à la littérature moderne; nous préférons user du « on » afin d'y inclure les divers dispositifs de pouvoir qui participent à forger cette image, de la psychiatrie à l'industrie d'hygiène féminine en passant par les intentions architecturales à l'égard du nombre d'habitants pouvant-devant vivre dans un logement de superficie x.

²⁰⁸ Couture, Jean-Pierre, *op., cit.*, p. 202.

s'attachant au *corps sentant en mouvement*, Manning nous permet de comprendre le rapport entre corps et *chronotope*, entre corps, affects et politique. Nous reviendrons, en conclusion, sur cette notion d'affect chère à Deleuze et Guattari et la place qu'elle peut occuper dans une micropolitique nomade comme celle que nous avons cherché à esquisser.

CONCLUSION – PRATIQUES POLITIQUES (DE) TRUBLIONNES
AFFECTIVES

Le fait dont tout discours éthique doit partir, c'est qu'il n'existe aucune essence, aucune vocation historique ou spirituelle, aucun destin biologique que [l'être humain] devrait conquérir ou réaliser. C'est la seule raison pour laquelle quelque chose comme une éthique peut exister : car il est clair que si [l'être humain] était ou devait être telle ou telle substance, tel ou tel destin, il n'y aurait aucune expérience éthique possible - il n'y aurait que des devoirs à accomplir.

Giorgio AGAMBEN
La communauté qui vient

Le questionnement qui motiva la présente thèse se propulsa, à partir de l'idée d'une parole inattendue, vers une réflexion portant sur le conflit de l'espace et sur la place incontestée qu'y occupe le corps dans ses diverses déclinaisons. Les éléments de réflexion explorés plus haut nous amènent à considérer les mises en scènes de conflits de l'espace comme *chronotopes* de l'émancipation *processuelle* mais aussi à concevoir une politique du corps dans l'espace inégalitaire ayant trait à l'économie des rapports entre corps et ordre social ou *loi* mais aussi corps et parole.

L'anarchisme méthodologique qui guide ce travail depuis ses débuts n'est pas étranger à l'idée de *corps processuel* proposée par Erin Manning de même qu'à la conception processuelle de l'émancipation à laquelle nous souscrivons en dernière analyse. En effet, si le postulat de l'inexistence d'*Arkhé* nous pousse à regimber contre l'idée de place donnée ou d'espace organisé, la

politique sur le mode de l'événementiel permet de prendre acte des frontières et, dès lors, d'amorcer un mouvement de dé-réification des catégories de l'ordre étatique, des identités, des « corps sociaux imaginaires », des classes, des genres, etc. C'est en ce sens qu'elle peut potentiellement être tenue pour émancipatrice.

Il s'agit de « développer des moyens de résistance qui [soient] à la mesure de la subtilité des techniques de domination qui passent sous le radar de la perspective macroscopique »²⁰⁹. Bien entendu, la résistance ne constitue qu'un seul des deux pendants des « machines de guerre » comme de l'émancipation, soit le pendant réactif. Il serait plutôt fâcheux d'entretenir une conception aussi étroite – simplement réactive – de l'émancipation vis-à-vis des divers pôles et systèmes d'oppression. Le pendant *positif* ou affirmatif qu'il s'agit de lui reconnaître doit être de l'ordre d'une force créatrice,²¹⁰ d'un *éthos*, d'un regard, d'un usage en extériorité radicale – déterritorialisants. Parole, geste, éclats de rire devant la Loi, toutes ces *choses* paraissent se tenir aux limites des deux pendants, cela est vrai. Or, il y a, les précédant dans le mouvement d'affirmation, quelque chose comme cette disposition du « comme si » dont nous avons discuté avec Rancière. Non pas celle qui cherche à imiter

²⁰⁹ Beaulieu, Alain, « La pratique deleuzienne de l'histoire » dans Giroux, Dalie et co (dir.), *Contr'hommage pour Gilles Deleuze*, PUL, Québec, 2009, p.12.

²¹⁰ Je remercie Amélie-Anne Mailhot pour nos riches discussions à ce sujet et d'autres et vous renvoie par ailleurs (non sans réserves) au texte de Eugene Holland, « Nomadologie affirmative et machine de guerre » dans Antonioli, Manola et co. (dir.), *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique*, Ed. du Sandre, Paris, 2007, p.115-125.

la parole des « hiérarches », à emprunter leur langage et leur lunette mais celle qui consiste à savoir la possibilité d'une parole autre, d'un geste autre, d'un désir autre. Cette disposition, dans la pensée vitaliste de Deleuze, reviendrait à affirmer ce qui insuffle puissance à la vie plutôt que ce qui la déprécie²¹¹.

Si tout agencement idéal ou désirant s'avère politique en son acte comme en ses effets, si un nouage intrinsèque relie ces deux termes en une co-définition, c'est en tant qu'il témoigne d'une manière d'exister qui consonne ou divorce avec la vie. L'ontologie vitaliste, laquelle saisit l'être et la pensée en termes de flux, de forces et non de formes, porte en elle une politique qu'elle dicte en même temps que celle-ci la féconde : une politique affiliée à la question éthique, éthologique d'une affirmation de ce qui augmente les puissances de vie²¹².

Voilà qui nous amène à effectuer un bref détour par cette pensée *vitaliste* deleuzienne afin de mieux cerner le conflit de l'espace comme mode événementiel d'affirmation d'une égalité qui demeure liminale. Nous en arrivons à l'aspect affirmatif du nomadisme et de sa machine de guerre²¹³. Nous avons jusqu'ici – sans trop insister – entendu la machine de guerre dans ses deux aspects : résistance et affirmation. La guerre, nous disent Deleuze et Guattari, n'est que l'objet supplémentaire des machines de guerre : « *elles ne peuvent faire la guerre qu'à condition de créer autre chose en même temps, ne serait-ce que de nouveaux rapports sociaux non organiques* »²¹⁴. Ainsi, les machines de guerre créent les conditions de possibilité de nouveaux rapports

²¹¹ Bergen, Véronique, *op. cit.*, p.103.

²¹² Bergen, Véronique, *Ibid*, p.103.

²¹³ Je me distancie ici de la distinction qu'établit Eugene Holland entre ces deux termes. La machine de guerre, telle que je l'ai entendue dans le présent travail ne se résume pas à l'aspect réactif du nomadisme. On peut en dire autant de la notion émancipation.

²¹⁴ Deleuze et Guattari, *Mille plateaux, op. cit.*, p.527.

sociaux dans un espace lisse, c'est là leur positivité.

La machine de guerre était l'invention nomade par excellence parce qu'elle était dans son essence l'élément constituant de l'espace lisse, de l'occupation de cet espace, du déplacement dans cet espace, et de la composition correspondante des [êtres humains] : c'est là son seul et véritable objet positif (*nomos*)²¹⁵.

C'est ainsi que la langue deleuzienne vient jeter son stroboscope sur le corps (politique) et son rapport (mouvement) à l'espace, insistant sur l'objet positif de ce qu'on appelait plus tôt des « corps résistants » (aux striures).

Les machines de guerre agissent, disent Deleuze et Guattari, au niveau affectif. L'exemple qui nous a accompagné jusqu'ici, celui du carnaval – le *jeu* ayant lieu en son sein – désigne un événement qui porte en lui ce potentiel. Comme le disent Deleuze et Guattari, « les affects traversent le corps comme des flèches, ce sont des armes de guerre »²¹⁶. Le danger serait ici de penser les affects comme se rapportant à des corps individuels sans rapports les uns aux autres. « Affect passes through, leaving intensive traces on a *collective* body-becoming. This body-becoming is not necessarily a human body. It is a conglomeration of forces that express a movement-with through which a relational individuation begins to make itself felt »²¹⁷.

²¹⁵ Deleuze et Guattari, *op., cit.*, p.519.

²¹⁶ Deleuze et Guattari, *Mille Plateaux, op., cit.*, p.440.

²¹⁷ Manning, Erin, *Relationescapes. Movement, Art, Philosophy, op., cit.*, p.95.

En ce qui a trait au potentiel émancipatoire du conflit des frontières et des nouveaux espace-temps qui en ressortent, il convient de développer davantage la question de l'affectivité qui se trouve exacerbée en ces événements, soit de notre capacité à être affecté. Il est question des affects, des variations de puissance provoquées par des rencontres, rencontres entre soi et un-e autre *à-venir*, c'est-à-dire entre nous qui ne sommes jamais fini-es et entier-es mais toujours en train de devenir (en processus, en métamorphose). C'est dire que ce devenir est affecté de part en part par la rencontre, que la rencontre renvoie fondamentalement au politique. Il y a en effet, à travers la rencontre et le toucher (*reaching-towards*), création d'espace-temps (tiers) ²¹⁸. « Affect is not emotion, though it plays on the idea of movement within the word emotion. Emotion is affect plus the awareness of that affect. Affect is the with-ness of the movement of the world. Affect is what grips me first in the moment of relation...»²¹⁹. Les affects, par le fait d'être considérés, proposent une pensée du politique bien différente de ce que des auteurs comme Rancière ou Clastres nous permettaient d'envisager.

Afin de mesurer la portée potentielle des corps dans leur capacité à être affectés, des agencements (rencontres, pensées, etc.) en terme d'intensités, il importe de préciser quelques éléments de la pensée deleuzienne de la politique. La politique, pour Deleuze, n'est pas une sphère autonome qui aurait

²¹⁸ Manning, Erin, *Politics of Touch: Sense, Movement, Sovereignty, op., cit.*, p.15

²¹⁹ Manning, E., *Ibid*, p.xxi.

trait aux droits individuels, à l'État et à la représentation, ou encore à la reconnaissance et la légitimité de soi par l'autre²²⁰, mais l'expérimentation d'une *posture agissante* au cœur de tout agencement, c'est-à-dire d'une posture « menant la vie au sommet d'elle-même »²²¹. La philosophe belge Véronique Bergen précise à cet effet que « l'ontologie vitaliste » dont il est question ici n'a de critère pour juger d'un agencement que celui, fonctionnaliste, des forces vives qu'il porte et fait éclore. La politique est donc imbriquée à l'éthique ou l'éthologique d'une affirmation de ce qui augmente les puissances de vie. Cette perspective vitaliste, rappelle Bergen, renvoie à l'idée spinoziste d'intuition vis-à-vis des connexions joyeuses et fécondes : « Dans le sillage spinoziste-nietzschéen, l'éthologie est alors l'art de sélectionner les bonnes rencontres au sens où elles font monter la vie à sa énième puissance, a contrario l'art de détecter les rapports qui, compromettant la cohésion du corps, déprécient, condamnent, atrophient la vie »²²². « La micropolitique est l'autre nom [...] d'une éthique traversée par l'affirmation de la vie »²²³. Explorer les compositions *intensifiantes* du corps avec les autres, voilà ce dont il est question, nous dit Bergen.

C'est en empruntant ce rapport vitaliste au politique qu'il nous est possible

²²⁰ On peut penser à certaines scènes d'égalité relatées par Rancière même si la politique ne se cantonne pas à une question de reconnaissance chez ce dernier.

²²¹ Bergen, Véronique, « La politique comme posture de tout agencement » dans (Antonioli, Manola, (dir.), *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique*, op., cit., pp.103, 107.

²²² Bergen, *Ibid*, pp.103, 107.

²²³ Bergen, *Ibid*, pp.103, 107.

d'appréhender le geste politique événementiel, le conflit de l'espace comme mode événementiel d'affirmation d'une égalité liminale et contingente, soit dans son potentiel émancipatoire. Laisser en nous les germes d'une propédeutique de la vie politique, voilà qui risque d'arriver lorsque l'on parvient à dévoiler l'arbitraire de l'organisation sociale, la violence de la *loi*. Le souvenir de la liberté (tel qu'en appelait La Boétie) peut à tout moment prendre à la gorge face au spectacle de l'arbitraire et la contingence de la hiérarchie sociale rendus visibles. L'action politique sur le mode événementiel est un *moyen sans fin*, elle est ce que nous avons appelé un geste; un geste interruptif qui, dévoilant dans son espace-temps les partages policiers, rend caduques les divisions de l'espace social au sein duquel elle actualise une liberté : dirigeantes et dirigées, manuelles et intellectuelles, hommes et femmes, possédants et possédés²²⁴. Cela dit, rappelons-le, il s'agit de déplacer, voire rendre floues les frontières balisant chacune des parts du tout de la société, de prendre acte de la perméabilité de ces frontières produites par moult désirs humains mille fois réitérés (jusqu'à ce que leur raison d'être nous échappe), de la multiplicité radicale qui circulent à travers elles et donc des débordements incessants – fuites heureuses – qu'il s'agit d'alimenter. Lorsque nous parlons de brouiller les frontières qui partagent l'ordre social, il n'est pas question d'abolir toute différence. Il s'agit plutôt de saisir que la

²²⁴ Giroux, Dalie et Rébecca Lavoie, « Éloge de l'action politique jetable », *À Babord*, juillet 2009, Québec.

valeur symbolique et sociale attribuée à chaque part est, elle, arbitraire. Ceci revient à dire que le découpage, au sens du concept même des différentes parts, leurs limites, leur place dans la hiérarchie, leur légitimité, etc. est lui aussi arbitraire, et ce tout autant que le mythologème de la nécessité²²⁵ (ici celle de la division sociale entre dirigeants et dirigés, et plus généralement de la division du travail) sur lequel repose *l'organierarchie* qui la réifie (ainsi que la violence – réifiée – qui lui est inhérente).

En terminant, la micropolitique nomade que nous proposons, si elle cherche à créer de nouveaux *chronotopes*, elle sait que ceux-ci ne peuvent qu'ouvrir à des rencontres (avec les corps, les paroles, la *loi*) et des gestes profanatoires. à travers lesquels l'émancipation processuelle se joue. Notre réflexion sur le thème de l'espace et de l'égalité ne portait donc pas une promesse d'émancipation. Il s'agissait plutôt de cerner le conflit d'espaces « frontaliers » comme mode événementiel du politique. Ce conflit pouvant porter sur l'aménagement, au sein du partage effectif de la *police*, d'espaces-temps pouvant constituer les *topoi* de paroles impromptues ou encore qui soient le lieu du jeu profanatoire rendant indiscernable la délimitation-définition des corps (individuels et sociaux) et en cela le haut et le bas. Il s'agit de neutraliser la structure de pensée de la forme-État qui s'appuie sur lesdites limites – comme c'est le cas dans le carnaval.

²²⁵ Thème central du séminaire de 2^e et 3^e cycle « Violence et méthode » de la professeure Dalie Giroux, Université d'Ottawa, automne 2008.

Chercher à voir le potentiel émancipatoire dans des événements esthético-politiques comme les carnivals ou parler d'émancipation processuelle, c'est aussi souscrire à une certaine pensée de l'histoire, anti-apocalyptique, dans laquelle « il n'y a pas [...] de fin de l'histoire sous la forme de lendemains qui chantent ou de catastrophe globale inévitable. [...] Dans cette histoire, les formes communes du politique sont contingentes »²²⁶. *Exit* ce marxisme qui attend le grand soir; *exit* ce systémisme triste. C'est aussi en appeler d'une éthique du rire et d'une mise au grenier de l'éthos sacrificiel où rien ne doit se perdre. Ainsi, ce que l'on nomme ailleurs « actions politiques jetables »²²⁷ renvoie non seulement au fait qu'il n'y a pas eschatologie de l'émancipation, que le moyen vaut pour et par lui-même, mais aussi au fait que rire et jouir c'est gaspiller et que cela n'exclut pas l'apprentissage de la liberté, ou au moins, déjà, son souvenir. Le rire peut ici être entendu comme symptomatique du conflit des concepts de réalité, de l'impossibilité de leur entente²²⁸. Ce rire *plébéien* revendique par là la dimension conflictuelle de la vie même et refuse la « douce barbarie » de la politique consensuelle.

²²⁶ Giroux et Lavoie, *op., cit.*.

²²⁷ Giroux et Lavoie, *Idem.*

²²⁸ Blumenberg, Hans, cité par Couture, J.-P., *op., cit.*, p.199.

BIBLIOGRAPHIE CITÉE

- Abensour, Miguel (dir.), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Éditions du Seuil, Paris, 1987, 215 p.
- Abensour & Gauchet, « Les leçons de la servitude et leur destin », présentation du *Discours de La Boétie*, ed. Payot & Rivages, 2002, pp. 7-44.
- Agamben, Giorgio, *Profanations*, Ed. Payot & Rivages, trad. de l'italien par Martin Rueff, Paris, 2006, 124 p.
- _____, *Moyens sans fins*, Ed. Payot & Rivages, Paris, 2002, 160 p.
- _____, *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Ed. du Seuil, Paris, 213 p.
- _____, *État d'exception. Homo Sacer*, Ed. du Seuil, Paris, 151 p.
- Aspe, Bernard et Muriel Combes, « Quitter la scène », dans *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Colloque de Cerisy, Ed. Horlieu, Paris, 2006, p.291-305.
- Beaulieu, Alain, « La pratique deleuzienne de l'histoire » dans Giroux, Dalie et co (dir.) *Contr'hommage pour Gilles Deleuze*, PUL, Québec, 2009, 254 p.
- Bell, David, F., « Writing, Movement/Space, Democracy : On Jacques Rancière's Literary History » dans *SubStance*, Vol. 33, No. 1, Issue, 103 : Contemporary thinker Jacques Rancière, 2004, pp.126-140.
- Bergen, Véronique, « La politique comme posture de tout agencement » dans Antonioli, Manola, (dir.), *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique*, Éd. Du Sandre, Paris, 2007, pp.103-113.
- Birnbaum, Pierre, « Sur l'origine de la domination politique. A propos d'Étienne de la Boétie et de Pierre Clastres » dans *Revue française de science politique*, 1977, vol. 27, no.1, p.5-21.
- Breaugh, Martin, « Jacques Rancière, la plèbe et l'auto-émancipation » (conférence), *Cycle de conférences du Gripal*, Université du Québec à Montréal (UQÀM), Montréal, 2008.
- Chamboredon, Jean-Claude, « Pierre Clastres et le retour de la question politique en ethnologie (À propos de Recherches d'Anthropologie politique) » dans la *Revue française de sociologie*, XXIV, Paris, 1983.
- Clastres, Pierre, *La société contre l'État*, Ed. de Minuit, coll. Critique, Paris, 1974, 186 p.
- _____, *L'archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*, L'aube, coll. Essai, 93 p.
- _____, *Recherches d'anthropologie politique*, Éditions du Seuil, Paris, 1980, 247 pages.
- _____, « Le retour des lumières » dans la *Revue française de science politique*, vol. 27, no.1, 1997, p.22-29. (réponse à Birnbaum et Lapierre)
- _____, « préface » de M. Sahlins, *Age de pierre, âge d'abondance*, Gallimard, Paris.
- _____, « Liberté, malencontre, innommable », post-face de La Boétie, *La servitude volontaire*, ed. Payot, Paris, 1976, p.229-246.
- _____, « Entretien avec Pierre Clastres » dans *L'anti-Mythes*, no 9, 1974, s.d.
- Couture, Jean-Pierre, *La pensée politique de Sloterdijk. Entre émancipation micropolitique et esthétique du monstrueux*, Thèse de doctorat, Département de science politique, UQAM, Montréal, 2009.
- De la Boétie, Étienne, *Discours de la servitude volontaire*, postfaces de Pierre Clastres et de Claude

- Lefort, Payot, Paris, 1976, 335 p.
- Deleuze, Gilles, *Cinéma 2. L'image-temps*, Ed. de Minuit, Paris.
 _____, *Logique du sens*, Ed. de Minuit, Paris, 1969, 391 p.
- Deleuze et Guattari, « Traité de nomadologie : la machine de guerre » dans *Mille Plateaux*, coll. Critiques, Ed. de Minuit, Paris, 1980, pp.434-527.
- Derrida, Jacques, *L'écriture et la différence*, Ed. du Seuil, coll. Points/Essais, Paris, 1967, p. 436.
- Fraisse, Geneviève, « À l'impossible on est tenu » dans *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Colloque de Cerisy, Ed. Horlieu, 2006, p.71-98.
- Freitag, Michel, *Le Naufrage de l'université*, Ed. Nota Bene, Québec, 1998, 368 p.
- Gauchet, Marcel, « Politique et société : la leçon des sauvages » dans *Textures*, 1975, nos 10-11, p.57-105.
- Giroux, Dalie, « Le corps et les signes. Sur la relation entre le langage européen et l'espace américain », dans *Les cahiers de l'idiotie*, vol. 1 no.1, Montréal, 2008, p.121-147.
 _____, « L'espace, le temps et l'émancipation. Essai sur la parole », *Revue Canadienne de science politique*, 41:3, septembre 2008, p. 549-567.
 _____, « Utopie/Terre/Sôma », dans *Nowhere Somewhere: Writing, Space and the Construction of Utopia*, sous la direction de J.E. Reis et J.B. da Silva, Porto, Presses de l'Université de Porto (2006), pp. 269-282.
- Giroux, Dalie et Rébecca Lavoie, « Éloge de l'action politique jetable », *À Babord*, juillet 2009, Montréal.
- Hallward, Peter, « Jacques Rancière et la théâtrocratie ou les limites de l'égalité improvisée », dans *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Colloque de Cerisy, Ed. Horlieu, Paris, 2006, p.481-496.
- Holland, Eugene, « Nomadologie affirmative et machine de guerre » dans Antonioli, Manola et co. (dir.), *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique*, Ed. du Sandre, Paris, 2007, p.115-125.
- Labelle, Gilles, *La Boétie ou Spinoza? Quelques réflexions sur le désir et la domination à partir de Claude Lefort et Gilles Deleuze* (conférence), Cycle de conférences du Gripal, « Penser la domination et l'émancipation aujourd'hui », UQAM, avril 2008.
- Lefort, Claude, « Le nom d'un », post-face à De La Boétie, *La servitude volontaire*, ed. Payot, Paris, 1976.
 _____, « Pierre Clastres », *Libre*, no 4, 1978, p.49-54.
 _____, Entretien avec Claude Lefort, *L'Anti-mythes*, n° 14, novembre 1975, 30 p.
 _____, « L'œuvre de Clastres » dans *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelles anthropologie politique*, Seuil, Paris, 1987, p.183-208.
- Manning, Erin, *Politics of Touch: Sense, Movement, Sovereignty*, U of Minnesota Press, 2007, 195 p.
 _____, *Relationescapes. Movement, Art, Philosophy*, MIT Press, Massachusetts, 2009, 268 p.
- Marié, Michel, Recension, « Anselme (Michel)- Du bruit à la parole. La scène politique des cités », *Revue française de Sociologie*, Vol.41, no. 4, (oct.-déc., 2000), pp. 802-804.

- Méchoulan, Eric, « On the edges of Jacques Rancière », *SubStance*, Vol. 33, No. 1, Issue, 103 : Contemporary thinker Jacques Rancière (2004), pp.3-9.
- Mouawad, Wajdi et Côté, Jean-François, *Architecture d'un marcheur : entretiens avec Wajdi Mouawad*, Léméac, 2005, 146 p.
- Mongin, Olivier, « Sauvages, à jamais... » dans *Esprit*, no 457, mai 1976, p.1002-1015, suivit de P. Clastres, « Le haut et le bas », p.1016-1017.
- Olivier, Lawrence, « La question du pouvoir chez Foucault : espace, stratégie et dispositif » dans *Revue canadienne de science politique*, Vol. 21, no.1, mars 1988, p-83-98.
- Nicolas-Le Strat, Pascal, *Micropolitique des usages*, Le-commun.fr., <http://www.le-commun.fr/index.php?page=micropolitiques-des-usages>, octobre 2008, consulté en janvier 2009.
- Nordmann, Charlotte, *Bourdieu, Rancière : la politique entre sociologie et philosophie*, ed. Amsterdam, Paris, 2006, 179 p.
- Ouellet, Pierre, « Une esthétique de l'énonciation. La communauté des singularités », dans *Tangence*,(...) p.11-26.
- Platon, *Phèdre*, Garnier Flammarion, Paris, 1964.
 _____, *La République*, Garnier Flammarion, Paris, 2002.
- Rancière, Jacques, *La Méésentente. Politique et philosophie*, Éditions Galilée, Paris, 1995, 188 p.
 _____, « La poétique du savoir » dans *La Main de singe*, no 11-12, 1994.
 _____, *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, 10-18, no 3730, 2004.
 _____, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Ed. La Fabrique, 2000.
 _____, *Aux bords du politique*, Gallimard, coll. Folio essais, no 434, Paris, 2004.
 _____, *La chair des mots. Politiques de l'écriture*, Galilée, 2001.
- Richir, Marc, « Quelques réflexions épistémologiques sur le concept de sociétés contre l'État » dans *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelles anthropologie politique*, Seuil, Paris, 1987, p.61-71.
- Ross, Kristin, « Rancière à contre-temps » dans *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Colloque de Cerisy, Ed. Horlieu, p.193-206.
- Sloterdijk, Peter, *Critique de la raison cynique*, Christian Bourgois, Paris, 1987, 670 p.
- Vincent, Hubert, « Lectures de Jacques Rancière » dans *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Colloque de Cerisy, Ed. Horlieu, 2006, p.99-116.
- Verdier, Yvonne, « Prestige de l'ethnographie » dans *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelles anthropologie politique*, Seuil, Paris, 1987, p.19-39.
- rer
- Wotling, P., « L'entente de nombreuses âmes mortelles. L'analyse nietzschéenne du corps » dans *Le corps*, ed. Vrin, Paris, 2005.

BIBLIOGRAPHIE CONSULTÉE

- Adler, Alfred, « La guerre et l'État primitif » dans Abensour, M. (dir.), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelles anthropologie politique*, Seuil, Paris, 1987, p.95-114.
- Agamben, Giorgio, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, Ed. Payot & Rivages, trad. de l'italien par Martin Rueff, Paris, 2007, 50 p.
- _____, *L'amitié*, Ed. Payot & Rivages, Paris, 41 p.
- Antonioli, Manola, *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, L'Harmattan, 2003, 259 p.
- Arditi, Benjamin, « La mutacion de la politica. Un mapa del escenario post-liberal de la politica » dans *Nueva Sociedad*, no. 150, juillet-août 1997, p.10-18.
- Arditi, Benjamin & Jeremy Valentine, *Polemicization : the contingency of the commonplace*, NYUP, 1999, 157 p.
- Battersby, Christine, *The phenomenal woman. Feminist Metaphysics and the Patterns of Identity*, Polity Press, UK, 1998, 236 p. (voir chapitres 1 et 3 : « Fleshy Metaphysics » ; « Her body/ Her boundaries »)
- Bosteels, Bruno, « La leçon de Rancière: Malaise dans la politique ou on a raison de se Méseprendre », dans *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Colloque de Cerisy, Ed. Horlieu, Paris, 2006, p.49-70.
- Bouretz, Pierre, « Clastres Pierre, 1934-1977. La société contre l'État, 1974 » dans Châtelet (dir.), *Dictionnaire des œuvres politiques*, Quadrige, PUF, Paris, 2001.
- Cingolani, Patrick, « La communauté et son dehors. Pour une critique des représentations du lien fondées sur l'individualisme ou le sociologisme » dans *Lien social et politiques- RIAC*, 39, printemps 1998.
- Déotte, J.-L. & Roxanne Lapidus, « The differences between Rancière's « Mésemente » (Political disagreement) and Lyotard's « Différend » dans *SubStance*, vol. 33, no.1, Issue 103, Contemporary thinker Jacques Rancière, 2004, p.77-90.
- Dreyfus, Simone, « Recension : La terre sans Mal. Le prophétisme tupi-guarani par Hélène Clastres » dans *L'Homme*, Vol. 16, no.2, 1976, p.167-169.
- Foucault, Michel, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971, 82 p.
- _____, *L'histoire de la sexualité, Tome I, La volonté de savoir*, Gallimard, coll. Tel, Paris, 211 p.
- Huston, Nancy, *Les professeurs de désespoir*, Babel, France, 2004, p.249.
- _____, *Le journal de la création*, Babel, France, 1990, 352 p.
- Labelle, Gilles, « La philosophie et le « choix du petit » dans le travail de Miguel Abensour » dans *Monde commun*, 1, 1, automne 2007, p.44-63.
- Lamoureux, Diane, « Le souci de soi comme substitut au souci du monde » dans *La politique par le détour de l'art, de l'éthique et de la philosophie*, PUQ, Québec, 2001, p.131-145.
- Lapierre, J.W., « Sociétés sauvages, sociétés contre l'État » dans *Esprit*, no 457, mai 1976, Paris, p.983-1001.

- Lemieux, Vincent, « Recension: Recherches d'anthropologie politique par P. Clastres » dans *Revue canadienne de science politique*, Vol.4, no.2, juin 1981, p.438-440.
- Lévy, Jacques, Juliette Rennes et David Zerbib, « Jacques Rancière : « Les territoires de la pensée partagée », Espacestems.net, Actuel, <http://espacestems.net/document2142.html>, consulté le 11 décembre 2007.
- Pasquier, Renaud (coor.) dossier "Jacques Rancière, l'indiscipliné", *Revue Labyrinthe*, n°17, Maisonneuve et Larose, Paris, hiver 2004.
- Patton, Paul, « Conceptual Politics and the War-Machine in "Mille Plateaux" » dans *SubStance*, Vol. 13, no 3/4, Issue 44/45, 1984, p.61-80.
- Potte-Bonneville, Mathieu, « Versions du politique: Jacques Rancière, Michel Foucault » dans *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Colloque de Cerisy, Ed. Horlieu, 2006, p.169-192.
- Rancière, Jacques, *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Fayard, 1981.
 _____, *Les scènes du peuple*, Ed. Horlieu, Lyon, 2003, 377 p.
- Ross, Kristin, « Rancière and the Practice of Equality » dans *Social Text*, No. 29 (1991), pp. 57-71.
 _____, *The emergence of social space* (voir le chapitre 3 sur l'histoire spatiale), Verso, 2007, 176 p.
- Schick, Irvin C., *The Erotic Margin. Sexuality and Spatiality in Alteritist Discourse*, Ed. Verso, Londres, 1999, 315 p.
- Thierrien, Jean-Marie, *Parole et pouvoir. Figure du chef amérindien en Nouvelle-France*, Liber, Montréal, 2007, 261 p.
- Vauday, Patrick, « Politiques de l'écart » dans *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Colloque de Cerisy, Ed. Horlieu, 2006, p.351-360.