

# Jeudi 14 juin 2007

9<sup>ème</sup> séance de l'Université ouverte de la Coordination des intermittents et précaires

## Rapport à soi et processus de subjectivation

Maurizio Lazzarato.

La séance d'aujourd'hui a été pensée pour organiser un petit déplacement par rapport aux séances que nous avons tenues jusqu'à maintenant. Pendant toute cette année d'Université ouverte, on a analysé les dispositifs de pouvoir, on a pris Foucault comme fil conducteur, et on a analysé comment les individus se font assujettir à différents dispositifs de pouvoir. Là on a privilégié le dispositif « sécurité sociale », et notamment « assurance-chômage », parce que Foucault en a parlé, et parce que c'était au cœur de la lutte. Mais on a un problème, le même problème qu'avait Foucault : le problème, ce n'est pas seulement de traiter des dispositifs de pouvoir, mais : comment sortir des dispositifs de pouvoir ? C'est ça le problème qui se pose : comment échapper aux formes d'assujettissements dans lesquelles on est pris ?

La dernière fois, François (Fine) avait rappelé deux déplacements que Foucault avait fait, deux déplacements subjectifs qui concernaient la façon de concevoir le pouvoir. Le premier, c'était de passer d'une conception juridique du pouvoir à une conception guerrière du pouvoir, ce dont on a parlé la dernière fois. L'autre déplacement, c'était de passer de cette conception guerrière du pouvoir à une conception qu'il appelle gouvernementale, le gouvernement. À l'intérieur de cette dynamique qui refusait la conception juridique des relations de pouvoir, il a ouvert sur cette conception guerrière et gouvernementale où effectivement les sujets qui sont pris dans des relations de pouvoir ont une certaine liberté, et ont une certaine activité. Mais, dit Foucault (et c'est la conclusion à laquelle il arrive au milieu des années 70), même si on les considère comme ça, on est toujours renvoyé du côté du pouvoir, on est toujours pris dans des relations de pouvoir.

Et comment s'en sortir ? Là, il fait un troisième déplacement dont on va parler un peu ce soir, c'est lui-même qui le définit comme un troisième déplacement, c'est ce qu'il appelle la production de subjectivité, la production de soi, la transformation de la subjectivité. Il dit : pour pouvoir commencer à imaginer des portes de sortie aux relations de pouvoir, il faut prendre en considération cet élément : la production de soi, la transformation de soi, la production de subjectivité. Et c'est le problème qu'on voudrait éventuellement (on décidera samedi) commencer à traiter l'année prochaine ; c'est pour ça que ce peut être une séance de passage.

Vous savez que ce problème de la subjectivité, en réalité, est au centre, au cœur de la philosophie et de la politique en 1968. C'est ça le problème : c'est le rapport, dont je vais parler ce soir, entre éthique et politique.

Là on profite du fait qu'on a commencé avec Foucault : on en termine avec Foucault, mais je voudrais profiter de cette histoire, de ce problème de la production de subjectivité chez Foucault pour agencer ça avec l'exemple du mouvement des intermittents ; ce que je vais faire en deux temps : production des subjectivités, comment Foucault a posé le problème, et après : les intermittents.

Foucault fait un mouvement un peu bizarre, c'est-à-dire que pour approcher ce type de problématique, il va s'occuper de la morale de l'Antiquité, il va s'occuper du rapport entre norme et sujet dans la Grèce antique et dans la Rome antique. Mais ce qui l'intéresse, c'est ça le déplacement qu'il fait, ce n'est pas tellement de faire une histoire de ces morales ni une histoire des métamorphoses de ces normes qui gouvernent la conduite des gens. Ce qui l'intéresse c'est autre chose : c'est l'usage des normes et des morales qu'en font les

gouvernés. Et donc on va voir comment ils vont les utiliser, ça c'est le premier aspect. L'autre aspect, c'est la capacité de ces derniers, des gens qui sont gouvernés, de se donner leurs propres règles pour se gouverner eux-mêmes. C'est ça le déplacement qu'il fait, il ne va pas s'intéresser à l'histoire de la norme, comment la norme fonctionne, mais comment les gens utilisent la norme, ou comment les gens se donnent des normes nouvelles. Ça, ce n'est pas un problème théorique, c'est un problème politique pour la génération de Foucault. Parce qu'effectivement 1968, et les mouvements qui naissent autour de 68, pose le problème du rapport entre organisation politique et subjectivité, entre la transformation des subjectivités, la constitution du soi, et l'organisation politique. C'est un problème tout à fait nouveau, dit Foucault, parce que jusqu'à maintenant, ce problème de la conversion de la subjectivité, de la transformation de la subjectivité, c'était l'objet des religions, ou bien l'objet des écoles philosophiques. Les partis politiques modernes se sont constitués sur une toute autre façon de penser la forme de leurs propres organisations, qui n'a rien à voir avec ces problèmes de ce qu'il appelle justement, avec un langage un peu religieux, « conversion de la subjectivité » (c'est Deleuze qui parlera de façon moins religieuse de « conversion de la subjectivité »).

Et la nouveauté des luttes qui émergent autour des années 60-70, c'est comment ils vont intégrer dans leur façon d'organiser les luttes, ces problèmes de la transformation de soi, c'est ça la grande nouveauté. Selon Foucault, ni le marxisme ni même la psychanalyse n'ont de façon claire et courageuse envisagé explicitement la question de la conversion de la subjectivité. L'idée d'une position de classe – je cite toujours Foucault - l'appartenance à un groupe, l'appartenance – et ça c'est pour le parti - à une école, l'initiation, la formation de l'analyste, pour la psychanalyse, tout ceci nous renvoie bien à ces questions de la formation du sujet, mais on les pense en termes sociaux, en termes d'organisation. C'est cette nouveauté du rapport entre transformation du sujet et lutte politique qui l'intéresse.

Là je cite un passage qui est dans *Dits et écrits* et qui est très symptomatique de pourquoi il a fait ce déplacement ; parce qu'effectivement comme la plupart des gens qui ont vécu cette époque, cette chose dont je viens de parler est d'une certaine façon très évidente. Il dit :

« C'est un fait que la vie quotidienne des gens a changé entre le début des années 60 et maintenant, et ma propre vie en témoigne certainement. Ces changements, à l'évidence, nous ne les devons pas aux partis politiques, mais à de nombreux mouvements. Ces mouvements sociaux ont vraiment transformé nos vies, notre mentalité, nos attitudes, ainsi que les attitudes mentales d'autres gens, des gens qui n'appartenaient pas à ces mouvements. »

Donc il y a ces problèmes de la transformation de la vie quotidienne, donc des relations personnelles, entre hommes et femmes, parents et enfants, ..., toute cette problématique ; et ils ne sont pas portés par les partis politiques, ils sont portés par ces mouvements. C'est pour ça que là, il y a quelque chose à interroger, à enquêter, et donc il part de cette problématique (là c'est ce que j'avance comme hypothèse) pour chercher quelques réponses dans l'Antiquité, mais il le fait par rapport à ce type d'actualité. Il faut lire ce que je vais dire maintenant avec cette préoccupation, qui était une préoccupation politique.

Il y a autre chose, dont je vais parler plus brièvement tout à l'heure, c'est toujours le même problème, celui de la production de subjectivité, mais encore dans une autre philosophie, celle de Deleuze et Guattari. C'est le même type de problématique, et je dirai tout à l'heure comment cette question du rapport entre éthique et politique est approchée par Deleuze et Guattari. En réalité ce sont, si vous voulez, des philosophies éthiques, éthico-politiques.

Foucault, après *La volonté de savoir*, donc en 1976 je pense, est entré dans une espèce de crise, justement parce qu'il n'arrivait pas à sortir des mailles du pouvoir, et il n'a pas publié de livre pendant huit ans.

(10')

Les livres qu'il publie ensuite, sur *le souci de soi* et *l'urgence des plaisirs*, sont des livres qui concernent justement ces morales anciennes. Si quelqu'un a intérêt à savoir comment

fonctionnaient ces morales, comment les gens vivaient, on peut lire ces livres, mais ce qui nous intéresse, c'est la méthodologie qu'il utilise, la méthodologie pour essayer de déplacer cette question. Comme je l'ai dit, il parle lui-même de troisième déplacement. Dans ce troisième déplacement, l'analyse ne concerne plus les pratiques coercitives, mais les pratiques de formation, d'autoformation ou d'autodétermination du sujet, les rapports à soi, et une activité par laquelle on peut acquérir de l'indépendance et de l'autonomie par rapport aux dispositifs d'assujettissement et aux relations de pouvoir.

(On pourrait dire quelque chose, si on a le temps, sur comment le féminisme est le seul qui a continué sur cette lancée de Foucault.)

Foucault ne se pose plus le problème de savoir comment les normes morales vont être intériorisées par les sujets. Il ne s'agit là, dit Foucault, dans la sphère de la morale, que de son côté prescriptif. Le problème, ce n'est pas de savoir comment on obéit à une norme, ça c'est l'aspect prescriptif. Même si, d'une certaine façon et jusqu'à maintenant, il l'avait analysé dans une relation conflictuelle, la guerre d'abord, puis le gouvernement, où effectivement les sujets sont libres : il faut pour que s'exerce le pouvoir que le sujet soit libre. Mais là ce n'est pas seulement ça.

Foucault, par morale, entend aussi le comportement réel des individus dans leurs rapports aux règles et aux valeurs qui leur sont proposées, ce que Foucault appelle « la morale des gouvernés », pour la distinguer des injonctions et des prescriptions de la morale des dispositifs de pouvoir. Donc ce qui intéresse Foucault dans ce dernier déplacement est d'étudier la manière dont le sujet se constitue de manière active, comment il se conduit par rapport à ce qu'on lui propose, quelle attitude il assume par rapport aux règles et aux codes qu'il trouve déjà institués, mais aussi comment il invente, il crée d'autres règles et d'autres codes pour ne pas être gouverné, pour être gouverné différemment, pour se gouverner soi-même. Étudier le côté actif du sujet, l'action sur lui-même qu'il peut exercer, signifie interroger l'écart possible entre les codes, les normes, la morale, et les modes de subjectivation ; c'est cet écart qui l'intéresse. Il s'agit de découvrir l'autonomie relative entre normes et comportements pour déterminer comment et avec quelle marge de variation ou de transgression les individus ou les groupes se conduisent en référence avec un système prescriptif qui est explicitement ou implicitement donné. Et là Foucault commence à considérer, et on peut intégrer des choses qu'on a déjà vues dans les autres séances, les normes non pas comme impositions unilatérales du pouvoir sur les sujets, mais comme stratégies. Je vais essayer d'expliquer rapidement ce que c'est.

Pour Foucault, l'action de la norme doit être comprise à chaque fois comme une relation de pouvoir, et plus précisément comme une relation de pouvoir stratégique. Autrement dit, l'efficacité de la norme ne peut pas être pensée sans mettre en jeu le côté actif du sujet, qui toujours rend possible le retournement, l'écart, l'invention. Et c'est sur ça qu'il va se concentrer : comment on peut détourner, comment on peut s'écarter, comment on peut inventer par rapport à ça. Il y a donc deux choses qui l'intéressent : l'écart et l'invention.

Pour que tout le monde comprenne, on peut prendre un exemple très simple avec les intermittents. On sait par exemple que les normes qui régulent l'emploi ou l'accès à l'assurance-chômage sont des normes édictées par un dispositif de pouvoir, ce qu'on a analysé dans les séances précédentes. Mais elles sont en même temps des relations qui impliquent deux sujets : l'Assedic et l'allocataire, ayant chacun sa liberté, c'est-à-dire un pouvoir d'agir spécifique, même s'il est évidemment forcément asymétrique. C'est ça qui intéressait Foucault : même dans l'asymétrie, il y a la possibilité d'agir. Assedic et allocataire activent des relations dans lesquelles chacun essaye de structurer ou de déstructurer les actions de l'autre, avec toujours ce pouvoir inégalitaire. Mais parmi les relations qui se tissent dans ce rapport entre Assedic et allocataire, certaines sont des relations nouvelles qui s'ajoutent au monde et qui par conséquent ne sont pas contenues dans les normes. C'est ça

qui l'intéresse : comment il y a des normes qui explicitent ou qui commandent un comportement, et comment dans les relations il y a quelque chose de nouveau qui s'ajoute au monde et qui n'était pas contenu dans les normes. Les usages par exemple de l'assurance-chômage par les intermittents ne sont pas contenus dans les codes de la sécurité sociale. Ce qui l'intéresse, c'est les usages : comment les sujets utilisent les normes. Les normes sont donc elles-mêmes des stratégies qui essaient de déterminer la conduite de l'autre, de structurer son champ d'action possible, de le constituer comme sujet, de modeler sa vie subjective. Mais, comme c'est le cas avec les intermittents, il peut arriver que les normes du code du travail et du code de la sécurité sociale ne réussissent pas à diriger et à conduire les comportements ; il peut apparaître de nouvelles relations à l'emploi, au chômage, au travail, et à soi, que les normes et les codes en cours n'impliquent pas. C'est ça le problème qu'on va voir quand on reviendra sur le mouvement des intermittents.

L'action de la norme est l'action sur un sujet qui n'a pas seulement la possibilité de ruser, de détourner, de se soustraire, mais aussi de plier les relations d'une manière imprévisible. Ce nouveau pli du sujet construit les modèles d'une relation qui n'est pas contenue dans la norme, et par laquelle il exprime son activité d'autoconstitution. Les normes, dit Foucault, impliquent une multiplicité de relations, qu'il va essayer de définir : relations d'obéissance, de conformité, de consentement, mais aussi de refus, de ruse, de détournement, de conflit ouvert. Toutes ces relations qu'il énumère sont des formes de lutte, des types de comportement qui en réalité sont des formes de résistance, ou de lutte.

Les normes impliquent une multiplicité de relations dont les effets sur les sujets ne sont pas aisément prévisibles, et ne se laissent pas facilement enfermer dans une totalité. C'est cette imprévisibilité, cette ouverture que l'usage détermine qui intéresse Foucault. De façon très synthétique, du point de vue méthodologique, Foucault dit : « Une chose est une règle de conduite, une autre chose est la conduite que l'on peut mesurer à cette règle, mais autre chose encore est la manière dont on doit se conduire. » Donc il y a 3 choses : la règle de conduite, la conduite qu'on peut mesurer par rapport à la règle, mais aussi la manière dont on doit se conduire. Il va essayer de complexifier la chose pour voir comment on peut agir à l'intérieur de ces mécanismes. Autrement la conception du pouvoir est très simplifiée, alors que là avec ces 3 dimensions, on peut déjà faire quelque chose.

Parce que précisément la norme ouvre la possibilité d'une multiplicité de relations, que cette multiplicité peut être pliée de façon imprévisible à travers l'action que le sujet exerce sur lui-même (donc comment il accepte ou détourne la norme), Foucault peut affirmer qu'un code de conduite étant donné, il y a différentes manières de se conduire, différentes manières de déterminer la substance éthique, c'est-à-dire la façon dont l'individu doit constituer telle ou telle partie de sa subjectivité comme matière principale du travail sur soi. On va voir tout de suite ce que signifie cette histoire de détermination de la substance éthique.

(20') Déterminer la substance éthique, c'est choisir des aspects de la subjectivité pour pouvoir exercer un travail sur soi. Foucault donne un exemple : on peut se rapporter à la prescription d'être fidèle à son époux de différentes manières, qui ne sont pas contenues dans la norme. Par exemple on peut être fidèle par strict respect des interdits, ou pour la maîtrise de ses désirs, ou dans l'intensité, la continuité, la réciprocité des sentiments qu'on éprouve pour le conjoint. Il y a différentes manières de se comporter, mais il ajoute un autre degré de complexification de ces relations : il y a des différences qui portent sur la manière de penser et d'organiser l'assujettissement, de penser et d'organiser la constitution du sujet. On peut pratiquer la fidélité parce qu'on se reconnaît comme faisant parti d'un groupe social qui nous accepte, parce qu'on se reconnaît comme héritier d'une tradition, spirituelle par exemple, ou encore parce que l'on cherche à donner à sa vie personnelle une forme de beauté, de noblesse, de perfection. Vous voyez : les choix, les possibilités d'actions commencent à se complexifier.

Si on prend l'exemple des intermittents, on peut se rapporter aux normes édictées par la Sécurité sociale de différentes manières, et ce sont toujours des formes de lutte. On peut se conformer à ces normes parce qu'on est respectueux de la légalité, parce qu'on a conscience de participer à une communauté nationale, parce qu'on croit à la solidarité entre gouvernés, parce qu'on ne peut pas faire autrement, mais on peut aussi les utiliser en les détournant de leur finalité, en avançant une toute autre série de motivations. Conclusion : les normes impliquent des relations hétérogènes dont la réalisation est relativement indéterminée. Foucault insiste : toute action comporte un rapport au réel, où elle s'effectue, et un rapport aux codes, auxquels elle se réfère, mais elle implique aussi un certain rapport à soi, un travail éthique qu'on effectue sur soi-même. C'est sur ça qu'il se concentre, sur ce travail sur soi : là il y a peut-être la possibilité de trouver des façons d'échapper au pouvoir.

Tout le travail qu'il va faire dans ces deux livres, c'est d'essayer de voir, dans les morales anciennes, comment elles ont fonctionné, comment elles ont exercé un certain pouvoir sur les gouvernés, mais aussi comment les gouvernés ont trouvé la façon de leur échapper. Le problème, c'est la production de quelque chose de nouveau : comment on peut penser la production de quelque chose de nouveau, comment on peut penser le fait par exemple de sortir des modes de subjectivation, des façons de penser qui sont celles qui sont données. Il commence à travailler sur l'Antiquité (et c'était un travail préalable, à mon avis : il a publié ces deux livres et il est mort tout de suite après), mais avec cette problématique du rapport éthique et politique, problème que pose 68. D'ailleurs, on a un problème avec 68 aussi bien à gauche qu'à droite, parce que 68 introduit cette nouveauté, que la droite a du mal à comprendre, mais la gauche aussi : les organisations syndicales ou politiques ne sont pas structurées pour poser ce problème de la production des choix, de la transformation de la subjectivité.

Je voudrais dire deux mots sur comment Deleuze et Guattari ont radicalisé ce point de vue. Il y a eu un débat très intéressant entre Deleuze et Foucault, publié récemment, et qui était resté non publié jusqu'il y a 4-5ans. J'ai utilisé la lecture deleuzienne de Foucault, justement pour ce rapport entre éthique, production de subjectivité, et politique, surtout souligné par Félix Guattari, encore plus que par Deleuze. Comment radicalisent-ils cette question du rapport à soi, de la production de subjectivité ? Aussi bien Deleuze que Guattari en font le problème fondamental du capitalisme contemporain, du nouveau type de capitalisme, puisque d'une part, selon Félix, le capitalisme mondial aujourd'hui est un producteur de subjectivité, et c'est même sa principale production, les productions matérielles n'étant que des médiations vers la maîtrise de la production de la subjectivité. Vous voyez donc que le problème qui se pose n'est pas seulement la question du politique, c'est le problème du rapport capitalisme/production de subjectivité. D'autre part, c'est Deleuze qui le dit, il y a production d'une nouvelle subjectivité dans le capitalisme, et cette production de subjectivité, il faut la lier à de nouvelles formes de lutte. Deleuze dit dans ces très beaux textes : « toute mutation sociale implique une reconversion de la subjectivité et l'émergence d'un nouveau choix comme foyer de résistance. » Il dit que le capitalisme est lié à cette production de subjectivité de façon consubstantielle, et cette production de subjectivité constitue un foyer de résistance, c'est pourquoi Foucault s'est intéressé à cette question. Selon Deleuze la découverte chez Foucault du rapport à soi a été la découverte d'une nouvelle dimension irréductible aux rapports de pouvoir et aux relations de savoir. La subjectivité n'est ni une formation du savoir, ni un produit du pouvoir. C'est un processus, dit Deleuze, d'individuation qui porte sur les groupes ou les personnes – c'est donc un processus d'individuation individuel ou collectif - et qui se soustrait aux rapports de force établis comme aux savoirs constitués. Que la subjectivité ne soit ni du savoir ni du pouvoir signifie qu'une mutation subjective est d'abord non discursive, mais existentielle et affective. J'ai dit seulement 2 ou 3 choses, mais on rentre ici dans la façon par laquelle Deleuze et Guattari appréhendent cette production de

subjectivité, qui est à mon avis la chose la plus riche de ces théories de 1968, et qu'il faudrait aborder, l'année prochaine peut-être.

Donc qu'elle ne soit ni du savoir ni du pouvoir signifie que la mutation subjective est d'abord non discursive, mais existentielle, affective. Le rapport à soi ne définit pas d'abord un savoir, ni un pouvoir, puisqu'il exprime un changement dans la manière de sentir, qui constitue le support d'un processus de production de subjectivité, d'où vont découler de nouveaux savoirs et de nouveaux pouvoirs ; et une nouvelle discursivité. C'est cela qui les intéresse : cette rupture que constitue la relation à soi, puisqu'elle n'est pas discursive mais existentielle, va déplacer le problème, et c'est elle-même qui va produire de nouveaux savoirs et de nouveaux pouvoirs.

Je cite seulement une autre phrase de Deleuze, qui répond de façon très claire à ce problème qu'on a souvent reproché à Foucault : si le sujet est (comme on l'a vu la dernière fois) complètement investi par les pratiques biopolitiques qui investissent la vie, il n'y a pas de possibilité de se soustraire à ce pouvoir, puisqu'il touche l'ensemble de la vie d'un individu. Que reste-t-il pour notre subjectivité, se demande Deleuze, une fois que les dispositifs individualisant agissent sur le sujet ? Il ne reste jamais rien au sujet, répond Deleuze, puisqu'il est chaque fois à faire, comme foyer vide de résistance. C'est à partir de cette conception du processus de subjectivation comme foyer de résistance qu'ils essayent de penser le rapport entre éthique et politique. Là je voudrais très rapidement essayer de voir comment ce problème de la production de subjectivité s'intègre au politique à travers l'exemple des intermittents du spectacle.

(30')

La tradition politique de mai 68 n'a jamais été assumée par les partis politiques et les syndicats. Elle a été pratiquée par les mouvements pendant les années 60 et 70 ; a été continuée par des pratiques minoritaires : féministes, homosexuelles, qui ont d'ailleurs pris comme référence surtout Foucault (même si à mon avis la richesse est plus grande chez Deleuze et Guattari, mais ce n'est pas important). Et on voit réémerger ce type de problématique dans des mouvements un peu bizarres comme celui des intermittents. C'est pourquoi que je voudrais reposer le problème du rapport entre éthique et politique à partir de ça. (Ce que je dis là pourrait constituer 4 séances pour l'année prochaine ; on verra samedi.) Je vais donc essayer d'analyser la dynamique de la naissance, de la constitution du mouvement des intermittents à l'intérieur de l'événement. C'est une autre grande découverte, une grande avancée faite autour de 68 : toutes les théories politiques un peu originales tournent autour de cette question de l'événement. Vous prenez Badiou, Rancière, ou même Bernard Aspe et tout ça, ils utilisent ces théories de l'événement. Si on a le temps, on verra la différence remarquable entre ces théories, qui à mon avis nous ramènent avant 68, et ce que racontent Deleuze et Guattari.

Qu'est-ce que l'événement ? Je vais le dire très rapidement, essayer de l'expliquer de façon simple. L'événement est ce qui surgit de l'histoire et retombe dans l'histoire, mais sans être lui-même historique. L'événement est immanent à l'histoire, économique, sociale et politique, sans que l'on puisse le réduire à cette histoire. Si on prend l'exemple des intermittents : qu'est-ce que l'histoire dans ce cas ? L'histoire, c'est ce qu'on a analysé toute cette année, ce sont les dispositifs discursifs et non discursifs des gouvernements des conduites que nous avons analysés. Ce sont les conditions d'emploi, de travail et de vie des intermittents ; ce sont les processus d'assujettissements dans lesquels ils sont pris : salariés, entrepreneurs, pauvres, exclus. C'est l'espace public tel qu'il est constitué et codifié par les logiques de représentation et de médiatisation. C'est ça l'histoire. Le mouvement des intermittents a donc des conditions historiques, sociales et économiques, mais dans son émergence en tant qu'événement, il se détourne de ces conditions pour créer quelque chose de nouveau, de nouvelles possibilités d'action et de nouveaux modes d'existence. C'est la même chose qu'on a vue tout à l'heure,

mais appliqué à quelque chose de concret. L'apport fondamental de cette problématique de la production de choix, c'est cette imprévisibilité qu'on peut saisir avec la dynamique de l'événement. Dans l'événement, et c'est une autre façon de concevoir la politique, il y a une part irréductible aux déterminismes sociaux et aux séries causales, de façon que tous les effets de l'événement ne sont pas contenus dans ses conditions. Les pratiques de la coordination des intermittents et précaires, ses manières de faire et de dire, ne sont pas déductibles des conditions d'emploi, de travail et de chômage, ni des conditions de l'espace politique et social existant, pas plus que des dispositifs d'assujettissement. D'une certaine façon, cette émergence de subjectivité, d'un côté, est liée à l'histoire ; et en même temps elle représente une forte discontinuité. Il s'agit là de comprendre quelle continuité et discontinuité les conditions socio-économiques entretiennent avec l'événement, puisque ce n'est pas sans rapport, dit Félix, mais ce n'est pas en rapport. L'événement, et donc la subjectivité, ne peut pas être complètement déduit de l'histoire, et pourtant ils viennent de l'histoire, et ils retombent dans l'histoire. C'est ça qui est important : l'événement est quelque chose d'originé par les conditions dans lesquelles on est pris, il y a ce surgissement, mais immédiatement après il y a une partie de cet événement qui retombe dans l'histoire. Et l'action politique, cela va être comment gérer ces 3 temporalités : les conditions, le surgissement de l'événement, et la retombée dans l'histoire. Ces 3 éléments sont aussi 3 manières différentes d'approcher le problème de la subjectivité. Ça aussi, c'est un travail qu'il faudrait faire sur ce qui s'est passé. Cet événement, comme tout événement, a une date et un lieu : la nuit du 26 au 27 juin 2003, au théâtre de la Colline, où des milliers de personnes poussées par le refus ont franchi un seuil à la fois politique et existentiel. C'est ça qui intéresse aussi bien Deleuze que Foucault, c'est cette rupture : comment on sort des dispositifs dans lesquels on est pris. Le franchissement de ce seuil, à la fois instantané et collectif, produit une rupture, une discontinuité dans l'histoire, mais aussi dans la subjectivité. L'événement n'affecte pas l'état des choses dont lui-même surgit, sans d'abord affecter les subjectivités, qui prennent parti, qui se positionnent, qui disent non. Quelque chose a changé dans la vie de la société à cause de l'événement. Ce changement subjectif, instantané, est à la fois un acte de résistance et de création, résistance au pouvoir et création de possibles dont les contours ne sont pas clairement établis. C'est autour de cette dynamique que les subjectivités prennent forme. Comment on peut créer quelque chose de nouveau ? Je pense que cette dynamique de l'événement peut nous aider à le comprendre. Il y a création de possibles, mais ces possibles sont d'une certaine façon indéterminés. Comme on l'a vu tout à l'heure dans la gestion de la norme : la norme donne des injonctions au sujet, mais la façon dont le sujet utilise la norme est imprévisible, est ouverte à l'événement, à comment le sujet s'approprie cette injonction et comment il agit à l'intérieur de cette injonction. Il ne s'agit pas de possibles purs et simples, de possibles abstraits, mais de possibles vivants, puisqu'ils sont déjà engagés dans un certain mouvement, dans une certaine situation, dans des conditions spécifiques, qui sont ici celles de l'intermittence, du marché du travail, culturel, de la refondation sociale, etc. Et pourtant ils ne sont pas là, ils ne préexistent pas à l'événement, puisqu'ils sont créés par l'événement. L'événement est donc cette bifurcation que cherchaient Foucault et Deleuze ; l'événement est une bifurcation, un décrochage par rapport aux lois, aux normes, et aux valeurs existant. C'est un état instable, c'est une émergence qui ouvre un processus de subjectivation dont les modalités d'existence et d'action sont encore indéterminées. On revient toujours à la même histoire : l'événement ouvre la possibilité d'un processus de subjectivation. Cette ouverture est seulement une ouverture. Cela pose un problème politique : que va-t-on faire de cette ouverture, comment va-t-on l'organiser ? L'événement et sa date sont un point de retournement ou de revirement qui fait basculer des milliers de personnes dans une autre situation dont on avait aucune idée auparavant. L'événement est une ouverture, une possibilité de transformation de la situation sociopolitique, mais aussi une possibilité de



transformation de soi. Mais seulement une possibilité, même si cette possibilité n'est pas complètement abstraite, mais est d'une certaine façon déjà engagée dans quelque chose.

Ces possibles sont sentis plutôt que conçus : ces possibles ne sont pas conçus, ils sont seulement sentis, puisque la mutation subjective est d'abord non discursive. C'est un changement qui concerne la manière de sentir les choses. Il y a une multiplicité de raisons et de causes, économiques, politiques, sociales, etc. , au refus et à la révolte, mais le sens de l'acte qui les entame est donné d'emblée, et il possède une évidence qui n'est pas du même ordre que ses raisons et ses causes. Il y a donc discontinuité entre les causes qui sont toujours là, et l'événement qui se donne d'emblée. L'engagement n'est pas discursif, il est d'abord senti, il est existentiel, si vous voulez.

(40')

C'est ce que Deleuze et Guattari appellent une catastrophe existentielle. Cette catastrophe ne relève pas uniquement d'une analyse discursive, elle ne peut pas relever d'une analyse discursive. C'est au contraire à cette catastrophe existentielle qu'on doit s'adresser pour enrichir le langage, pour le féconder et engendrer une nouvelle discursivité, disent Deleuze et Guattari (« catastrophe » dans un sens positif, pas dans le sens « catastrophe naturelle »). Cette rupture non discursive déclenche un processus de production de subjectivité, qui d'une part va sécréter ses propres règles, ses propres coordonnées (en tous cas peut sécréter ses propres règles, ses propres coordonnées, donc effectivement peut nous faire sortir des normes dans lesquelles on est pris, mais cela dépend de comment on s'organise, s'il y a une organisation politique, ...), et d'un autre côté va faire proliférer la parole, ce que tout le monde a pu constater à Olympes de Gouges (ça parlait même trop, ça parlait tout le temps). Mais la rupture, l'enclenchement de cette discursivité, n'est en réalité pas discursive. L'événement est source de désir et de croyance à l'état naissant (si vous vous rappelez le début du mouvement : les gens ne savaient pas très bien pourquoi ils s'engageaient) qui s'ajoutent au monde ; mais doivent en même temps s'y mesurer : ils s'ajoutent, car c'est quelque chose de nouveau, une possibilité, et en même temps il faut qu'ils se mesurent au monde, à ce qui est déjà là, ce qui est déjà institué. Il y aurait donc prise en compte de ce qu'on appelle la situation, les conditions historiques, le surgissement de l'événement en tant que tel ; et après, cette possibilité que l'événement et la subjectivité ouvrent devant elle, doit se confronter avec ce qui existe, le protocole par exemple. Je dis ça parce que dans les conceptions de l'événement par exemple chez Badiou, Rancière ou même Aspe - comment ils considèrent ces problèmes - il n'y a pas de conditions, pas de retombées ; il n'y a pas de politique en réalité. De façon plus précise, je peux dire que selon les théories politiques de l'événement actuelles, la politique ne peut pas se déduire des conditions socio-économiques. Je suis d'accord avec ça, même s'il y a un rapport : on ne peut pas dire qu'il n'y a aucun rapport entre la coordination des intermittents et le marché du travail, il y a des continuités et des discontinuités, mais on ne peut pas dire que la politique se détermine d'elle-même, qu'elle est inconditionnée. Surtout chez Rancière, une fois que l'explosion de l'événement, que le surgissement de l'événement s'est produit, ça ne retombe pas, tandis que dans l'expérience qu'on a eue avec les intermittents, ça retombe tout de suite. Il y a tout de suite la nécessité de s'engager dans ce qui est en train de se passer, parce que par rapport à cet événement, le pouvoir va se déterminer, il va prendre des décisions, faire des lois, etc. . Il y a une difficulté à penser l'action politique, mais si on l'analyse du point de vue de cette question de la production de la subjectivité, c'est pour trouver une forme d'organisation politique qui soit en adéquation avec les dynamiques de l'événement, et donc avec ses 3 temporalités différentes : la situation, le surgissement, et la retombée dans l'histoire. L'événement et ses effets ajoutent quelque chose au monde, et ce qui s'ajoute peut modifier au moins en partie ce qui est déjà constitué. Cela est déjà une bataille politique : modifier ce qui est déjà constitué. L'action politique, ce serait peut-être la définition la plus juste, consiste à construire les conditions pour



remanier ce qui existe à partir des nouveaux possibles donnés par l'événement. C'est ce que la coordination a essayé de faire pendant les 4 ans suivants. Les conditions de la réalisation des possibles ne sont pas identiques aux conditions de leur surgissement, puisque entre les deux s'est ouvert un processus de subjectivation qui réoriente l'action et qui modifie les rapports de force. Là on se trouve devant la retombée dans l'histoire de l'événement, devant des conditions favorables et d'autres qui font obstacle, ce que tout le monde a pu vérifier. Donc au premier mouvement de l'événement succède un deuxième mouvement problématique : les possibles qui ont émergé avec l'événement doivent maintenant s'actualiser dans l'état des choses existant et dans la subjectivité. C'est ça le problème : cette possibilité peut, pour le dire très banalement, gagner, modifier l'état des choses existant, par exemple faire retirer le protocole, mais il y a aussi un problème de transformation de la subjectivité. L'expérience de la coordination est une expérience qui mélange un peu les deux choses, avec des difficultés quelques fois : elle avait parfois tendance à ressembler à une organisation politique classique où le problème de la transformation de la subjectivité était mis de côté, d'un autre côté quelques fois elle l'intégrait dedans. L'activité politique de la coordination pendant 4 ans, c'était un terrain d'expérimentation sur comment se confronter à ces problèmes, à ces problèmes de la réalisation de ces possibles. Pour se mesurer à ce qui est déjà là, le droit du travail, la sécurité sociale, le marché de l'emploi, etc. , il faut maintenant problématiser une nouvelle situation, qui est celle qui s'est ouverte avec les possibles. La manière dont cette retombée, cette inscription a lieu, c'est ça maintenant le problème politique. La manière dont elle bouscule ou s'intègre aux institutions sociales, économiques et culturelles, la manière dont cette ouverture interroge ou légitime les discours dominants sur l'emploi, le travail, le chômage, la manière dont éventuellement elle définit les problèmes, est une question politique, et ça c'est la question de la retombée de l'événement. Et cette histoire de l'événement implique les formes de l'organisation : comment on s'oppose, comment on est contre quelque chose, comment on est ensemble, comment on se met ensemble. Ce sont des problématiques que normalement les organisations politiques n'ont pas, parce qu'elles ont déjà défini leur légitimité, et ne se posent surtout pas le problème de la production de subjectivité. La retombée de l'événement, la gestion de ses effets, et la lutte qui concerne le sens qu'on va lui donner, sont aussi importantes que son surgissement, et c'est même une question politique plus difficile, puisqu'elle s'installe dans une durée qui habituellement n'est pas favorable aux mouvements. Cette durée est celle des institutions politiques et syndicales, la durée des professionnels de la politique, qui disposent justement de temps pour la politique. S'il y a une chose originale dans l'expérience de la coordination, c'est cette durée, parce que normalement un mouvement ne dure pas longtemps. Et c'est justement là que c'est un problème, parce que les forces politiques, les syndicats sont structurés pour la durée, tandis qu'ici le problème est : comment accompagner et comment structurer la retombée de l'événement. C'est à partir de cette question, et de l'articulation de l'événement, de l'histoire, et de la subjectivité, qu'on peut peut-être comprendre la débâcle de la gauche qu'on est en train de vivre en ce moment, parce que les partis politiques et les syndicats ne se sont pas articulés sur cette nouvelle dimension.

On pourrait tirer des conclusions. L'action politique s'exerce en articulant 3 moments à travers lesquels nous vivons l'événement : les conditions ou l'état des choses où il surgit, les nouvelles conditions objectives et subjectives qu'il détermine, et les conditions à saisir, à construire, pour transformer l'état des choses et les subjectivités.

(50')

Les 3 moments ou temporalités de l'événement définissent 3 situations politiques hétérogènes auxquelles il faut se rapporter de manière différente. Et ça, c'est la difficulté qu'il y a eu à la coordination pendant 4 ans : comment on se rapporte à ces 3 différentes temporalités, c'est-à-

dire au marché du travail, pour aller très vite, à la subjectivité qui s'est exprimée pendant le mouvement, et aux nouvelles conditions que cet événement a déterminées.

Je vais terminer par le rapport entre éthique et politique à partir de cette histoire de l'événement : comment on peut le penser et pourquoi cette façon de penser le rapport entre événement et politique est peut-être la seule façon de repenser la politique. L'événement politique nous redonne d'une certaine façon le monde et la subjectivité. C'est ça qui est important à mon avis : il redonne au monde sa vraie nature, et le monde, ce n'est pas ce qui est mais ce qui est en train de se faire. Et c'est seulement à l'intérieur de l'événement qu'on a cette possibilité de se confronter au monde non pas comme il est, mais à un monde qui est en train de se construire. De plus le monde n'est pas seulement ce qui est en train de se faire, mais aussi et en même temps ce qui est à faire. C'est ça l'engagement de la subjectivité. L'événement, en nous donnant un monde ouvert, non achevé, incomplet, fait donc aussi appel à la subjectivité puisque c'est dans cet inachèvement, cette incomplétude, que notre action peut s'inscrire et notre responsabilité s'exercer. Je pense que c'est une expérience que tout le monde a vécue, du moins les gens qui ont participé au mouvement. C'est évident que c'est un peu comme ça, non ? (...) Sinon c'est moi qui le dit.

Le monde en train de se faire et le monde à faire requièrent toujours un parachèvement éthique, ils sont toujours à la recherche d'une clôture existentielle. C'est en ce sens que l'ouverture événementielle nous donne accès aux processus de production et de transformation de la subjectivité. Les subjectivités individuelles et collectives (et c'est ça la découverte du travail de Foucault et Deleuze), comme le monde, ne sont pas données, elles sont en train de se faire et elles sont à faire. Deleuze disait tout à l'heure : « Qu'est-ce qui reste à la subjectivité après qu'on est complètement pris dans des dispositifs de pouvoirs? Il ne reste rien parce qu'elle est à faire. » L'événement nous redonne le monde comme matière de choix, et la subjectivité, c'est un néologisme de Guattari, comme un carrefour praxique. *(Laurent : Guattari était intéressant mais très jargonnant. Carrefour praxique, ça vient de praxis.*

L'événement met la subjectivité face à des décisions et des prises de risques. C'est pour ça que j'ai posé cette question de carrefour praxique. Avec l'événement, on passe de façon instantanée d'un monde à un autre, d'un mode de vie à un autre, dont on aperçoit encore mal les contours et les sens, mais qui sont sentis comme plein de promesses et de défis. C'est l'expérience que je pense que beaucoup de gens ont fait ici. C'est en ce sens que l'événement est un processus de reconversion, comme le dit Deleuze, ou de production de nouvelles subjectivités, c'est-à-dire une remise en jeu de nos manières propres de penser et d'agir, une interrogation sur notre propre existence. C'est ce qui s'est passé, je pense, à l'intérieur de l'expérience de la coordination. Et là je voudrais terminer sur le fait que ce qu'il faudrait repenser, et c'est le problème qu'ont à mon avis des théories comme celles de Rancière, de Badiou, ou même de Bernard Aspe, c'est qu'à l'intérieur de l'événement, il faut penser le rapport entre événement et histoire. Il ne faut pas penser seulement l'événement, il faut penser: d'où vient cet événement, où il va tomber, et comment il va tomber, comment il va reconstituer. Il faut donc repenser le rapport à l'histoire. C'est un problème politique et théorique très important parce que, comme vous le savez, la gauche, le mouvement ouvrier, a toujours vécu sur une espèce de philosophie de l'histoire. Au moment où cette philosophie de l'histoire tombe, que, comme le disent le département des États unis, il y a quelques années: l'histoire est finie, il n'y a plus la possibilité d'articuler un processus révolutionnaire, parce qu'il était engagé par la philosophie de l'histoire. Là on a la possibilité de ne pas tomber dans ce piège de la fin de l'histoire, mais de penser et repenser ce rapport entre événement, histoire, et subjectivité. Notre époque n'est pas celle de la fin de l'histoire, mais celle où on doit porter la plus grande attention à la manière dont l'histoire s'agence avec ce qui n'est pas historique, l'événement, de façon à ce qu'elle ne trace pas d'avance le destin du monde ; ainsi qu' à la

manière dont l'histoire s'agence avec la production de subjectivité. Le chemin n'est pas déjà tracé, sécurisé, et balisé par l'histoire ou par le progrès ; le chemin bifurque de manière imprévisible à partir des évènements. Mais il ne bifurque que si nous sommes capables de nous saisir des évènements, et ça c'est le problème politique.

Voilà, c'étaient de petits déplacements à faire peut-être l'année prochaine: passer des dispositifs de pouvoir - comment on est pris dans les relations de pouvoir – à : Comment on peut s'en sortir ? Que veut dire cette production de subjectivité? Comment penser le rapport entre éthique et politique? Ce qui demande de nouveaux outils, que sont par exemple la philosophie de l'évènement, la sortie de la philosophie de l'histoire, etc.

Voilà, c'était pour pouvoir samedi ouvrir le débat sur comment l'année prochaine éventuellement continuer ce travail.

Laurent (0 :56 :54):

Alors voilà, le foyer de la résistance est vide et près à accueillir les prises de parole. Merci, de rigueur, qu'il faut répéter, même s'il a déjà été signifié.

Catherine (0 :57 :12):

Une question: hors évènement, point de salut?

Maurizio (0 :57 :29):

Par évènement, on peut entendre beaucoup de choses. Là j'ai pris un évènement très ... mais il y a des petits évènements. L'évènement, c'est la rupture. Là on a pris un exemple politique, parce que le rapport entre éthique, subjectivité, et politique était au centre de la pensée de 68, ce qu'aujourd'hui on veut refuser ou mettre en discussion. C'est la dynamique de l'évènement qui est intéressante, mais après il n'y a pas seulement l'évènement contestataire ou politique...

Stéphane (0 :58 :11):

Il y a un truc qui m'a traversé l'esprit, pour te répondre Catherine, c'est : quand est-ce qu'il a commencé, l'évènement? Quand a commencé le conflit des intermittents? En 2003? En 1992? En écoutant Maurizio je me disais : pas du tout, en fait il a commencé dans les années 80, avec le gonflement des effectifs, c'est-à-dire que, par rapport à une norme du travail dans les années 70, un certain nombre de gens ont inventé des modes pour travailler autrement, faire autrement, et j'allais dire leurs pratiques ont été beaucoup plus révolutionnaires que même ce qu'ils pouvaient penser, que ce que nous pouvions penser, à ce moment-là. Et dans une certaine mesure, déjà dans les années 70 et les années 80, les pratiques étaient, si je puis me permettre, un mode de résistance. Un mode de résistance qu'on peut dire rusé, sournois, qui permettait de contourner le dispositif du travail, qui consistait à dire: bah oui, je cherche du travail, je passe mon temps à chercher du travail, je suis au chômage donc faut quand même que j'ai un revenu, et puis en même temps, je crée ou je fais ou je me débrouille pour être dans des activités qui me donnent du travail quand j'en ai besoin, surtout quand j'en ai envie; on peut se raconter l'histoire comme ça. Donc c'était en fait à mon avis des lieux de résistance. Mais de résistance asymétrique, des lieux de conflit asymétrique, ça, ça me paraît aussi important, : c'est-à-dire des lieux dans lesquels on intégrait le fait que de toutes façons on ne remporterait pas la victoire.

(60')

Là dessus je pensais en termes stratégiques: ce qu'on appelle des conflits asymétriques, c'est des conflits où par exemple des groupes de résistants, de guérilla, parviennent à maintenir une troupe d'occupation dans une insécurité permanente. Pour reprendre les théories de la guérilla : par exemple le soldat turc ne contrôle jamais que ce qu'il a à la portée de son fusil.

Mais aucun mouvement de résistance basé sur ces théories de la guérilla, donc s'inscrivant dans un conflit asymétrique, n'a jamais, dans l'histoire récente, remporté une victoire. Je vais continuer sur le même exemple, qui est celui de Lawrence d'Arabie : le mouvement de libération arabe invente le concept de guérilla, il rend la position des turcs impossible, mais la victoire n'est possible qu'avec des tanks, avec des troupes qui marchent en rang, une armée normalement constituée, que sont les armées alliées qui réussissent vraiment à virer les turcs. Si on prend le parallèle, c'est à peu près la situation dans laquelle on est actuellement, c'est-à-dire : on peut à peu près emmerder le monde, on peut être une sorte de virus intérieur du système, mais on n'agit pas réellement, on ne transforme pas l'état des choses. On a du mal à passer dans ce que tu appelles l'histoire.

Je termine juste sur quelque chose dont Arlette Farge avait un peu parlé. Elle avait utilisé un terme qu'on n'utilise pas beaucoup : la capacité à créer de la « ferveur ». C'est le terme qu'elle avait employé, un terme du XVIIIe siècle, et que j'avais trouvé intéressant.

Laurent (1 :02 :02)

Je prends des inscrits et je me suis inscrit. Je voulais prolonger la question posée par Catherine, dans le sens où moi aussi j'ai eu un problème en entendant le topo de Maurizio, mineur mais enfin quand même : l'idée que l'évènement change la société. C'est un truc que tu as dit, même si ce n'est pas le cœur de ce que tu as dit. Justement ça me semblerait être une erreur, c'est-à-dire que (et là on peut revenir y compris à cet exemple-là : sur l'histoire de l'asymétrie, on pourrait discuter parce que le Vietnam, c'est pas l'asymétrie mais bon... bref) d'un côté dire: «l'évènement change la société», c'est trop, parce que ça veut dire que plein d'évènements sont totalement expulsés de la catégorie même d'évènement si on les réfère à cette espèce de gros ectolasme - on ne sait pas ce que c'est : la société. Par rapport à ça, là où ça consonne beaucoup avec ce qu'on fait, c'est que je pense qu'effectivement le conflit a été précédé par une offensive, pour revenir à ce que tu dis : l'offensive des salariés cherchant à échapper aux boulots taylorisés, à la répétition de toujours la même chose, à des ambiances de hiérarchie, des trucs, des machins, du travail prescrit, ... Et qu'effectivement dans les années 70, qu'il s'agisse d'utiliser l'intérim ou le statut d'intermittents (peu important à la limite, ça dépendait des opportunités des gens, du type de taffe, ...), il y avait des comportements d'utilisation de la mobilité, qui étaient des usages par rapport aux normes du travail salarié, des usages de détournement, contournement, renversement, etc. etc. Donc on peut dire qu'il y a une antériorité par rapport au conflit officiel, il y a un conflit effectif antérieur au conflit politique déclaré, que ce soit 1992 ou 2003. Et si en face on nous déclare le conflit sur ces affaires, avec les réformes du chômage, etc. , c'est parce que le conflit est déjà là. Par rapport à ça, sur l'idée d'évènement, je ne suis pas sûr, mais il me semble que ça consonne quand même énormément avec la pratique de l'intermittence, c'est-à-dire avec l'idée d'une discontinuité qui n'est pas une interruption, comme on se l'est beaucoup racontée au début de la coordination. L'évènement, ça fait discontinuité, au moins subjectivement, et c'est là où le terme « catastrophe » est justifié. Il me semble qu'on est quand même dans des espèces de « milieux », même si moi je ne suis pas du tout intermittent du spectacle, où on peut peut-être être moins ... Parce que c'est vrai que cette philosophie de l'évènement est bizarre par certains aspects ; moi je n'ai pas bien compris de ce que tu as dit sur Badiou, Rancière, ... En tous cas, l'idée que l'évènement fasse discontinuité dans la trame des jours, de la vie quotidienne, et la modifie sur une échelle qui peut être microscopique. C'est pas pour rien que Foucault et tout un tas de gens se sont intéressés par exemple aux hérésies religieuses, ... Après j'ai une dernière question pour Maurizio. Il me semblait que chez Foucault il y avait un truc qui pour moi est devenu une banalité, certainement à remettre en cause, c'est certainement une lecture simpliste (je ne suis pas étudiant en philo, je ne suis pas philosophe machin): en gros l'idée qu'il y a chez Foucault l'opposition entre, disons un travail sur soi dans

le moment antique qui est un moment de travail éthique, et un basculement dans la morale prescriptive avec la naissance du monothéisme. On a affaire à une opposition assez forte entre le travail sur soi comme ascèse et la manière dont les formes d'ascèse vont être reprises dans le monothéisme et la constitution de l'Eglise, avec toute cette dose de prescriptions, de culpabilité, qui n'a pas grand-chose à voir avec le règlement des pratiques de la vie quotidienne telles que Foucault en parle.

Maurizio (1 :06 :31).

Je veux dire des choses que vous avez dites, Stéphane et Laurent, mais de façon un peu différente pour répondre à Catherine.

Je suis allé très vite parce que je ne pouvais pas faire un truc plus compliqué, mais il serait intéressant d'utiliser les catégories qu'utilisent Deleuze, Guattari, et Foucault, c'est-à-dire le rapport entre moléculaire et molaire, le rapport entre «micro» et «macro» (politique). Parce qu'effectivement, ce que vient de dire Stéphane et ce que vient de dire Laurent, on a des comportements dans le «micro», c'est-à-dire que chaque individu, par exemple dans le marché du travail des intermittents, a eu un rapport à la norme, a joué avec la norme ; ce n'est pas l'évènement qui a créé les comportements, les comportements sont créés de façon micro, dans leur propre existence. Ils ont détourné la norme, que ce soit la norme du droit du travail ou la norme de la sécurité sociale, de façon micro, individuelle, dans de petits réseaux. Ça c'est la dimension qu'il faudrait analyser en termes «moléculaires», mais qui est très importante. Il y a aussi une dimension «molaire» qui se développe et qui engage la subjectivité. Il y a continuité et rupture en même temps, il y a continuité parce que les gens qui sont engagés dans le mouvement viennent de cette expérience qu'ils ont pratiquée pendant des années, et il y a cette discontinuité. Sans ces micro-événements, sans ces micro-ruptures, sans ces capacités de production de subjectivité qui sont liées au rapport quotidien au travail, à l'emploi, au chômage, il n'y aurait pas les macro-événements. Mais le macro-événement, une fois qu'il intervient, change les conditions du conflit, à la limite aussi les conditions du travail. Il y a donc ce rapport entre molaire et moléculaire qu'il me paraît absolument fondamental de réintroduire comme catégorie, ce qu'on pourrait faire l'année prochaine. Après tu es obligé de revenir sur le comportement des gens, des intermittents, une fois que tu as ... Je n'ai pas dit que l'évènement change la société, pas du tout, j'ai dit que chaque évènement ne change pas la société mais crée la possibilité d'un changement de la société, c'est très différent. L'évènement ouvre une possibilité. Cette possibilité peut être ouverte au niveau micro par l'individu, qui trouve une façon de détourner, une ruse, une astuce, il change par exemple le sens de la norme, et même au niveau macro. L'évènement redonne seulement au monde sa vraie nature, celle d'être en train de se faire. Parce que ce que le pouvoir nous impose c'est l'idée que le monde est ce qui est, et pas ce qui est en train de devenir, pas ce qui est en train de se transformer. C'est l'évènement qui redonne la capacité de se mettre à côté : que ce soit au niveau individuel ou au niveau collectif, c'est seulement si tu fais un pas de côté que le monde se réouvre et que la subjectivité peut se remettre en mouvement. Il ne change pas la société, il crée les conditions possibles, éventuelles, pour un changement.

(1H10')

Mais ce changement dépend de comment toi tu accueilles l'évènement, d'une certaine façon, comment toi tu arrives à trouver des instruments (et là c'est politique: tu fais la coordination, des commissions, tu inventes une université ouverte, tu fais CAP, ...) pour pouvoir actualiser cette possibilité qui s'est présentée de façon d'ailleurs très confuse. Là pour ce qui se met en marche, et c'est une autre particularité de ce type de mouvement, on n'a pas une idée préconçue des formes d'organisation, des manières d'agir, des manières de penser (ce qui est propre aux syndicats et partis politiques, c'est pourquoi on a tant de difficultés à s'agencer avec eux). Tu te trouves dans une situation où tous les gens sentent que quelque chose se

produit, et tu inventes, tu expérimentes des façons nouvelles pour éventuellement changer la société et pour changer toi-même. C'est ça que je dis, je ne dis pas que l'évènement en soi change la société. Il y a des évènements qui se produisent, mais le problème c'est : comment toi tu te rapportes à l'évènement, comment tu fais les retombées, ça c'est un problème politique. C'est pas l'évènement qui change la société, c'est comment toi tu gères cette retombée dans l'histoire.

Par contre sur cette histoire de Foucault, moi je donne une interprétation qui est la mienne; en lisant Foucault je pense que le problème... Effectivement il y a toute une histoire de comment les normes morales ont été réintégrées par exemple par ce qu'il appelle le pouvoir pastoral. Le pouvoir pastoral a réintégré la façon d'organiser le gouvernement des individus. Après elles ont été intégrées par les *Welfare state*, ..., jusqu'à la refondation sociale. En même temps ce qui intéresse Foucault, pendant le pouvoir pastoral, ce sont les hérésies: comment on échappe. Il est intéressé par des mouvements qui sont toujours minoritaires: les écoles philosophiques de la Grèce antique, les hérésies religieuses, ... Il n'est pas vraiment arrivé à des mouvements politiques, puisqu'il en était à *Sécurité, territoires, et populations*. Le problème qu'il avait, comme ce problème de l'ascèse, de la transformation de la subjectivité, de la reconversion de la subjectivité, devenait un problème politique. C'est pour ça qu'il va rechercher dans les hérésies religieuses: parce que c'était l'objet de la religion, fondamentalement, cette histoire de gouvernement de la subjectivité. Maintenant ils ont beaucoup de difficultés, mais la nouveauté qu'introduit l'Eglise catholique par rapport à la tradition grecque et romaine, selon Foucault, c'est le «gouvernement des âmes»: suivre la formation de la subjectivité, les transformations de la subjectivité, .... Pendant la révolution française, qu'il dit être le commencement de la modernité politique, ces problèmes ne se sont pas posés parce que la politique a été conçue comme le problème du pouvoir, de la prise de pouvoir. Marx dit que pendant qu'on s'organise pour prendre le pouvoir, il y a aussi une transformation subjective. Il y a toujours eu ce problème. Mais Foucault dit que ni le marxisme ni la psychanalyse ne l'ont affronté en tant que tel. Seul le mouvement de 68 pose ces problèmes en même temps: transformation de la subjectivité et questions politiques, et les deux choses deviennent indissociables. Voilà, moi je l'ai interprété comme ça; d'autres gens disent que Foucault était un dandy dont le problème était: "comment vivre une vie bonne?", que c'était ça son problème, qui était un peu le problème de l'Antiquité. Moi je pense qu'il le pose différemment, et c'est ça l'échec, d'une certaine façon, des mouvements post-68, et de la gauche en générale: on n'a pas continué ces expériences, à part des mouvements minoritaires: les homosexuels, les femmes, et des petits mouvements comme celui des intermittents. Même si la lecture de Foucault par les féministes peut être très bizarre, mais ça on pourra y revenir une autre fois.

Frédéric (1:15:39)

Je reviens un peu en arrière, par rapport à cette histoire de guérilla, de conflit asymétrique, qui me semble vraiment intéressante pour penser ce qui se passe. Parce qu'on posait le problème de la victoire: qu'est-ce que c'est une victoire? Et ma question est: est-ce qu'il faut regretter de pas avoir de victoire? Parce que quand on écoute Deleuze ou quand on le lit attentivement, il est vraiment très attentif aux questions de minorités: le devenir minoritaire est pour lui intéressant tant qu'il reste minoritaire. Ma question c'est: peut-on remporter des victoires tout en restant minoritaire, tout en restant attentif aux devenirs plutôt qu'à la conservation d'acquis à remporter dans la lutte?

Norbert (1:16:30)

La structure, la présentation par Michel Foucault de l'histoire et du surgissement de l'évènement, cet évènement lié à la subjectivité individuelle, à la production de subjectivité



collective, ne me suffit pas. Je reste un peu sur ma faim à ce niveau-là. Ce qu'il dit sur les normes, par contre, me parle beaucoup plus au niveau du mouvement, c'est-à-dire que par rapport aux médias, on a transformé les normes médiatiques, avec la *Star Ac'*, avec *France inter*, ... ; on a changé nos rapports avec les médias, on a changé nos rapports avec les institutions, nos rapports avec les partis politiques de l'Assemblée, avec le comité de suivi; on a modifié les pratiques politiques de représentation : on refusait d'aller tout seul voir RDDV (*Renaud Donnedieu De Vabres, ministre de la culture*), etc. ; et enfin nos pratiques par rapport aux savoirs, nos rapports avec les chercheurs, nos rapports avec Guillot (*expert mandaté par le gouvernement*). Il y a eu toute une série de pratiques politiques radicalement nouvelles, toute une série de normes qu'on a complètement modifiées pendant 4 ans. Moi je ne suis pas tout à fait d'accord avec ce que dit Frédéric, ce n'est pas une question de victoire, mais c'est une question d'avancées...

Maurizio (1:18:15)

La question posée est compliquée. Sur cette histoire de la victoire, sur «minoritaire», etc. , c'est une question très importante à laquelle je ne suis pas capable de répondre tout seul. Je ne veux pas répondre à une question si compliquée. C'est une question politique fondamentale : comment on peut remporter une victoire tout en restant minoritaire? Et : est-ce qu'en restant minoritaire, on peut remporter une victoire? C'est un gros problème. C'est le problème qu'on peut poser au mouvement des intermittents : on peut dire, d'une certaine façon, qu'il a perdu, parce que le protocole est passé. Si on le juge à l'aune de ça, le mouvement a perdu. (*Dominique: il est épisodique.*) Par contre tu peux le juger à l'aune de ce que vient de dire Jérôme (Frédéric?), et là ça pose toute une autre série de questions. Je ne sais pas comment dire.

La défaite est une défaite qui va toucher le marché du travail, ça c'est sûr. C'est bien une défaite, ce n'est pas rien de ce point de vue là : que signifie cette non-victoire?

(1:20) D'un autre côté, par contre, il y a tout un travail fait à la coordination, de production de subjectivité, ... Comment mesurer les deux choses? Moi je ne sais pas comment les articuler. Deleuze et Guattari s'en sortent avec une espèce de pirouette, en disant que le passage du moléculaire au molaire doit se faire, qu'ils ne peuvent pas rester séparés. Il faut qu'il y ait circulation entre moléculaire et molaire. Comment la guider? En ce qui concerne Foucault, je ne pense pas qu'il ait une éthique dans le sens de ce que tu viens de dire. Il n'a pas une éthique comme les philosophes qui font l'ontologie... Ce n'est pas ce type de problème. Il donne seulement des indications : il dit par exemple qu'il est impossible de déterminer une norme existentielle universelle, il y a une multiplicité de normes éthiques qui se mettent en place. Ce qui s'est passé dans la coordination, ce qu'on vient de dire, est plus intéressant que ce qui est écrit chez Foucault, qui est un truc très étrange. Si on prend la production de savoir, la production de normes à l'intérieur de la coordination, ce que vient de dire Norbert, là il y a des pratiques ... Ce chapitre n'est pas écrit, il faudrait commencer à l'écrire.

D'ailleurs Foucault est parti de tellement de loin (après il est mort), qu'il s'est arrêté à l'Antiquité, et donc on ne sait pas. À son démarrage, quand il a écrit le livre sur *la volonté de savoir*, donc sur le sexe, il est parti avec l'idée de faire encore un livre sur le rapport entre norme et sexualité. Après il a changé d'avis, parce que son axe se déplaçait sur le rapport à soi, et il a eu un long moment d'hésitation, dont il parle lui-même dans *Dits et écrits*. Il a été obligé de réécrire les deux livres, parce qu'il avait changé d'axe. C'était donc un chantier, plutôt que quelque chose d'arrêté. Mais je pense que c'est un travail qu'on pourrait faire l'année prochaine dans l'Université ouverte, des choses sur savoirs, pouvoirs, normes, à l'intérieur de la coordination.

Laurent.



Il y avait Valérie, Antonella, ... Excusez-moi c'est désagréable: il y a des gens dont je connais le prénom, mais les autres ne doivent pas se sentir ..., ils peuvent s'inscrire.

Valérie (1:23:28)

Je voudrais surtout réagir sur cette histoire de religion et de politique. On croit que la question nouvelle, ce serait d'une certaine façon la religion et la politique dans le champ du pastoralisme. Mais ça a toujours été une question politique: il ne faut pas oublier que l'Eglise a joué un rôle politique absolument énorme. On oublie très très vite que c'est un pouvoir temporel aussi. Et en réalité, cette histoire de l'éthique aussi a toujours été politique. Je ne sais pas si on prend toujours la question à 100 balles du genre la différence entre éthique et morale : ce serait la différence entre l'éthique telle que Foucault va la rechercher chez les Grecs, mais qui en réalité a des intérêts qui sont très ancrés dans le présent, et l'éthique morale pastorale. Il y en a une qui effectivement détermine les Universaux et essaie de les imposer à tous, et l'autre non. Très clairement, une démarche qui se réclame très précisément de l'éthique par opposition à la morale, n'admet jamais de normativité universelle. Toute éthique, chez les Grecs, chez Spinoza, n'admet pas de normativité universelle. C'est uniquement une histoire de relations, de rapport à soi, de rapport au monde, à l'autorité, à une série de choses comme ça, mais il n'y a pas une norme quelque part qui dit le Bien et le Mal. Ça c'était la deuxième remarque.

Maintenant la question: qu'est-ce que ce serait un événement? Pour reprendre la discussion de tout à l'heure concernant le champ de l'intermittence dans les années 80, on peut dire que sur la question du rapport au travail, ça a commencé nettement avant. Moi je suis vraiment frappée quand je vois par exemple le film de Rouch et Morin, *Chronique d'un été*, qui a été diffusé ici (*Nathalie: Non non.*), un film très très intéressant, une espèce d'enquête socio assez libre qui démarre sur la question du bonheur, question éthique par excellence : énormément de gens reviennent sur la question du travail.

(– Stéphane: ça a été fait en 1967, pour préciser.

– Valérie: Je crois que c'était avant.

– Stéphane: C'est 1966-67.

– Catherine: C'était avant.

– Valérie: Il me semble que c'est 1960, à vérifier ce soir. Il me semble plutôt que c'est 1960, en tous cas c'est nettement antérieur à 68

–NDLR : 1961 ).

Pratiquement tous les propos reviennent sur un mode de dissociation par rapport à la norme du travail. Il y a peut-être un biais qui arrive par le regard de Morin et Rouch, mais c'est absolument unanime, pratiquement. Cette question minorité/majorité, dans ce film, apparaît tout le temps. Il n'y en a pas un qui n'explique pas comment il se démerde pour travailler le moins possible, pour avoir le plus de temps possible pour une activité libre, etc. , il n'y en a pas un. Donc minoritaire/majoritaire, ce n'est pas une question de nombre, en tous cas tel que l'emploi Deleuze et Guattari, c'est une question, une position molaire/moléculaire d'une certaine manière : une histoire du devenir-femme, du devenir-enfant, ... On peut dire que c'est peut-être justement sur le plan de la jonction molaire/moléculaire que quelque chose ne s'est pas passé dans ce pays, parce qu'il y avait quelque chose, il me semble, dans les années 60 voire encore 70, de l'ordre d'une espèce de minorité généralisée, il y avait une espèce de marginalisme de masse. C'est en tous cas tout à fait ce qui ressort dans ce film. Après effectivement sur le front du travail... En général les fronts moléculaires ou minoritaires ont toujours eu du mal ..., n'ont jamais ..., ont parfois réussi à pénétrer le champ à proprement parler politique, mais de manière quasi-inconsciente, presque jamais conçue, ou alors sur des modes complètement déconnants, comme par exemple Sarkozy, qui est à certains égards un minoritaire (c'est un métèque de première classe, ...) et en même temps qui se met à incarner

l'idéal majoritaire, peut-être numériquement mais en tous cas dans les têtes comme modèle, idéal qui est : avoir un yacht, travailler plus pour gagner plus, tout ce pataquès... Il y a un phénomène extrêmement moléculaire qui le porte au pouvoir, qui est un phénomène à la fois de séduction, de ... Beaucoup de choses ne se passent pas du tout à un niveau molaire dans cette affaire, comme dans toute affaire... C'est un peu confus ce que je raconte?

Même quand on est encore en train de considérer que l'évènement, ça serait 2003, on est dans une forme d'erreur molaire, qui ne prend pas en compte la dimension politique de l'éthique, la dimension moléculaire, le fait que l'évènement s'est passé avant : c'est cette espèce de fuite vis à vis du monde du travail à laquelle on a assisté pendant 30 ans, dans différents domaines, dont celui de l'intermittence.

Laurent (1:29:50)

Excuse-moi, une question de terminologie, je pense que tu peux le faire très simplement : molaire, moléculaire, ça fait une demi-heure que ça circule, faut peut-être dire un peu ce que c'est pour ceux qui n'ont pas passé 3 mois avec Guattari, enfin les livres de Guattari.

Valérie (1:30:08)

C'est déjà une question d'échelle. Le moléculaire c'est ce qui va se passer à un niveau diffus, à un micro-niveau, à un niveau micro-politique. C'est une question discursif/non discursif. Je crois qu'il y a des listes de définition par-ci par-là, je ne les ai pas toutes en tête. Il y a aussi que le molaire va fonctionner sur un mode dialectique, c'est-à-dire toujours avec des oppositions binaires, alors que le moléculaire s'en fout, d'une certaine manière, il passe au travers, il est plus ... (rhizomatique). Si on reparle des hérésies ou des sectes, qu'elles soient philosophiques ou religieuses, peu importe, là où ça se passe au niveau éthique, c'est dans une éthique de la déprise. C'est l'endroit où le sujet, et il ne s'agit pas du tout dans ces cas-là d'opposer l'individu et le groupe, ça se passe dans le rapport à soi de l'individu... Guattari a parlé de groupe-sujet. Le rapport à soi, ça implique qu'on ne se définit pas uniquement réactivement vis-à-vis de ce qui se passe dans le pouvoir. (...)

Dominique.

Je vais sûrement dire une connerie, mais je veux bien...

Laurent

Le droit à la connerie est à peu près le seul droit fondamental qu'on puisse respecter ici. Antonella.

Antonella (1:32:22)

Je ne connais strictement rien à la philosophie de l'évènement. Mais par rapport à ce qui a été dit, à ce que disait Stéphane repris par Valérie : l'évènement était bien avant, il était dans des stratégies individuelles de fuite; la question que je me pose (que je ne vous pose pas mais que je me pose à moi-même), c'est un peu la question que posait Jérôme, à sa manière (moi je la pose autrement), reprise par Dominique, à sa manière, c'est-à-dire le passage de la stratégie individuelle à une pensée politique du collectif. Et donc en ce sens, si je reviens en arrière par rapport à ce qui a été dit sur 2003, je renverserais ce qu'a dit Valérie: il y a une stratégie longue, mais on pourrait analyser cette stratégie longue. Je voudrais rappeler qu'il y a un résultat, au moins, vraiment impressionnant (à l'expertise menée par la coordination) : la population des intermittents est la plus qualifiée en France, c'est-à-dire qu'il y a un niveau d'étude très élevé. Pour pouvoir mener ces stratégies, il faut avoir quand même des moyens solides. Il y a donc quelque chose qui vient avant, ou peut-être avec, mais il y a quelque chose. Ce ne sont pas les mêmes réalités qu'ailleurs. La question pour moi est : peut-être

l'évènement était en 2003, puisqu'il y a eu un moment donné un désir, une réaction, en tous cas il y a eu un désir de construction d'une lutte. En ce sens je peux le lire comme évènement, puisqu'il n'est plus simplement stratégie individuelle de fuite, mais il y a un moment donné quelque chose qui est l'expression d'un désir d'un mouvement. La question du «je» et du «nous» a toujours traversé la coordination, peut-être justement parce que ce nous est d'une fragilité incroyable; il est d'une puissance incroyable et d'une fragilité incroyable, c'est quelque chose qui part tout le temps, qui peut-être n'est pas là et ne sera pas là; en tous cas c'est quelque chose qui mérite à mon sens d'être interrogé. Moi je suivrai l'université ouverte l'année prochaine uniquement si cette question est véritablement abordée, parce que du souci de soi, j'en ai un peu ras le bol, mais vraiment ras le bol, y compris de Foucault. Si on aborde la question de ce qui permet un moment donné qu'il y ait un nous, qu'il y ait du désir et de la joie dans le nous, et que ce soit dans ce nous qu'il y ait de la puissance, je veux bien. Sur les stratégies individuelles, je peux vous offrir *le capital humain* : Foucault en a parlé, on fonde tout le système là-dessus, on a des stratégies à s'inventer pour survivre l'un contre l'autre à beaucoup. Moi ça ne m'intéresse pas du tout, le souci de soi j'en ai rien à foutre.

? (1:36:33)

Je voudrais poser une question par rapport à tous les autres: quelqu'un dit que l'évènement est en 2003, quelqu'un dit que c'est dans les années 80, quelqu'un dit que c'est avant encore, et je me demande si ce n'est pas un effacement général de l'évènement, ce dont on parle. C'est où cet évènement? C'est quel statut, cet évènement? Je pense que Foucault, quand il était jeune, avait plutôt cette idée de l'évènement comme quelque chose qui va aller changer et ouvrir d'autres possibilités, alors que là il infléchit un peu cette idée dans le sens d'une critique permanente de ce qui se passe aujourd'hui. À mon avis il a cette idée selon laquelle il ne faut plus attendre l'évènement, mais il faut mettre en place une critique permanente de la société néo-libérale aujourd'hui pour essayer d'établir des stratégies qui soient individuelles (le souci de soi, donc) mais aussi collectives. C'est ce que dit Foucault, finalement.

Une autre question est plutôt sur le statut de la norme: comme tu le posais, je ne voyais pas trop de différence entre règle, norme, et loi, alors que s'il y a une force de la norme chez Foucault, c'est justement le fait qu'elle se pose aussi comme un élément de vérité. La norme est donc aussi une question de production de savoir. À mon avis, ce qu'on peut changer aujourd'hui dans notre actualité, passe aussi par la production d'un autre savoir, comme ce qu'on fait aujourd'hui ici, c'est-à-dire : on peut changer les choses en produisant de la vérité, comme il y a un cercle justement, entre savoir et pouvoir. C'est banal ce que je dis, mais ce n'était pas trop évident dans ton discours, tu es resté à mon avis un petit peu trop dans le sens des pouvoirs, simplement, et pas aussi des savoirs.

Maurizio (1:38:41)

Le problème du savoir, justement, pour Foucault est qu'il cherche un endroit non discursif. C'est pour ça que cette question du rapport à soi est importante, parce que c'est ce moment non discursif qui va engendrer d'autres savoirs, et d'autres relations entre les gens. Ce n'est pas antagoniste, au contraire, c'est ça la chose fondamentale. Je n'ai pas développé toutes les possibilités d'un évènement, ce qu'on a fait par exemple ici à la coordination avec l'enquête, et même sans l'enquête. Je ne comprends pas qu'on ne puisse pas ..., il y a des évènements, il y a une durée longue qui est celle de l'évolution du marché du travail, mais il y a des moments de rupture, de discontinuité, dont un était 2003. Ça c'est le résultat de 2003, s'il n'y avait pas eu 2003, il n'y aurait pas ça, on s'est rencontré (c'est devenu une banalité) grâce à 2003. C'est évident que c'est un évènement. À mon avis c'est un évènement, c'est un moment de rupture. Le problème c'est : comment agencer continuité et discontinuité avec ce qu'on peut appeler le moléculaire ou le micro. Mais il y a continuité et discontinuité :

(1 :40) la continuité, c'est ce que tout le monde fait dans son coin ; la discontinuité, c'est qu'il y a eu un moment, un événement. Et d'ailleurs, l'événement, on ne l'attend pas. Le problème, ce n'est pas d'attendre l'événement : tu prépares l'événement, tu ne peux pas l'attendre. On l'a préparé aussi, d'une certaine façon, l'événement de 2003 : il y a des gens qui étaient en train de préparer l'événement, même s'ils ne savaient pas quand il allait arriver, comment il allait arriver. D'ailleurs quand arrive l'événement, il change tout. Il y a l'exemple du PAP (*Précaires Associés de Paris*) : c'était un collectif qui a préparé l'événement, il a travaillé pour, même si c'était improbable, et dès que l'événement s'est produit, le collectif a changé et s'est posé d'autres questions. C'est une analyse très rapide, il faudrait faire un travail beaucoup plus approfondi sur comment ces choses se développent. C'est pour ça que je dis que cette question de l'événement, posée de façon différente selon les auteurs, est très importante pour penser la politique. Je suis d'accord avec ce qu'ont dit Stéphane et Laurent tout à l'heure : il y a des processus de fuite, des façons de travailler, de vivre le chômage, etc., que 2003 n'a pas inventé, qui ont été inventés avant ; les gens les ont faites de façon absolument personnelle, autonome. Mais, comme le dit Antonella, 2003 a créé un « nous », un collectif, qui a changé beaucoup de choses.

(Valérie : *Il y avait déjà des collectifs avant, pas que le PAP. Il y avait des tas de bandes, il y avait des compagnies, ... Tu ne peux pas dire qu'il n'y avait que du « je » individuel avant.*)

Je n'ai pas dit qu'il n'y avait que du « je » individuel. Il faudrait faire une analyse plus approfondie (si tu veux, on peut la faire) sur comment ces stratégies sont d'une certaine façon intéressantes, mais sont en même temps ambiguës. C'est ce que dit Foucault : il y a réversibilité des relations de pouvoir. D'ailleurs c'est toute l'ambiguïté qu'ont ces mouvements : ces mouvements produisent des choses, ils produisent de la subjectivité, mais ils peuvent être renversés, ils peuvent être utilisés par les patrons. Par exemple toute l'histoire des abus est une façon de renverser ce truc.

Il y a des choses nouvelles qui se produisent à l'intérieur de cette micropolitique, il y a des comportements nouveaux, des façons nouvelles de penser, individuelles, par petits ou grands réseaux. Ça c'est l'enquête. L'enquête décrit ça. Ce que ne décrit pas l'enquête, c'est l'événement politique de 2003. Par contre on a décrit tout le « micro ». Là je ne l'ai pas fait parce qu'on y a travaillé tous pendant longtemps, mais on a fait la description de toutes les stratégies individuelles et collectives, dans leurs ambiguïtés, dans leurs renversements, dans leurs avancées, dans leurs défaites individuelles et collectives (et faites par des réseaux surtout, pas seulement individuelles). Par contre, 2003 introduit une autre dimension. On ne peut pas le nier, on s'est tous connu à travers cette dynamique-là.

Sur la production de la vérité, quand je parle de la retombée de l'événement, c'est cette possibilité qui a été ouverte : pratiquement, une des choses fondamentales a été la production de savoir faite à l'intérieur de la coordination, pas seulement avec l'enquête mais aussi avec le nouveau modèle et tout ça, des formes où ce possible qui était là s'est déployé de façon différente. Il y a eu le même mouvement en 1992 à l'occupation de l'Odéon, mais ça n'a pas produit du tout la même chose. C'était aussi, d'une certaine façon, un événement qui introduisait une discontinuité, mais il n'a pas produit les mêmes résultats, il n'a pas déployé les mêmes choses : il s'est terminé dans un théâtre à Trévise avec Lalanne qui a financé... Ça n'a donné rien du tout, c'était un cul-de-sac. (Jérôme : *Et Dominique est rentré à la CGT, voilà, c'est l'échec du mouvement.*) Il y a donc des événements, mais tout dépend de comment... C'est cela le troisième élément de temporalité politique : comment cette possibilité, cette ouverture, tu vas la matérialiser, la mettre en place.

Laurent (1 :45 :03)

Tu avais l'air de vouloir exercer un droit de suite stratégique, c'est le moment, mais par contre après on va continuer les tours de paroles.

Maurizio.

C'est pas encore terminé ?

Dominique

Tu as parlé de production de soi, ça va se produire...

?

Je voulais demander si l'événement, comme il ne peut pas être quelque chose d'individuel...

Malika.

C'est des additions, des individus qui font le nous.

Laurent.

Tu es inscrite, Malika. D'ailleurs je suggère cette méthode : un morceau de papier permet de noter des trucs que l'on pense pour le moment où on va causer.

Jean-Francis.

Ça s'appelle un carton jaune, ça.

? (1 :45 :52)

C'est des choses que tout le monde ne reconnaît pas. Chacun a donné une temporalisation différente de l'événement. Et je me demande si justement cet événement dont tu parles, ce n'est pas l'instauration d'une subjectivité politique qui finalement surmonterait le problème que posait Antonella entre le je et le nous ; s'il n'y a pas une subjectivité politique qui va s'établir avec l'événement. A ton avis ?

Maurizio (1 :46 :35)

Le problème de la subjectivité politique, du je et du nous, s'est posé à la coordination. Avant on ne pouvait pas le poser ; on ne pouvait le poser que dans des pratiques de travail : il y avait des collectifs, il y avait des gens qui étaient intelligents avant l'événement et qui sont intelligents après l'événement, ils ont fait des choses remarquables avant l'événement et après l'événement, ce n'est pas ça le problème. Cette histoire du je et du nous a été posée comme problème politique, a été problématisée, à la coordination. Ce qui fait événement, c'est la possibilité de poser des problèmes. C'est ça le grand intérêt de l'événement : problématiser le monde, et le problématiser de façon collective (parce que je peux toujours le problématiser de façon individuelle chez moi, mais...) Poser les problèmes avec le nouveau modèle, l'assurance-chômage, le je et le nous, les médias et tout ça, c'est une production de problèmes dont l'intérêt est que ce n'est pas une subjectivité politique qui va... C'est l'espace politique qui va tenir ouvert cette problématique, qui ne va pas la refermer. C'est la spécificité de la coordination pour l'instant : elle a duré 4 ans parce qu'elle était comme ça ; si elle n'était pas en capacité de poser les problèmes, de problématiser les problèmes qu'elle a posés, elle aurait disparu depuis longtemps. C'est le propre des syndicats aujourd'hui d'avoir déjà résolu les problèmes, d'avoir les solutions avant d'avoir posé les problèmes. C'est ça la grosse difficulté de la gauche : elle ne pose plus les problèmes, elle ne problématiser pas le monde. C'est ça son échec fondamental : ne pas avoir cette capacité de problématisation.

Yves (1 :48 :31)

Des petits éléments très épars, un peu terminologiques. Sur la question de l'événement, c'est quand même intéressant, ça soulève des problèmes, avec plein de nuances. A un moment



donné, Laurent a dit un truc assez formidable, c'est-à-dire que si on définit l'événement comme un moment de rupture, de discontinuité forte, qui produit un avant et un après et qui a au milieu une sorte d'œil du cyclone qui reste à définir, il y a sûrement un rapport à faire avec le fait que les subjectivités antérieures qui produisaient l'événement avait elles-mêmes des parcours très discontinus (et j'insiste sans jeu de mots sur le rapport de parcours discontinus), et que c'était ces usages de la discontinuité dans leurs parcours, ainsi que des usages de résistance passive, de détournement, etc., qui eux-mêmes à ce moment-là changeaient le type d'événement pour créer ce que tu appelles un événement. Parce que quand même, qu'est-ce que tu appelles vraiment « événement » ? Est-ce qu'on va appeler événement une grève générale de la CGT d'une journée ? Est-ce que ça, ça fait événement ? Non, ça ne fait pas événement. Il faut bien différencier ce qui fait vraiment événement, ce que tu as essayé de dire : (1 :50) en quoi 68 crée vraiment une rupture à un moment donné, et en quoi ce n'est pas les faux événements routiniers qu'ont produit par exemple les organes sclérosés du mouvement ouvrier ; en quoi le rituel imposé de leur calendrier d'évènements ne fait pas événement, ne fait plus événement (et c'est bien une problématique des années 70, ça).

Mais cette antériorité, il faudrait quand même arriver à la nuancer, à la comprendre... Toi tu dis : bien sûr il y a le déterminisme, mais il y a rupture avec l'idée même d'être conditionné par un déterminisme. Mais justement, tout ce qu'on a dit, sur la désertion implicite, effective, invisible, du travail qui avait déjà lieu dans les années 60, et qui a nourri toute la fin des années 60 et les années 70 en France, en Italie, et ailleurs, c'est quoi ? Ca fait parti du déterminisme ? J'arrive pas à comprendre. Et je n'arrive pas à comprendre non plus si l'évènement, c'est la cristallisation spectaculaire (sans employer ce terme au sens debordien) de parcours atomisés qui étaient déjà invisibles. Est-ce que c'est l'émergence à la visibilité de quelque chose qui était déjà là, mais sous la forme invisible ? Qu'est ce que ça aurait à voir avec les anciennes catégories léninistes du déterminisme, au sens des conditions prérévolutionnaires ? Ce qui est très intéressant dans l'optique d'étudier cette idée d'évènement, si à un moment on creuse cette piste l'année prochaine, c'est d'arriver à la nuancer et la différencier par rapport à d'autres modèles terminologiques qui parlaient autrement de l'idée de rupture. Ça c'est le premier point.

Le deuxième point, c'est une question qui tient en une seule phrase et qui est très simple : il y a des évènements, par exemple les évènements incendiaires de novembre (même si a priori ça peut faire débat), à l'intérieur desquels la subjectivation collective est en creux ; il y a donc des évènements très forts (puisque c'est un des évènements les plus importants de ces 30 dernières années), mais où est la production de subjectivité là-dedans ? Je n'ai pas dit qu'il n'y en avait pas ; moi je vois des catégories, elle est implosive, elle est ..., et pourtant elle a produit de la durée. Mais elle s'est médiatisée par des medias du pouvoir et il y a eu une réactivité institutionnelle très rapide.

Dernier point précis : en écoutant tout ça sur cette histoire d'évènement, ce dont on parle ici : singulariser un type de rupture qui fait politique autrement, m'a fait immédiatement écho avec le fait que Nicolas Sarkozy a été élu sur une idée qu'il a essaimé il y a un an et demi, alors qu'elle était presque étrange, presque un gag : cette idée de rupture. Il s'est accroché à ça, et il a vaincu sur le travail, sur l'assistantat et tout un tas de choses, mais il a surtout vaincu sur la thématique incandescente de la rupture. Il joue encore énormément là-dessus, et il lamine les vieilles forces moribondes de l'ancienne gauche là-dessus. Je voudrais donc m'interroger là-dessus : les dispositifs de pouvoir n'ont-ils pas eux aussi réactivement compris qu'il fallait produire des évènements ? La fabrique d'évènements... Il me semble impossible de parler des mutations des types d'évènements (comme par exemple celui produit par la coordination qui, dans sa durée notamment est en effet assez singulier) sans voir aussi les changements et les mutations dans la fabrique des ruptures et des évènements de la part des dispositifs de pouvoir, et comment, pour structurer les deux, une des problématiques qui revient (et peut

nous énerver) est ce rapport à la nécessité de faire événement. Par exemple quand il y avait eu une grande assemblée générale après l'élection de Sarkozy, beaucoup voulaient « faire événement ». Certains voulaient faire un faux contre-ministère, un *shadow cabinet*, pour produire de l'événement, ce qui voulait dire s'adresser directement aux media, reprendre les méthodes des dispositifs de pouvoir dans leur production d'événement, c'est-à-dire la médiatisation par des canaux officiels. Et est-ce que ça, ce n'est pas un leurre ?

Laurent.

A moins que des gens qui n'ont pas pris la parole veulent le faire, on pourrait clore les inscriptions et poursuivre au bar.

Joachim (1 :55 :28)

C'était un peu pour prolonger ce que disait Yves. Maurizio, tu opposais l'idée que l'évènement serait du côté du devenir et du côté, d'une certaine manière, des gouvernés, et que du côté du pouvoir ce serait l'affirmation d'une réalité qui serait telle qu'elle déjà-là et qui se refuserait au devenir. Et moi, ça me pose problème ça. Ce qui me pose problème, c'est qu'on pose d'emblée que l'évènement (même si je comprends bien qu'il est non discursif, qu'il est de l'ordre de la sensibilité) se situe au plus près de nous-mêmes, donc du côté des gouvernés, alors qu'en même temps j'ai l'impression que l'évènement au départ aurait peut-être quelque chose d'indéterminé, et de la manière dont il est indéterminé, il peut être autant du côté des forces réactionnaires que du côté des mouvements sociaux, si on peut le dire le comme ça. Mais là on présuppose que l'évènement est toujours d'un côté, ce qui ferait que tout d'un coup il y aurait comme une forteresse immobile qu'il va falloir abattre sous les coups de butoir du devenir. Or on s'aperçoit que le pouvoir a déjà un discours du devenir, qu'il a complètement intégré à travers la question de l'adaptation par exemple, ou de l'injonction à prendre acte de la mondialisation (je ne sais pas si c'est un évènement, mais c'est comme ça que la « mondialisation » est présentée). Et au même moment, ce devenir dont ils s'emparent est un devenir qui est unique, c'est un même devenir avec une vision de la réalité finalement complètement déterministe et non possibiliste... Après la question pour moi, c'est aussi : quelles forces investissent les évènements ? Et c'est là où c'est déterminant aussi : comment il y a des évènements qui en effet ont lieu, mais après politiquement ce qui compte, c'est les forces qui investissent les évènements. Pour être quasiment Nietzscheen, l'interprétation prend son rôle fondamental, à savoir qu'il y a des évènements mais la question politique est : comment on les interprète et quel sens on leur donne.

Maurizio :

C'est l'histoire de la coordination, et même du PAP.

Malika (1 :58 :20)

Vous avez dit : il y en a marre du « je », par rapport au « nous ». Moi je dis qu'il faut faire gaffe. Je n'ai pas lu Foucault, ce n'est pas pour pleurer ou l'inverse, mais pour moi quand je vois le « je » par rapport au « nous » que représente symboliquement le travail, c'est comme ça que Sarkozy a été élu, par la force du nous... Quel est mon je par rapport à ce travail du nous ?

Moi je dis qu'il faut faire attention, parce qu'on a besoin du je comme force avec le nous. Pas d'un je qui se noie dans le nous, car c'est comme ça que les évènements meurent et ne trouvent pas de force même s'ils démarrent.



Pourquoi les syndicats ne trouvent plus d'adhérents ? C'est parce qu'ils ne permettent pas au je d'exister pour s'ajouter, et faire dans ce tout le nous. Nous devons réfléchir à la place du nous dans ce je. C'est ça qu'on n'a pas réussi. Pour les intégristes par exemple, dans leur folie, le je n'existe pas, et on devient nous, moutons de panurge. Voilà le résultat. Le nous, sans le je, on connaît le résultat.

Notre problème à nous, c'est comment conjuguer notre propre identité de soi (et pas à la Sarkozy) pour qu'elle s'ouvre avec les autres et fasse un nous.

Valérie (2 :00 :18)

Je suis tout à fait d'accord. Je trouve ça vraiment con cette manière qu'on a d'opposer les deux en permanence, parce que la question, c'est : quel je ? quel nous ?

Laurent

Tu es inscrite après Norbert.

Norbert (2 :00 :54)

Je voulais revenir sur les histoires de minoritaire et majoritaire, et sur l'histoire de la victoire (la victoire en chantant est restée minoritaire). Moi cela me fait penser au mouvement zapatiste. Il y a un effort chez eux pour une critique du pouvoir, un refus du pouvoir (même si je ne dis pas que c'est général et total dans le mouvement, mais il y a un désir de ce côté-là). Par exemple il s'appelle le sous-commandant, il se refuse à être le chef. Il y a aussi un rapport aux femmes, un désir au niveau de la culture indienne, qui s'oppose à la culture indienne traditionnelle qui est très antiféministe, et qui entraîne une sorte de bascule entre le mouvement féministe à l'intérieur du zapatisme et le désir inverse des zapatistes d'intégrer toute la tradition indienne. Il y a aussi le rapport au pouvoir politique, où ils ont toujours dit que leur objectif n'était pas le pouvoir politique. Donc rester minoritaire, c'est un rapport à la question du pouvoir.

Stéphane (2 :02 :20)

Je trouve intéressant de s'interroger sur la victoire des hérésies, comment une hérésie peut... Mais je dois avouer que se pencher à nouveau sur les échecs du mouvement ne me passionne pas tellement. Ce d'autant que nous l'avons fait par la force des choses, on a dû tous se poser ces questions. Par contre on s'est assez peu intéressé aux victoires qu'on a eues, et parfois on ne les a même pas saluées quand on en a eues. Par exemple, par rapport au contournement du travail, avant 2003, on était pour la plupart ultra-compétents dans ce domaine-là, et d'ailleurs lorsqu'il s'est agit de décrypter le protocole, il s'est trouvé assez vite de réunir des compétences pour savoir comment calculer un décalage, une IJ (*Indemnité Journalière*), etc. Par contre ce qui n'existait pas, c'était une pensée politique, c'est-à-dire une capacité de prise de conscience collective de ce qu'on fait quotidiennement, pas inconsciemment, mais sans le prendre comme un fait collectif. C'est ce qu'a permis l'enquête sociologique. (*Antonella : C'est aussi l'élaboration du nouveau modèle.*) Oui mais je vais garder mon exemple, ce n'est pas un catalogue. Dans ce sens-là, on peut dire que cela a été un événement éthique (peut-être pas un événement moral, mais un événement éthique), et que cette connaissance-là est virulente, c'est-à-dire qu'elle est discrète, comme un virus, mais mine de rien elle finit par se balader un peu partout, chez les intermittents et peut-être dans la société, et c'est déstabilisant. Mais un virus ne contrôle pas le corps social, il l'infecte en quelque sorte, et ce n'est pas la même chose. Par rapport à la victoire, j'ai noté le mot « éthique de la déprise » chez Foucault. Je ne connaissais pas et je trouve ça pas mal ; cela me fait penser à Benjamin Franklin (j'ai un peu travaillé dessus) dont le grand acte politique est d'avoir voté la constitution américaine, avec laquelle il n'était pas d'accord, à la fin de sa vie. Et je pense effectivement qu'il n'y a pas d'éthique sans déprise ; on ne peut pas avoir une

morale, une éthique, sans en explorer les limites et voir à quel moment on s'en déprend. Je trouve que c'est un chantier vraiment intéressant.

? (2 :05 :50)

Moi c'est la première fois que j'assiste à une telle forme d'assemblée générale, à un débat au sein des intermittents du spectacle. Et vu que je suis issu du mouvement des sans-papiers, étant actif et représentant d'un petit collectif, ça m'a renvoyé à cette histoire de rupture dont vous avez parlé. Dans notre mouvement nous n'avons jamais philosophé sur les choses qu'on allait faire, nous n'avons pas cherché à réfléchir ce qu'on faisait. On se demandait plutôt comment « intéresser », dans le sens « sensibiliser » pour certains, ou pour d'autres comme moi dans le sens « déranger », pour pouvoir dire : « on est là », pour pouvoir avoir une voix, même si on est sans papier, sans voix, sans titre. Au terme de « mouvement », je préfère le terme de « dynamique », mais une dynamique qui serait portée par des gens déterminés, avec une détermination qui devient comme une conviction. Quelque chose qui se rapproche de l'endoctrinement, c'est-à-dire que le travail du militant serait d'endoctriner, qu'il devienne un peu soldat dans le sens où on est militant jusqu'au bout. Ceci dit tout en sachant qu'étant étranger, j'ai l'impression que Sarkozy est partout. (*Jérôme : Il est pas ici.*) Vu ce qu'on rapporte dans les informations, dans la presse, qui parle de rouleau compresseur de la droite, de vague bleue, aujourd'hui je me dis que je ne suis plus en sécurité, comme si tout le monde était « bleu ». Alors je me demande ce qu'il y a lieu de faire aujourd'hui. Étant toujours actif au sein d'un collectif de sans-papiers, on se demande ce qu'on peut faire. On n'ose plus proposer ce qu'on pratiquait dans le temps, qui était de la désobéissance civile, par exemple aller occuper une église : on ne l'occupait pas parce que c'était une église, mais parce que c'était une caisse de résonance, et c'était le seul moyen qu'on avait trouvé, parce qu'ailleurs on risquait plus. S'ils ne nous avaient pas arrêté la première fois, on multipliait les actions. On ne réfléchissait pas du tout à ce que ça allait avoir comme résultat, mais on se disait que le tout était de rester un peu vivant, d'exister en tant que question et en tant que sujet. En ce sens, j'ai l'impression qu'aujourd'hui ce genre d'action va être réprimé, tout simplement parce que les bleus et les sarkozistes sont confortés par toutes les élections qu'il y a en ce moment, présidentielles et législatives. Et je me dis que peut-être ce qu'il y a à développer, c'est la théorie d'Hakim Bey (je ne sais pas si certains le connaissent), c'est les « Zones d'Autonomie Temporaire », mais à adapter à une réalité qui est celle du milieu intermittent, des sans-papiers, ... Mais dans ces « Zones d'Autonomie Temporaire », on peut avoir des problèmes de *leadership*, comme souvent dans les mouvements de sans-papier. La dernière fois, quand les intermittents ont occupé l'Unedic, le 9<sup>ème</sup> collectif des sans papiers est venu soutenir. Le 9<sup>ème</sup> collectif, c'est un collectif qui est déterminé et qui agit, mais ceci dit, il se sépare des autres mouvements dans le sens où il appelle à ce qu'on le suive, mais il n'appelle pas à ce qu'on forme une force ensemble. C'est en ce sens qu'il y a la question du *leadership* : ce qui les intéresse, c'est que eux soient visibles avec leur étiquette.

(2 :10) Or quand on a réussi un petit peu, en 2002-2003, à exister dans le débat, c'était tout simplement parce qu'on avait fait tomber cette question du *leadership*. Et je me pose donc la question de la notoriété. La notoriété, c'est un problème que j'ai souvent vu dans les mouvements citoyens de la région de Kabylie. A chaque fois qu'on avait un problème, qu'une dynamique était discréditée après quelque temps, c'était tout simplement à cause du problème du *leadership* et de la notoriété : on discréditait la dynamique parce que c'était la personne qui la véhiculait, le leader naturel ou le leader choisi, qui était discrédité. Et je me dis peut-être qu'il serait bien de se poser ces questions, et d'envisager de nouvelles formes de lutte qui n'aillent pas dans ce sens, tout en rappelant qu'il faut, je pense, une doctrine militante, même si elle pourrait être contraire à nos idées. Je pense qu'on est devant un camion qui dégage la neige pour débarrasser les routes (comment on appelle ça chez nous ?) : quand on fait des

grèves ou des occupations d'immeubles, des évènements, qu'on coupe la route avec des pierres, ils envoient le « camion montagne ». Aujourd'hui devant le « camion montagne » qu'est la droite, qu'est le système lui-même, je me dis qu'il faut essayer de trouver des moyens de le déséquilibrer avec de nouvelles méthodes, tout en utilisant cette doctrine pour faire des militants déterminés. D'ailleurs en philosophie, on parle de « s'autodéfinir » ; et quand j'étais dans les évènements de Kabylie, j'étais près à mourir, j'étais près à mourir. Puisqu'on était dans un combat culturel, pour que notre culture survive, je me disais : « si ma culture n'est pas reconnue, si elle n'est pas respectée, si elle n'est pas prise en compte, à quoi ça sert que j'existe, car ça voudrait dire que j'existe sous tutelle d'une culture imposée, ou d'une acculturation imposée, du jacobinisme d'Etat qu' est la politique de l'état algérien. En ce sens j'étais déterminé. Étant sans papier ici, quand on allait occuper les églises, tout en sachant qu'on avait tous des invitations à quitter le territoire, on y allait. On savait qu'on allait se retrouver au milieu de 200 CRS (dès fois ça allait jusqu'à 2000 CRS quand on était nombreux), mais il y avait cette détermination.

En même temps que ce combat, quand il y avait le combat des émeutes en Algérie et en Kabylie où il y a eu des jeunes morts, tellement ça m'avait touché, j'ai été à l'ambassade d'Algérie et j'ai été menotté, tout en étant sans-papier. Non seulement je risquais l'expulsion, mais je risquais de me faire déchiqueter par le pouvoir politique, par la sécurité militaire. Ça c'est ce que j'appelle la détermination, et c'est une certaine doctrine. Quand je parle avec des amis, je leur parle avec mes convictions et je leur dis que c'est le seul moyen. C'est le seul moyen, sinon on devient des soumis. J'ai fini, j'espère que je n'ai pas été long.

Valérie (2 :13 :24)

Je pourrais reprendre le discours de Malika, d'une autre manière, sur le je et le nous. Tout à l'heure Jérôme disait que la religion serait dans le nous, alors que nous on serait dans le je. Mais la religion, c'était aussi le je, on individualisait aussi. (*Jérôme : L'individuation, c'est pas le je, l'individuation, c'est une forme de se couper.*) En tous cas la religion s'adresse à la fois aux individus et au nous, aux masses, elle s'adresse aux deux. Il y a même un très bon article de Foucault là-dessus, qui s'appelle *Omnes et simulatim*, qui est un terme de la doctrine de l'Eglise : « en direction de tous et de chacun ». On s'adresse aux populations et aux individus. Ça c'est la première chose.

La deuxième, c'est qu'effectivement la question est : quel je et quel nous ? Malika a tout à fait raison de dire que si les syndicats, les partis, etc., sont tombés en désuétude, c'est aussi parce qu'ils écrabouillaient complètement les gens. Et d'une certaine manière, les subjectivités qu'on représente aujourd'hui sont beaucoup plus proches des dissidents de l'Est, que des membres du parti communiste soviétique. Franchement. Et donc moi je trouve qu'il faut toujours faire très très attention dans toute entreprise militante quelle qu'elle soit, à ne pas être dans cette espèce de forme de religiosité, parce que justement dans le catholicisme il y a cette espèce de volonté d'humilier l'individu, de toujours le ramener dans le troupeau, qui sont aussi des choses très dangereuses et qui existent toujours.

Par ailleurs je dirais que ce qui s'est passé dans cette lutte, c'est d'une part une articulation du je et du nous : dans les moments où ça a marché, il n'y avait pas d'incompatibilité entre ces deux niveaux, ou plutôt entre deux niveaux de subjectivités, un niveau on va dire esthético-sensible, et un niveau plus militant politique. D'une certaine manière là où ça a marché, c'est quand les deux ont pu fonctionner ensemble ; là où ça ne marche pas, où ça se casse la gueule, c'est quand il y a opposition des luttes.

Dominique (2 :15 :44)

Une production de soi à partir d'un événement ne peut pas nous ramener au collectif, c'est-à-dire à une façon de vivre, à partir du moment où le moi est écrasé, à partir du moment où on

se retrouve tout d'un coup dans un collectif qui écrase le soi, celui-là même qui a créé l'événement. Moi je trouve qu'il y a une banalisation de l'événement, qui est un des dangers dans lesquels on peut se retrouver. Et s'il y a un monsieur qui s'en est bien servi, c'est le bouffon qui est actuellement au pouvoir. Il y a aussi cette histoire de comment se gouverner soi-même, je trouve ça très important, c'est peut-être à cet endroit-là qu'il y a des possibilités. On faisait référence à 1992 aussi : je t'ai rencontré là, Maurizio, j'ai rencontré des gens, ça a fait événement pour moi, 1992, ça m'a changé. Je ne sais pas où tu es allé, toi Maurizio, tu n'as pas fait le PAP en 92, tu t'es pulvérisé, mais moi, j'ai trouvé qu'il y avait tellement de manipulations extérieures, qu'il fallait mieux s'organiser. Malheureusement, j'ai compris que ces organisations auxquelles je me suis confronté étaient beaucoup plus difficiles à bouger que je ne le croyais. Elles sont toujours aussi difficiles aujourd'hui, j'en conviens. Mais quand on est un dissident, on n'est pas dissident en dehors, on est dissident à l'intérieur de quelque chose. Et avec ce qui se passe aujourd'hui, ce qui se prépare pour notre futur, on se demande quels événements on va créer encore, quels événements on va pouvoir créer pour que les copains sans-papier puissent continuer à pouvoir être là, et pour éviter que l'ensemble des individus qui ont composé ce joli mouvement ne retournent à leur individualité concurrentielle et compétitive, dans cette joyeuse tyrannie de la marchandise dans laquelle nous sommes plongés de plus en plus. Si j'ai dit « bouffon » par rapport à l'autre zozo, c'est que pour moi (il y en a un qui citait Nietzsche tout à l'heure), c'est vraiment le bouffon qui vient se mettre sur l'épaule du funambule pour le faire tomber en lui racontant des conneries. Pour moi ce mec-là singe quelque chose, il nous a singé, c'est pour ça qu'il est là, c'est pour ça que moi en tous cas je suis déprimé. Je m'aperçois que lui, il a créé l'événement. On parle du yacht et tout ça, mais tout le monde s'y rêve dans le yacht, tout le monde s'y rêve, le soi se rêve dans le yacht. Le soi ne se rêve plus dans l'événement, il se rêve aujourd'hui dans le yacht. Quand Berlusconi a été élu, il y avait des copains qui disaient que les italiens étaient au bord de la riviera, en train de regarder la noria des bateaux, et ils se rêvaient sur le bateau. (2 :20) Donc le changement du soi...

Je vous signale que ce monsieur a osé dire à un espèce de philosophe que « Connais -toi toi-même », sûrement pas, ça ne l'intéresse pas. (*Laurent : Là-dessus il est d'accord avec Foucault.*) C'est pas une bonne raison.

Maurizio (2 :20 :30)

Je voulais répondre à ce qu'avait dit Yves, et un peu les autres. J'ai essayé de façon un peu maladroite d'introduire ce concept d'événement, par nécessité de penser le concept de rupture, rupture par rapport à l'histoire du mouvement ouvrier, rupture de la subjectivité. Qu'est-ce qu'une rupture quand on a ce rapport entre micro et macro qu'on vient de décrire ? D'ailleurs la coordination a résolu ces problèmes en disant que ce sont des niveaux différents : quand on travaille au niveau macro, ce n'est pas la même chose, ce n'est pas le même niveau, que travailler au niveau micro. La stratégie « ni dedans ni dehors », c'était ça, c'était : comment bouger sur des plans qui ne se croisent pas, et mettre un pied ici, un pied là. Et effectivement cette histoire de rupture est un problème, parce qu'on avait d'abord une idée du sujet qui était déjà donné : la classe ouvrière déjà préconstituée, on avait un chemin qui était déjà tracé : le chemin de l'histoire, et les ruptures venaient à l'intérieur de cette logique, pour aller très vite. Maintenant on se trouve dans une autre dynamique, où les subjectivités sont différentes, où le sujet n'est pas donné : on ne sait pas ce qu'est le sujet révolutionnaire, si jamais il existe. Le concept d'événement nous ouvre peut-être la possibilité de discuter sur cette histoire. Même dans ces nouvelles conditions, le problème de la rupture reste comme problème. Voilà. Je voulais seulement terminer sur ça. Je voulais dire autre chose, mais je ne m'en rappelle plus, on va continuer en bas.

Dominique.

Comment s'en sortir sans sortir, tu la connais celle-là ?

Maurizio.

Oui, c'est ça.

(2 :22 :42)