

# CALLIGINE



ELEMENTS D'INSURRECTION ENTRE  
VIRUS ET SOCIÉTÉ DIGITALE

MYTHOMANIE

L'ATELIER D'IMAGES

LE POUVOIR MIS À NU



Elements d'insurrection entre virus et société digitale	p. 5
Mythomanie	p. 16
L'atelier d'images	p. 26
Le pouvoir mis à nu	p. 38

**Décembre 2023**

# ELEMENTS D'INSURRECTION ENTRE VIRUS ET SOCIÉTÉ DIGITALE

*« Il n'y a que comme ça que nous commencerons à nous enchanter de la fantaisie et à nous préfigurer l'impossible, il n'y a qu'ainsi que nous comprendrons ce que signifie avoir une imagination libre, détachée des chaînes du possible. »  
Voltaire de Cleyre*

## ***Nier pour ne pas périr***

Un poète apatride du XXe siècle disait que nier était l'unique manière pour s'émanciper. A l'époque de la contagion certaines questions sont sous les yeux de tous : l'avancée de la digitalisation des vies, les états d'urgence permanents qui amènent à considérer la liberté comme une chimère, ainsi que les inquiétudes collectives avec leur lot de brutalité, toujours plus acceptées par de nombreuses personnes. Les questions angoissantes qui se présentent à ceux qui éprouvent encore des élans de sensibilité sont les suivantes : dans un moment où l'anéantissement de la pensée est désormais un constat plus que banal, comment espérer encore un réveil des consciences ? Et alors, pour reprendre l'intuition du poète, nier a-t-il encore un sens pour pouvoir se libérer de ce cadavre en putréfaction que nous appelons la société ?

Est-il encore possible, face à la chevauchée apparemment triomphante de la servitude volontaire, de penser et de repenser à une insurrection déchaînée par la rage et par la conscience d'arrêter les catastrophes de l'insensibilité ? Ou bien vaudrait-il mieux s'apaiser dans une hécatombe probable, conséquence d'une misérable sottise de corps social, avec sa confiance aveugle dans ce que la domination ordonne et discipline ?

Non, le choix pourrait être de ne pas tomber dans les méandres inoffensif de l'extinction de toute soif de revanche et de vengeance. Et cela pour une simple raison : la révolte est beaucoup plus attirante et désirable.

Quelqu'un se considérant dans une situation misérable disait, d'une manière hautement singulière et solitaire, que chaque individu a différents compagnons dont il ne connaît malheureusement pas l'existence.

La réflexion peut donner vie à toute sorte d'ardeur utopique. Si la situation dans laquelle nous vivons est toujours pressante, celle-ci nous pousse à faire quelque chose, très souvent alors, nous perdons la possibilité de l'approfondissement. Comme chacun le sait, faire quelque chose dans les chaînes de l'urgence ne veut pas toujours dire faire ce que nous sentons totalement notre, c'est-à-dire exprimer les idées et les pratiques qui nous semblent justes et sensées suivant ce que nous ressentons. Le désenchantement face à ce monde nous procure-t-il des occasions à saisir ? Si oui, alors la question du *comment on veut se réaliser* doit suivre une certaine disponibilité à s'interroger sur le *quoi faire et pourquoi agir*.

Entre la conscience et les circonstances qui incombent, la première est toujours porteuse de fantaisie, tandis que la seconde s'acoquine souvent avec l'abjure du gréganisme.

Alors, est-ce que prendre le temps de penser à ce à quoi nous aspirons, à savoir un bouleversement total de la vie et du quotidien, a encore un sens et pourrait encore être une mauvaise passion entièrement à exprimer et à expérimenter ?

D'où l'unique certitude : tant que l'oppression existera, ce monde horrible générera aussi son contraire, à savoir des adulateurs ivres d'étoiles, voleurs de feux, chercheurs de ce qui est sauvage, séducteurs amoraux, provocateurs de nuages orageux, rêveurs sans les pieds ancrés au sol et danseurs déchaînés par les passions.

### ***S'interroger sur le soulèvement***

Étant donné qu'aucun météorologue ne pourra nous montrer où et quand aura lieu la tempête, les avis qui nous trouvent non préparés devraient faire sauter le bouchon du réalisme et ouvrir à l'imagination.

Quand une révolte d'ampleur et de longitudes totalement insolite éclate plus ou moins près de nous, il n'est pas rare de se retrouver nu face à celle-ci, privée d'idées qui tendent à sa généralisation. Souvent une dichotomie s'ouvre en nous, sans que l'on puisse en sortir : d'un côté l'apologie pure,

motivée par l'enthousiasme et le désir intime d'agitation, de l'autre une prise de distance motivée par les échecs du passé, qui nous amène à qualifier hâtivement les faits. La première *réduction du sens* s'implante alors en nous : nommer une réalité de changement signifie déjà tenter de la réduire à nos schémas mentaux, et la réduire signifie souvent la trahir.

Quand l'État et ses faux critiques rangent la rébellion dans des catégories, ils le font pour isoler et territorialiser les mouvements de révolte afin de les réprimer. Quand les anti-autoritaires tentent d'analyser une explosion et se donner des moyens en cohérence avec les fins, la voie encore totalement inexplorée qui guide ce voyage devrait être la volonté de répandre la subversion. Pour ne pas faire le jeu de ceux qui veulent domestiquer les actions les plus effrontées, les questions les plus curieuses à se poser ne devraient alors pas se référer à l'identité, se demandant alors qui sont ces individus qui se révoltent, mais aux possibilités, en se demandant alors de quoi cette révolte a besoin pour durer, quelles sont les brèches élargies dans la société et, surtout, quels contenus voulons-nous développer.

Une certaine impuissance succède toujours, habitués que nous sommes à la reproduction des besoins. Cette impuissance est confrontée à l'impossibilité apparente d'agir ou avec le refus de formuler des hypothèses qui débouchent sur la propagation de l'incendie sociale, si l'on excepte deux scénarios qui se sont emparés de la scène du penser au-delà : l'apologie du chaos et celle de la guerre civile. En plus de sombrer dans une conception mouvementiste de la révolte sans débouchées individuelles, et donc autoritaire, l'incapacité de penser autrement est alimentée par la recherche spasmodique de sujets (qui en plus de tout puent la politique) avec lesquels s'associer. Comme si la rébellion était temporellement statique et pétrifiée dans les objectifs que l'on se pose dans l'immédiat, et surtout comme si elle n'était pas aussi le fruit des insurgés qui décident de l'alimenter, loin d'un déterminisme vers l'avant comme le marxisme ou d'un déterminisme vers l'arrière comme le primitivisme. Et c'est là que le regard se détourne de la complicité : comme si celle-ci ne pouvait pas s'entremêler à l'intérieur de la rupture existentielle, chemin faisant, se forgeant sur l'altérité créée par l'insurrection et non sur l'identité donnée par le vieux monde.

Face à un soulèvement prolongé dans le temps, dans sa diffusion et dans sa forme, des possibilités inédites s'entrouvrent alors. Plutôt que de circonscrire la révolte dans une relation d'anthropologue de pacotille (qui participe, sommes-nous sûrs que les bases sont acceptables, pour faire quoi ?), ne serait-il pas plus désirable d'accueillir ce dont on parle, ces facettes dans lesquelles nous reconnaissons un germe de libération ? Pour intensifier la

rupture de la normalité tant désirée, sans tomber dans la seule perspective de rejoindre les enrégés et les révoltés, cessons de mythifier le nouveau sujet, uniquement bons pour les ennuyeux pavés de sociologie.

Si la portée des événements nous fait comprendre que le gigantesque incendie ne s'éteindra pas si vite, il faut en finir avec le mécanisme fastidieux de devoir représenter un milieu de lutte. Si l'on veut faire un saut dans l'inconnu de l'insurrection, agissant et en ne représentant que soi-même, il faut se débarrasser de toutes les fausses questions vues et revues de la militance pleurnicharde, il n'y a que comme ça que l'on pourra alors trouver quelques moments et tension dans lesquels il vaut la peine de tout risquer.

Pour propager la guerre sociale, ce qui fait la différence ce n'est pas tant la question des moyens, bien qu'importante, avec son épuisant débat, mais plutôt la question des fins que l'on veut atteindre, en maintenant toujours une certaine cohérence entre les premiers et les seconds. Voilà une réflexion qui même en présence de la paix sociale ne semble pas déchaîner les réflexions les plus vives. Bien souvent, à un certain point, plutôt que de saisir la vie, les insurgés se posent dans un rapport de demande et, en formulant les revendications les plus précises et collectives, ils finissent par parler le langage du pouvoir.

Comment ne pas tomber dans les revendications partielles pour faire déflagrer l'impossible ? Quand on génère un monde de l'intérieur, jamais fini et qui se prolonge à l'infini, la rage est-elle destinée à se heurter à un destin de misère sans fin ou bien à chercher à saper un existant étroit, étouffant et carcéral ?

Comprendre sur sa propre peau que se trouver face à une guerre totale contre son autonomie et ses aspirations c'est comprendre que la révolte ne concerne plus seulement un aspect ou un autre des conditions de vie, où la réduction de ce que nous sentons amène au possibilisme de la réforme. L'étincelle devrait jaillir de la conscience qui est le fait même d'exister pour être réprimés et massacrés, d'être réduit au rôle de fruits pourris et superflus, des nombres dans un processus productif qui impose une vie de renoncements, dans lequel on entend de toute part les rappels à l'ordre incessants. *Vous ne pouvez pas nous tuer parce que nous sommes déjà morts*, comme on pouvait l'entendre dans les rues insurgées du Chili il y a deux ans.

Le monde du virus et la société méprisante toujours plus digitale qui en découle sont là pour le démontrer.

## *Le hors temps de l'absence*

Dépasser les médiations traditionnelles signifie entrer dans un territoire intrigant et indéfinissable : l'absence de revendications. Une série de soubresauts peut provoquer cette forme de langage séditieux. Les spécialistes bien payés pour disséquer la parole des autres pourraient rester muets devant l'inexprimable. La rage et le dégoût des insurgés pourraient ne plus trouver une parole qui contienne ce qui est ressenti comme irréfrenable. En définitive, l'unique langage commun deviendrait celui de la destruction.

La langue du feu est beaucoup plus claire qu'une myriade de paroles mises ensemble et peut être aussi compréhensible par ceux qui, jusqu'à ce moment, ne voulaient rien entendre pour ouvrir les yeux. Mettre au ban les mots d'ordre d'une organisation collective formelle passe à travers l'attaque : le langage peut se passer d'appels pour se traduire en actes dirigés contre les tentacules de la domination. Des actes ciblés, possiblement à reproduire sur une large échelle.

L'affirmation selon laquelle il n'y a plus rien qui puisse être amélioré dans ce monde, plus rien à reconfigurer mais beaucoup à détruire, est vivement plus captivante que n'importe quelle revendication. Rien de ce qui nous est *offert* ne doit être conservé. Le rapport social qui abat la métaphysique et se matérialise dans la révolte est clair : dans leur vagabondage, les rebelles pourraient ne plus attaquer une injustice en particulier ressentie et une inégalité subie, mais aussi tout ce qui détermine l'atroce condition d'individus superflus, c'est-à-dire un monde entièrement régi par l'automatisation digitale et la massification de la consommation.

Le caractère radical d'une émeute provient principalement de la dimension de la critique soulevée, d'une interprétation impitoyable des modalités de la survie. Et c'est alors là que les rapports de confiance, d'amitié et que les différentes expériences en commun franchissent la manière d'être ensemble, dépassant rapidement la simple cohabitation forcée, maintenue par une fausse appartenance identitaire.

L'irruption d'un nouvel espace, entendu comme lieu d'expérimentations, de rencontres inattendues et de liens inédits, ne peut pas avoir pour seul objectif une libération territoriale fantomatique. En effet, si l'on s'interroge sur le sens d'être ensemble, quand l'unique communauté que nous connaissons est celle du capital, le signal de la négation de cette collectivité sera celui dans lequel l'autonomie sert de détonateur au bouleversement de tous les rôles, et les séparations qui en découlent, et assure une continuité à la subversion des rapports sociaux existants. On pourrait essayer

de transformer le temps historique en temps de l'insurrection, en bloquant certains dispositifs essentiels pour le pouvoir : les routes et les chemins de fer, les transmissions électriques, informatiques et aériennes. Cela offrirait aux insurgés l'espace vital pour commencer à vivre les lieux de rencontre dans un tout autre esprit.

Dans un monde qui pousse incessamment, de manière plus ou moins manifeste, vers une guerre civile de longue durée, une bonne partie de la population s'agrippe encore à l'État – et à ses nouvelles discriminations vaccinales ainsi qu'au QR Code, en plus de sa servitude millénaire – dans l'espoir de conserver le peu qui ne leur a pas encore été retiré.

Une question revient incessamment : comment partir d'une aspiration, entre intentions communes et élans individuels, à laisser pourrir le vieux monde décrépi et à faire mûrir les possibilités de création dans le même acte de destruction ?

Si autrefois on se battait pour le *rêve révolutionnaire* dans un sens positif – pour un monde d'égalité, de liberté, et de justice – aujourd'hui c'est le négatif qui guide les soulèvements possibles. Par rapport au passé, ce ne sont pas les conséquences de la domination qui ont changé : celle-ci sème encore la mort et la misère aux quatre coins de la planète au nom du profit et du privilège d'un petit nombre. Ses derniers développements techno-industriels l'ont ouvertement modifiée, la conduisant à mener une guerre contre l'unicité faite de pénétration dans les corps, de colonisation des esprits et d'une dévastation de la terre qui semble irréversible, faisant peser sur tous la menace d'une catastrophe permanente.

Voilà pourquoi Hiroshima, Nagasaki, Tchernobyl, Mururoa et Fukushima sont parmi nous...

Ce qui a changé dans le céleste mode de vie mercantile et autoritaire des démocraties occidentales ce n'est pas seulement le niveau d'aliénation et d'adhésion total à ce système, c'est-à-dire un assentiment suicidaire envers une relative pacification sociale, mais c'est surtout l'incapacité d'imaginer des mondes différents. Il ne reste que le négatif, l'opposition à la communauté délatrice du capital en partant de soi, à savoir la destruction de tout ce qui s'interpose entre ce que l'on désire, pour s'ouvrir une brèche qui mette des bâtons dans les roues de l'exploitation. Voilà pourquoi la transformation de l'air raréfié dans une tempête qui défonce les digues du préétabli a besoin d'en arriver à couteaux tirés avec les impératifs sociaux. C'est de là que peut naître l'imagination pratique qui se dote d'une certaine continuité, ainsi que l'enthousiasme projectuel qui génère des discussions enrichissantes d'auto-organisation sans chefs ni personnes qui dorment.

## *Contre le monde et son énergie*

Pour éviter toute équivoque, seul ceux qui ne veulent pas voir ne réussissent pas à comprendre comment le rôle accompli par l'énergie fait fonctionner ce monde. Et comment, par-dessus grâce aux interférences, aux blocages et aux attaques contre les infrastructures énergétiques, on peut mettre en sérieuses difficultés un monde qui se base sur le numérique, sur le contrôle télématique et sur les relations à distance promues par le *confort technologique* souillé de sang (que l'on pense par exemple aux terres rares).

Ceux qui savent cueillir ce qui les entoure parviendront-ils à élaborer, à générer et à projeter des occasions qui leur appartiennent, loin des calendriers de la paix sociale et de l'actualité (mais aussi de ceux beaucoup plus sympathiques d'une hypothétique révolte), et ainsi à déterminer de manière autonome les temporalités et les angles d'attaque desquels profiter ?

Si les subversifs cessaient de courir derrière les événements ils pourraient tenter eux-mêmes d'en créer de nouveaux et de beaucoup plus passionnants. Ne pas subir le cycle du monde, mais rendre étroitement cyclique leur initiative. Ne pas suivre les voies empruntées par d'autres, mais aller à contre-courant le long de sentiers jamais battus. On devrait partir de la conscience et de l'autonomie, d'un projet à soi qui rende horizontal le dialogue sans hiérarchies informelles, qui devienne un vase communicant avec l'agir et vice versa.

Il n'est pas possible que la réalité nous accable, qu'elle nous indique les temporalités et les espaces pour agir, nous amenant à exclure d'autres manières de concevoir l'action. Si la manière subversive parle à d'autres, y compris à de parfaits inconnus avec lesquels se mettre en jeu, c'est parce qu'elle a quelque chose à dire, à proposer et à suggérer. Il suffit de se laisser embourber par le dégoût de ce monde et par la nausée provoquée y compris par ses opposants, prêt à recevoir des applaudissements et des tapes sur l'épaule par n'importe quel profiteur. Si l'on déserte la scène de la contestation appelée Facebook ou Telegram, c'est pour s'ouvrir avec fierté à la vie sur de tout autres bases.

Voilà pourquoi on désire avoir une projectualité contre ce monde : arrêter le train de cet existant pour que puisse émerger quelque chose de totalement différent. Imaginer le système énergétique, des centrales électriques aux transformateurs, des lignes de haute tension en passant par les câbles sous terre, pour en arriver aux boîtiers de commande et aux antennes disséminées un peu partout, n'exige pas une conception centralisée et symé-

trique de l'affrontement. Le savoir scientifique, qui matérialise la force des systèmes structuraux avec leurs cathédrales dans le désert, est lui aussi partout. Non pas une projectualité militante et de type guérilla, mais une projectualité qui parle aux individus et aux petits groupes qui avec créativité, étude, confiance et habileté peuvent frapper de très nombreux objectifs disloqués partout. Un pari qui n'offre pas de certitudes, mais qui tente plutôt de s'approcher d'une autre manière de la numérisation des vies qui avance inexorablement. Et tout cela n'est absolument pas en contradiction avec les explosions sociales qui ont parfois lieu, au contraire, cela peut faciliter la généralisation de l'incendie plus ou moins collectif en cours.

Être imprévisibles nous fera perdre des alliés, mais cela nous fera trouver des compagnons et des compagnonnes de routes.

### ***Sans futur, libérer le présent***

Quelqu'un disait autrefois : « *Nous ne voulons ni diriger ni soutenir des mouvements sociaux, mais participer à ceux qui existent dans la mesure où nous y reconnaissons des exigences communes. Dans une perspective démesurée de libération, il n'y a pas de formes de lutte supérieures. La révolte a besoin de tout, de journaux et de livres, d'armes et d'explosifs, de réflexions et de blasphèmes, de poisons, de poignards et d'incendies. Le seul problème intéressant est comment les mélanger* ». Un autre problème intéressant pourrait être : comment mélanger les mouvements collectifs et les tensions individuelles ?

Quand on se trouve devant une seule et unique possibilité, et que l'on nous empêche de faire de l'altérité notre force, on ne peut en aucun cas parler de liberté de choix ; mais seulement d'obéissance à la coercition, aussi bien matérielle que mentale.

Si la domination, la dépossession et la discrimination sont dans tous les coins de la société et de la vie quotidienne, l'attaque n'a pas besoin de rendez-vous fixés par l'ennemi. Désserter la toujours plus opprimante *zone rouge* dans les vies et le piège créé par l'affrontement frontal avec un pouvoir toujours plus équipé techniquement et militairement, fait en sorte que l'agilité pour frapper et disparaître peut devenir une attitude aussi bien dans les mouvements de rues que dans la rencontre secrète avec la lune.

De l'autre côté de la barricade, l'étude de techniques préventives de contre-insurrection de la part de l'appareil militaire est une sorte de traitement expérimental : la domination tente de s'inoculer à petites doses le

virus de la subversion, pour en prévoir les effets et renforcer son immunité en vue d'une contagion de plus larges dimensions. Mais cela se joue sur la recherche profonde de l'éternel *diviser pour régner* : sur l'étude de comment se déplacent les réfractaires face à tout ordre et, simultanément, sur la construction du dialogue avec les bons et les faux critiques de l'existant, afin que rien ne change et qu'augmentent les possibilités d'isoler et de réprimer avec plus de facilité ceux qui tendent à généraliser ces mouvements grâce à la diffusion d'idées et de pratiques irrécupérables.

Le sens du soulèvement doit être affirmé contre les pacificateurs, les censeurs et les inquisiteurs afin que la joie se joue dans la totalité de nos vies. Le lieu dans lequel se rencontrer est celui où les accords avec l'oppression sautent et où le spectacle de la survie prend fin.

C'est peut-être une évidence que de dire qu'il n'est plus question de *si*, mais seulement de *quand et comment*, parce que la domination ne dépend pas de la volonté de ceux qui ordonnent quoi faire dans leur vie, mais qu'elle est l'expression des rapports sociaux.

Savoir que la majorité des gens voient le monde comme une application de smartphone est angoissant, mais puisqu'il en est ainsi c'est alors compréhensible que ceux-ci soient d'accord avec le fait d'être tracés et contrôlés dans tous les domaines de la socialité : pour suivre des leçons universitaires, pour visiter des lieux historiques ou pour boire un café, et même pour se faire exploiter avec un laissez-passer. La logique de l'État n'est pas dans la préparation à contenir une contestation, mais à affronter une guerre. Il ne s'agit pas seulement de contrôler une autorisation sanitaire, mais plutôt de se débarrasser totalement de ses implacables ennemis. Si nous considérons la guerre de basse intensité que nous vivons sur notre peau chaque jour comme une opération de contrôle, le contrôle télématique peut très bien être considéré comme une déclaration de guerre contre la vie nue et crue.

L'État montre aujourd'hui son visage. Citoyenneté ne rime pas seulement avec sujétion, mais est toujours plus une question de prison. Notre bien-être dépend de notre servilité. Celui qui s'oppose aux volontés de l'État est un ennemi à abattre ou un fou à enfermer.

Ce mode opératoire est la continuation directe de la réaction aux faits survenus en 2001, des faits qui sont en substance et en apparence indéniablement différents : la révolte contre le G8 de Gènes et l'attentat contre les Tours Jumelles. La campagne médiatique *ground zero*, symbole d'une civilisation frappée et donc victime, a substitué la place Alimonda, Bolzaneto et l'école Diaz, symboles embarrassants de cette même civilisation qui fait du

carnage son propre credo.

Dans leur soif d'omnipotence et d'obsession sécuritaire, les États tentent d'obliger les individus à une stricte alternative : ou bien faire partie des vassaux fidèles, auxquels il est prudemment permis d'exprimer son désaccord avec le respect dû, ou bien faire partie des terroristes destinés à pourrir en prison ou à être exclus de la putride vie sociale. Collaborateurs ou ennemis, voilà l'ultimatum lancé par ceux qui commandent.

Ceux qui rampent ne trébuchent pas, mais ceux qui ne rampent pas crèvent... Voici la tentative pour que l'urgence, imposée avec l'*urbanisation de la peur*, devienne par la suite la norme. Du contrôle militaire on passe au contrôle électronique, ou mieux, ceux-ci s'entrecroisent et se prolongent, par exemple grâce à la gestion par en haut d'une épidémie. Quelles sont alors les questions et les réponses possibles ?

La révolte ne propose pas différentes réponses aux mêmes problèmes, mais elle change profondément la manière de se poser les questions, n'attendant aucune réponse de la part du pouvoir.

Traduit de *Caligine. Parole al negativo tra le fosche tinte della realtà*, n° 3,  
automne-hiver 2021

# MYTHO-MANIE

*« Il est en effet manifestement plus facile de dépendre des autres que de penser, de juger et de décider par soi-même. Cela explique les raisons pour lesquelles la liberté est souvent considérée comme un fardeau plus que comme un privilège, tant dans la vie individuelle que dans la vie collective. Dès lors qu'ils ont affaire à des conditions difficiles, les hommes ont tendance à vouloir se débarrasser d'un tel fardeau. C'est là que l'État totalitaire et le mythe rentrent en scène. »*

Quand Cassirer élabora « le mythe de l'État », publié à titre posthume en 1946, en Europe les régimes autoritaires semblaient assombrir la moindre lueur de pensée critique tandis que sévissait la deuxième boucherie mondiale, reflétant alors le désert de la misère humaine. Qu'est-ce qui poussa ce philosophe allemand, devenu juif par imposition<sup>1</sup>, à enquêter sur les méandres de cette *caverne obscure* ?

L'observation lucide de ce qui était en train d'arriver en Allemagne conduisit l'auteur à affronter le problème du mythe. Un pouvoir rampant, psychologique, appliqué en masse grâce aux innovations techniques de la propagande :

*« Ils ne commencent pas en effet par exiger ou interdire certains actes. Ils entreprennent au contraire de changer les hommes afin d'être à même de pouvoir contrôler et diriger leurs actes. Ils entreprennent au contraire de changer les hommes afin d'être à même de pouvoir contrôler et diriger leurs actes. Les mythes politiques agissent comme le serpent qui cherche à paralyser ses victimes avant de les attaquer. Les hommes sont devenus victimes sans que l'on assiste à beaucoup de résistance de leur part. Ils ont été vaincus et subjugués avant même de réaliser ce qui leur arrivait. »*

À l'époque il était urgent de développer une réflexion sur le mythe. À l'époque où les grandes narrations mythologiques de l'État, qu'il soit fasciste, socialiste ou démocratique, dominaient dans le scénario mondial, toute forme de pensée qui cherchait à se distinguer comme pensée autonome semblait anéantie. L'existence était morbidement redéfinie par l'ad-

---

1 Sous le nazisme même ceux qui n'étaient plus aucunement liés, quotidiennement et affectivement, à la culture hébraïque découvrirent qu'ils étaient juifs car c'est la loi même qui les y obligeait.

hésion imposée à une forme rigide de discipline sociale.

On associe souvent le mythe à une conception épistémologique archaïque de la « société primitive », sans se rendre compte comment les mythes forgés par les « sociétés modernes » sont parmi les techniques les plus efficaces pour maintenir l'ordre social. Si le mythe, comme on l'argumentera par la suite, n'est en rien une arme entre les mains des personnes opprimées mais plutôt une arme constamment utilisée contre elles, alors une prise de conscience à ce sujet, visant à clarifier autant que possible le concept de mythe et les conséquences de son instrumentalisation, pourrait d'une certaine manière servir de miroir en mesure de nous montrer les dangers dissimulés derrière cette apparente fascination.

Dans son enquête historique, Cassirer distingue deux approches de l'analyse du mythe qu'il définit en les reprenant à Kant. A savoir l'approche comme « principe de l'homogénéité » et comme « principe de l'hétérogénéité ». Si le premier cherche à comparer le mythe à d'autres phénomènes rationnellement explicables, le second au contraire met l'accent sur le caractère irrationnel qui est caractéristique du mythe.

Historiquement, différents types de savants, de philosophes, d'anthropologues, de linguistes et de psychiatres se sont occupés du mythe, chacun trouvant dans celui-ci les aspects qui l'intéressaient. Au 19<sup>e</sup> siècle les anthropologues qui soutenaient une approche rationaliste de l'enquête anthropologique voyaient dans le mythe une forme rationnelle de culture qui fonctionnait suivant les mêmes principes que les sciences naturelles, avec simplement un degré de complexité inférieur. Chez ces anthropologues, une attitude assimilationniste se reflète par rapport au mythe. Certains d'entre eux étaient des intellectuels de premier plan dans cette nouvelle discipline, comme Edward Burnet Taylor ou James Frazer. Taylor refusait l'existence d'une distinction entre la « mentalité primitive » c'est-à-dire mystique, et celle « moderne » scientifique, reconnaissant une différence non pas dans les formes de pensée, mais dans le contenu. Frazer défendait que ceux qui accomplissaient un rite ne se différenciaient pas en principe d'un scientifique qui accomplit une expérience.

*« Les rites magiques constituent des applications erronées de l'une ou l'autre des deux grandes lois fondamentales de la pensée, à savoir 1° l'association des idées par ressemblance 1° l'association des idées par contiguïté dans l'espace ou dans le temps ».*

À l'inverse, certains linguistes comme Müller voyaient dans le mythe le produit erroné d'un processus de généralisation du langage. À partir d'objets portant le même nom on en arrive à conclure que ceux-ci partagent les

mêmes attributs, et qu'ils sont donc de même nature.

La thèse opposée était à l'inverse défendue par des anthropologues comme Levy-Bruhl, Mircea Eliade, Bataille. Levy-Bruhl voyait une contradiction dans les thèses de Taylor et de Frazer. La mentalité mythique ne pourrait pas être considérée comme logique, mais elle serait prélogique ou mystique et ne pourrait donc pas être étudiée avec les méthodes rationalistes de la science sociale moderne. Chez Taylor, le mythe étant totalement « intellectualisé », il perd alors cette composante irrationnelle essentielle dans laquelle il trouve son origine et grâce à laquelle il subsiste, à savoir la composante émotionnelle. Si nous considérons le mythe uniquement comme un ensemble de théories et d'abstractions linguistiques, il serait alors difficile d'expliquer pourquoi celui-ci est si intimement lié à une grande partie des individus qui bien souvent ne parviennent pas à s'en défaire, même en le voulant. Plus qu'une expression d'idées ou de raisonnements, le mythe serait l'expression d'un sentiment, d'un agir. Celui-ci trouverait son origine et se consoliderait à travers l'acte rituel. Les mythes ne pourraient pas être compris sans les insérer dans le domaine rituel dont ils sont l'expression. Les émotions qui seraient exprimés dans celui-ci ne seraient pas réductibles à des états de conscience, mais dans celles-ci s'exprimeraient des éléments provenant de l'inconscient de l'individu. Les émotions préserveraient un caractère autonome et c'est pourquoi elles ne peuvent pas être expliquées rationnellement, ou seulement de manière partielle.

D'autre part, si Levy-Bruhl avait raison, son analyse du mythe ne serait pas possible, aucune comparaison sur ses origines émotionnelles et sur ses fins théoriques et pratiques n'auraient de sens.

Des éléments rationnels et non rationnels subsistent dans le mythe, mais l'on ne peut pas nier que sa forme est essentiellement logique. Celle-ci naît d'une exigence classificatrice de fonder des catégories qui se reflètent dans la vision de la nature autant que dans le milieu social. Une telle exigence naît des mouvements théoriques et pratiques à l'intérieur d'une collectivité.

*« C'est la forme et non pas le contenu qui importe ici ; et cette forme est en l'occurrence parfaitement logique. Nous n'avons nullement affaire ici à un manque d'ordre, mais bien plutôt à une hypertrophie, une prépondérance et une exubérance de l' « instinct de classification ».*

Si le mythe est l'expression d'émotions irrationnelles, celui-ci a cependant pour objectif de les canaliser à l'intérieur de modèles d'expressions qui font abstraction de l'émotion individuelle singulière, dans des modèles symboliques universels et collectifs.

*« Le mythe ne peut pas être décrit comme une pure émotion, car il est l'expression même de l'émotion. L'expression d'un sentiment n'est pas le sentiment proprement dit – c'est une émotion transformée en image. Ce simple fait implique un changement radical. Ce qui n'était que vaguement et confusément senti se met à acquérir un contour défini. »*

D'autres formes d'expressions, comme la poésie ou l'art, tendent à décrire un état émotionnel grâce à l'utilisation d'images, mais avec la différence substantielle que le mythe est caractérisé par l'utilisation d'images consolidées et transmises dans un contexte collectif particulier, avec pour conséquence une objectivation de ces émotions.

Le mythe semble absurde si l'on cherche à l'analyser d'un point de vue logico-empirique, mais il devient plausible et rationnel dès lors qu'on l'étudie comme un phénomène s'étant développé dans un contexte social.

*« On ne rencontre pas de confessions individuelles dans la pensée et l'imagination mythiques. Le mythe est l'objectivation de l'expérience sociale de l'humanité et non celle de son expérience individuelle. Il est vrai qu'il existe des mythes tardifs produits par des individus, comme les grands mythes de Platon. Il y manque toutefois un des traits caractéristiques qui fait toute la vérité du mythe authentique. Platon n'était pas dans l'état d'esprit du mythe. Il n'en a pas subi l'influence et ne l'a utilisé que pour réaliser son but d'une pensée dialectique et éthique. Le véritable mythe ne possède pas cette liberté philosophique ; les images au sein desquelles il évolue ne sont jamais tenues pour des images. Elles ne sont pas traitées comme des symboles, mais comme des réalités. Il ne peut être question de les critiquer ou de les rejeter ; celles-ci doivent être acceptées sans l'ombre d'une résistance. »*

Au 20<sup>e</sup> siècle, quand la société occidentale, grâce aux innovations techniques des médias, avec le développement du capitalisme du spectacle et des régimes de propagandes, prenait toujours plus les traits d'une société de masse, certaines formes de la pensée mythique, décrites et théorisées auparavant par certains intellectuels, se développèrent dans le panorama social avec une nouvelle force de persuasion. Des mythes liés au culte du héros, de la race, de l'État, de la technique, de la révolution prolétarienne, envahirent l'imaginaire collectif en fournissant ainsi les bases psychologiques pour l'affirmation des régimes totalitaires.

L'héroïsme, par exemple, devenait dans ces régimes un élément clé du pouvoir de persuasion exercé par la propagande d'État :

*« [...] si l'homme moderne a cessé de croire en une magie naturelle, il n'a aucunement renoncé à croire en une sorte de « magie sociale ». Quand un désir collectif est ressenti fortement et intensément, les hommes sont facile-*

*ment persuadés qu'il ne leur manque que l'homme de la situation pour qu'il s'accomplisse. C'est là que la théorie du héros développé par Carlyle révèle son influence. Cette théorie a, en effet, procuré une justification rationnelle à un certain nombre d'idées qui étaient, par leur origine comme par leur inclination, tout sauf rationnelles. »*

Les mythes politiques modernes sont construits habilement, conçus dans leur forme linguistique/symbolique pour exploiter pleinement leur pouvoir de persuasion, dans la poursuite d'une fin politique.

*« Le mythe a toujours été décrit comme le résultat d'une activité inconsciente ainsi que comme une libre production de l'imagination. On sait qu'il existe des artisans très habiles et très subtils capables de fabriquer des choses entièrement artificielles. Il appartient au 20e siècle, cette grande époque technique, d'avoir développé une nouvelle technique du mythe. Les mythes ont dorénavant été fabriqués de la même façon et selon les mêmes méthodes que n'importe quelle arme moderne [...] Le réarmement réel commença, lui, avec l'avènement des mythes politiques, le réarmement militaire n'étant qu'une retombée accessoire de cet événement. Lorsqu'il est survenu, ce fait avait en réalité déjà été accompli bien longtemps auparavant ; le réarmement militaire n'a été qu'une conséquence du réarmement mental introduit par les mythes politiques. »*

Le premier pas fondamental pour la construction de tels mythes est un bouleversement de la fonction du langage. La fonction sémantique du langage est écartée en faveur d'une fonction strictement esthétique. De nouveaux mots sont forgés et les anciens mots prennent un sens différent. Des mots qui auparavant étaient chargés de signification sont vidés pour être associés à des états émotionnels et à des sentiments pulsionnels. Ceux-ci ne peuvent être totalement compris que par des personnes directement impliquées dans la communauté à laquelle ils se réfèrent, ils s'insèrent dans un contexte social spécifique, dans une atmosphère émotionnelle indispensable pour leur compréhension.

Par ailleurs le langage est étudié pour être réduit au minimum. La novlangue est constituée de termes qui ont une intention strictement pragmatique et non pas réflexive. Victor Klemperer, un philologue allemand qui fit de l'étude de la langue nazie son moyen de résistance existentielle face à la domination qu'il vivait alors, reconnaissait une double composante sémantique à l'intérieur des mots inventés par le régime, qui faisait allusion à deux dimensions généralement opposées entre elles, à savoir la dimension technique et la dimension des phénomènes naturels. Si la première renvoyait à un acte pragmatique et rationnel, la seconde l'entourait d'une

certaine aura mythique, de fascination. Par exemple : le mot « blitzkrieg » ou « guerre éclair », c'est-à-dire une technique militaire mise en œuvre par l'armée nazie. Ce terme avait pour objectif d'attribuer à cette technique une essence mystique qui refléterait le destin militaire glorieux du Reich allemand. Klemperer observa comment de tels expédients linguistiques n'étaient pas uniquement utilisés par la population allemande sous le régime nazi, mais aussi par les forces opposées, et même avant cela par la publicité commerciale aux États-Unis.

Pour en revenir à Cassirer :

*« Toutefois, l'usage habile d'un mot n'est pas tout. Il faut, pour qu'il ait tout son effet, qu'il soit complété par l'introduction de nouveaux rites. Les dirigeants politiques ont procédé à cet égard également de façon très habile, très méthodique et très efficace. Chaque action politique a en effet été liée à un rite spécifique. Comme dans l'État totalitaire, il n'existe pas de sphère privée, toute l'existence humaine s'est trouvée envahie par un flot de nouveaux rites. Ceux-ci sont apparus comme étant aussi implacables, rigoureux et réguliers que ceux que l'on peut trouver dans les sociétés primitives. Chaque classe, chaque sexe et chaque âge ont reçu son rituel particulier. Personne n'a plus pu marcher dans la rue, visiter son entourage ou des amis sans accomplir un rite politique. Et comme dans les sociétés primitives où toute négligence envers les rites prescrits signifiait malheur et mort, même chez les jeunes enfants où cela n'était nullement considéré comme un oubli ou un péché, toute erreur commise envers les rites est devenue, elle aussi, un crime de lèse-majesté dans les États totalitaires.*

*L'effet de ces nouveaux rites est évident. Il n'y a rien de tel pour endormir toutes nos forces, toute notre faculté de jugement, tout notre discernement critique, ni pour supprimer tout sentiment de personnalité et toute responsabilité individuelle que l'exécution monotone, uniforme et continue des mêmes rites. Dans toutes les sociétés primitives dirigées et organisées par les rites, la responsabilité individuelle est une chose inconnue. Il n'existe qu'une responsabilité collective. C'est le groupe et non l'individu qui est le véritable « sujet morale ». Le clan, la famille et toute la tribu sont responsables des actions de tous les membres. Quand un crime est commis, il n'est pas imputé à l'individu. Par une sorte de virus ou de contagion, ce crime rejaillit sur tout le groupe. Personne ne peut échapper à la contagion. »*

L'analogie proposée par Cassirer dans son essai est particulièrement adaptée pour décrire la dimension mytico-rituelle du régime nazi, tout comme elle serait adaptée pour décrire le quotidien dans un régime sanitaire, caractérisé par des gestes rituels comme se désinfecter les mains, se

couvrir le visage ou maintenir les « distanciations sociales ». Cependant, il y a un point sur lequel je ne partage pas son analyse. Il distingue dans le mythe moderne une forme de patrimoine primitif, instrumentalisé dans le but de l'exercice indiscuté du pouvoir. Je considère que le mythe n'a pas été repêché du passé pour être réutilisé, mais je pense plutôt que l'origine de celui-ci se trouve, plutôt que dans un reste de mentalité primitive, dans la dimension sociale d'une communauté structurée, à laquelle on pourrait opposer la dimension sauvage et égoïste de l'individu. Celui-ci s'affine toujours plus avec le développement de la complexité des organisations sociales donnant vie à des formes toujours plus complexes et subtiles. L'idéologie scientifique, ou mieux scientiste, qui s'est développée en Europe au 17<sup>e</sup> siècle, est considérée en général comme opposée au mysticisme religieux « primitif ». L'ambition de la science est de produire un savoir objectif qui dépasse les préjugés personnels et les présupposés métaphysiques, à travers la méthode expérimentale capable de révéler la nature « pure » des faits. Le savoir scientifique est considéré comme neutre et absolu, il dépasse l'espace et le temps de par sa prétendue objectivité. L'individu considère cette conscience comme de la réalité pure et dure, vis-à-vis de laquelle il n'a aucune possibilité de jugement, il l'accepte telle qu'elle est dans un acte de foi, tout comme il reçoit comme vérité la parole des scientifiques, les sorciers d'aujourd'hui. Cela vous rappelle quelque chose ?

Le quotidien de l'homme civilisé est fait de gestes rituels, qu'ils soient le produit d'une conception religieuse ou scientifique de la réalité change peu de chose concernant le manque d'autodétermination que cela comporte. La technique aussi, strictement liée au développement scientifique, n'est pas exempte d'une dimension mythique. Le mythe du progrès technique a attiré autour de lui une communauté de croyants rationnellement et émotivement liés à ses impératifs catégoriques : croître, évoluer, dominer la nature. La dimension mythique de la technique n'a pas été arbitrairement inventée par les régimes totalitaires pour en instrumentaliser le pouvoir, elle est intrinsèque au phénomène technique, au cœur du processus qui en est à l'origine et par lequel elle progresse. Celle des régimes totalitaires est seulement la pleine affirmation d'un tel pouvoir. Tout comme aujourd'hui la quarantaine ainsi que les mesures sanitaires ne sont qu'une manifestation paroxystique de la médicalisation de l'existence ritualisée dans la conception biologiste de la santé et du bien-être.

Or, après ces considérations relatives à la nature du mythe, je me demande comment une telle construction imaginative, ou comme le dirait peut-être Stirner, spectrale, peut-elle être considérée comme un instrument entre

les mains des anarchistes afin de subvertir l'ordre social. Le mythe est le produit même de la société, face à laquelle l'individu doit constamment lutter pour pouvoir s'affirmer en tant que conscience autonome, libre et créatrice. Pourquoi devrait-il se soumettre à la cause mythique, quand bien même révolutionnaire, plutôt que de se suffire à lui-même ? Et puis à quelle destination peut conduire une révolution au nom du mythe, si non à la re-proposition d'un nouveau pouvoir mythique ?

Le mythe révolutionnaire, tout le mythe de l'anarchie, ne peut que reposer une tension libératrice apparente, bonne pour ceux qui ont l'ambition de se sacrifier au nom d'un drapeau plutôt que de rechercher dans leurs choix éthiques et dans leurs désirs leur manière de vivre l'anarchie ou de tendre vers elle. Pour les masses exploitées ? Oui, cela pourrait convenir, mais je préfère me méfier de ceux qui cherchent à agiter les masses, l'histoire n'a-t-elle pas déjà démontré d'innombrables fois quels sont les fruits putrides de ces *sinistres* [jeux de mots entre *sinistre* et *de gauche*, qui s'exprime en italien par le même mot] propositions politiques ? Et puis quelle tension éthique pourrait transparaître chez ceux qui veulent nourrir les crédules avec leurs mythes de révolte ?

Et l'héroïsme ? Au cours des dernières années on a entendu parler d'héroïsmes à plusieurs occasions, non seulement dans les discours, mais aussi sur certaines revues anarchistes. L'héroïsme, typiquement associé aux idéaux conservateurs et aristocratiques, est loin d'être une valeur compatible avec l'éthique anarchiste. Si l'héroïsme apparaît comme le reflet d'une conception individualiste de l'histoire, c'est en réalité le fruit d'une vision mythifiée de l'individu « supérieur », à savoir une conception de l'individualisme qui exalte l'individu dans l'expression de son pouvoir, plus que dans son affirmation de liberté. Celle-ci consiste à sacraliser un individu ou un acte à l'intérieur d'une communauté. Une telle idéologie exalte l'action héroïque et/ou l'individu qui l'accomplit comme un objet de vénération. Ce faisant, un hiatus se forme entre l'objet vénéré et l'ensemble des individus qui le vénèrent. Carlyle, qui a fait du culte du héros le point cardinal de sa philosophie morale, le décrit comme une « *admiration prosternée du fond du cœur, soumission fervente, sans borne, devant une très noble et divine Forme d'Homme, — n'est-ce pas là le germe du Christianisme même ?* ». Le culte de l'action héroïque est l'expression du culte de l'agir comme une fin en soi : le contenu de l'action ne compte pas, l'intention non plus, seul compte la forme de l'acte ou mieux encore, son *intensité*.

L'anarchie ne devrait pas être réduite à un mythe, ni à la ritualisation de certaines pratiques, ce n'est pas une identité à laquelle se conformer mais

une tension inséparable de l'individu qui l'anime. « L'anarchie vengeresse » pourrait ne se révéler rien d'autre qu'un énième fantôme. La vengeance est un sentiment égoïste et devrait le rester, pourquoi l'aliéner avec un énième masque idéologique ? Assouvissement de ses pulsions, je ne vois pas pourquoi l'abstraire comme si c'était un habit à exhiber, plutôt que le bouillonnement pourpre du sang. Je ne méprise pas la violence, absolument pas, mais je ne vois pas pourquoi en faire un mythe. Chacun et chacune peut porter en lui le désir de vengeance pour la misère et l'oppression vécue dans ce monde infect. Il n'y a pas besoin d'une figure héroïque pour les assurer par sa présence d'un sentiment de délivrance ; mais il y a besoin de l'expérience d'individualités concrètes, qui en prenant d'assaut les agents de sa souffrance donnent la démonstration des possibilités infinies à leur portée, capable de combler l'appétit de leur haine.

Le « vengeur » du passé est avant tout un individu, et je préfère m'en souvenir ainsi, pour ce qu'il était, ou pour ce qu'il a fait, sans célébrations rassies. Au lieu de transmettre un enseignement, l'exaltation mythique d'un individu est un matériel valide pour ériger un énième culte de la charogne. Combien d'éloges passionnés, de représentations idéalisées, de rites funéraires envers les « vengeurs » du passé/présent ? À quel point leur propre pensée iconoclaste, parfois, aurait dû prévenir le germe de telles idioties ?

Je n'ai pas l'intention avec ce texte d'exprimer un refus de la mémoire, mais plutôt de refuser que celle-ci puisse être utilisée dans des buts dont émane la puanteur de la politique. C'est assez simple de s'en rendre compte, il suffit de sentir ce qu'il y a sous la romantique couverture de pétales de rose. Pour être un instrument critique en mesure d'avancer des réflexions, des doutes et des suggestions, l'histoire anarchiste devrait se libérer de la composante mythique qui souvent l'obscurcit comme une couverture homogène.

Voilà pourquoi je suis persuadé qu'exploiter une mythopoïèse « anarchiste » pour ses propres fins révolutionnaires revient à scier la branche sur laquelle on est assis pour allumer un feu qui réchauffe par une froide et désolante journée d'hiver.

Traduit de *Caligine. Parole al negativo tra le fosche tinte della realtà*, n° 2, printemps-été 2021

# L'ATELIER D'IMAGES

En tant qu'amant de ce monde contradictoire, j'éprouve une forte dose d'enthousiasme à l'idée de plonger, à l'occasion de ces réflexions, au beau milieu des recoins ombragés des coulisses du cinéma. Depuis mon plus jeune âge, ma passion pour le cinéma a certainement influencé ma pensée : ma manière de percevoir le monde, de l'imaginer, d'en désirer la transformation. Des images qui ont été gravées dans mon vécu en influençant mes expériences, de manière plus ou moins consciente. Si je repense à mon passé, aux moments qui ont le plus fortement contribué à former la conception éthique que j'ai de la vie, me reviennent alors à l'esprit quelques longues discussions que l'on avait l'habitude d'avoir à l'intérieur de certains espaces anarchistes. Quand j'y repense, je suis frappé de considérer qu'une bonne partie de ces discussions s'inspiraient de la vision d'un film. Cela peut sembler en apparence contradictoire que des anarchistes utilisent un produit technique pour affronter de manière critique des thèmes qui leur tiennent à cœur. Et en effet, je pense que c'est un peu contradictoire. De prime abord, rester passifs pendant des heures face à un écran peut être considéré comme un comportement aliéné. Pourtant, une bonne partie des initiatives qui m'ont marqué consistaient, en partie, précisément en cela. Cela n'est pas suffisant pour faire du cinéma un moyen comme un autre pour exposer et mettre à disposition ses idées. D'innombrables points critiques émergent si l'on considère les caractéristiques techniques, sociales et culturelles de cet univers prolifique. De la même manière, je ne pense pas que l'on devrait se priver de manière moralisatrice de la possibilité de tirer des bénéfices de la projection d'un film.

Dans ce texte j'essaierai de disséquer des aspects touchant au pouvoir de persuasion du cinéma, en tant que média, en proposant des pistes de réflexions issues de différents auteurs ayant des approches opposées. Quelles peuvent être les formes et les modèles de pensée propagés par le cinéma, quels sont les comportements qu'il pourrait inciter à perpétuer,

voilà quelques-uns des aspects qui seront pris en compte dans les pages qui suivent. Une réflexion approfondie sur le cinéma nécessite de prendre en considération une multiplicité d'aspects différents qui constituent son arrière-plan culturel. Il serait réducteur de faire correspondre le cinéma à ce qui n'est rien de plus que l'objet qui en résulte : le film. Le cinéma comprend une méthode de production, une instrumentalisation technique, un langage spécifique, une esthétique singulière, une capacité créative de l'auteur ou des auteurs, un lieu et une méthode de projection.

Alors, quels présupposés se dissimulent dans le modèle de représentation qui le caractérise ? Quels pièges se cachent dans son potentiel d'instrumentalisation ? Quelles horreurs produit son omniprésence digitale (s'il est encore possible de parler de cinéma) ? Mais aussi, quelles histoires mémorables sont racontées grâce à une bobine de pellicule ? Quels rêves inconciliables avec ce monde décrépi, qui nous poussent à désirer l'aventure plutôt que le désespoir ? Quels chocs pour nous réveiller de la torpeur du quotidien ? Quelles émotions émergées du profond de l'âme ?

Le cinéma a une histoire récente, à peine plus d'une douzaine de décennies. Pourtant, son apparition farouche dans la société a bouleversé la manière selon laquelle la réalité est perçue. La perception, c'est-à-dire la manière grâce à laquelle nous faisons l'expérience du monde, prend forme dans la rencontre entre la composante *naturelle/ physiologique* de l'individu et sa composante *historique*, fortement caractérisée par le contexte culturel dans lequel il est immergé. « *À de grands intervalles dans l'histoire, se transforme en même temps que leur mode d'existence le mode de perception des sociétés humaines. La façon dont le mode de perception s'élabore (le médium dans lequel elle s'accomplit) n'est pas seulement déterminée par la nature humaine, mais par les circonstances historiques.* » Benjamin pose le caractère historique de la perception à la base de ses réflexions sur la technique et sur les médias technologiques, en particulier le cinéma qui, selon lui, « *s'avère ainsi l'objet actuellement le plus important de cette science de la perception que les Grecs avaient nommée l'esthétique* ».

Au début, le cinéma ne se différenciait pas des nombreuses attractions fantasmagoriques que l'on pouvait rencontrer dans les foires, dans les cirques ou dans certaines expositions. Immergés dans une ambiance suggestive, les spectateurs vivaient un *choc* en se trouvant face à des images en mouvement qui donnaient une impression de réalisme « jamais vu auparavant ». Par ailleurs, il ne faut pas négliger comment la possibilité d'immortaliser le mouvement, avant même d'avoir donné vie à une nouvelle forme de divertissement, a ouvert tout grand les portes de la perception

à la recherche technoscientifique, servant sur un plateau d'argent de nouvelles approches propédeutiques au projet de mesure et de réduction du *réel* à des données prélevables. Pensons à ce qu'une telle innovation a apporté dans le domaine de la médecine, de la balistique, de la biologie, de la chimie... grâce à la possibilité d'agrandir ou de rétrécir, de ralentir ou d'accélérer le flux d'images.

Dans les années 10', avec l'introduction et le perfectionnement de nouvelles techniques de reprise et de montage, le *produit* cinématographique a pris l'aspect qu'ont aujourd'hui la majorité des films. La fonction narrative s'est imposée de manière prépondérante, établissant un nœud logico-causal entre les images représentées les unes à la suite des autres. Puis les *avant-gardes artistiques* et le *cinéma d'avant-garde* à essayer de saper une telle construction normative, examinant et mettant en évidence les caractères formels de la représentation filmique et exaltant la particularité explosive de l'image capable de briser les nœuds logico-causaux. Comme des vers en liberté, des images en relation : un flux de conscience, une expression figurative d'idées en perpétuelle transformation.

À partir des années 20' jusqu'à aujourd'hui des courants stylistiques, mais aussi et surtout certains réalisateurs, scénaristes et critiques de cinéma ont donné vie à un vaste univers de conceptions, de théories, de pratiques et de philosophies en mesure d'enrichir la réflexion et l'expérience cinématographique. J'utiliserai des réflexions ainsi que des œuvres de ces artistes pour me plonger dans l'œil qui regarde à travers la caméra et chercher ensuite de réemerger, non pas avec le même enthousiasme absorbé et, dans le fond, naïf de mon enfance, mais avec la conscience des limites que cette forme de représentation porte en elle, principalement à cause de sa spécificité intrinsèque, à savoir le fait d'être médié par la technique. Ce n'est qu'à partir de cette conscience que pourra ensuite se réaliser un dépassement de ces limites, pour tirer un profit personnel et un plaisir actif et non pas passif de l'expérience imaginative, que selon moi seul un certain type de cinéma peut réserver, à savoir celui qui laisse encore de la place à la réflexion issue du vide, de l'absence, du doute, plutôt que d'encombrer le terrain avec une hyper-réalité fictive et asphyxiante.

## **A TRAVERS LA CAMERA**

### ***Quelle réalité ?***

En général, quand on assiste à une projection, on perçoit comme « natu-

relle » la manière suivant laquelle les images sont montrées, sans prêter attention au processus de production qui est à la base de chaque film. Les choix effectués au cours des reprises comme dans l'opération de montage ne sont absolument pas neutres, contrairement à ce que l'on pourrait naïvement imaginer. Le mode de représentation cinématographique est historique, tout comme la perception. Dans ce chapitre on voudrait d'une certaine manière défendre, avec les mots du théoricien et critique de cinéma Burch, « que le " langage " cinématographique n'est pas du tout un langage neutre, à plus forte raison qu'il n'est pas éternel, qu'il a une histoire et est un produit de l'histoire ».

Dans l'introduction, en pillant les mots de Benjamin, j'ai exprimé la nécessité de reconnaître le caractère historique de la perception comme présupposé théorique afin de pouvoir mener une analyse de l'histoire du cinéma de la manière la plus adaptée. Je voudrais maintenant entrer plus en détail dans le fond du sujet. Si la perception peut être conçue historiquement, l'arrivée du cinématographe a introduit une nouveauté bouleversante dans le domaine de la sensibilité visuelle. A travers la juxtaposition d'images photographiques, comme celle de Muybridge ou Marey, le mouvement rencontre alors la projection de figure lumineuse, déjà utilisée depuis 1700 comme forme de divertissement spectaculaire, grâce à des appareils optiques plus rudimentaires comme la lanterne magique. L'utilisation de la pellicule 35mm avec quatre trous latéraux est devenue, déjà en 1892 avec l'utilisation qu'en fit William Dickson pour son Kinétoscope, le standard encore en vogue aujourd'hui. Le cinématographe des frères Lumière est sorti d'un contexte historique qui en a caractérisé la forme et la fonction.

Au-delà de sa composition physique, on pourrait dire que le cinéma est doté d'un langage spécifique, le *langage cinématographique*. Concernant la transformation des formes de la perception collective, on pourrait par ailleurs affirmer que la naissance d'un *langage cinématographique standard*, ou « *institutionnel* », a peut-être été un passage encore plus déterminant que celui qui s'est écoulé entre l'invention du cinématographe et les médiums utilisés auparavant. Autour des années 20, grâce au travail de certains réalisateurs, parmi lesquels s'impose incontestablement en termes de célébrité le nom de Griffith, l'industrie cinématographique a réalisé une mise au point de codes linguistiques qui correspondraient principalement aux standards culturels d'un public bourgeois, garantie d'un meilleur revenu économique. Le type de salles où les films étaient auparavant projetés, pleines de personnes serrées les unes aux autres et enclines à faire des commentaires à voix haute, l'intervention sur les films de la part des pro-

priétaires, qui en mélangeaient les contenus et les accompagnaient avec des commentaires ou des arrière-fonds sonores, et surtout le contenu des projections, plus apte à surprendre, à divertir, ou mieux encore distraire les masses de travailleurs épuisés, n'étaient pas adaptés à ces demandes plus « raffinées ». C'est dans ce contexte qu'est né et qu'a été promu un langage cinématographique plus « élaboré » qui, à travers l'utilisation de différents plans de reprise et de divers types de montage, permettrait de construire une trame narrative dans laquelle le spectateur pourrait se sentir impliqué, comme s'il vivait à la première personne les événements représentés dans le film. Ce processus, qui a conduit à une représentation en apparence plus *naturelle*, a en réalité été le fruit d'un travail programmé de combinaison de différentes modalités de reprise. Que l'on pense à l'utilisation du premier plan, jusqu'alors inconnu, ou mieux, peu utilisé, en mesure de montrer de plus près le caractère émotionnel des personnages. Ou aux longs et très longs plans qui plaçaient le spectateur dans un état contemplatif face au paysage. Ou encore au montage alterné déjà introduit par certains réalisateurs du cinéma des « origines », mais qui ne devint la norme qu'avec son utilisation systématique de la part de Griffith et de certains de ses contemporains. Aujourd'hui, quand nous observons une succession de reprises avec un ordre spatio-temporel discontinu, nous saisissons immédiatement la relation qui existe entre les images à l'intérieur de la trame narrative. Cela est dû à l'habitude de percevoir cette forme de langage. Une représentation « moderne » n'aurait probablement pas été comprise en 1915, les images qui constituent la trame narrative auraient été perçues comme déconnectées entre elles. En effet, à cette époque, le *langage institutionnel* n'était pas encore connu ni assimilé par ceux qui n'y étaient pas initiés. Il a fallu du temps avant que les spectateurs ne s'habituent à reconnaître la combinaison non continue et linéaire comme un langage compréhensible et « naturel », mais surtout, différentes astuces ont été nécessaires pour rendre explicites les connexions entre les différentes reprises, par exemple l'utilisation de commentaires ou de renvois constants à la scène précédente.

La chose est intéressante, parce qu'en plus de pouvoir être considéré comme une argumentation en faveur de la thèse de Benjamin sur le caractère historique de la perception, elle révèle combien un grand nombre de représentations, qui en règle générale apparaissent comme des parties de la réalité, sont le fruit de la recherche articulée et artificielle d'une telle suggestion. Pourtant, nombreux sont les théoriciens et les critiques de cinéma à faire l'éloge du médium cinématographique (descendant de la photographie), à immortaliser la réalité comme elle est. Ce que l'on entend par réali-

té reste cependant une question assez peu problématisée. Et si l'on mettait en question le présupposé selon lequel la technique cinématographique est capable de produire des connaissances objectives ? Et, surtout, si l'on mettait en discussion la prétention à attribuer une objectivité à n'importe quelle forme de représentation ?

Vilem Flusser, philosophe et écrivain de la seconde moitié du 20<sup>e</sup> siècle, présente des considérations à contre-courant. Flusser voit derrière l'invention de la photographie et de la caméra un tournant décisif de l'histoire de l'humanité. La photographie aurait introduit une manière absolument nouvelle de représenter la réalité, grâce à la production d'*images techniques*. À la différence des images traditionnelles, les images techniques ne se présentent pas à l'observateur comme des abstractions, mais comme vues, des « symptômes du monde », des « fenêtres sur la réalité ». Cette illusion découle du fait que l'image technique est produite grâce à ce que Flusser appelle « Black box », c'est-à-dire un appareil constitué de l'engin de production et du projet incorporé dans celui-ci, permettant d'attribuer un sens à l'opération. C'est à travers la poursuite de procédures spécifiques que l'appareil médial serait en mesure d'assurer la fonction qui lui est attribuée ; des procédures qui ne dépendent qu'en partie de l'exécuteur de l'image. La « Black box » détermine une interruption dans le processus informatif entre l'image et sa signification : si un peintre attribue personnellement un sens à l'image qu'il choisit de représenter, le photographe fait confiance au fait que son instrument attribue une signification à l'image abstraction faite de la manière suivant laquelle il utilise cet instrument. Le photographe et le réalisateur peuvent intervenir dans le processus de production d'images techniques, mais seulement en suivant les règles du moyen utilisé, parce que c'est grâce à ces normes que l'on est capable de décoder la signification de l'image.

On pourrait affirmer qu'une photographie, comme une reprise, ne sont pas des représentations immédiates de la réalité. Le type d'instrument tout comme les choix opérationnels de l'individu qui l'utilise déterminent la forme et le contenu des images. Par ailleurs, sur la base des choix du réalisateur ou des scénaristes, chaque reprise a un champ et un hors-champ, elle a un point d'observation orienté duquel on obtient une vision particulière de la scène, elle met en relief certains éléments plutôt que d'autres, grâce aux différentes utilisations des plans ou des effets de lumière. Ce qui est alors proposé comme du *réalisme* n'est alors pas autre chose qu'une représentation habilement construite pour en avoir l'apparence.

Dans le langage cinématographique « standard », la fiction représentative

est omise, permettant au réalisateur de dissimuler son rôle de médiateur. Contre cette fiction, dans les années 20', certains dadaïste et surréalistes comme Man Ray, Fernand Léger, René Clair ou Francis Picabia se sont lancés à contre-courant contre tout le cinéma produit jusque là. Ils ont donné vie à certains des films les plus scandaleux de l'histoire du cinéma. Leurs reprises rompent avec tous les schémas logiques de la « représentation institutionnelle », allant dans certains cas jusqu'à subvertir les opérations mécaniques qui sous-tendent la production physique du film. En 1923 à Paris, au cours d'une soirée organisée par les dadaïstes, la projection du court-métrage « Le retour à la raison » a tellement bouleversé le public qu'une bagarre a éclaté entre les spectateurs et les organisateurs de l'événement. Qu'est-ce que ce film montré de si scandaleux ? Man Ray refuse l'unité des fragments, des différentes reprises dans un tout synthétique. Il révèle ainsi et met en lumière le caractère fragmentaire de la représentation cinématographique, canoniquement occulté à travers un montage séquentiel et organique. Non seulement les composants même de la reprise sont bouleversés, mais le réalisateur impressionne le négatif par contact en éparpillant des aiguilles et des clous directement sur la pellicule. Par ailleurs, les paramètres traditionnels de la représentation spatiale sont renversés grâce à l'altération des proportions et la multiplication de la même figure dans l'image même. Léger aussi, dans « Ballet mécanique » bouleverse la représentation de l'espace, en la renversant (comme dans la mise en scène d'une femme sur une balançoire) ou bien en changeant la forme (comme dans la reprise d'une sphère qui grâce à un reflet nous montre un espace courbé). Les répétitions permanentes des mêmes fragments de scène ont en plus l'objectif d'exaspérer l'esprit du spectateur pour arriver à épuiser et briser la fonction spectaculaire intrinsèque au cinéma.

Le bouleversement de la *raison cinématographique institutionnelle* opéré par Man Ray, Léger ou par d'autres dadaïstes montre en négatif le caractère de *construction* du phénomène cinéma. Le travail du réalisateur est renversé par les artistes de l'« avant-garde », qui font un usage de la caméra sous forme de jeu à la fois chaotique et créatif.

### ***Entre révolution et catastrophe***

Benjamin, dans l'essai « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique », fait preuve d'une considération optimiste du cinéma de son époque. Il était convaincu qu'un processus conscient de modification de la fonction du cinéma aurait pu mener à une transformation sensorielle

collective potentiellement révolutionnaire, capable de renverser les effets aliénants de la technique. Le potentiel émancipateur que le cinéma de son temps pouvait contenir serait parvenu, grâce à sa diffusion en série, à atteindre non seulement le public bourgeois, mais aussi les masses prolétaires. Selon Benjamin, la reproductibilité technique des médias modernes aurait été capable de briser l'*aura* bourgeoise-dix-neuvième-siècle de l'œuvre d'art, unique, mais aussi distante et à la portée de peu d'élus, permettant son *rapprochement* de la « vie commune » des masses travailleuses.

Selon le penseur, à travers certaines pellicules (Benjamin prenait comme exemple celles du cinéma d'avant-garde soviétique), l'hallucination inconsciente du modèle de perception bourgeois, fondée sur la contemplation passive et sacré de l'œuvre d'art et du monde, était alors brisée par le caractère fragmentaire du film, construit dans ce but grâce à la technique de montage. Le spectateur d'un film comme « Le cuirassé Potemkine » de Eisenstein, choqué par la séquence d'images auxquelles il était exposé, était dans un certain sens obligé de s'interroger sur leur signification. Ainsi des millions de spectateurs pouvaient être mis en présence d'images représentant des thèmes comme l'injustice sociale ou la lutte de classe, et ils auraient par conséquent été dans la condition de devoir réfléchir et prendre une position par rapport à ça.

Par ailleurs, selon Benjamin, la figure de l'acteur, qui interprète un rôle face à la caméra, pouvait être comparée à celle de l'ouvrier à l'usine, du citoyen métropolitain, de l'athlète professionnel ; toutes ces figures sont en effet mises à l'épreuve de la technique avec ses opérations monotones et ses rythmes incessants. Avec son interprétation l'acteur pouvait toutefois montrer, de manière exemplaire, comment il était possible de « conserver son humanité » face à la caméra, la soumettant à ses propres buts. En suivant l'exemple que lui fournissait l'acteur, le travailleur à la chaîne de montage aurait pu prendre conscience de son humanité malgré son travail aliénant, et il aurait été capable de se réapproprier des techniques par lesquelles il était opprimé grâce à un processus d' « innervation »<sup>2</sup> des instruments uti-

---

2 Dans le langage scientifique le terme *innervation* désigne le processus de croissance des nerfs à travers les tissus de la peau et des muscles mais aussi, grâce au système nerveux, la transmission aux différents organes corporels d'impulsions qui se manifestent à l'extérieur en termes moteurs ou verbaux. Benjamin reprend ce concept pour décrire comment le corps humain soumis aux stimulations des instruments optiques-médiatiques par-

lisés. En repensant la fonctionnalité de la technique comme une forme de jeu, l'ouvrier aurait été capable, grâce à ces opérations auparavant perçues comme aliénantes, d'assouvir ses impulsions et ses désirs.

Utilisés dans des buts éthiques de libération, les médias auraient été capables de transmettre cette conscience aux masses. Selon Benjamin, la transformation de l'appareil perceptif, causée par l'évolution et la diffusion des appareils techniques, peut être subie passivement avec des effets terriblement aliénants ou bien elle peut être gouvernée activement en forçant les contraintes déterminés par les techniques conçues en fonction du capitalisme. La diffusion de masse du cinéma aurait été capable de donner forme à un appareil sensoriel collectif potentiellement révolutionnaire.

Les argumentations de Benjamin en faveur d'une réappropriation révolutionnaire des médias n'étaient pas aussi instrumentales que celles des plus zélés défenseurs du progrès, chers au Parti Bolchévique. Malgré cela elles attirèrent les critiques de certains penseurs, comme Adorno et Horkheimer. Ces derniers, bien sûr, perçurent avec plus de clarté les conséquences sociales négatives qui auraient pu découler de la construction d'un modèle de perception construit *ad hoc* pour les masses. Tous deux reconnaissaient dans l'utilisation des médias de l'époque des bases solides pour l'affirmation de régimes plus oppressifs et néfastes que ceux qu'ils avaient connus jusque-là. La propagande du pouvoir était en mesure de s'infiltrer dans l'imaginaire des personnes grâce au cinéma et à la photographie. En stimulant habilement l'émotivité des spectateurs on cherchait à en contrôler les comportements, plus qu'à les rendre conscients de leurs facultés intellectuelles. Plutôt que de les obliger à réfléchir, comme ce qu'aspirait à faire le cinéma soviétique expérimental (par exemple le *ciné-poing* de Eisenstein<sup>3</sup>), le cinéma fut utile pour les obliger à réfléchir suivant la manière dont les « ingénieurs des esprits » l'avaient programmé. L'usage systématique des médias que firent les régimes totalitaires comme le fascisme, le nazisme, le bolchévisme matérialisa le présage des deux philosophes de Francfort.

Si les idées de Benjamin peuvent apporter sous certains aspects certaines

---

vient à étendre ses capacités perceptives en incorporant les instruments.

3 Expression utilisée par le réalisateur pour distinguer les intentions de son cinéma de celles des autres réalisateurs soviétiques, comme Vertov. Vertov utilisait le terme ciné-oeil pour décrire l'intention de ses films de montrer la réalité dans son caractère objectif, Eisenstein ne voulait pas seulement montrer la réalité mais grâce à l'utilisation d'images choquantes, obliger le spectateur à s'interroger sur sa signification.

critiques intéressantes vis-à-vis de l'art bourgeois vécu passivement, elles négligent une analyse du pouvoir propagandiste que les médias comme le cinéma ou la photographie favorisent avec leur diffusion capillaire en série. Par ailleurs, Benjamin ne se préoccupe pas de la tension uniformisante que la reproductibilité technique tend à alimenter, d'un côté en diffusant principalement l'œuvre d'art et en la mettant à disposition des masses, de l'autre en aplatissant cependant le contenu et la forme en ce qui concerne sa complexité et sa profondeur.

Si les critiques de Adorno et Horkeimer sont en mesure de freiner drastiquement l'enthousiasme qu'un admirateur des médias comme Benjamin pourrait inspirer, ce fut toutefois un autre critique qui poussa jusqu'au bout l'analyse des dommages produits par la technique de reproduction des images. Dans son essai *L'obsolescence de l'homme*, avec ses considérations Anders va jusqu'à faire sombrer toute proposition optimiste vis-à-vis des médiums techniques. Si Benjamin reconnaissait en eux une possibilité « rédemptrice » contre l'aliénation du travail, Anders considérait leur développement comme une des principales causes d'appauvrissement des capacités autonomes des individus, qui seraient alors toujours plus contraints à une épuisante dépendance vis-à-vis d'un appareil technique trop complexe pour être compris, trop immense pour être ne serait-ce que conçu dans l'esprit humain.

La technique de reproduction des images, selon Anders, priverait l'individu de sa faculté à donner un sens au monde et à la contingence infinie des choses sous la forme d'une libre interprétation. Alors diminuerait la possibilité de faire l'expérience et de faire abstraction du monde pas tant à travers la perception (sur laquelle se concentre principalement Benjamin) mais grâce à l'imaginaire. Le cinéma, avec sa prétention implicite de vouloir montrer la réalité « telle qu'elle est » remplacerait *l'imagination créative* avec des *modules* standardisés de *pseudo-réalité*. Une réalité mensongère, ne serait-ce que parce qu'elle exclut toute cette variété d'aspects du monde que les producteurs ont choisi de ne pas représenter, ou qui ne peuvent pas être représentés sur un écran. Pour comprendre comment ces moyens peuvent à ce point homologuer l'imaginaire, les mots de Anders sont plutôt éclairants :

« Qui veut aujourd'hui stéréotyper la réalité camoufle d'une façon réaliste ses stéréotypes au moyen de la photographie. Mais pour pouvoir faire cela, pour pouvoir masquer la réalité avec une image prétendument réelle, on a à nouveau besoin d'une image bien particulière du réel, d'une image plus que réelle, d'une image « surréelle » si l'on veut, en tout cas d'une image

éblouissante, bref, d'une *photo à sensation*. Même si elle est véridique, la photo à sensation ment parce qu'en éblouissant elle masque ce qui est, et contribue avec toutes les autres photos du même genre à donner une image du monde à laquelle ne correspond aucune réalité. *Là où l'on doit fabriquer des stéréotypes, c'est le sensationnel qui devient l'incarnation de la réalité.* [...] Le comble du pseudo-réalisme est bien sûr réservé au fantôme télévisuel, puisque celui-ci peut faire croire à son consommateur qu'il n'est pas une illustration de la réalité mais la réalité elle-même. «Comment la réalité elle-même pourrait-elle ne pas être réaliste ? se demande, hébété, le consommateur ; comment pourrait-elle témoigner contre elle-même ?» Le mensonge n'avait encore jamais possédé de meilleur instrument : *il ne ment plus contre la réalité à l'aide de fausses images mais à l'aide de la réalité elle-même* »

La fabrication de stéréotypes, ou si on préfère de *mythes*, est une embûche que le monde cinématographique porte inévitablement en lui. « *Si, comme nous l'avons écrit, le monde est livré à l'homme de masse sous la forme d'une totalité de stéréotypes, c'est une totalité de représentations qui prend alors la place du monde, une totalité qui n'est la « sienne » que parce qu'elle a été imprimée dans son esprit.* « Que ma représentation soit votre monde »<sup>4</sup>, dit la volonté qui produit les matrices. »

La condition la plus favorable afin que s'impose le stéréotype sera celle où la matrice nous apparaîtra comme désirée. Voilà comment se réalise le processus d'assujettissement : le moyen technique s'introduit dans le quotidien en dissimulant la pression douce qu'elle exerce sur les individus sous forme de besoins intériorisés par eux-mêmes.

Quand j'ai choisi de me pencher sur cet *atelier d'images*, mon intention n'était pas de me laisser éblouir par les effets de lumières, ni envoûter par les formes insaisissables et malléables ; mais pas non plus de m'arrêter obsessionnellement sur la monotonie des gestes du forgeron ou sur l'inquiétante complexité des outils. Faire une apologie du cinéma ne m'intéresse pas, en faire une stigmatisation non plus. Cela n'empêche pas que les aspects négatifs intrinsèques à cette invention ont des conséquences au bas mot néfastes sur le monde dans lequel je vis et sur moi-même. Je considère qu'en être conscient est au minimum un passage nécessaire pour ne pas affronter la thématique avec la même légèreté inconsciente de ceux qui y sont totalement soumis. Cela ne nous transforme pas en patron du moyen, car au mo-

---

4 Ainsi parlait Hitler.

ment même où nous l'utilisons celui-ci nous façonne à son image. Une fois ces prémisses peu rassurantes déclarées, certaines interrogations émergent alors puissamment : y a-t-il assez d'espace dans cette galaxie d'images pour une quelconque forme de créativité indépendante des *stéréotypes* ? Y a-t-il assez d'espace pour immortaliser les rêves de ceux qui tiennent la caméra et manipulent la pellicule, sans que ces rêves ne soient compromis par les modalités de la préparation ? Y a-t-il assez d'espace pour les divagations errantes de l'esprit de ceux qui associent leurs pensées à ces images projetées sur un tissu blanc ? L'individu peut-il attribuer et tirer des aspects de valeurs pour sa personnalité du visionnage d'un film ?

Traduit de *Caligine. Parole al negativo tra le fosche tinte della realtà*, n° 3,  
automne-hiver 2021

# LE POUVOIR MIS À NU

Comment est-il possible qu'une minorité de dominants parvienne à tenir soumise des millions et des millions de personnes qui en subissent l'abus ? Comment expliquer la servitude volontaire du plus grand nombre ? Comment est-il possible qu'un état de choses toujours plus opprimant puisse se reproduire sans que jamais un changement réel ne débarrasse définitivement nos vies du joug de l'autorité ? Voilà quelques-unes des questions les plus prégnantes que je me pose souvent face au ravage du monde hier comme aujourd'hui...

La fine fleur des sociologues, des philosophes, des anthropologues et des universitaires de tout acabit, dont je n'ai lu que quelques lignes, ont dépensé des litres et des litres d'encre sur ces questions, mais malgré cela celles-ci restent ouvertes et actuelles. Je vais essayer de donner mon interprétation sur ce sujet, en utilisant comme instrument philosophique le célèbre rasoir d'Ockham, c'est-à-dire en réduisant l'interminable question à l'os, l'épurant ainsi de tout ce qu'elle contient de superflu. Pour trouver une réponse à ce type d'interrogations, plutôt que de fournir de complètes analyses politiques, économiques ou sociales sur la modernité, peut-être qu'il pourrait être utile d'aller chercher en quoi consiste effectivement la nature du pouvoir, et où celui-ci va frapper dans les méandres profondes et intimes de la psyché de l'être humain lambda, le transformant en complice de la domination plutôt qu'en un de ses opposants potentiels. Car ce qui est certain, c'est que sans la complicité des masses apathiques et résignées de consommateurs de l'idéologie du pouvoir, l'exercice de ce pouvoir serait tout simplement impossible. La servitude de l'esprit est donc un aspect clé pour la domination de certains êtres humains sur d'autres, et peu importe combien d'insurrections, de révolutions ou d'assassinat de despotes nous pouvons parvenir à mettre en œuvre : tant que les esprits seront asservis, le pouvoir ne cessera pas d'exister.

Imprégnés de culture symbolique du fait d'avoir grandi dans l'hémisphère occidental du monde, nous sommes habitués à utiliser des concepts extrêmement abstraits, y compris pour décrire la réalité matérielle, des concepts qui devraient rendre compte de la complexité du monde dans lequel nous vivons, mais dont nous tendons ensuite à oublier la nature métaphorique, les confondant alors avec la réalité même. Les concepts ne sont pas autre

chose que des catégories produites par l'esprit et existant uniquement dans notre sphère psychique, créés pour aider notre conscience dans sa compréhension de nous-mêmes et du monde dans lequel nous interagissons ; mais ils n'ont aucune réalité matérielle, et nous devons toujours garder cela à l'esprit.

Quand ces concepts sont utilisés pour décrire l'exercice du pouvoir (pratiques communes chez ceux qui font de la lutte contre ce dernier le centre de leur existence) c'est comme si nous étendions sur celui-ci un vernis qui, plutôt que de faciliter notre compréhension, la trouble. Plus encore, il rend opaques ces acteurs en chair et en os qui animent la réalité, en occultant les responsabilités et en les masquant derrière des mécanismes mystérieux et impénétrables.

Je ne m'exclus pas de cette pratique, dans les analyses que je produis j'utilise en permanence ce type de catégorie, et je pense que je continuerai à le faire : il est difficile de renoncer aux flatteries de la pensée abstraite. Je voudrais cependant essayer de me graver dans l'esprit qu'il s'agit de concepts, de métaphores, et non pas de choses réelles ; et pour une fois je voudrais tenter l'expérimentation mentale de libérer le discours sur le pouvoir des concepts abstraits et superflus qui l'accompagnent, et voir ce qu'il reste de la nature du pouvoir réduit à l'os.

Nous utilisons souvent des termes comme « système », « capitalisme », « économie », « État », « institutions », « lois », « droit », « pouvoir », « domination », ou nous parlons de mécanismes oppressifs, de structures et de superstructures, qui seraient comme greffées sur notre réalité, qui nous emprisonnent, se trouant entre nous ou nous soumettant d'en haut, et qui nous contraignent ou nous empêchent de faire certaines choses plutôt que d'autres. Nous pensons au pouvoir comme à un appareil, symbolique mais puissant, impalpable mais écrasant, une neige dense qui traîne dans le moindre recoin, ou un roc suspendu au-dessus de nos têtes.

Mais qu'est-ce qu'un mécanisme, une structure, une institution, un système ? Ces concepts ne représentent pas des objets matériels ou des personnes mais ont été élaborés pour décrire ce qui n'est pas autre chose qu'une relation entre individus, une relation qui se sert aussi du soutien d'objets. D'ailleurs, l'État et l'économie sont-ils autres choses ? Autres choses que des associations d'individus qui partagent une idéologie ou un intérêt particulier ( la soif de posséder des sous ou des propriétés, le plaisir d'avoir le pouvoir de décider sur la vie d'autres personnes, l'aspiration à la célébrité, c'est-à-dire l'envie d'être admirés et reconnus par d'autres personnes, etc.) et s'unissent en association pour poursuivre ces intérêts. Cela

ne signifie pas que ces individus instaurent un réseau de relations fluides et autodéterminées, comme une quelconque association libre entre individus, au contraire leur manière de se relationner suit une modalité rigide caractérisée par une multiplicité de règles, de codes, de formalités, de hiérarchies internes, de rituels qui sont historiquement déterminés.

L'État, l'économie et les autres appareils de pouvoirs ne sont au fond pas autre chose que cela : en rien un « mécanisme » ou un « système » abstrait, ce dont on parle ce sont de personnes réelles et de ce qu'elles font. Les individus qui font partie de ces systèmes de pouvoir sont guidés par leur volonté de puissance et ils l'expriment en accomplissant des actions. Leurs manières de s'associer sur la base d'un intérêt commun – qui peut être lié à une sorte de foi dans ces concepts abstraits cités plus haut (État, justice, etc.), ou à des intérêts plus personnels comme la richesse, les privilèges ou le plaisir – leur permettent de multiplier la force dont ils disposent, sur la base d'un accord (implicite ou explicite) de solidarité réciproque entre les membres de l'association.

Ceux qui prennent part dans ces associations d'individus, qui déterminent alors ce que nous définissons comme « pouvoir », savent qu'ils peuvent compter sur des troupes de serviteurs en uniforme dotés d'armes et disposés à protéger leur vie à tout prix, capturant, enfermant et éventuellement tuant quiconque se révélerait être une menace pour la stabilité de cette union. Par ailleurs, une armée de réserve désarmée, mais néanmoins potentiellement dangereuse, est constituée par cette masse de personnes qui, privées d'un esprit critique et facilement adaptables au contexte dans lequel nous vivons, se reconnaissent dans les valeurs dominantes et sont disposées à les défendre tout en allant contre leur propre intérêt.

À travers quels moyens ces groupes d'individus réussissent à légitimer leur pouvoir et à l'exercer sur tout le reste de la société ? Si nous regardons de près, les armes qu'ils utilisent sont en réalité double : la *force* et le *langage*.

La force est celle qui s'exerce à travers les armées avec leurs tanks, drones et missiles et à travers les unités de flics avec leurs armes, dans la somme de la force physique d'un grand nombre de personnes, dans les lieux de détention dont le pouvoir s'est doté pour réprimer ceux qui se rebellent, ceux qui ne suivent pas ses règles et qui pour une raison ou une autre il a décidé d'éliminer.

Le langage est celui que crée l'idéologie qui justifie l'exercice du pouvoir, et qui crée donc le consensus. Le consensus est obtenu de la grande majorité des personnes sans trop d'effort, tout simplement en les convainquant

de leur faiblesse, de la nécessité de faire ce qu'on leur dit parce que c'est le plus juste et plus bénéfique pour eux, diffusant l'idée que les élites de pouvoir, les gouvernements, les industriels, les scientifiques etc. font ce qu'ils font non pas pour leur intérêt personnel mais pour le bien collectif. C'est l'arme principale du pouvoir, du moins celui qui prend la forme de la démocratie, parce que c'est une arme simple, peu coûteuse et qui, quand elle est utilisée avec ruse, rend superflu l'usage réel de la force : il est bien sûr moins précaire de gouverner les masses avec leur consensus que grâce à la violence.

La majeure partie des personnes sont esclaves d'idées, de concepts, d'idéologies qui se sont développées historiquement à partir des intérêts de ces élites de personnes qui avaient une volonté de domination. État, loi, église, dieu, moralité, ordre, famille, patrie, science, raison, et genre ne sont que des *fantômes*, comme dirait Stirner, des concepts qui n'ont pas d'existence réelle, mais sur la base desquels on édifie des lois écrites ou morales, on mobilise des masses de personnes, on justifie des massacres. Ces idées sont utiles pour ceux qui veulent exercer le pouvoir, parce qu'elles coïncident avec leurs intérêts, et déterminent donc leurs privilèges. Mais pour quelle raison les personnes pour qui ces concepts ne sont pas utiles, parce qu'ils vont contre leurs intérêts, continuent à y croire ? La majeure partie des personnes dominées s'abandonnent à la puissance de l'idée, elles y sont soumises, dominées ; on réclame leur obéissance, leur humilité et le sacrifice de leurs intérêts personnel et de leur volonté en faveur d'une volonté étrangère, qui est présentée comme une *cause supérieure*, mais qui en réalité n'est pas autre chose que l'intérêt d'autrui, masqué derrière une idéologie, se traduisant en règle et en loi.

Le pouvoir du langage est éphémère, et son efficacité est extrêmement subjective. Afin que les personnes ne se libèrent pas des concepts d'État, de patrie, de loi, de moralité etc., face auxquels est en vigueur assujettissement et respect, il ne servira à rien de se rebeller ou même de se libérer d'une forme étatique particulière d'un paquet de lois spécifique, d'un système économique particulièrement oppressif, parce que ceux-ci seront vite remplacés par un nouvel ordre, et l'ancienne obéissance vis-à-vis de la loi, de l'État, de la morale etc. en sortiront intactes.

Mais le langage a aussi un autre objectif, et dans celui-ci il se relie à la force, car en plus de créer l'idéologie qui est à la base du consensus, il sert aussi à exprimer la *menace* de l'usage de la force. Cette menace est souvent suffisante comme moyen de dissuasion sans qu'il n'y ait véritablement besoin de recourir à l'usage de la force. Persuasion et menace cohabitent

étroitement dans le langage du pouvoir, comme cela a semblé évident dans le type de propagande gouvernementale utilisé les derniers mois de la campagne vaccinale, à travers laquelle les « invitations » à se vacciner avec des arguments touchant le sens civique, l'altruisme et le bien de la collectivité s'entremêlaient d'une rhétorique, à peine dissimulée, faite de menace et de chantage de tout type. Pour ceux d'entre nous qui sont désormais bien conscients de la nature biaisée et instrumentale des concepts liés au pouvoir, et qui ne mordent plus à sa rhétorique, les questions de la force et du langage restent néanmoins actuelles, plus particulièrement son utilisation sous forme de menace.

Qu'éprouves-tu et qu'exprimes-tu quand un policier t'insulte, te provoque, promet de te faire du mal ? De la peur, de la rage, de l'indifférence, du sarcasme ? Quel effet te fait un courrier contenant une « invitation » à te rendre au commissariat ? L'impassibilité, le détachement, la tranquillité d'abord extérieur et puis aussi intérieure face à l'autorité qui se met en scène, voilà des facultés qui peuvent être renforcées. La peur existe mais nous pouvons décider de l'affronter et de la défier ou bien de nous laisser soumettre et immobiliser par celle-ci. Quand l'autorité ne parvient pas à produire, par sa seule présence, l'effet de mettre brutalement sur ses gardes l'individu qu'elle voudrait voir soumis, mais qu'elle trouve face à elle de la résistance ou simplement de la dignité et de la confiance en soi, alors la moitié de sa force est déjà évaporée. Et souvent le fonctionnaire de l'autorité de service ne peut que rester interdit face à la fermeté de cet individu, dont on dit que tout seul il ne vaut rien, mais qui est au contraire capable de gravir des montagnes.

Si nous réussissions à nous libérer du pouvoir du langage, de toute l'idéologie et la sacralité dont est truffé le discours sur l'autorité, et que celui-ci n'exerçait plus aucun pouvoir sur nous, nous serions déjà libérés d'une bonne partie de la servitude volontaire dont les individus associés à travers le pouvoir ont besoin pour pouvoir dominer un si grand nombre de personnes. Reste la question de la force, la force réelle, qui dans leur cas, par rapport à la force dont dispose un seul individu, est amplifiée par le grand nombre de serviteurs armés dont ils disposent, prêts à intervenir en cas de menace.

La force que les élites de pouvoir ont à leur disposition est accrue par le fait que les individus associés qui composent un « gouvernement » sont à leur tour associés avec d'autres groupes d'individus qui composent d'autres « gouvernements ». Et puis il y a d'autres associations d'individus unis par des intérêts particuliers (par exemple économiques, scientifiques, etc.) qui

à leur tour sont souvent alliés, par convenance, avec l'une ou l'autre association gouvernementale. Ces associations solidaires (mais aussi conflictuelles) s'étendent à toute la planète et, si nous ajoutons à cela le fait que chaque État possède à son tour le soutien et la collaboration d'une bonne partie des individus à qui il fait croire qu'il sert les intérêts (alors qu'il ne poursuit que les siens), nous nous rendons alors compte que la force de ces individus, qui à elle seule serait minimale étant donné leur nombre somme toute limité, en sort multipliée.

La puissance des armes dont disposent les élites de pouvoir (à travers leurs serviteurs armés) est augmentée chaque jour par le développement technologique toujours plus rapide. La force d'un individu (mais aussi la force additionnée de nombreux individus qui ne font pas partie des cercles du « pouvoir ») est aujourd'hui risible comparée à la force dont à l'inverse disposent ces individus associés, avec leurs drones, avions de chasse, instruments de surveillance, armements nucléaires etc. Voilà pourquoi, dans un affrontement frontal entre une masse consistante de personnes désarmées ou armées tant bien que mal, et un groupe de plus petite dimension qui est là pour défendre les appareils de pouvoir, le premier groupe sortira toujours perdant, car il disposera difficilement d'armes aussi puissantes que celles en possession des privilégiés et des troupes de mercenaires prêts à la mort pour défendre ce privilège.

Au-delà de l'aspect militaire, les intérêts (en termes de profit, de renommée, etc.) poursuivis par l'association des individus appelée État sont satisfaits grâce à des actions qui prévoient l'utilisation de toute une série d'appareils technologiques – informatique, électricité, télécommunication, transports, usines, applications scientifiques, etc. – sans lesquels la satisfaction de ces intérêts serait extrêmement plus compliquée. Un de ces moyens est l'argent qui, ne l'oublions pas, est aussi un objet de valeur uniquement symbolique. En effet, le métal ou le papier avec lesquels l'argent est fabriqué ne valent rien, ou presque rien, ce qui compte c'est la valeur qui leur est attribuée et le pouvoir qu'elle exerce sur le réel. Mais comment l'argent peut-il exercer un pouvoir ? Il peut le faire dans la mesure où il est lié au langage et à la force, les deux instruments de pouvoir cités ci-dessus.

Le langage, qui véhicule l'idéologie, est chargé de nous convaincre de l'illusion que l'argent *possède* une valeur : la fonction ne tient debout que si tous y croient et agissent en conséquence. Sans la complicité de tous, l'argent ne serait que du papier froissé, sachant que ceux qui en sont privés croient tout autant à la « vérité » de l'argent que ceux qui en possèdent, bien que ce soient les seconds qui profitent de cette fiction, tandis que les premiers ne

reçoivent que les dommages de leur assujettissement. Cette complicité est principalement obtenue grâce à la persuasion et la menace de l'usage de la force, donc grâce au langage. L'instrument le plus drastique pour obtenir la collaboration, et la solution ultime pour les plus récalcitrants et récalcitrantes, c'est la force : quelles seraient en effet, en dernière instance, les implications réelles du fait de ne pas concéder cette valeur à l'argent ? Si nous décidions de ne pas céder à la narration de l'argent, de nous en extraire, de refuser de croire à sa valeur symbolique, nous vivrions simplement en prenant ce dont nous avons besoin : nous cultiverions notre nourriture ou bien nous la volerions là où il y en a en abondance, nous construirions une maison ou en retaperions une qui semble abandonnée, etc. Mais en ne payant pas les inévitables impôts, amendes, condamnations pécuniaires qui découleraient de ces pratiques, nous pourrions être accusés de vol, de squat, de violation de propriété privée etc., et nous risquerions d'être emmenés de *force*, pour être enfermé dans une prison.

Nous préférons alors nous résigner au travail, afin d'obtenir l'argent dont nous nous sommes résignés à croire à la valeur symbolique, et à satisfaire nos besoins et nos désirs grâce à lui, pour ne pas avoir d'ennuis avec les flics, les juges et la prison, qui sont l'expression évidente de la violence qui pend constamment au-dessus de nos têtes comme une épée de Damoclès, dans n'importe quelle société peu importe qu'elle se dise démocratique. La résignation à devenir des engrenages de ce système et la soumission à l'autorité et à sa valeur symbolique ne sont, dans la majeure partie des cas, pas autre chose que des expressions de *peur* face à la menace implicite d'utilisation de la force contre nous. Une menace dont, la majeure partie du temps, nous ne semblons même pas être conscients, mais dont nous savons qu'elle existe dans un coin de notre tête et que nous prenons en compte dans les moments de prise de décision.

En dernière instance, nous voyons ainsi qu'une fois mises à nu même les choses qui nous semblent avoir un haut pouvoir symbolique ne se révèlent être au fond rien d'autre que des individus, des individus qui ont des relations avec d'autres individus, et des individus qui utilisent des objets. Des individus qui maintiennent leur pouvoir effectif grâce à deux moyens très basiques, presque « primitifs », le langage et la force. Comment tenter de les affronter ? Une fois dévoilée la nature artificielle du langage, le pouvoir de ce dernier est quelque chose que l'on peut tenter de déconstruire, de manière à ce que son efficacité à limiter l'autodétermination de nos choix s'en trouve considérablement réduite. En exerçant son esprit critique face à la propagande du pouvoir on peut parvenir à ne pas se laisser intimider par

ses menaces. De la même manière nous pouvons utiliser le langage à notre avantage pour dévoiler les mensonges du pouvoir, en analyser la nature et les actions et nommer les individus responsables, en espérant que d'autres individus ouvrent les yeux sur leur capacité à raisonner de manière autonome.

La force réelle est quelque chose de plus difficile à combattre. Particulièrement dans un affrontement frontal ou quand nous nous trouvons encerclés, parce que la disproportion de force est incontestablement gigantesque et qu'elle ne peut pas être comblée. Mais nous aussi nous avons individuellement une force ; nous pouvons à notre tour l'augmenter en créant des associations libres d'individus ; et nous pouvons utiliser cette force en utilisant la ruse, en prenant les premiers une position d'attaque, pour saisir à l'improviste l'ennemi et lui porter des coups bien placés, quand il s'y attend le moins. Voilà notre force.

Nous pouvons donc essayer, en contournant l'affrontement direct avec les forces armées du pouvoir, (qui cependant, en tant qu'individus, sont attaquables au même titre que les moyens dont ils disposent), à entraver les projets des élites du pouvoir, qui comme nous l'avons vu sont désormais poursuivis grâce à toute une série d'appareils, d'équipements, d'infrastructures et d'instruments techniques : voilà sans aucun doute un objectif important pour foutre en l'air certains de leurs plans. Une fois le pouvoir mis à nu, celui-ci semble plus fragile et vulnérable, plus « humain » et moins machinique que ce qu'il semblait auparavant, étant composé d'individus et d'objets réels et non pas de structures impalpables. En tant qu'individus, nous pouvons faire beaucoup pour l'attaquer, dévoilant la nature de son langage et en trouvant ces modalités grâce auxquelles notre force peut être utilisée au maximum de ses potentialités.

Traduit de *Caligine. Parole al negativo tra le fosche tinte della realtà*, n° 4,  
printemps-été 2022

« Les questions angoissantes qui se présentent à ceux qui éprouvent encore des élans de sensibilité sont les suivantes : dans un moment où l'anéantissement de la pensée est désormais un constat plus que banal, comment espérer encore un réveil des consciences ? Et alors, pour reprendre l'intuition du poète, nier a-t-il encore un sens pour pouvoir se libérer de ce cadavre en putréfaction que nous appelons la société ?

Est-il encore possible, face à la chevauchée apparemment triomphante de la servitude volontaire, de penser et de repenser à une insurrection déchaînée par la rage et par la conscience d'arrêter les catastrophes de l'insensibilité ? »