

Laurent de Sutter

Indignation totale

Ce que notre addiction au scandale dit de nous

Editions de l'Observatoire

2019

Introduction

Rire à l'âge de Trump

L'ambiance était survoltée, à l'intérieur du Ed Sullivan Theater. Comme tous les soirs, le groupe Stay Human, dirigé par le pianiste et chanteur Jon Batiste, avait chauffé le public réuni sur les deux étages du grand théâtre new-yorkais, en attendant l'entrée en scène du présentateur de l'émission de télévision qui allait y être filmée : Stephen Colbert. Depuis deux ans, celui-ci avait succédé à une des plus grandes légendes de la télévision américaine, David Letterman, qui avait présenté le *Late Show with David Letterman* pour CBS pendant vingt-deux ans, chaque jour, peu avant que ne sonne minuit, devant une audience d'à peu près trois millions de spectateurs en moyenne. Colbert, un homme mince et élégant d'une cinquantaine d'années, était devenu célèbre en tant que présentateur de *The Colbert Report*, sur Comedy Central, où il avait incarné une sorte de caricature de tout ce que ceux qui le suivaient détestaient : le commentateur d'actualités télévisées néo-conservateur, aussi arrogant que méchant. Le succès de son émission avait poussé la direction de CBS à lui proposer la responsabilité du *Late Show* une fois le contrat de Letterman expiré ; le 8 septembre 2015, Colbert apparut donc pour la première fois sur la scène du théâtre, emmenant avec lui, outre la quasi-totalité de l'équipe de son émission précédente, le public que la chaîne de télévision voulait atteindre. Ce public, constitué avant tout d'étudiants et d'hommes entre 18 et 34

ans, aux opinions politiques ouvertement libérales, au mode de vie plutôt urbain et aux ressources sociales et culturelles importantes, adorait l'humour vachard du présentateur, et sa manière de mettre en boîte les salauds, surtout s'ils faisaient partie de l'*establishment* Républicain. L'élection à la présidence des Etats-Unis de l'outsider Donald Trump, le 20 janvier 2017, par la grâce d'un découpage électoral favorable aux conservateurs, constitua une véritable bénédiction : soudain, les pires cauchemars, mais aussi les traits les plus grotesques, incarnés par les Républicains avaient trouvé leur visage – le punching-ball parfait. Colbert l'avait très vite compris : lorsqu'il invita Trump, alors simple candidat à la présidentielle, à participer à son émission, le 22 septembre 2015, il le lui dit même en face : « Je voudrais vous remercier, non seulement d'être là, mais d'être candidat à la Présidence. Je ne vais pas dire que l'émission s'écrit toute seule, mais vous fournissez le matériel à temps tous les jours. »¹

Cependant, lorsque, le soir du 11 mai 2017, Colbert surgit en courant devant les caméras du plateau, déclenchant l'ovation debout qui l'accueillait chaque soir, l'excitation qui se lisait sur son visage dépassait l'ordinaire : Trump, cette fois, lui avait fait le cadeau le plus extraordinaire qu'un satiriste pouvait recevoir – il l'avait agoni d'injures dans la presse. Au cours d'une interview donnée au magazine *Time*, le Président s'était lancé dans une de ces longues tirades incohérentes dont il avait le secret, s'en prenant à celui qu'il qualifiait de « type sans talent », incapable de faire une vraie blague et passant son temps à dire des saloperies. « Prenez un type sans

¹ « Donald Trump Has Nothing T Apologize For », The Late Show with Stephen Colbert, CBS, 22 septembre 2015.

talent comme Colbert, dit Trump à la journaliste. Il n'y a rien de drôle dans ce qu'il raconte. Et ce qu'il raconte est dégueulasse. Et les enfants regardent. Et cela ne fait que renforcer ma base. Les gens comme lui ne font que m'aider. Le type était en train de crever. En fait, ils allaient l'éjecter de la télé, mais il a commencé à m'attaquer et soudain ça a été mieux. Mais son émission était en train de crever. Je suis allé à son émission... Mais lorsque j'ai fait son émission, qui a d'ailleurs fait le meilleur score. C'était le score le meilleur. Le meilleur score qu'il ait jamais eu. »² Pour le présentateur du *The Late Show*, c'était du miel : après avoir lu, en imitant la voix et la diction étrange de Trump, les propos qu'il avait tenus dans *Time*, et suscité les applaudissements et l'hilarité du public, Colbert, un immense sourire sur le visage, s'adressa à la télévision et entama la descente en flammes avec un plaisir non dissimulé. « Le Président des Etats-Unis d'Amérique s'en est personnellement pris à moi et à mon émission, commença-t-il. Et il n'y a qu'une seule chose à dire : hihihihihiiiiiiii ! Yeay ! Yeay ! Je vous aime ! Monsieur Trump, il y a beaucoup de choses que vous ne comprenez pas. Mais je ne pensais pas qu'une de ces choses serait le show-business. N'avez-vous pas compris que cela fait un an que j'ai tout tenté pour que vous disiez mon nom ? Et vous vous êtes retenu. Vous vous êtes admirablement retenu. Mais à présent vous l'avait fait : j'ai gagné. (...) Ceci dit, vous avez raison : il m'arrive de recourir à du langage pour adulte. Et je le fais en public, plutôt que dans la discrétion d'un bus de Access Hollywood. (...) Et il est vrai aussi que faire des blagues à votre

² Zeke J. Miller et Michael Scherrer, « President Trump Attacks 'Lunatic', 'No-Talent', 'Dumbest Person' on TV », *Time*, 11 mai 2017.

propos a été excellent pour l'audience. C'est comme si la majorité des Américains ne voulaient pas de vous comme Président. »³

Le public rit, hurle et applaudit le monologue du présentateur comme rarement il l'avait fait ; un sentiment évident de communion saturait l'atmosphère de la salle, baignant l'équipe et le public d'un même mouvement, qui mêlait la joie de voir Trump se ridiculiser une fois de plus, et celle de sentir qu'ils ne faisaient pas partie des pigeons qui s'étaient laissés bluffer par lui. Enfin, Colbert porta le coup final : « Puisque tout mon succès est clairement basé sur le fait de parler de vous, si vous voulez vraiment me faire tomber, il y a une manière simple : démissionnez » ; puis, adoptant une attitude faussement conciliante, et le sourire plus large que jamais, il resta face à la caméra tandis que le théâtre explosait à nouveau. Tirer un maximum du cadeau que Trump avait offert à l'humoriste était quelque chose que ni lui, ni ses rédacteurs n'avaient voulu laisser passer ; ils s'étaient surpassés dans la rédaction de son monologue, suscitant la réaction du public dont ils rêvaient – et provoquant, dès le lendemain matin, les gros titres de la presse nationale. Bien entendu, comme de coutume, les échos médiatiques et les commentaires que les internautes en proposèrent se répartirent selon les camps politiques en présence, l'intelligentsia libérale se contentant de relater l'événement en tentant de dissimuler sa propre jubilation, tandis que la presse inféodée aux Républicains multiplia les marques de mépris. Dans les deux cas, Colbert pouvait s'en frotter les mains : comme l'avait dit Trump, et comme il l'avait lui-même explicitement reconnu, se moquer du Président, qui tentait de l'attaquer de son côté, était la

³ « Stephen Reacts To Donald Trump Calling Him 'A No-Talent Guy' », The Late Show with Stephen Colbert, CBS, 11 mai 2017.

meilleure chose qui pût arriver à son émission – dont les scores, aussi bien en *live* que sur Internet, bondirent encore. Au fil du temps, cela devint même une sorte de *running gag* : à intervalle régulier, le présentateur, au cours de son monologue ou pendant un entretien avec un invité, lâchait une petite phrase sur le fait que, grâce à Trump, son émission s'écrivait toute seule, que la réalité dépassait la fiction, ou qu'être un satiriste n'avait presque plus de sens désormais. Chacune de ces sorties était aussitôt accueillie avec gourmandise par le public (ou par l'invité en question), comme s'il s'agissait d'une sorte de vérité irrécusable – la vérité suivant laquelle le monde tout entier avait pris la forme d'une immense *joke*, dont le cœur était la Maison-Blanche, son occupant principal et son administration. Avec Trump s'était ouvert l'âge de la Grande Blague Républicaine.

L'épisode du *The Late Show* fut vu par à peu près trois millions deux cent mille spectateurs, confirmant la domination de Colbert et de CBS sur le public des *late shows* qui s'était affirmée depuis le début de la saison – au détriment de la chaîne concurrente NBC et du *The Tonight Show*, présenté par Jimmy Fallon, qui avait pourtant trusté la première place des classements pendant des années. Mais, surtout, son audience sur Internet approcha les dix millions de vues, ce qui en fit une des capsules YouTube les plus populaires de l'histoire de l'émission, témoignant de ce qu'une partie de ceux qui appréciaient les blagues de Colbert, et un peu moins celles de Trump, ne regardaient pas la télévision, voire même ne vivaient pas aux Etats-Unis. En tout cas, c'était la preuve que la joie que le présentateur avait manifestée ce soir-là était méritée : Colbert avait en effet « gagné » grâce à Trump et face à Trump ; non seulement avait-il poussé le Président à parler de lui, mais, en parlant de lui, celui-ci

l'avait aidé à se hisser au sommet de l'audimat, aux Etats-Unis comme ailleurs. L'importance de ce mouvement n'échappa pas aux médias internationaux non plus, qui consacrèrent de nombreux articles à commenter ce qui pouvait pourtant sembler exotique à des lecteurs n'ayant pas l'habitude des *late shows* américains ; mais qu'ils pussent le faire signifiait sans doute que les émissions en question étaient devenues un phénomène global. Partout où la détestation suscitée par la figure de Trump s'était répandue, s'était répandue aussi la nécessité de trouver une manière de « gagner » face à lui – de se venger de la victoire qu'il avait remportée, et qui marquait le triomphe de valeurs et d'attitudes que les « libéraux » de toutes sortes et de toutes nations haïssaient. En suivant les *late shows*, et en particulier celui de Colbert, le public du monde entier pouvait à la fois hurler de rage à la découverte de la dernière imbécillité ou de la dernière monstruosité inventée par le Président des Etats-Unis, et jouir des commentaires cinglants que l'équipe de rédacteurs du *The Late Show* avait préparés pour la star de l'émission. Lire les journaux ou regarder les chaînes d'information n'était même plus nécessaire : en se connectant sur YouTube pour visionner les clips du dernier épisode, il était possible de se tenir au courant des faits tout en bénéficiant aussitôt d'une mise en perspective qui rappelait pourquoi ceux-ci relevaient du registre premier de la présidence Trump : celui du scandale.

Désormais, pour beaucoup de spectateurs, regarder *The Late Show* ou n'importe quelle autre émission de même nature, comme *Last Week Tonight with John Oliver* sur HBO, *Late Night with Seth Meyers* sur NBC ou *The Daily Show with Trevor Noah* sur Comedy Central, représente une sorte d'exorcisme valant aussi affirmation de soi.

Tandis qu'on éclate de rire à l'écoute de la dernière *punchline* ciselée d'un présentateur de télévision, une identification s'opère par le double moyen de l'adhésion aux idées véhiculées par le spectacle et au plaisir qu'il y a à faire partie d'une communauté qui *comprend* le monde d'une telle façon qu'on peut s'en amuser avec elle. Il y a une jouissance de la connivence face au scandale – et c'est cette jouissance que les satiristes américains offrent à leur public de couche-tard libéraux comme à tous ceux qui ressentent une affinité avec eux ; c'est elle dont les *late shows* sont devenus la plus efficace des manufactures, à une échelle excédant de loin celle des Etats-Unis. Du reste, un tel succès international est d'autant plus compréhensible que là où ceux qui ont porté Trump à la Présidence du pays se soucient avant tout de la possibilité d'un retour à ce qui les concerne au plus près, leurs adversaires se veulent conscient du fait qu'il n'existe plus de privilège accordé au local qui ne se paie aussitôt à l'échelle globale. L'arrivée au pouvoir de Trump est un événement affectant le cours du monde entier, la vie de toute la population de la Terre, soit par le biais des mesures ou des actions diplomatiques prises par le Président – soit par celui de la cohorte de ses imitateurs se présentant aux élections dans un nombre croissant de pays, en Europe et ailleurs. Le scandale incarné par l'homme au toupet orange constitue la métonymie du scandale incarné par la transformation de la scène politique mondiale – une transformation marquée, aux yeux de beaucoup, par la perte de vitesse des valeurs libérales au profit d'autres, qualifiées par les belles âmes de « populistes ». En se moquant de ce scandale, les rieurs affirment donc leur distance vis-à-vis du cours que prend le monde, en même temps qu'une sorte de sentiment de suprématie intellectuelle par rapport à ceux dont ils se

moquent – sentiment partagé par tous ceux qui, comme eux, ne manqueraient pour rien au monde un épisode de l'émission de Colbert. Autrement dit, ce qui caractérise le spectateur de *late show* est la jouissance *d'en être* – de faire partie du camp des bons, contre celui des méchants.

Le succès international croissant de ce type d'émission n'est pas allé sans provoquer des réactions contrastées de la part de toute une série de commentateurs – et pas seulement ceux pour qui se foutre de la balle de Trump constituait une insulte personnelle parce qu'ils avaient voté pour lui ou partageaient sa vision du monde et de la politique. Au contraire, c'est du côté de certains penseurs dont on aurait pu croire, à première vue, qu'ils devaient partager les valeurs de démocratie et d'égalité sous-tendant les discours des humoristes de la télévision que les critiques les plus virulentes se sont manifestées, laissant deviner qu'il y avait peut-être un problème derrière le triomphe de la connivence par le rire. Le 16 janvier 2017, invité par BBC News à donner son point de vue sur l'actualité des luttes de gauche, le philosophe slovène Slavoj Žižek, qui avait fait scandale pendant la campagne électorale américaine en déclarant que, s'il avait été citoyen des Etats-Unis, il y aurait voté pour Trump, se lança dans une charge violente à l'encontre des *late shows*⁴. Citant John Oliver et Jon Stewart (le prédécesseur de Trevor Noah à la présentation du *The Daily Show*), il leur attribua une responsabilité dans l'ascension au pouvoir du candidat Républicain – et, surtout, dans l'échec de la gauche américaine à mesurer la nature et l'ampleur des difficultés auxquels les citoyens avaient répondu par son élection. Aux yeux de Žižek, le monopole du commentaire politique que les

⁴ « Slavoj Žižek on Trump and Brexit », BBC News, 17 janvier 2017.

humoristes s'étaient attribué, avec le concours de millions de spectateurs, n'avait fait qu'approfondir la fracture révélée par le succès-surprise de Trump en confirmant l'idée qu'être « libéral », au 21^{ème} siècle, signifiait faire partie d'une classe de privilégiés pouvant regarder les autres de haut. Cette hauteur, bien entendu, était celle du rire face au scandale de la vulgarité et de la bêtise – et de la connivence dans la jouissance de ce que ce rire signifiait, pour les rieurs, combien leur sophistication les différençait des vulgaires et des idiots, groupe incluant, avec le Président, tous ceux qui lui avaient témoigné de la sympathie. Bien loin de n'être qu'un divertissement plus ou moins innocent, le *binge-watching* d'une émission comme *The Late Show with Stephen Colbert* était un geste politique dont l'effet principal consistait à confirmer ce que les électeurs de Trump savaient déjà : que la prétendue « élite » libérale n'était rien d'autre qu'un bande de pédants auto-satisfaits.

La critique était sévère – mais elle avait au moins le mérite de souligner ce qui aurait dû être une évidence : en matière de scandale et d'indignation comme en tant d'autres, la jouissance entraîne souvent des conséquences qui excèdent de beaucoup les limites de ce que certains voudraient voir confiner dans le domaine de la rationalité. Là où la plupart des spécialistes de l'analyse politique continuent à considérer que le choix d'un chef d'Etat (ou n'importe quelle autre préférence impliquant un individu au-delà de sa propre personne) est explicable en fonction de critères rationnels, Žižek rappelait que l'affaire est avant tout libidinale – avant tout liée à la structure tortueuse du désir. En jouissant de la latitude que leur confère leur sentiment de posséder les bonnes réponses aux questions du monde, les spectateurs (et les présentateurs) des *late*

shows accomplissent donc le contraire de ce qu'ils croient accomplir : ils rendent encore plus inextricable le problème dont ils pensent connaître la solution rationnelle. Il était même possible d'aller plus loin : *c'est l'affirmation du fait qu'il y a des réponses rationnelles possibles aux problèmes de la politique qui est à la source de ces problèmes* – c'est le déni, par le rire paternaliste, de la dimension désirante, jouissante, libidinale de la vie politique qui fait de la dénonciation satirique du scandale le scandale véritable. Car si Trump s'était retrouvé à la Maison-Blanche, c'était parce que quelqu'un l'avait désiré ; mais ce que ce quelqu'un avait désiré n'était pas forcément que Trump se retrouvât à la Maison-Blanche ; il se fait juste que le quelqu'un en question n'avait pas eu d'autre moyen de manifester son désir que ce geste, qu'il fût conscient ou pas. En méprisant ce désir, ou, pire, en prétendant le « comprendre », tous ceux qui avaient dénoncé l'élection du candidat Républicain à la Présidence fournirent par conséquent la preuve que ses électeurs avaient eu raison de voter pour lui – puisque le problème auquel ces derniers étaient confrontés était précisément celui du mépris libéral vis-à-vis de leur désir. Ce mépris, que les émissions de *late show* n'ont fait qu'attiser, est d'autant plus grave qu'il repose sur la forclusion délibérée du fait que les idées, les valeurs, la rationalité que croient partager les spectateurs ne sont pas plus rationnelles, pas plus décisives, que celles affichées par leurs adversaires – devenus, depuis, des ennemis. Au scandale de la bêtise, répond la bêtise qu'il y a à se scandaliser de la bêtise.

La sortie télévisée de Žižek ne fut pas accueillie avec délices par ceux qu'elle visait ; pour beaucoup, il s'agissait même de la goutte d'eau faisant déborder le vase que le philosophe avait petit-à-petit rempli

avec ses remarques relatives à l'ambiguïté d'un certain féminisme contemporain ou à l'auto-aveuglement de la gauche par rapport à la question des migrants. Il était évident, désormais, que Žižek n'était plus *un des leurs*, même si, pendant plusieurs décennies, son travail lui avait valu d'innombrables invitations dans les facultés d'*humanities* les plus radicales, ses livres rempli les bibliothèques des militants les plus critiques, et ses interventions été publiées par les plus grands médias internationaux. Du jour au lendemain, les invitations cessèrent, les fans de la première heure renièrent leur passion passée, et le *Guardian* ou le *New-York Times*, naguère ravis d'accueillir les chroniques de celui auquel *The Nation* avait donné le titre de penseur « le plus dangereux d'Occident », lui fermèrent leurs colonnes : il avait choisi le mauvais camp. A l'évidence, un tel retour de bâton signifiait que Žižek avait touché une zone sensible : en soulignant combien le ricanement satisfait n'était qu'une forme parmi d'autre de ce dont celui-ci prétendait se distancier, la figure de proue à présent déchu de la « théorie critique » avait aussi montré combien la logique sur laquelle reposait ce ricanement était fragile. Celle-ci prétendait opposer à la bêtise hargneuse des électeurs de Trump (et de Trump lui-même) la raison sûre de ses moyens de *ceux qui savent*, alors que l'affirmation arrogante de cette sûreté constituait la preuve par excellence de ce que les individus qui s'en targuaient ne savaient rien – ou, en tout cas, pas plus que les autres. Ce que Žižek dénonçait lorsqu'il vitupérait contre les présentateurs de *late shows* n'était donc pas que ceux-ci jouassent leur rôle de comique, mais que ce dernier les conduisait à occuper la place qui, dans un monde un peu mieux fichu, aurait dû être dévolue à l'effort de pensée, et donc à une forme de désadhérence par rapport à son

propre camp. Depuis toujours, le rire n'a jamais servi qu'à renforcer les liens unissant la communauté des rieurs – et, sur ce point, les très sophistiqués membres de l'élite libérale se comportent d'une manière parfaitement identique à celle de leurs adversaires supposés : aussi informé se présente-t-il, il s'agit bien d'un rire qui se veut *contraire*, d'un rire qui polarise.

De fait, l'histoire récente du débat public, qu'il concerne les éditorialistes des grands quotidiens d'information ou les internautes commentant les publications de leurs amis de réseaux sociaux, est l'histoire d'une polarisation accélérée, marquée par le recours de plus en plus important au rire comme ferment d'un sentiment de communauté. S'indigner des mêmes choses, puis ricaner de ceux qui sont à la source de cette indignation, constitue la rationalité par défaut de l'« espace public » contemporain – une rationalité qui trouve sa source dans l'histoire même de la modernité philosophique occidentale, dont il forme en quelque sorte la fine pointe en même temps que la parodie. Nous vivons à l'âge de la rationalité du scandale : l'âge d'une raison trouvant dans toutes les occasions d'indignation une manière d'affirmer son pouvoir, sans s'apercevoir que cette affirmation marque aussi sa limite, son impuissance et même, en dernière instance, sa chute – c'est-à-dire, comme le suggérait Zizek, son inconsistance. Mais il s'agit à l'évidence d'une inconsistance forte, au sens où ses effets ne cessent de se faire sentir, que ce soit dans la détestation mutuelle croissante manifestée par les représentants de tous les camps en présence ou dans les conséquences qu'une parole malheureuse peut entraîner sur la destinée d'une personne, qu'elle soit une célébrité ou un simple

péquin⁵. La rationalité du scandale est une rationalité du pouvoir ; elle est une manière de constituer un levier potentiel afin d'altérer, si pas le cours du monde, du moins le cours des conversations possibles dans le monde – une manière d'établir un partage effectif du dicible et de l'indicible, du possible et de l'impossible dans l'espace du discours. Pour être plus précis, il s'agit d'une rationalité de la *police* : par le recours à l'indignation, il s'agit d'interpeller ceux qui prennent part à l'espace du discours public (et même ceux qui en demeurent les spectateurs silencieux) pour les sommer de se conformer à ce qui constitue le bon modèle du sujet politique – qu'il soit d'un camp ou de l'autre. Une telle interpellation, bien entendu, prend toujours la forme d'un partage : ou bien vous êtes Libéral, ou bien Républicain ; ou bien vous êtes progressiste, ou bien conservateur ; ou bien révolutionnaire, ou bien réactionnaire ; ou bien de gauche, ou bien de droite ; ou bien gentil, ou bien méchant ; et ainsi de suite, jusqu'à plus soif. Or, face à un tel partage, il va de soi qu'aucune alternative ne saurait être admise.

Que répondre à cela ? Sans doute qu'il est plus nécessaire que jamais de répondre à l'appel formulé par Žižek, et de tenter de penser à la fois les articulations essentielles de cette rationalité du scandale, ainsi que les effets que celle-ci est susceptible d'entraîner sur l'espace du discours public, mais aussi sur ce que ce dernier rend possible. Car il ne s'agit pas d'une forme de rationalité apparue du jour au lendemain ; au contraire, elle possède une longue histoire, qui trouve ses racines dans la première théologie chrétienne du *skandalon*, et s'est ramifiée jusqu'au cœur des idées en apparence les plus fondées

⁵ Pour des exemples, voir Jon Ronson, *La honte !*, trad. fr. Fabrice Pointeau, Paris, Sonatine, 2017.

de la modernité – à commencer par celle de raison elle-même. Penser la police de l'indignation requiert par conséquent de proposer une nouvelle interprétation du rôle joué par la raison dans la constitution de son pouvoir, qui remette en cause cet héritage et aide à dégager un autre partage du possible et de l'impossible, reposant sur une logique qui s'en départisse au maximum. Avec un peu de chance, cette autre interprétation de l'idée de raison pourrait peut-être parvenir à repousser le fantôme angoissant de l'exigence du choix – de l'exigence de l'adhésion à un camp dont chaque membre arriverait à prétendre que les couleurs définissent l'essentiel de son être, et, par contraste, celui des *autres*, qui ne les partagent pas. Žižek avait montré le chemin lorsqu'il avait rappelé qu'il est impossible de disjoindre l'exercice de la raison de la forme particulière de jouissance que celle-ci autorise, et que les *late shows* américains procurent à tous ceux qui se reconnaissent dans le camp qui s'y exprime – une jouissance qui est précisément celle du pouvoir. Ce pouvoir peut se dire en peu de mot : il est celui de la raison en tant que son objectif n'est autre que se confirmer elle-même, de se posséder elle-même ; il est celui de la raison en tant que son objectif n'est autre qu'*avoir raison* – que de déployer la totalité du monde suivant les coordonnées de son ordre, et, ce faisant, d'y assigner une place à chaque chose. Celui qui se scandalise ne se scandalise que parce que son indignation est susceptible de lui donner raison, c'est-à-dire de lui conférer une place élevée à l'intérieur de l'ordre défini par les bornes de la rationalité ; il ne se scandalise que parce qu'il croit que son indignation fera de lui un membre du camp gagnant, quel que soit ce gain. Peut-être, pourtant, est-il temps de cesser de vouloir avoir raison – et d'apprendre à avoir tort.

Chapitre 1

Et

Croire que les choses allaient se calmer rapidement avait été une erreur. Il aurait été plus malin de s'attendre que le mouvement né le 15 octobre 2017 sur le compte Twitter de l'actrice Alyssa Milano, célèbre pour sa participation à des séries télévisées comme *Melrose Place* ou *Charmed*, connaîtrait d'innombrables rebondissements. Dix jours auparavant, les journalistes Jodi Kantor et Megan Twohey avaient publié dans le *New York Times* un reportage retentissant consacré au comportement du producteur de cinéma Harvey Weinstein, et revenant sur sa longue pratique du harcèlement sexuel, laquelle avait abouti à pas moins de huit règlements à l'amiable pour des sommes non révélées. Cinq jours plus tard, Ronan Farrow, une correspondante de la chaîne d'actualités NBC News, avait surenchéri en rendant compte dans les pages du magazine *The New Yorker* d'un certain nombre d'exactions supplémentaires de Weinstein dont elle avait eu connaissance, mentionnant pas moins de treize cas de harcèlement et trois viols. Aussitôt, ce fut la curée : l'homme qui avait été le producteur le plus craint de Hollywood depuis qu'il avait fait sauter la banque en lançant, au milieu des années 1990, des réalisateurs tels que Quentin Tarantino, Gus Van Sant ou Anthony Mighella, devint une cible à la hauteur de son curriculum – et de son

caractère notoirement odieux⁶. Au cours des jours, puis des semaines, qui suivirent, de plus en plus d'actrices, mais aussi de membres ou ancien membres du personnel de la compagnie, de mannequins, de scénaristes, d'assistantes, etc., révélèrent à leur tour avoir été victimes de propositions indécentes, de chantage, de contacts non sollicités, et ainsi de suite, de la part du producteur. Au total, une centaine de femmes s'exprimèrent – vite suivies par une immense cohorte de célébrités plus ou moins importantes et d'individus plus ou moins anonymes qui, si elles n'avaient jamais souffert des gestes et des paroles de Weinstein, avaient néanmoins vécu des expériences similaires avec d'autres personnes. C'est cette cohorte que Milano contribua à créer avec son *tweet* du 15 octobre ; ce jour-là, elle posta la phrase suivante : « Si vous avez été harcelée sexuellement ou victime de violence, répondez 'Me Too' (« moi aussi ») à ce tweet » ; à la fin de la journée, deux cent milles femmes avaient suivi son conseil – dès le lendemain, elles étaient déjà 500 000. Le mouvement #MeToo était lancé⁷.

Au début du mois de janvier 2018, la première vague du mouvement était un peu retombée, ayant emportée avec elle une impressionnante série de personnalités du monde des médias, de la finance, du sport ou de la politique, qui, toutes, avaient démissionné ou été limogées après que des accusations eussent été lancées contre elles. Pour beaucoup de commentateurs (et surtout de commentatrices), il s'agissait là d'un moment important : celui de la

⁶ Sur Weinstein, voir Peter Biskind, *Sexe, mensonges et Hollywood*, trad. fr. Françoise Smith, Paris, Le Cherche-Midi, 2006, qui décrivait, il y a déjà plus de quinze ans, les incartades du producteur.

⁷ Pour un premier récit des différentes étapes du mouvement, voir Annette Lévy-Willard, *Chroniques d'une onde de choc. #MeToo secoue la planète*, Paris, L'Observatoire, 2018.

prise de conscience, à l'échelle mondiale, de l'ampleur du problème que constituait le harcèlement sexuel – et, au-delà, l'inégalité criante entre hommes et femmes en matière de ressources face à la prédation. Désormais, disaient-ils (disaient-elles), il ne serait plus jamais possible de minorer la violence dont les femmes sont les cibles ordinaires dès le moment où elles sortent de chez elles ; il était temps de légiférer d'une telle façon que la simple possibilité d'imaginer pouvoir profiter d'une manière ou d'une autre des faveurs sexuelles d'une femme sans son consentement s'évanouît. Si c'était là le sentiment de la grande majorité du public, il y eut bien évidemment des mauvais coucheurs pour s'en plaindre, et voir dans le mouvement #MeToo une sorte de campagne revancharde ne valant guère mieux que l'attitude de ceux qu'elle dénonçait – une manière de profiter d'un cas, certes répugnant, pour déployer un vaste règlement de comptes au profit des femmes. Quoique la plupart d'entre eux fussent des hommes, on pouvait compter un certain nombre de femmes dans les rangs des détracteurs du mouvement – ou plutôt, dans le rang de ceux que son ampleur, ainsi que la rhétorique à laquelle il recourait, entre victimisation et hargne vengeresse, faisaient craindre les pires conséquences. C'est ainsi que, le 9 janvier de la nouvelle année, les pages du *Monde* s'ouvrirent à une tribune signée par l'écrivaine Catherine Millet, la journaliste Peggy Sastre et la psychanalyste Sarah Chiche, destinée à interroger la portée dudit mouvement – tribune que le journal, par goût de la provocation, titra « Nous défendons la liberté d'importuner, indispensable à la liberté sexuelle »⁸. Il n'en fallut pas moins pour

⁸ Collectif, « Nous défendons une liberté d'importuner, indispensables à la liberté sexuelle », *Le Monde*, 9 janvier 2018.

relancer la machine, en France tout d'abord, puis, au fur et à mesure que les effets suscités par la tribune amplifiaient, dans la presse du monde entier ; contre toute attente, le mouvement #MeToo avait trouvé les opposantes qu'il attendait – cela allait pouvoir saigner encore davantage.

De fait, dans les jours suivants, la médiasphère explosa de réactions contradictoires, atteignant des niveaux de stridence jamais vus jusque là – entre autres parce que, parmi toutes les femmes qui avaient choisi d'accorder leur soutien à la tribune en y apposant leur signature, on comptait des figures aussi célèbres que l'actrice Catherine Deneuve. Les autrices du texte, sommées de s'expliquer sur tous les plateaux, furent agonies d'insultes et même de menaces sur les réseaux sociaux, tandis que d'autres représentantes du monde intellectuel et artistiques se précipitaient pour rassembler à leur tour le plus grand nombre de signatures possibles en soutien de leur réplique, parue sur le site Mediapart dès le 11 janvier. Il s'agissait d'une réplique aussi arrogante et jargonneuse que la tribune du *Monde* était confuse dans son exposé mais claire dans ses intentions : là où celle-ci souhaitait avertir du danger que pouvait faire peser une stratégie de la délation généralisée sur la vie sociale et érotique, celle-là rétorqua en accusant ses autrices de n'être que des privilégiées méprisant les vraies victimes⁹. En prétendant avertir des risques posés par l'augmentation du niveau de sensibilité à la violence sexuelle, Millet, Sastre, Chiche et celles qui les suivaient jouaient le rôle de pions dans la partie menée par les agents de la domination contre tous les subalternes du monde, à commencer par

⁹ Les Invités de Mediapart, « Les féministes peuvent-elles parler ? », *Mediapart*, 11 janvier 2018.

les femmes – telle était, du moins, l'opinion des conceptrices de la contre-tribune. Les échanges de noms d'oiseau se poursuivirent ainsi un moment, brisant des amitiés et suscitant des colères durables à l'intérieur du monde de la culture française (et en particulier parisien), avant de retomber à leur tour, laissant aux administrations et à la justice, là où elle avait été saisie, le soin de poursuivre le travail. L'essentiel avait été fait : pendant un instant, un scandale sexuel avait provoqué une indignation mondiale, qui avait abouti à resserrer, fût-ce de manière temporaire, les rangs des femmes face aux difficultés que celles-ci connaissaient, et à châtier un certain nombre de victimes expiatoires, payant pour celles qui n'avaient pas été attrapées. Que cette indignation connût son acmé au moment où le front jusque là plus ou moins uni des femmes se fût divisé entre celles qui le soutenaient de manière inconditionnelle et celles qui désiraient y poser des limites était de bonne guerre : il n'y a pas de scandale sans communauté pour y voir un enjeu d'identité.

Pour un observateur extérieur, il y avait en effet matière à ressentir une certaine perplexité : dans l'histoire du mouvement #MeToo, le véritable moment de scandale ne fut pas celui de la révélation de la massivité du phénomène du harcèlement sexuel – mais celui du refus, manifesté par certaines femmes, de se dire solidaires de toutes. Le scandale en tant que tel n'était pas l'horreur des situations de pouvoir dont beaucoup d'hommes tentaient de tirer un avantage, mais celui du fait qu'il existait des femmes pour qui cette horreur pouvait être relativisée, ou, du moins, remises dans un contexte plus large où la question du pouvoir ne se distribuait pas de manière aussi simple qu'on pouvait le croire. Pour la rédaction de journaux comme *Die Welt*, *De Morgen*, *The Atlantic*, *Il Figlio*, *La Nazione* ou *Le journal*

de Montréal, cette étrangeté pouvait être expliquée sans difficulté : elle reposait sur un certain ethos français en matière de drague et de séduction, qui avait fait du scandale en général une forme particulière d'érotique, réprimée ailleurs¹⁰. Interroger la portée du mouvement #MeToo sur les relations entre hommes et femmes (ou entre hommes eux-mêmes ou femmes elles-mêmes) devait être vu comme une manière de remettre en perspective le fait qu'il n'existe pas de forme de désir qui soit dépourvue de violence – une violence avec laquelle il faut bien se débrouiller. Si les autrices de la tribune du *Monde* se désolidarisaient du mouvement qui soulevait les femmes du monde entier, c'était parce qu'elles refusaient de prendre en considération le fait que la reconnaissance très française de la violence du désir ne constituait pas une réalité universelle – tandis que les effets de cette violence, eux, pouvaient être observés partout. On pouvait donc comprendre le tollé suscité par leur irruption dans le débat : en émettant une simple réserve quant aux conséquences éventuelles du mouvement #MeToo, c'était en réalité la totalité de celui-ci qu'elles mettaient en danger, dès lors que la logique de la réserve pouvait conduire à le faire se replier sur l'examen au cas-par-cas des pratiques locales. Ce qui semblait insupportable à de nombreuses femmes, choquées par la publication de la tribune, était la manière dont celle-ci aboutissait à dénier la prétention à l'universalité du mouvement, alors que cette dernière constituait sa seule véritable nouveauté – et aussi, aux yeux de beaucoup, sa seule véritable puissance.

¹⁰ « Vu de l'étranger. Liberté d'importuner : 'Seule la France pouvait s'attaquer à #MeToo' », *Le courrier international*, 10 janvier 2018.

Aussi pertinente fût cette explication, il lui manquait cependant de souligner un élément essentiel : qu'en acceptant la dimension de scandale au cœur de toute relation désirante (et toute relation implique toujours un peu de désir, même en négatif), les autrices de la tribune avaient fourni le chiffre manquant de celui qui était en cours. Ce chiffre était le suivant : *il n'y a de scandaleux que le scandale* ; il n'y a de scandaleux que ce qui, dans le scandale, fait irruption sous la forme d'un désir de violence venant fracturer toute tentative de le forclure – désir de violence dont l'objectif ultime n'est autre que le sacrifice de ce qui révèle l'échec de cette tentative. Telle était du moins l'hypothèse que René Girard soumit à la curiosité de ses pairs au milieu des années 1970, lors de la série de séminaires qu'il donna aux universités de Cheektowaga et Johns Hopkins en compagnie de Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort, plus tard publiés sous le titre : *Des choses cachées depuis la fondation du monde*¹¹. A ses yeux, le scandale ne pouvait être considéré comme la simple expression d'un ras-le-bol plus ou moins justifié vis-à-vis d'une réalité dont la dimension immorale choquait la sensibilité d'une époque ; à travers cette expression, quelque chose de beaucoup plus crucial se trouvait mis en jeu, mobilisant la structure même des sociétés humaines. La théorie de Girard tenait en peu de mots : toute communauté se constitue par le rejet d'un élément tiers, perçu comme empêchant sa formation tant qu'il n'a pas été sacrifié – un élément faisant scandale, au sens où ce sacrifice ne cesse de se rappeler au bon souvenir de ceux qui l'ont commis, troublant ainsi la jouissance de leur appartenance à la nouvelle communauté. Le

¹¹ René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde. Recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort*, Paris, Grasset, 1978.

scandale est celui de la figure fondatrice de la communauté, en tant que cette figure est sacrifiée pour permettre cette fondation ; il est celui du rappel que c'est le désir de violence à l'origine du sacrifice du tiers exclu qui, seul, a permis la fondation de la communauté ; et il est celui de ce désir lui-même, comme archétype de tout désir. Non seulement n'y a-t-il pas de communauté sans scandale, mais ce dernier se présente toujours comme un mixte complexe de désir, de violence, de tentative de forclusion et de retour du refoulé rendant un peu ridicule la volonté de vouloir le penser dans les coordonnées traditionnelles de l'indignation morale – comme ça avait été le cas pour le mouvement #MeToo. Voilà ce qu'on n'avait pas pardonné aux autrices de la tribune de redire.

A l'appui de l'interprétation de la notion de scandale proposée par Girard, celui-ci mentionnait un fait que les lexicographes et les historiens de la question avaient aussi relevé : celui voulant que l'apparition du mot grec *skandalon*, qui a plus tard donné « scandale » et « esclandre » en français, constitua une curiosité étymologique¹². En effet, le grec ne connaissait pas ce mot avant son apparition dans la traduction de la Bible proposée au 2^{ème} siècle avant notre ère par un groupe d'érudits mandatés pour ce faire par le pharaon Ptolémée II – du moins, des parties disponibles à l'époque, puisque seuls les livres composant l'Ancien Testament existaient. L'idée de cette traduction, qui avait été soufflée à Ptolémée par le fondateur de la bibliothèque d'Alexandrie, Démétrios de Phalère, était qu'elle permettrait de développer une connaissance plus fine des règles que reconnaissait la population israélite du royaume, dont elle constituait

¹² *Ibid.*, p. 540 sq. Sur ce sujet, voir aussi Jean-Claude Bologne, *Histoire du scandale*, Paris, Albin Michel, 2018, p. 22 sq.

une minorité importante, quoique pas toujours bien accueillie. Or, dans la Bible dite « des Septante » (d'après le nombre de traducteurs ayant travaillé à ce texte), le mot *skandalon* servait à traduire de manière indifférenciée deux concepts hébreux : celui de *mikchôl*, ou « pierre d'achoppement », désignant l'obstacle figurant sur le chemin du voyageur ; et celui de *môkech*, ou « piège à oiseau », en tant que métaphore de tout chausse-trappe. Pour les auteurs de la traduction des Septante, l'idée de *skandalon* mêlait ces deux dimensions, construisant ainsi un concept de l'obstacle et du piège compris comme ce qui empêche la poursuite du voyage – ce qui vient mettre en danger la quête de celui qui s'est mis en mouvement, quel qu'en soit par ailleurs l'objectif. Dans les différents passages où le mot apparaissait, une aide se présentait toutefois au voyageur : celle de la Loi divine, dont le livre des Psaumes soulignait qu'elle écartait tout obstacle de la voie – Loi dont l'inobservance constituait le seul véritable piège à éviter si l'on voulait parvenir au but que l'on s'était assigné. « Grande est la paix de ceux qui aiment la Loi : pour eux, plus d'obstacle ! » (*kai ouk estin autois skandalon*)¹³, disait la Bible ; qui suit la Loi voit tout risque de trébucher ou de tomber dans un piège disparaître de sa route ; qui suit la Loi se préserve de tout scandale, étant donné qu'il n'y a pas d'autre scandale que s'écarter de la Loi. Comme le disait Girard, le scandale n'est rien sinon la *tentation* suscitée par ce qui « fait obstacle et fait obstacle en tant qu'il attire », à savoir celle de l'oubli de la Loi¹⁴.

Il manquait cependant une pièce au puzzle assemblé par Girard : celle qui permettait de relier l'idée suivant laquelle le scandale avait

¹³ Ps. 119, 165.

¹⁴ René Girard, *op. cit.*, p. 542. Pour un commentaire, voir Christine Orsini, *René Girard*, Paris, Puf, 2018.

quelque chose à voir avec la tentation de l'inobservance de la Loi – et la thèse, à laquelle il tenait beaucoup, voulant que sa fonction fondamentale serait sacrificielle, et donc constituante de la communauté. Cette pièce pouvait toutefois être trouvée dans le Nouveau Testament, et en particulier dans l'insistance avec laquelle s'y trouvait formulé combien la crucifixion du Christ incarnait le scandale ultime ; pour les Chrétiens, il n'y a qu'un seul « obstacle » : le fait que le Fils de Dieu ait dû se sacrifier pour sauver le peuple des croyants du péché originel entachant leur être. C'est peut-être Paul de Tarse qui proposa la formulation la plus décisive de cet article de foi, dans la première lettre qu'il écrivit aux habitants de Corinthe afin de tenter de calmer les difficultés que rencontrait l'Eglise qu'il y avait fondée : « Nous prêchons un Messie crucifié, proclama-t-il, scandale pour les Juifs (*Ioudaïois mèn skandalon*), folie pour les païens. »¹⁵ De fait, du point de vue de l'observance de la Loi judaïque, la crucifixion du Christ impliquait deux graves problèmes : celui de la prétendue virginité de la mère du Fils de Dieu, que les Juifs considéraient comme une simple femme adultère ; et celui de la crucifixion elle-même, que l'Ancien Testament réputait réservée à ceux dont Dieu ne voulait pas. Pour les Juifs, le sacrifice de Jésus de Nazareth constituait donc un scandale au sens où deux prescriptions légales importantes y était méprisées – tandis que, pour les Chrétiens, c'était ce mépris même qu'il fallait considérer comme l'acte inaugural de leur communauté, la source violente où ils pouvaient puiser leur salut. Là où les uns voyaient un scandale dans l'oubli de la Loi, les autres pensaient que c'était la Loi elle-même qui omettait ce qui était susceptible d'en transcender la lettre, et donc aboutissait à un faire le

¹⁵ 1 Co. 1.23

véritable obstacle à dépasser au profit d'autre chose – que Paul, dans une lettre différente, destinée à la communauté juive de Rome, appela la « grâce » (*charis*)¹⁶. Du point de vue de Girard, cependant, la querelle importait peu ; ce qui comptait était que l'affirmation du caractère scandaleux de la crucifixion soulignait l'imbrication serrée de la dimension de tentation, d'obstacle, de violence, de communauté, de sacrifice et de loi formant l'horizon de sens du concept de *skandalon*. N'est pas scandaleux ce qui heurte ; est scandaleux ce qui fonde.

Là où la scandale, pour la plupart des gens, est quelque chose qui rompt, qui brise un certain état des choses, et est donc combattu afin de permettre la restauration de l'unité perdue, Girard soutenait donc que cette unité est en réalité ce qui dépend du scandale – ce qui se repose sur lui pour parvenir à se former. Tout scandale renvoie à l'origine d'un groupe et au sacrifice autour duquel celui-ci s'est réuni ; il est la scène originaire ayant vu un de ses membres éventuels être sacrifié pour rendre possible l'union de tous les autres – une union dirigée *contre* tous ceux qui ne se reconnaissent pas dans ce sacrifice, à l'instar des Juifs pour les Chrétiens. Pour le dire d'une autre manière : le scandale est ce qui rend digne de participer au groupe ; il est l'épreuve mise sur le chemin de tous ceux qui désirent communier dans l'unité d'une foi – l'épreuve qu'ils attendent, voire même, si elle tarde un peu trop à venir d'elle-même, qu'ils tentent de susciter de leur côté. Une telle épreuve, bien entendu, ne peut être que violente ; après tout, ce dont il est question consiste bien à affirmer un désir de communauté enté sur une différence radicale ; il s'agit de dire que le groupe qui se constitue par le scandale, et qui

¹⁶ Ro. 5.20

s'en fait le porte-parole, *réclame* cette violence, en tant que preuve de l'intensité de son désir. Un scandale minable, une épreuve qui ressemblerait trop à un jeu de société ne produirait guère autre chose qu'un embarras passager, une honte fugace vite remplacée par la colère née du constat de la nullité qu'il y a à appartenir à un groupe qui n'est que *ça* – colère qui, peut-être, pourra servir de véhicule à l'invention d'un scandale nouveau. L'essentiel est qu'il n'y a de scandale qu'intense – d'une intensité à la hauteur du désir qui le mobilise et de la violence dont celui-ci est prêt à s'acquitter ; il n'y a de scandale qu'inscrit dans la possibilité de la mort violente, que celle-ci soit physique, psychique ou symbolique ; c'est-à-dire qu'il n'y a de scandale que de ce qui tue. L'exemple du Christ, de ce point de vue, remplit tout à fait son office : sa crucifixion, réclamée par les Pharisiens auprès des autorités romaines de Judée, marquait le désir de reconstitution de la communauté juive menacée ; sa revendication, après les faits, celui de la communauté chrétienne d'affirmer le peu de cas qu'elle faisait de la Loi judaïque. Mais il en allait de même du mouvement #MeToo, né de la volonté d'en finir avec la violence d'un certain désir masculin – fût-ce au prix du sacrifice des femmes qui n'étaient pas d'accord.

Il ne fallait pas être grand clerc pour s'en rendre compte : le *hashtag* qui avait fait le succès du mouvement constituait un commentaire éloquent du processus dont il se voulait un exemple ; en se constituant comme une chaîne de femmes proclamant « moi aussi », il se définissait avant tout à la manière d'un appel à participation. Poster « moi aussi » sur un fil Twitter ou une page Facebook, et l'assortir du *hashtag* que Milano avait repris de l'activiste Tarana Burke, qui l'avait créé dès 2006 sur le site MySpace, c'était se

déclarer membre de la communauté qui se déployait du fait même qu'un nombre croissant de femmes disaient en faire partie. Le scandale causé par le comportement de Weinstein était le moment sacrificiel marquant l'origine d'une société nouvelle, dont l'identité première reposait sur le prédicat « victime de harcèlement sexuel » – un moment saturé d'une violence terrible de quelque côté qu'on choisisse de porter son regard. Du côté des causes, il s'agissait de celle, abjecte, d'un homme qui confondait pouvoir et droit de cuissage ; de l'autre, la violence réactive de toutes celles qui ne supportaient plus qu'une telle confusion fût possible, et qui exigeaient, en échange d'une forme plus ou moins stable de pacification, que quelqu'un payât afin d'assurer la reconnaissance de leur groupe. Même si certains, comme John Oliver, rappelèrent que, hélas, le début des années 1990 avait connu un épisode similaire, désormais à peu près oublié de tous, c'est ce qui se passa : au fur et à mesure que le mouvement changea de forme, de visage et de mode d'apparition, quelque chose comme un groupe défini se forma. On lui reprocha parfois d'être surtout constitué de femmes blanches célèbres, mais c'était ce qui devait arriver ; lorsqu'un groupe se constitue, il faut toujours un moment avant que son identité se stabilise – et une telle stabilisation ne va pas sans un certain nombre de crises supplémentaires, de scandales nouveaux. Il en alla ainsi des signatrices de la tribune du *Monde*, dont l'absence de solidarité avec les pionnières du mouvement aboutit, de manière paradoxale, à un renforcement de l'orthodoxie qui commençait à y voir le jour, et dont les autrices de la contre-tribune de Mediapart se firent les porte-paroles les plus virulentes. Les premières avaient eu la naïveté de croire qu'il était possible de passer outre la question du pouvoir pour

se concentrer sur celle du désir ; les secondes avaient emporté le morceau en soulignant qu'il n'était question que du désir de pouvoir. Cette victoire eut toutefois un prix : celui d'obliger les défenderesses du mouvement de contresigner ce que les Chrétiens avaient décidé d'accepter deux millénaires auparavant, à savoir qu'un scandale leur était nécessaire, et que cette nécessité emportait avec elle d'accepter de se plier à la forme tortueuse de rationalité qui la gouvernait. Le triomphe médiatique du *hashtag* #MeToo reposait tout entier sur cette acceptation, dont le mouvement constituait une sorte de commentaire performatif : sur l'acceptation du fait que la rationalité du scandale est *une rationalité de la fondation opérant par identification* – une rationalité imposant un rapport compact à soi et au monde. *Le scandale est ce qui identifie*, de la même manière que le *hashtag* #MeToo avait pour but d'identifier les victimes de harcèlement sexuel aux yeux des autres victimes des mêmes exactions ; et il est ce qui *fonde* la société singulière de ceux qui s'identifient ainsi, par le fait même de leur identification, devenant leur raison d'être. Pour le dire autrement, le scandale opère comme une espèce de fixatif ; il grave dans le marbre un cahier des charges aboutissant à opérer une distinction forte entre ceux pouvant se prévaloir d'une certaine qualité, et ceux qui, au contraire, doivent admettre en être dépourvus, même s'il s'agit d'une qualité qu'on jugerait volontiers infamante. Dans le langage un peu théâtral de la métaphysique, on dirait sans doute que le scandale est du côté de l'être davantage que de celui du devenir : il n'a pas pour but de rendre possible de nouvelles manières d'exister, mais d'inscrire ceux qu'il touche dans un espace prédéterminé de places où les choix se réduisent le plus souvent à une alternative. Il y a d'un côté les

victimes, et de l'autre celles qui ne le sont pas ; mais, si elles ne le sont pas, pourquoi ne le sont-elles pas – cela ne signifierait-il pas qu'il leur manquerait quelque chose pour pouvoir être dites tout à fait femmes, en tant que ce qui définit la victime est précisément son être de femme face à la violence des hommes ? Bien entendu, une telle question est largement rhétorique ; mais il n'en demeure pas moins que le scandale fait souvent preuve de gourmandise : la qualité qu'il promet a tendance à y prendre le visage d'un trait définitoire, d'une qualité considérée comme si essentielle qu'en manquer signifie sans doute ne pas être complètement. Se définir par le scandale oblige presque toujours de tout lui céder – même ce qu'on croyait le plus propre, le plus intime.

Chapitre 2

Car

Kåre Bluitgen était de mauvaise humeur. Cela faisait un moment qu'il recherchait des dessinateurs susceptibles d'illustrer le livre dont il venait d'achever le texte, un essai sur la vie de Mahomet titré *Koranen og profeten Muhammeds liv*, mais à chaque fois qu'il rentrait en contact avec un illustrateur, celui-ci finissait toujours par lui claquer entre les doigts. Bluitgen avait donc fait savoir autour de lui qu'il était persuadé que ces refus étaient imputables au fait que, depuis l'assassinat du réalisateur de cinéma hollandais Théo Van Gogh par un militant musulman nommé Mohammed Bouyeri, quelques mois auparavant, plus personne n'osait prendre le risque de discuter la religion islamique et son prophète en public. Comme Van Gogh avait été tué à cause des innombrables provocations et insultes qu'il avait adressées à l'islam et ses représentants, à commencer par celles figurant dans son dernier film, *Submission*, les illustrateurs danois n'osaient pas briser l'interdit de représentation du prophète faisant partie des dogmes musulmans, de peur des représailles. Même si l'argument flairait la frustration plus que toute autre chose, il parut assez convaincant à Flemming Rose, le responsable des pages culturelles du grand quotidien danois de droite *Jyllands-Posten*, aux sympathies néo-conservatrices affirmées, pour que celui-ci décidât d'y réagir à sa façon – c'est-à-dire en

transgressant l'interdit. Le journaliste passa donc commande de caricatures humoristiques représentant Mahomet à une quarantaine de dessinateurs danois, dont douze décidèrent de répondre présents, livrant une série disparate de dessins, certains ironisant sur la peur dont étaient victimes les illustrateurs, d'autres sur les relations entre l'islam et le terrorisme, et ainsi de suite. Ces dessins, publiés dans l'édition du 30 septembre 2005 du *Jyllands-Posten*, illustraient un dossier consacré par le quotidien à la question de l'autocensure et de la liberté de la presse à une époque où, à en croire Rose, celle-ci se trouvait plus menacée que jamais – ainsi qu'en témoignait la mésaventure dont venait de souffrir Bluitgen. Aux yeux du journaliste, l'affaire était réglée : il pouvait se mettre à réfléchir au sujet du prochain dossier qu'il devait superviser ; il s'attendait bien entendu à ce que des réactions se fassent entendre (après tout, c'était le but), mais, pour lors, leur ampleur le prit d'autant plus au dépourvu que, dans les premiers jours ayant suivi la parution, tout était en apparence resté calme.

La situation commença à dégénérer quinze jours après la publication des caricatures dites « de Mohamet » : le 14 octobre, plusieurs milliers de musulman manifestèrent à Copenhague pour protester contre ce qu'ils considéraient comme une insulte aussi violente que délibérée faite à leur religion. Le lendemain, un jeune homme fut arrêté à Aarhus, la ville où le *Jyllands-Posten* possède ses locaux de rédaction, à la suite de menaces de mort proférées à l'encontre de deux des douze dessinateurs ayant participé au dossier monté par Rose ; plus tard, une dizaine d'ambassadeurs de pays musulman au Danemark demandèrent à être reçus par le Premier Ministre. Entretemps, le quotidien égyptien indépendant *Al Fagr* avait repris

les dessins, parus dans son édition du 17 octobre, suscitant une première vague d'indignation autour de la Méditerranée ; puis, début décembre, un groupe islamique radical pakistanais décida de mettre à prix la tête des douze illustrateurs incriminés. Dans la foulée, une série d'imams danois entreprirent d'aller expliquer la situation à leurs coreligionnaires du Moyen-Orient, afin de susciter, avec succès, une demande officielle d'explication de la part des Etats musulmans ; par contrecoup, plusieurs journaux occidentaux décidèrent de témoigner leur soutien avec leurs collègues danois. En Allemagne, en Belgique et en France, les caricatures qui causaient tant de houle furent donc publiées à leur tour, jetant, comme il fallait s'y attendre, encore davantage d'huile sur le feu – ce qui n'était pas étonnant au vu de pedigree de certains médias impliqués, lesquels, comme *Charlie Hebdo*, n'avaient pas toujours été heureux dans leur relation au monde musulman. D'autres menaces de mort et d'autres propositions de récompense pour l'assassinat des responsables de la publications firent surface, poussant un des rédacteurs en chef du *Jyllands-Posten*, Carsten Juste, à engager des gardes du corps ; même si certaines voix, du côté musulman, en appelèrent à la concorde, d'autres, au contraire, ne cessèrent de hausser la voix. La situation commençait à devenir intenable, malgré les excuses tardives publiées par le journal – si intenable que, bien que les violences annoncées eussent fini par se tasser, Rose finit par présenter sa démission et quitter le Danemark pour les Etats-Unis, où il recommença sa vie. Quant au livre de Bluitgen, il fut publié au cours de l'année 2006 ; il connut un grand succès.

A certains égards, toute l'affaire ne constituait qu'une suite de maladresses plus ou moins mal assumées, accompagnées de

réactions de susceptibilité qui auraient sans doute très bien pu être évitées si chacun des camps en présence ne s'était amusé à faire monter les enchères – et à vouloir l'emporter d'une manière ou d'une autre. En refusant de recevoir les ambassadeurs qui lui réclamaient une audience, le Premier Ministre du Danemark, le libéral Anders Fogh Rasmussen, n'avait pas été très malin, de même que certains des imams ayant entrepris la tournée du Moyen-Orient, qui mêlèrent aux dessins originaux des déclarations de haine à l'égard de l'islam forgées de toutes pièces. De même, si Bluitgen n'avait pas tout d'abord exprimé son exaspération entre les pages du quotidien social-démocratie *Politiken*, principal rival du *Jyllands-Posten*, Rose n'aurait sans doute jamais entrepris d'en rajouter ; et si les menaces de mort ne s'étaient pas multipliées, il y a de grandes chances que les caricatures n'eussent pas été republiées ailleurs. Bref, le scandale des « caricatures de Mohamet » était un scandale qui reposait avant tout sur une logique de l'excitation en spirale, du houspillage mutuel d'un genre proche de celui auxquels se livreraient des adolescents voulant avoir le dernier mot – et prêts à tout, même aux pires violences ou à la pire mauvaise fois, pour y parvenir. De fait, ce qui se voulait d'abord une manière ironique de prendre la défense de la liberté de la presse avait fini par ressembler de manière furieuse à une forme *soft* de guerre de religion, dans laquelle tout geste, toute parole, pouvait donner lieu à de nouvelles interprétations à l'appui du sentiment d'agression éprouvé par chaque groupe en présence. D'un côté, il y avait la volonté d'emballer par l'image un ensemble d'arguments rationnels en faveur de la lutte contre l'autocensure ; et, de l'autre, les émotions violentes suscitées par cette prétention à se limiter au domaine de la raison – émotions faisant elles-mêmes

naître une indignation de même type chez ceux qui l'avaient défendue. La spirale de nervosité qui emporta le débat bien au-delà des frontières du Danemark était une spirale reposant sur le court-circuit permanent de l'émotion et de la raison, registrant ces deux catégories parmi les armes à la disposition de ceux qui prétendaient en donner le dernier mot – à savoir le leur. Si l'indignation avait gagné les deux camps, c'était parce que chacun y croyait avoir raison. Il s'agissait d'une tentation bien naturelle : après tout, comme le nota déjà Arthur Schopenhauer en ouverture d'un étrange opuscule qu'il rédigea en 1830 sous le titre de *Eristische Dialektik* (« Dialectique éristique »), le désir d'avoir raison constitue la « perversité naturelle du genre humain »¹⁷. Lorsque deux individus se rencontrent, tout se passe comme s'ils avaient besoin de se mesurer par les moyens du langage afin de déterminer lequel serait le plus fort – à moins, bien entendu, qu'ils soient du même avis, auquel cas il ne leur reste pas d'autre option que celle d'aller boire un coup ensemble dans la taverne la plus proche. Pour parvenir à triompher d'un adversaire, expliquait Schopenhauer, tous les moyens sont bons, surtout les plus louches et les plus tortueux, à l'énumération desquels il consacra la plus grande partie de son ouvrage sans manquer de citer les grandes autorités de l'histoire de l'art rhétorique chez qui il était allé les pêcher. A vrai dire, aucun de ces moyens n'était très étonnant : chacun pouvait avoir eu l'occasion d'en faire l'expérience au cours de n'importe quelle conversation de salon, soit qu'un protagoniste y eût recouru, soit, au contraire, qu'on y eût recouru soi-même – ce qu'il était à l'évidence hors de question de reconnaître. La thèse de

¹⁷ Arthur Schopenhauer, *L'art d'avoir toujours raison, ou Dialectique éristique*, trad. fr. Henri Plard, Belval, Circé, 1990, p. 7.

Schopenhauer, qui constituait un exemple parmi d'autres de la profonde misanthropie le hantant, était qu'il n'existe pas d'échange dialectique qui ne soit irrémédiablement marqué du sceau de l'éristique – c'est-à-dire de la discorde (*éris*, en grec), de la querelle et de la mauvaise foi. Une conversation qui serait *véritablement* rationnelle ne pourrait être qu'une chimère, car dès que deux individus commencent à parler, une sorte de scène s'installe, où le nom de « raison » est susceptible d'être porté par n'importe quel procédé dont le fonctionnement serait admis, étant donné que cette admission même ferait l'objet du débat. Pour le dire d'une autre manière, il n'y a de débat qu'à propos des moyens du débat – il n'y a de débat que limité à la discussion pinailleuse des astuces par lesquelles les protagonistes tentent d'y avancer leurs pions afin de vaincre leur adversaire sans que victoire paraisse trop ouvertement frauduleuse. La seule raison qu'il est possible d'y voir à l'œuvre est donc la raison de celui qui a raison : la raison de celui qui est parvenu à imposer sa définition du raisonnable à celui qui se trouve en face de lui et ne peut s'empêcher de fulminer d'avoir perdu.

Aux yeux de Schopenhauer, tout ce cirque pouvait être attribué à un seul facteur : la vanité ; c'était parce que les êtres humains sont d'abord des créatures vaniteuses que l'intérêt d'un débat rationnel ayant pour vocation de rendre possible un accord des participants sur ce qui constitue la vérité d'un fait, d'un geste ou d'une affaire leur paraît si faible. Bien que l'argument pût se reposer sur une longue tradition de moralisme, englobant une bonne partie de la pensée occidentale, qu'elle fût philosophique, théologique ou simplement morale, il témoignait toutefois d'une naïveté tout à fait inattendue chez quelqu'un qui, comme l'auteur du *Monde comme volonté et*

comme représentation se targuait de son impitoyable lucidité. En soulignant les liens qui pouvait y avoir entre rationalité dialectique et dimension éristique du débat, Schopenhauer aurait en effet pu prendre une autre voie que celle de la contemtion des faiblesses humaines, trop humaines, et s'interroger ce qu'il en était de l'idée de raison elle-même – de ce qu'enveloppait son apparente neutralité. Tout au long de son énumération des trente-huit astuces rhétoriques ou de raisonnement qui, selon lui, permettait de *shunter* un débat et d'y faire prévaloir son point de vue d'une manière qui semble légitime (mais qui, au fond, ne l'est pas), il ne doutait en effet pas que ces astuces, en dernière instance, ne relevassent pas de la raison. A ses yeux, il devait exister une forme de raison qui, à défaut d'être aussi pure que celle voulue par son maître à penser, Emmanuel Kant, se distinguait au minimum des expédients tordus qu'il avait décrits – une raison qui, en effet, aurait quelque chose à voir avec la vérité, et non pas avec ce qu'il fallait bien nommer d'un vieux nom d'origine grecque : sophismes (*sophismai*). Tout en donnant l'air de ne pas y toucher, et de se contenter de témoigner de l'ironie un peu mondaine de celui à qui on ne la fait pas, Schopenhauer entreprenait de reconstituer, quoique sous une guise différente, le partage du monde en vigueur depuis les premiers jours de la philosophie, qui voyait la vérité s'opposer au mensonge. La seule différence était qu'en tant que misanthrope, le penseur allemand avait plutôt tendance à considérer que c'était l'inverse qui était vrai – à savoir que, dans les conditions présentes, il revient au mensonge de triompher encore et toujours de la vérité, dont la dernière ruine visible, la dernière trace pensable, n'est nulle autre que ce constat lui-même.

Ce que n'avait pas vu Schopenhauer était que regretter la perversion de la raison par la vanité humaine ne produisait guère plus que la reconduction du vieil attirail intellectuel selon lequel il était possible de dire qu'il n'y a de raison digne de ce nom que *séparée* de ladite vanité – comme s'il était possible de la distinguer des affects qui la mobilisent. Suivant cette distinction, il y aurait d'un côté la raison et ses instruments, tous orientés en direction de l'obtention de la vérité ; et, de l'autre, l'ensemble des passions perverses détournant les instruments de la raison de son service au profit d'une culture du mensonge en enterrant jusqu'à la simple possibilité – passions dont la vanité serait la première. Mais c'était faire peu de cas de la dimension de passion sous-tendant jusqu'aux échanges les plus rigoureux, les plus apparemment rationnels, dont les formes extrêmes naissent, comme cela avait été le cas dans l'affaire des « caricatures de Mahomet », précisément de la volonté de restreindre le débat au domaine de la raison. Car c'était cette restriction qui avait rendu fou de nombreux musulmans danois : le fait que l'usage de la raison journalistique eût eu pour seul effet la stigmatisation implicite de ce qu'ils étaient – une stigmatisation face à laquelle toute réponse, aussi calme, aussi mesurée fût-elle, ne pouvait paraître que ridicule. L'article du *Jyllands-Posten* et les dessins qui l'accompagnaient avaient créé une situation intolérable : ou bien les musulmans ne réagissaient pas et donc s'abjuraient comme croyants considérant que les traits de leur prophète relèvent de l'irreprésentable ; ou bien ils réagissaient et couraient le risque de passer pour des hystériques extrémistes. Dans les deux cas, ils perdaient – ce qui était bien entendu l'intention principale de la publication, même s'il était impossible qu'elle l'admît de façon explicite ; même si aucune règle

de la déontologie journalistique, ou de la rationalité du débat démocratique, n'avait été enfreinte par la rédaction du journal, personne n'était dupe. L'argumentaire en faveur de la liberté de la presse conçu par Rose n'avait pas eu d'autre but que celui de suggérer combien l'islam y était hostile, même si ce but ne pouvait non seulement pas être formulé, mais même pas admis – *ce qui était la raison expliquant que le dossier eût été conçu de sorte à respecter les exigences les plus strictes de la raison*. C'était la raison qui y était le lieu de la saloperie, précisément parce qu'elle voulait interdire l'expression des passions.

Cela, toutefois, Schopenhauer aurait pu l'admettre ; à ses yeux, l'exemple des « caricatures de Mahomet » aurait pu être décrit comme une des innombrables perversions possibles de la raison pour la vanité ou le goût de la victoire ; en soi, il ne disait rien du fonctionnement de la raison en tant que telle, c'est-à-dire dans sa pureté formelle de raison. En soulevant une telle objection, il aurait d'ailleurs reçu l'aval paradoxal de tous ceux qu'on aurait pu prendre pour ses adversaires philosophiques – à savoir les penseurs pour lesquels l'important, dans le débat politique, n'est pas la raison, mais, au contraire, les émotions, car ce sont celles-ci qui y mobilisent les acteurs, et non celle-là¹⁸. Ce groupe de penseurs est aussi informe, et s'ancre dans une tradition aussi ramifiée, que ceux qui défendent la

¹⁸ Voir, par exemple, Philippe Braud, *L'émotion en politique*, Paris, Presses de Sciences-Po, 1996 ; George E. Marcus, *Le citoyen sentimental. Emotions et politique en démocratie*, trad. fr. Bruno Poncharal, Paris, Presses de Science-Po, 2008 ; Martha Nussbaum, *Les émotions démocratiques. Comment former le citoyen au XXI^e siècle ?*, trad. fr. Solange Chavel, Paris, Flammarion, 2011 ; Frédéric Lordon, *Les affects de la politique*, Paris, Le Seuil, 2016 ; *La politique à l'épreuve des émotions*, sous la direction de Emmanuel Négrier et Alain Faure, Rennes, PUR, 2017 ; *La démocratie des émotions*, sous la direction de Loïc Blondiaux et Christophe Traïni, Paris, Presses de Sciences-Po, 2018 ; Valérie Gérard, *Par affinités. Amitié politique et coexistence*, Paris, MF, 2019.

primauté de la raison ; mais, quoi qu'il en soit du différend les opposant à ces derniers, la distinction sur laquelle repose leur promotion du pouvoir politique des passions est la même – ils se contentent de la renverser. C'est en particulier le cas des théoriciens, nombreux, qui prétendent trouver dans la pensée de Baruch Spinoza des ressources permettant de penser cette suprématie des passions dans l'univers du débat politique ; c'est sans doute chez eux que l'on peut trouver les exemples les plus caricaturaux du rationalisme inversé¹⁹. Pour Spinoza, en effet, ce qui singularise toute chose dans l'espace unifié du monde est la manière dont celle-ci y interagit avec une autre – ou, pour être plus précis, *affecte* une autre, faisant de cette affection à la fois l'épreuve de son expérimentation du côté de ce qui est affecté, et de son existence du côté de ce qui affecte. Le résultat de ce processus peut être appelé « corps », de sorte qu'il n'y a de corps qu'en tant qu'affection, et non pas en tant qu'être en soi, qui serait distinct des effets qu'il serait susceptible de produire sur son environnement ; ce qui implique que, dès lors que les émotions peuvent affecter autant que la table que l'on heurte ou le Dieu auquel on croit, tout peut être dit corps. En ce qui concerne le débat politique, la conséquence se laisse déduire sans effort : un argument, quel qu'il soit, dès lors qu'il affecte celui à qui il est adressé (et celui qui l'adresse) doit être considéré comme un corps au même titre que n'importe quelle autre chose, et non pas méprisée au nom de ce qui lui serait par principe supérieur – comme la raison. Entre celle-ci et

¹⁹ Voir les études réunies dans *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, sous la direction de Yves Citton et Frédéric Lordon, Paris, Amsterdam, 2010. Voir aussi Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, La Fabrique, 2010.

ce qu'on nomme émotion, il n'y a pas de différence : toutes sont des affections.

L'affaire des « caricatures de Mahomet » pouvait illustrer cette manière de voir les choses : de fait, de part et d'autre, il s'agissait bien de témoigner des effets d'une affection – d'un côté, la peur et la haine suscitée par l'islam, métabolisés dans un argumentaire à base de droits et de libertés ; de l'autre, la colère et l'humiliation d'être regardés de haut par l'intelligentsia locale. Cependant, du point de vue de la structure argumentative, la différence entre cette analyse et celle qu'aurait pu livrer Schopenhauer est mince ; après tout, le fait de voir des affects, des émotions partout n'apprend pas grand-chose à propos du déséquilibre causé par le dossier publié par la rédaction du *Jyllands-Posten*. Ce qui avait suscité l'indignation des milieux musulman n'était pas tant la haine de l'islam que l'article refusait d'admettre ouvertement, mais le fait même que ce refus trouvait dans la forme de l'argumentation rationnelle son masque ; ce qui avait affecté la communauté musulmane n'était pas une émotion, *mais la raison elle-même*. Bien entendu, il est toujours possible de répliquer que la raison *est* une affection ; cependant, le fait qu'elle soit une affection ne dit encore rien de *celle* qu'elle est, et donc de la manière dont elle affecte ceux qui en conçoivent de la colère ; or il est certain, du point de vue de l'ordre des affects, que la raison se distingue de la peur ou de la haine. Spinoza lui-même n'avait pas cessé d'insister sur ce point : du *Court traité* à l'*Ethique*, sa pensée resta une philosophie de la spécificité de la raison (du reste, il l'orthographiait avec une majuscule), en tant que seule chance de s'extraire du borbier de la bêtise humaine pour considérer en face

ce qu'il nommait « les lois et les règles éternelles de la Nature »²⁰. Décrire la scène politique comme une scène des affects équivaut donc encore à reconnaître l'empire supérieur de la raison, en tant que forme possible de l'échange humain au-delà du domaine des affects, quoique nourri par eux ; cela équivaut à refuser à la raison elle-même la possibilité d'être autre chose que ce qu'elle est supposée être. On le comprend volontiers : s'il fallait abdiquer la raison, comment ferait-on pour s'assurer de quoi que ce soit dans l'espace de l'échange humain – pour tenir n'importe quel discours, garantir n'importe quelle ligne d'argument, fonder n'importe quelle pensée, fût-ce celle voulant que tout ne soit qu'affects et émotions ? Sans la raison, plus rien ne serait dicible, à commencer par la critique de la raison.

L'objection, pour paraître fondée, ressemble toutefois à une sorte de joker – à une carte de la dernière chance, que l'on sort de sa manche dans l'espoir d'à la fois se tirer d'une mauvaise passe et de causer une surprise si grande qu'on parvienne à ratisser la table ; comme tous les arguments, celui-ci n'a pas d'autre but que *gagner*. Il va pourtant de soi que si la raison ne gouvernait plus la logique des échanges, sa critique serait inutile ; l'obsession de critiquer quoi que ce soit relève de la même catégorie que celle de fonder ou garantir, *c'est-à-dire précisément de l'obsession pour la raison* ; la raison ne fait jamais rien d'autre qu'affirmer sa propre nécessité – et c'est tout. Pour le dire dans d'autres termes : *la raison n'a pas d'autre objet qu'avoir raison* ; elle n'a pas d'autre objet que l'affirmation de sa propre nécessité ; elle n'a pas d'autre objet que triompher – c'est-à-dire de faire taire ceux qui s'opposent à son règne, au nom de son règne même, de sorte

²⁰ Spinoza, *Ethique*, IV, prop. L, scolie, in *Œuvres complètes*, éd. Roger Caillois et al., Paris, Gallimard, 1954, p. 532.

qu'une telle opposition ne pourrait être recevable que formulée dans ses termes. La raison est éristique par nature ; au contraire de ce que laissait sous-entendre Schopenhauer, et que Spinoza acceptait aussi à sa manière, il n'en existe pas d'usage pacifique ; pour pouvoir y recourir, le cahier des charges à accepter est si lourd que toute victoire ou toute défaite dans son usage peut être prédite par avance. Or c'était sur cette force de la raison que Rose s'était reposé lorsqu'il avait décidé d'assortir les dessins qu'il avait commandés d'un article se voulant objectif à propos de la liberté de la presse au Danemark ; il avait joué un joker dont il savait très bien qu'il obligerait ceux qu'il affectait de se taire ou de sortir de leurs gonds. Mais il ne s'attendait sans doute pas que ceux-ci lui donnassent raison au point où il verrait sa vie, et celle de certains de ses collègues, être mise en danger ; en tirant la carte de la raison de sa manche, il croyait remporter la mise, et non pas que le partenaire qu'il avait invité à la table de jeu s'énervât au point de l'envoyer valdinguer. Que faire, pourtant, quand on ne peut qu'avoir tort ? Après tout, l'affaire avait été conçue de telle manière qu'elle disqualifiât ceux mêmes qu'elle visait, du fait qu'un des acteurs s'y était octroyé le monopole du principe définissant les coups admis et interdits dans le jeu de petits malins qui allait s'ouvrir : il n'était que normal que la réaction fût violente. Car cette violence n'était autre que l'ombre portée de celle de la raison comme telle.

Le scandale des « caricatures de Mahomet », et l'indignation qu'il a suscitée, permet donc de comprendre un second trait de la rationalité du scandale : elle est une *rationalité de la disqualification opérant par argumentation* – une rationalité du champ de bataille où il n'est jusqu'aux menaces de mort qui ne témoignent de l'imprégnation de

la raison. C'est-à-dire que, au contraire ce qu'aiment à faire croire les moralistes de toutes espèces, il n'y a de scandale *que* rationnel : tout scandale est un scandale pour la raison, de la même manière que sa propagation constitue une conséquence essentielle de l'exercice de la raison – puisque la raison n'ait de cesse de déployer ses moyens jusqu'à ce qu'elle ait raison. Le problème est qu'on n'a pas raison si facilement, et que l'exercice de la raison conduit le plus souvent à une fuite en avant sans espoir, puisqu'il faut bien conclure et qu'une conclusion ne s'obtient qu'au détriment d'une autre ; s'il est fréquent qu'un scandale prenne la forme d'une spirale, c'est donc au fonctionnement même de la raison qu'il faut le blâmer. De ce point de vue, la vanité que Schopenhauer considérait avec tant de dégoût, plutôt qu'être perçue comme la cause de l'emballement du débat, devrait donc être présentée comme son produit : elle est l'affect structural de la raison – celui que celle-ci réclame du fait même qu'elle a pour but de triompher *contre* quelque chose d'autre. Elle n'a donc rien à voir avec une quelconque « perversité » ; s'il y a quelque chose de pervers dans les échanges humains, ce serait bien plutôt la raison en tant que telle, dès lors qu'elle produit ce qu'elle prétend combattre, qu'elle dénie ce qu'elle pratique et qu'elle méprise ce pour quoi elle combat, et qu'elle nomme « sophisme » par réflexe. Mais un scandale n'est jamais seulement un scandale *pour* la raison ; il est aussi un scandale *de* la raison – une manière qu'a la raison de se mettre en échec, de rendre visible sa propre vanité, se faire comprendre le délire qu'il y a à vouloir prétendre s'y tenir comme si elle constituait la seule bouée de sauvetage disponible sur un navire en perdition. Ce qui fait scandale, c'est donc autant le fait que la raison prétende régenter l'ordre du discours humains, que celui que

cette prétention n'aboutisse jamais qu'à jeter encore davantage d'huile sur un feu qui n'en réclamait pas tant – comme les musulmans du Danemark, qui, au fond, ne demandaient qu'une chose, à savoir qu'on leur foute la paix.

Chapitre 3

Donc

Il faisait sombre et humide, ce matin-là, à Bruxelles – comme si les conditions météorologiques avaient décidé de se mettre au diapason des émotions qui allaient accompagner les déclarations dont la journée allaient être émaillée ; malgré la chaleur, le soleil ne parvenait pas à percer la couche nuageuse, et une fine pluie tombait sur la ville. Devant l'entrée du bâtiment Juste Lipse, des journalistes étaient massés, attendant une annonce que tout le monde espérait depuis longtemps ; cela faisait quinze heures que le Conseil Européen était réuni afin de décider des mesures à adopter pour régler la situation de la dette grecque, parvenue à un blocage quelques semaines plus tôt. Depuis que le Premier Ministre Alexis Tsipras avait été forcé de reconnaître les résultats du référendum qu'il avait organisé afin de forcer la main aux autorités européennes, qui persistaient à vouloir faire peser des terribles obligations sur les citoyens grecques en contrepartie de leur assistance, la situation était en effet dans l'impasse. Tsipras avait cru que les résultats du référendum, témoignant de la volonté ferme du peuple grecque de suivre une ligne dure au cours des négociations avec l'Europe, pourraient lui servir de levier pour imposer une levée des mesures d'austérité auxquelles son pays devait se plier – mais il avait très vite été obligé de déchanter. La situation grecque évoluait dans un sens si

contraire aux convictions économiques et politiques des décideurs financiers européens que ceux-ci avaient décidé d'en faire un cas de figure exemplaire ; plutôt que céder face au gouvernement de ce qu'ils percevaient de toute manière comme un pays mineur, ils avaient décidé de surenchérir. C'était ce qu'avait constaté Tsipras la veille, en arrivant à Bruxelles : non seulement les mesures d'austérité naguère imposée à la Grèce étaient maintenues, mais de *nouvelles* conditions venaient désormais s'y ajouter, dont l'effet ne serait nul autre que pressurer encore davantage une population et un Etat déjà agonisants. L'inflexibilité des Premiers Ministres réunis en Conseil alla même jusqu'au point de refuser à leur homologue grec le choix de l'usage des sommes d'argent issues de privatisations ordonnées par les représentants de l'Eurogroupe ; le gouvernement avait dû céder de nombreux biens nationaux – à présent, il appartenait à ces derniers de décider que faire de l'argent. Pour Tsipras et son gouvernement, l'humiliation était totale.

Pourtant, lorsque celui-ci fut élu, le 25 janvier 2015, c'était précisément sur la promesse d'en finir avec la politique servile qui avait été celle de ses prédécesseurs, toujours prêts à complaire aux chefs d'Etats européens en échange de quelques cacahuètes – tandis que la population, elle, souffrait chaque jour davantage de la banqueroute en cours. Que la gestion de la Grèce eût été calamiteuse pendant très longtemps était une chose ; que les citoyens du pays dussent aujourd'hui payer les conséquences des erreurs du passé en était une autre – telle, du moins, était la position que Tsipras et son gouvernement, tous deux issus de diverses mouvances de la gauche radicale fédérées sous le nom de Syriza. Face à cette déclaration de principe, les autorités européennes n'avaient pas tardé à réagir : pour

tuer dans l'œuf toute velléité de rébellion, elles procédèrent de manière systématique à l'étouffement du système bancaire grecque, retenant le plus longtemps possible des sommes pourtant promises, et assortissant le versement des futures de conditions toujours plus extravagantes. Dans les premiers temps, le gouvernement Tsipras, par la voix de son ministre des finances, le bouillant Yanis Varoufakis, décidèrent de rendre coup-pour-coup, allant jusqu'à envisager un plan de survie à base de crypto-monnaie au cas où l'acharnement européen ne laisserait plus, pour seule option, que celle de la faillite et la sortie de la zone euro. Vu que la Grèce se trouvait dans une situation à peu près sans espoir, et que l'obéissance aux diktats des représentants de l'Eurogroupe n'avait conduit qu'à empirer la situation, peut-être que tenter un bout de chemin en solitaire pouvait s'avérer une issue – même si ni Tsipras, ni Varoufakis, n'avaient envie de quitter l'Europe. A la suite du référendum du 5 juillet, toutes les cartes étaient dans le camp du Premier Ministre ; comme Varoufakis n'arrêta pas de le rappeler à celui qui avait un moment son ami, la seule chance de voir les autorités européennes céder reposait sur la possibilité que la menace de la sortie de la zone euro fût crédible. Lorsqu'il se rendit compte qu'en réalité Tsipras n'y croyait pas vraiment, ou, pire, n'osait pas y croire, Varoufakis démissionna ; le 13 juillet, à 9h du matin, les journalistes qui attendaient l'annonce officielle de l'accord obtenu au terme du Conseil Européen réuni pour l'occasion purent lire le résultat de la déconfiture sur les traits mêmes du Premier Ministre grec.

Aussitôt, une immense vague de tristesse submergea une grande partie de l'Europe – ou, du moins, tous ceux qui avaient vu dans l'aventure de Syriza un scénario nouveau, ouvrant des possibilités

inédites dans l'évolution d'une Union Européenne devenue de plus en plus technocratique, et de plus en plus obsédée par l' « austérité ». Ce mot, que les spécialistes des finances utilisaient à tour de bras pour justifier les coupes budgétaires, les gels de salaire, les privatisations, les renégociations de conditions sociales, les diminutions d'allocations de chômage ou de pensions de retraite, était devenu synonyme de tout ce qui n'allait plus dans le projet européen. Au nom de l' « austérité », tout ce qui pouvait y présenter un visage attirant, celui d'un continent plus stable, plus riche et plus heureux, était en train de se transformer en grimace repoussante – une grimace d'autant plus laide que, comme en témoignait l'exemple grecque, l' « austérité » en question ne servait absolument à rien. Elle n'était que l'expression d'un dogme économique débile, dont même les analystes du Fonds Monétaire International, qui l'avaient pourtant un temps promu, finirent par dire qu'il s'avérait contreproductif – et, surtout, que la défense qui en avait été faite auparavant reposait sur des calculs qui étaient en réalité erronés (c'était un peu tard pour le reconnaître). Qu'un des pays les plus injustement punis par la mise en œuvre de ce dogme décidât de se dresser contre ceux qui le défendaient becs et ongles suscita donc un espoir à la hauteur des enjeux : si le gouvernement grec parvenait à faire plier les autorités européennes, celles-ci pourraient peut-être être forcées à revoir la totalité de leurs politiques²¹. Pendant les mois que dura le bras de fer entre Athènes et Bruxelles, les citoyens de

²¹ Pour des analyses de cet enthousiasme, voir Stathis Kouvelakis, *La Grèce, Syriza et l'Europe néolibérale. Entretiens avec Alexis Cukier*, Paris, La Dispute, 2015 ; ou *Les Grecs contre l'austérité. Il était une fois la crise de la dette*, sous la direction de Marie-Laure Coulmin-Koutsaftis, Paris, Le Temps des Cerises, 2015. Voir aussi Jerome Roos, *Why not Default? The Political Economy of Sovereign Debt*, Princeton, Princeton UP, 2019.

tous les pays d'Europe suivirent donc le feuilleton qui allait décider de leur avenir avec autant de passion que s'il s'était agi d'une finale de Coupe du monde de football – du reste, il n'était pas impossible que ce soit pour les mêmes raisons. Certaines personnalités finirent par être vues comme l'incarnation du mal absolu, à l'instar de Jeroen Dijssenbloem, le président hollandais de l'Eurogroupe, ou de Wolfgang Schäuble, le Ministre des Finances allemands, tandis que d'autres, comme Varoufakis, sa moto, son perfecto et son épouse artiste, prirent une véritable stature de héros de mythologie. L'indignation suscitée par la reddition de Tsipras fut à la hauteur de l'enthousiasme qui l'avait accueilli.

Alain Badiou compta parmi les intellectuels et penseurs que l'aventure de Syriza poussa à commenter la situation dans la presse au fur et à mesure où celle-ci évolua ; du reste, cet intérêt résultait, chez lui, d'une réflexion plus large sur la manière dont la Grèce constituait l'exemple par excellence de ce que le capitalisme était devenu. Dès 2010, Badiou avait en effet publié un certain nombre des tribunes dénonçant les effets des politiques d'« austérité » sur la population grecque, et critiquant violemment à la fois les élites politiques et les représentants des autorités européennes pour leur participation à la destruction systématique de l'écosystème social du pays. L'élection de Tsipras, puis le référendum de juillet 2015, en revanche, marqua, selon lui, le signe d'un changement et l'appel à un possible : le changement était celui de refus de la résignation face à l'hypothèse de l'« austérité » ; et le possible celui de la transformation de la Grèce en ce qu'il appelait une « cause internationale ». L'affaire, à l'évidence, dépassait ses propres bornes et requérait une fédération de toutes les forces susceptibles de venir

en aide au peuple grec et à son gouvernement dans sa lutte contre les autres pays européens ; sans une telle fédération, laissa sous-entendre Badiou dans une chronique parue dans *Libération*, il était fort probable que le pays n’y résisterait pas²². Une semaine à peine après la publication de cette chronique, Tsipras donna raison au philosophe : en cédant aux exigences de ses homologues, le Premier Ministre grec témoigna de ce que, malgré le soutien de son propre peuple et d’une portion considérable de l’opinion publique européenne, il ne s’était pas senti assez fort, assez solide. Dans une seconde chronique, que *Libération* fit paraître le 20 août, le jour même où Tsipras présenta sa propre démission, Badiou se fit la voix de la déception qui avait été ressentie par beaucoup – une déception qui ne tenait pas tant au cas particulier de la Grèce qu’aux possibles que le pays avait ouvert pour les autres, et qui, soudain, se trouvaient balayés. « S’il y a un enseignement des grands moments de l’Histoire, écrivit Badiou, c’est que l’occasion politique est rare, et qu’elle ne revient pas » ; Tsipras avait eu une occasion de faire de la politique, et il s’était contenté de jouer les managers ; il avait eu une chance de passer à l’acte, et il s’était renié ; il méritait donc pleinement le mépris des déçus d’aujourd’hui²³.

Bien entendu, tout le monde n’était pas d’accord avec Badiou ; dans un entretien paru dans *Le Point* le 10 juillet, Peter Sloterdijk proposa une interprétation très différente de la situation grecque, et en particulier du recours de Tsipras au référendum populaire ; plutôt

²² Alain Badiou, « Onze notes inspirées de la situation grecque », *Libération*, 8 juillet 2015 (repris dans *Circonstances, 8. Un parcours grec*, Paris, Lignes, 2016, p. 59 sq.)

²³ Id., « Considérations mélancoliques sur le devenir de la situation grecque », *Libération*, 20 août 2015 (repris dans *Circonstances, 8, op. cit.*, p. 67 sq.) Dans le même sens, voir Slavoj Žižek, *The Courage of Hopelessness. Chronicles of a Year of Acting Dangerously*, Londres, Allen Lane, 2017.

qu'une marque de courage politique, il fallait selon lui voir dans ce geste une forme de chantage moral²⁴. Ce chantage, Sloterdijk le nomma « chantage à la faiblesse » : l'orchestration délibérée d'une scène pathétique déplaçant l'enjeu du débat *en-dehors* de la politique, sous la forme d'un coup de poker plaçant les autorités européennes dans la position du salaud s'acharnant sur le plus faible de sorte à pouvoir l'emporter sur elle. Cette arnaque aux émotions était une manière comme une autre de détourner l'attention du monde entier de ce que constituait pourtant l'essentiel de l'affaire : que si les Grecs ne payaient pas ce qu'ils devaient, quelqu'un d'autre devrait le faire ; arracher des concessions à l'Eurogroupe revenait donc à outsourcer les conséquences de la faute originelle. Sloterdijk ne cachait pas son peu de sympathie pour ce geste, qu'il inscrivait dans la tradition européenne de la colère ayant abouti aux événements les plus dramatiques du 20^{ème} siècle : la tradition de la capitalisation des affects « thymotiques » ayant transformé la plupart des mouvements politiques de la modernité en banques de la rage. En d'autres termes, le philosophe allemand accusait Tsipras d'avoir voulu jouer la carte de l'avantage moral qu'il y a à s'indigner face à une situation soi-disant injuste, au lieu de la considérer comme un épisode, certes regrettable, mais néanmoins banal, de la vie de nations ayant accepté un certain nombre de règles communes. Là où Badiou voyait la politique dans la possibilité du passage à l'acte ouvert par le référendum, Sloterdijk la voyait plutôt dans ce que ledit référendum prétendait forclure ; elle ne se situait pas dans la ruée en avant ressentimenteuse, mais dans la retenue d'une forme de civilité froide

²⁴ Thomas Mahler, « Grèce – Peter Sloterdijk : 'Un chantage par la faiblesse' », *Le Point*, 10 juillet 2015.

construite sur la gestion de l'équilibre. Ce qu'il fallait faire était par conséquent de laisser la Grèce « tranquille » pendant un moment, histoire de voir si le pays était capable de se débrouiller tout seul – et puis d'aviser ; ruer dans les brancards, à l'inverse, ne servait qu'à multiplier les raisons qu'avaient l'Eurogroupe de vouloir régenter le comportement du pays. Là où régnait l'indignation, il fallait que règne plutôt l'égalité d'âme.

Une fois de plus, ce qui séparait les deux penseurs recouvrait peu ou prou ce qui divisait par ailleurs l'opinion publique, les commentateurs spécialisés et les experts reconnus : il y avait d'un côté ceux qui pensaient que la Grèce avait fauté et devait payer sa faute ; et, de l'autre, ceux qui considéraient plutôt que la faute était imputable à l'Europe elle-même. Dans les deux cas, ce qui tenait lieu d'analyse se concentrait sur l'ensemble des conditions présidant aux choix posés par Tsipras ou les responsables de l'Eurogroupe ; le cœur de toutes les interprétations était le sens *véritable* de ce qui, sinon, se présenterait sous la forme d'une gesticulation aussi ridicule que désespérée. Qu'il s'agît de la rapacité d'un capitalisme destructeur ou du chantage à la civilisation, chaque mot, chaque geste posé par les acteurs du drame grec devait posséder une explication permettant de justifier le cirque auquel on avait assisté ; il fallait qu'il y eût un sens, et que ce sens permît de juger de la validité de l'action du gouvernement Tsipras. Comme il se doit, était considéré comme un tel sens ce qui permettait d'appuyer la condamnation que chacun avait choisi de faire tomber sur celui-ci, de sorte que s'il y avait un scandale, c'était pour l'essentiel du côté des raisons qui sous-tendaient la situation qu'il fallait le trouver ; le scandale n'était pas celui de l'événement, il était celui de ce qui l'expliquait. Au contraire

de ce que soutient une thèse trop souvent défendue, et qui tend à présenter le phénomène de l'indignation comme quelque chose de viscéral, une explosion de colère trouvant sa source dans les tripes de ceux qui l'expriment, celle-ci concerne plutôt l'ordre de la justification : il n'y a d'indignation que du « parce que » et du « et donc ». Qu'il n'y ait de scandale que de la raison implique que l'objet de ce scandale n'est autre que ce que la raison permet de déployer ; or, dans la modernité, ses instruments ont pour l'essentiel eu pour but de fournir une explication à ce qui est – d'aller fouiller dans les coulisses de la réalité afin d'aller en tirer la vérité qui y demeurerait planquée. Le moderne est un fouille-merde, car il sait que c'est du côté du sale et du honteux que l'on a le plus de chance de pouvoir trouver une justification qui tienne la route à tout ce qui se donne un air de dignité ; or, dans le cas de la reddition de Tsipras, il ne fallait pas aller chercher très loin pour en trouver à pleines brassées ; il suffisait de se baisser un peu.

Le compte-rendu que Varoufakis proposa de la période pendant laquelle il fut Ministre des Finances de la Grèce fournit sans doute la meilleure documentation à l'appui de la thèse voulant que le scandale de la reddition de Tsipras eût été imputable à un agenda caché – celui de la mise au pas de tous ceux qui voudraient se soustraire au pouvoir des autorités européennes. Dans le livre qu'il tira des nombreux enregistrements téléphoniques de conversations qu'il avait opérés, *Conversations entre adultes*, Varoufakis révéla en effet le contenu littéral des discussions que, pendant des semaines, il avait eues avec les plus importantes personnalités économiques et

politiques de l'Europe, à commencer par Dijssenbloem et Schäuble²⁵. Au fur et à mesure du temps qui passait, ce qui, au départ, prétendait constituer un argumentaire économique rationnel laissa apparaître une autre réalité qu'il n'avait pas d'autre vocation que masquer : celle d'une pure volonté d'assujettissement sans aucun encrage dans quelque nécessité que ce soit, si ce n'est celle de faire plier le gouvernement grec. Cette volonté ne fut jamais formulée de manière aussi claire que lorsque Jean-Claude Juncker, alors (et encore aujourd'hui) Président de la Commission Européenne, déclara dans une interview donnée au *Figaro* le 28 janvier 2015, trois jours après l'élection de Tsipras, qu'« il ne peut y avoir de choix démocratique contre les traités européens »²⁶. Tout le long de négociations qui l'opposèrent aux institutions européennes, ce fut une variante de cette antienne que Varoufakis ne cessa d'entendre, le plus souvent accompagnée de son corollaire punitif ; c'est-à-dire que si quelqu'un entreprenait un jour de démontrer le contraire, il serait sanctionné comme il le méritait. Plutôt que servir à sauver la Grèce de la banqueroute dans laquelle sa mauvaise gestion l'aurait jetée, il s'agissait de l'y précipiter encore davantage afin de bien rappeler à tous ce qu'il pouvait en coûter de braver l'ordre des choses – et de faire croire au peuple qu'il avait quoi que ce soit à dire dans ce que les « adultes » décidaient pour lui. Que ces « adultes » fussent de surcroît des adeptes avoués du libéralisme de marché ne devait surprendre personne : l'avantage du libéralisme économique n'est en effet pas qu'il promeuve la liberté, mais qu'il fournisse surtout

²⁵ Yanis Varoufakis, *Conversations entre adultes. Dans les coulisses secrètes de l'Europe*, trad. fr. Cécile Dutheil de la Rochère et Abel Gerschenfeld, Paris, LLL, 2017.

²⁶ Jean-Jacques Mével, « Jean-Claude Juncker : 'La Grèce doit respecter l'Europe' », *Le Figaro*, 28 janvier 2015.

d'excellentes raisons pour pouvoir jouer de la matraque sur la tête de tous ceux qui émettent des doutes à son égard.

Les mémoires ministérielles de Varoufakis semblaient donc accréditer le point de vue des commentateurs qui, comme Badiou, soutenaient que le sens véritable de la crise grecque était bien celui d'une reprise en main du fonctionnement de l'Etat par des autorités plus enclines à appliquer les dogmes du capitalisme – c'est-à-dire de laisser le pouvoir entre les mains qui le tenaient déjà. Pourtant, un étrange sentiment ne pouvait que naître chez celui qui s'y plongeait : le sentiment suivant lequel, certes, tout cela était obscène et témoignait une fois de plus de ce que les arguments émis en public ne recouvraient en aucune façon ceux qui étaient défendus en privé, mais, en même temps, quelle surprise, vraiment. Même si telle déclaration, prise pour elle-même, pouvait surprendre par sa candeur, son imbécillité ou sa franche vulgarité, le mode de fonctionnement des coulisses des institutions européennes, lui, ressemblait à celui de n'importe quel autre type de coulisses, qu'on ait l'habitude d'en fréquenter ou pas. Au début de son récit, Varoufakis se rappelait ainsi une conversation prémonitoire qu'il avait eue à Washington avec l'économiste Larry Summers, qui devint le Président du Conseil économique national pendant la législature de Barack Obama ; celui-ci lui donna pour tout conseil de ne pas oublier la distinction entre *insider* et *outsider*. En matière de pouvoir, ou bien, quelles que soient tes préférences et tes orientations politiques, tu en es ; ou bien tu dois t'attendre à ce qu'un jour où l'autre toutes les portes se ferment sur ton nez, tous les dos se tournent sur ton passage – car personne ne veut partager ses secrets, ses trucs, ses astuces et ses plans avec quelqu'un qui refuse les règles

du dedans. Pour Varoufakis, cela représentait bien l'hypocrisie gouvernant les choix des autorités européennes à propos de la Grèce : ils étaient avant tout une épreuve adressée aux nouveaux dirigeants du pays afin de déterminer si oui ou non ils étaient prêts à accepter ce qu'il fallait pour pouvoir être considérés comme des *insiders*. Si tel était le cas, alors ils pourraient à titre privé être invités à la danse du pouvoir, au jeu de chaises musicales entre commissions, conseils, instituts, etc., et donc être traités comme des égaux ; si ce n'était pas le cas, alors ils devraient être gérés comme doivent l'être les peuples, c'est-à-dire comme des *outsiders* immatures et impuissants. Tout cela n'était qu'une affaire d'accès et de maintien au pouvoir, rien de plus²⁷.

Il était toutefois permis de se demander s'il s'agissait bien d'un *scoop* ; après tout, s'il y a une sagesse partagée jusque devant le zinc du plus obscur bistrot du trou le plus retiré de la plus profonde province, c'est bien celle voulant qu'on nous cache quelque chose, et que ce quelque chose de caché n'est autre que la vérité du pouvoir dont nous sommes les sujets. Plutôt qu'une révélation fracassante, Varoufakis s'était contenté de dire ce que tout le monde disait par ailleurs – de confirmer, une fois de plus, ce qui constituait le savoir le plus partagé, le plus commun, le plus banal du monde ; ce qu'il présentait comme le plus caché était en réalité le plus exposé au regard, le plus manifeste, le plus évident. Car il n'y a pas de savoir caché ; au contraire, dès lors que la modernité s'est toute entière construite sur l'hypothèse que la vérité se cache au creux des apparences et qu'il faut y aller la chercher, son effet a été d'instaurer, chez chacun, une sorte de position paranoïaque par défaut

²⁷ Yanis Varoufakis, *op. cit.*, p. xx.

empêchant toute « révélation » éventuelle d'être autre qu'attendue. La véritable surprise, pour le sujet moderne, n'est jamais celle de la révélation du caché ; elle serait plutôt celle, considérée comme absurde par principe, *de ce qu'il n'y a rien de caché*, aucun piège dissimulé sous une latte du plancher, aucune caméra de surveillance tapie dans le fin fond d'un ordinateur, aucun plan machiavélique fomenté par les élites en col blanc. *On sait tout* – et même si les détails concrets de ce savoir demeurent dans les limbes, le fait même qu'il y ait quelque chose à savoir constitue en lui-même le savoir le plus partagé ; partout, dans tous les secteurs d'activités humaines, dans tous les cercles disposant d'un bout de pouvoir sur autrui, il est certain qu'un scandale attende sa mise au jour. De ce point de vue, le livre de Varoufakis était bien peu scandaleux ; ou plutôt, son caractère scandaleux résidait plutôt dans l'attitude que partageaient tous ceux qui considéraient la différence entre *insiders* et *outsiders* comme pertinente, à savoir l'attitude consistant à agir comme si en effet ils disposaient de secrets que personne ne pourrait entendre à part eux. Mais cela ne le troublait guère, comme cela semblait passer inaperçu de tous ceux qui persistaient à analyser la crise grecque comme l'expression d'un vaste complot, qu'il fût celui que les détenteurs du pouvoir fomentaient contre les masses, ou, à l'inverse, celui des révolutionnaires en herbe prétendant attiser la colère du peuple afin de mieux le soulever contre la « civilisation ».

Dans les deux cas, c'était la même logique qui était à l'heure : celle qui, au fil du temps, a fini par désigner ce dont les modernes se défient paradoxalement le plus, à savoir la « théorie du complot » - le type d'explication du monde né avec l'hypothèse, défendue dès 1798 par l'abbé Augustin de Barruel, suivant laquelle la Révolution

Française n'était rien d'autre qu'un stratagème antichrétien²⁸. Depuis, ce genre d'interprétations s'est multiplié, couvrant un spectre à peu près infini de registres, du plus sérieux au plus loufoque, du plus hystérique au plus posé, tandis que se diffusait le grand héritage que la modernité croyait avoir léguée à l'histoire humaine : l'héritage de la « critique », c'est-à-dire de la mise à l'épreuve des limites de la raison. De fait, une fois la raison installée à l'intérieur de l'univers de possibles qui est le sien, et qui exclut de pouvoir jamais trouver le sens de l'univers entier, elle n'a plus guère eu comme os à ronger que l'investigation des affaires humaines – et donc l'exhumation de principes cachés, quoique eux-mêmes humains, qui les gouvernent. De sorte que la théorie du complot n'est rien d'autre que ce que la critique appelait de ses vœux, et dont elle a vu l'avènement jusqu'au-delà de ses rêves les plus fous, en particulier là où quelque chose comme un scandale pointe son nez ; l'affaire grecque, aussi tragique fût-elle pour ceux qu'elle frappait, n'en fournit qu'une illustration supplémentaire. C'est là un troisième trait de la rationalité du scandale : elle est *une rationalité de la critique opérant par jugement* ; elle est une rationalité du « et donc » et du « parce que » reposant sur l'hypothèse d'un agenda caché justifiant la situation apparente – mais la justifiant d'une manière qui puisse précisément être jugée comme scandaleuse. Elle est une rationalité « critique », mais pas dans le sens que raillait Sloterdijk lorsqu'il dénonçait les prétentions à son monopole que les gauchistes universitaires avaient élaborées à leur avantage ; au contraire, il s'agissait d'un sens plus large, qui incluait

²⁸ Sur Barruel et l'invention du « complot maçonnique », cf. *Les puissances de l'ombre. La théorie du complot dans les textes*, sous la direction de Emmanuel Kreis, 2^{ème} éd., Paris, CNRS Editions, 2012, p. 39 sq. Pour une analyse des manifestations contemporaines de la figure du complot, voir Marie Peltier, *Obsession. Dans les coulisses du récit complotiste*, Paris, Inculte, 2018.

jusqu'à sa propre tentative de se montrer plus malin, plus « critique », qu'eux. Ce sens était encore celui d'une bipartition du sensible, où la vérité était réputée jouer à cache-cache avec les apparences dans l'attente d'être dévoilé par les lucides qui ne s'y laissaient pas prendre quoiqu'il reconnussent leurs limites ; ce sens était celui d'un monde où il fallait que tout eût une raison d'être, aussi ridicule, aussi grotesque, aussi répugnante fût-elle.

Chapitre 4

Mais

On aurait dit qu'un tremblement de terre avait soulevé les salles de rédaction. Le 28 juin 2018, tous les médias californiens relayèrent la même information, publiée par l'Associated Press quelques heures auparavant : les autorités de l'Etat avaient proposé à la compagnie Nestlé un accord lui permettant de poursuivre ses extractions d'eau de la Strawberry Creek. Le cours d'eau, situé sur le flanc Sud des monts San Bernardino, compte parmi les affluents de la rivière Santa Ana, traversant la réserve forestière et irriguant ensuite la vallée située à l'Ouest de Los Angeles – en plus de servir d'habitat à toute une série d'espèces menacées, à commencer par la Naseux moucheté, un petit poisson qu'on ne trouve qu'à cet endroit. Depuis de nombreuses décennies, la filiale nord-américaine de Nestlé avait obtenu du U.S. Forest Service le droit d'y pomper de l'eau, que la compagnie mettait ensuite en bouteille sous la marque Arrowhead, d'après la forme éminemment reconnaissable du rocher sous lequel la Strawberry Creek prenait sa source. En 2015, trois groupes de protection de l'environnement, le Center for Biological Diversity, le Courage Campaign Institute et le Story of Stuff Project, avaient introduit une requête auprès de la Cour d'appel du 9^{ème} circuit afin que soit mis fin à une activité dont la légalité, d'après eux, dépendait d'un permis expiré en 1988. Entretemps, Nestlé Waters North

America avait continué à mettre en bouteille les eaux de la rivière au rythme de plusieurs dizaines de millions de gallons par an, alors que les périodes de sécheresse de plus en plus dramatiques se multipliaient en Californie, mettant en danger jusqu'à la simple survie de la réserve forestière nationale. Durant le dernier exercice, la firme avait annoncé un bénéfice net de 8,3 millions de dollars, qui contrastaient de manière violente avec les 524 dollars de droits qu'elle versait chaque année au U.S. Forest Service en contrepartie de l'exercice du permis qui lui avait été délivré – c'était un peu la goutte d'eau qui avait fait déborder le vase. Lorsque l'Associated Press annonça que la requête avait été suspendue à la suite d'un accord passé entre les associations, les autorités forestières et l'entreprise, autorisant la continuation de la perception d'eau à la condition que celle-ci ne fût pas contraire au « Plan de Gestion » de la forêt, et que des tests d'impact substantiels fussent organisés, tous les médias mirent la nouvelle en première page.

Les plus énervés étaient à l'évidence les activistes écologistes, selon lesquels il était temps que quelque chose soit fait pour remédier aux excès que le droit californien permettait du point de vue de l'appropriation de ressources publiques par des acteurs privés – comme c'était le cas de l'eau de la Strawberry Creek. Si les avocats de Nestlé prétendaient que la généalogie de la marque Arrowhead, commercialisée depuis 1909 et achetée par le groupe suisse en 1987, reposait sur un droit d'occupation et d'usage remontant au milieu du 19^{ème} siècle, les juristes des groupes militants avaient un autre point de vue sur la question – et les autorités de l'Etat leur avaient donné raison. Cependant, l'acquisition de ce point ne permettait pas d'arrêter les activités de la multinationale, mais seulement de les

ralentir au cas où les conditions d'exploitation s'avèreraient désavantageuses pour la forêt et ses environs ; or c'était précisément ce qui se passait depuis une bonne quinzaine d'années. Le U.S. Forest Service lui-même avait bien été forcé d'admettre que le niveau de la Strawberry Creek était désormais tel qu'il fallait considérer le cours d'eau comme « affaibli », ce qui constituait un euphémisme administratif élégant pour dire qu'il se réduisait à un simple filet dont l'essentiel finissait dans les bouteilles en plastique de Nestlé. Comme à peu près chaque année depuis 2007, la diminution des réserves d'eau et les périodes de sécheresse de plus en plus violentes avait réduit la Californie à prier pour que des pluies viennent libérer les plantes, les animaux et les êtres humains de la menace de se retrouver dépourvu de tout accès à ce liquide vital. L'affaire de la Strawberry Creek venait par conséquent fournir l'illustration par excellence qu'un des acteurs décisifs de l'empirement de la situation n'était nul autre qu'un groupe industriel déjà réputé pour son peu d'égards vis-à-vis des populations locales, ainsi que les déclarations fracassantes de son Président-Directeur-Général quant aux profits générés par l'eau²⁹. D'un côté, des espèces en danger, une forêt protégée et une population menacée de rationnement, et de l'autre un groupe aux bénéfices plantureux, recourant à tous les arguties juridiques pour ne payer qu'un aumône misérable aux pouvoirs qui permettaient pourtant leur richesse : il était difficile de défendre l'idée que la situation serait équilibrée. Au contraire, elle témoignait d'un déséquilibre banal.

²⁹ Cf. Maude Barlow et Tony Clarke, *L'or bleu. L'eau, le grand enjeu du XXIe siècle*, trad. fr. Paule Noyart, Paris, Fayard, 2002.

Parfois, cependant, cette banalité pouvait conduire à d'embarrassants raccourcis – comme celui qui fut causé par le quotidien en ligne *Correio do Brasil*, qui annonça au début du mois de février 2016 que Nestlé aurait signé un accord avec le gouvernement brésilien pour l'exploitation de la nappe aquifère Guarani, située à la frontière avec le Paraguay, l'Argentine et l'Uruguay³⁰. Il s'agit de la troisième plus grande réserve d'eau potable au monde, au contenu estimé à près de quarante milles kilomètres cubes, soit assez pour recouvrir un pays de la taille de la France d'une épaisseur d'eau de cent mètres de hauteur – ou approvisionner la population de toute la planète pendant plus de deux siècles. Là où, jusqu'à présent, elle faisait l'objet d'une exploitation sauvage, voire même clandestine, assortie des pollutions produites par ce genre de pratiques, la nappe passerait bientôt sous le contrôle de la multinationale suisse, en conglomérat avec la Coca-Cola Company, par la grâce de ce qui ressemblait à un nouveau traité de Tordesillas. A l'instar d'autres nouvelles du même type, l'annonce suscita aussitôt la colère des activistes de tous bords, qui diffusèrent ce scandale supplémentaire avec la délectation perverse de celui qui reçoit le droit de cracher à la face de son ennemi juré : s'il restait le moindre doute sur les intentions de Nestlé, ceux-ci étaient désormais balayés. Malgré ses dénégations hypocrites, le but de la compagnie était bien de privatiser ce qui relevait pourtant des besoins naturels les plus élémentaires des êtres humains, et donc de rendre payant (à son profit exclusif) ce dont il avait jusque là été possible de jouir de manière gratuite parce que la nature l'avait mis à disposition de tous.

³⁰ <https://arquivo.correiodobrasil.com.br/multinacionais-querem-privatizar-uso-da-agua-e-temer-negocia/>

Tous les vices du capitalisme contemporain avaient donc trouvé dans Nestlé leur incarnation parfaite : mépris du bien commun, thésaurisation des ressources, abus de pouvoir, indifférence aux droits humains, court-termisme, négligence environnementale, collaboration avec les pires régimes et ainsi de suite – la liste était longue. Non seulement la situation était-elle déséquilibrée, mais le déséquilibre en question découlait d'un certain état des rapports politiques et économiques à l'échelle du monde, ayant fait de la logique libérale son credo au mépris de l'évidence voulant que celle-ci ne fasse guère qu'aboutir à la destruction même de ce qu'elle prétendait faire fructifier. Mais il y avait un problème : l'annonce publiée par le *Correio do Brasil* était fausse.

Dans les jours qui suivirent le tollé, d'autres journalistes brésiliens, parmi lesquels ceux du site de *fact-checking* Boatos, enquêtèrent sur l'affirmation de leur collègue pour aboutir à la conclusion qu'il n'y avait là rien d'autre qu'une simple rumeur ne reposant sur aucune réalité effective : aucune négociation n'était en cours pour « privatiser » l'aquifère Guarani³¹. Bien entendu, cela n'empêcha pas la rumeur de continuer à se propager ; plus de deux ans plus tard, Boatos fut même obligé de réitérer son reportage alors que le site de pétition en ligne Avaaz connaissait une importante campagne de récolte de signatures visant à forcer le gouvernement brésilien d'en finir avec la prétendue négociation³². L'Associated Press et l'Agence France Presse, pour leur part, publièrent des démentis citant les déclarations officielles des représentants de Nestlé et Coca-Cola,

³¹ <https://www.boatos.org/politica/aquifero-guarani-privatizado-governo-temer.html>

³² <https://www.boatos.org/politica/concessao-aquifero-guarani-coca-cola-nestle.html>

lesquelles stipulaient qu'il n'y avait pas et qu'il n'y aurait pas de discussion entre eux et les gouvernements concernés à propos de l'eau de l'aquifère – mais il était facile de les écarter d'un revers de la main³³. Il n'était donc pas étonnant si, dans les discussions entourant l'exploitation de la Strawberry Creek, une référence au dossier de l'aquifère Guarani apparût ici ou là ; bien qu'il ne s'agît que d'un ragot sans fondement, celui-ci fonctionnait tout de même comme *signe* de quelque chose d'autre, à savoir la vilénie fondamentale de Nestlé et de ses principes. La rumeur n'avait donc pas besoin d'être vraie pour être vraie : il suffisait qu'elle laissât entrevoir une vérité autre pour devenir vraie par elle-même – non pas du point de vue de la réalité factuelle du dossier en cause, mais de celui de la réalité factuelle de l'état mondial des rapports de force, irréfutables, qu'elle permettait d'illustrer. Voilà pourquoi l'accord signé entre le U.S. Forest Service, les associations de protection de l'environnement et la compagnie à propos de la forêt de San Bernardino était si scandaleux : bien que toutes les parties l'aient conclu, le fait même de l'accord constituait déjà une usurpation dès lors qu'il était accepté par Nestlé. Car si elle avait consenti aux conditions imposées par les autres acteurs de la négociation, c'était sans nul doute parce qu'elle y trouvait un intérêt caché ; s'il y avait un accord avec Nestlé, celui-ci ne pouvait qu'être frelaté – même si la question de savoir en quoi, par quoi et pour quelle raison demeurerait encore sans réponse. Il ne pouvait pas y avoir d'accord avec Nestlé ; seulement un désaccord.

Du point de vue de tous ceux pour qui le débat public devait prendre la forme d'un échange plus ou moins pacifié et plus ou moins

³³ <https://www.apnews.com/d0152eb62ec24b17a1040a96f566e2dc> ; <https://factuel.afp.com/non-coca-cola-et-nestle-ne-vont-pas-privatiser-la-plus-grande-reserve-deau-damerique-du-sud>

rationnel d'arguments au sein d'un espace commun, une telle pétition de principe ne pouvait sembler qu'absurde – une manifestation de plus de la montée du « populisme » dans la sphère publique. De fait, à l'époque où Jürgen Habermas entrepris de codifier en théorie les principes du bon gouvernement de l'espace public, il était entendu que le seul moyen d'éviter le pugilat dans les affaires importantes était de s'accorder par avance sur le fait qu'un accord pouvait être possible entre parties contradictoires, et que l'obtention d'un tel accord reposait sur des règles³⁴. Ces règles, Habermas leur avait donné le nom d' « usage public de la raison », c'est-à-dire de la mise en équation de la publicité de toute échange avec les exigences formelles de la rationalité telles qu'héritées de la pensée critique des Lumières, de telle sorte que ne pût être dit « public » que ce qui était rationnel et « rationnel » que ce qui visait au public³⁵. Au départ, encore hanté par la figure de ses maîtres francfortois, Theodor Adorno et Max Horkheimer, Habermas avait souligné combien cette mise en équation requérait la répression de toute une série d'autres usages possibles de la raison – à commencer par ceux qui étaient le fait des classes prolétaires, réputées rétives à ses règles. Mais, avec le temps, ce qui apparaissait au départ comme une répression finit, chez lui, par être justifié par l'évanouissement progressif de la classe prolétaire et par le triomphe global de l'espace public, de sorte que seule demeurait vivante sa dimension essentielle : de servir de garde-

³⁴ Voir, par exemple, Jürgen Habermas, *Raison et légitimité. Problèmes de la légitimation dans le capitalisme avancé* (1973), trad. fr. Jean Lacoste, Paris, Payot, 1988.

³⁵ Cf. Id., *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* (1962), trad. fr. Marc de Launay, Paris, Payot, 1978.

fou contre l'arbitraire d'un pouvoir exorbitant³⁶. L'alternative était donc claire : ou bien on acceptait de se soumettre aux règles et principes de la discussion publique rationnelle, ou bien on ouvrait la porte à toutes les dérives totalitaires – aux sophismes, aux tricheries, aux séductions, bref, à toutes les manœuvres sophistiquées auxquelles les ennemis de la démocratie et des libertés ne manquaient jamais de recourir. Face à de telles dérives, seul un espace public « sain », structuré autour de médias « intègres » pouvait jouer le rôle de contrepoids, dès lors que l'acceptation de la logique du débat rationnel y rendait possible l'émergence d'un consensus informé et constructif, auquel son caractère relatif, voire de compromis, servait de certificat d'authenticité.

Que des médias tels que *Correio do Brasil* pussent répandre ce que les commentateurs ont pris l'habitude de nommer *fake news* (d'après un néologisme apparu à l'époque du débat relatif au Brexit, mais dont l'origine demeure floue) constituait une violation évidente de la logique en question – par chance corrigée par les sites de *fact-checking*. En revanche, que la rumeur continuât son petit bonhomme de chemin après avoir été infirmée, voire même que sa fausseté importât peu eu égard aux enjeux supérieurs de la lutte contre le capitalisme représentait un camouflet direct aux exigences constitutives de la sphère publique, voire même une attaque directe à son encontre. Telle est donc la raison pour laquelle certains ont pu voir dans l'intransigeance rhétorique d'une certaine gauche radicale un exemple de « populisme » à placer en miroir par rapport à celle dont ont pu faire preuve une série de dirigeants élus de grands pays,

³⁶ *Ibid.* Pour un commentaire, voir Rainer Rochlitz, *Habermas. L'usage public de la raison*, Paris, Puf, 2002.

au premier chef desquels figurait le Président des Etats-Unis d'Amérique³⁷. Ce que ceux-ci partageaient avec celle-là était leur mépris commun pour les règles à respecter afin d'aboutir à un consensus rationnel dans les domaines les plus critiques de la politique, de l'économie, de l'environnement, etc. ; ce mépris devait être considéré comme la marque même du « populisme », en tant qu'il s'oppose au « public ». Là où le public s'équationne à la raison, le populisme s'équationne à la déraison, de telle sorte que le résultat susceptible d'être produit par l'usage public de la raison, à savoir, précisément, la possibilité d'un accord, soit écarté par principe, au profit d'un bras de fer visant à réduire l'adversaire à l'impuissance par n'importe quel moyen. Pour les belles âmes, à commencer par Habermas lui-même, rien n'était plus dangereux, plus inquiétant, qu'un tel glissement dans les modes de fonctionnement de l'espace public – rien de plus grave que la complaisance avec laquelle les médias les mieux établis et les politiciens les plus aguerris s'y laissaient aller au même titre que les brutes et les provocateurs. Comme pouvait en témoigner l'exemple de la détestation dont Nestlé était l'objet dans toute une série de cercles, le risque était grand de voir apparaître de nouvelles sortes de tribunaux populaires, procédant au lynchage d'untel ou untel au nom d'un emportement passager, ou pour une simple pétition de principe relevant du caprice de circonstance. Avec eux, ce seraient les fondements mêmes de la démocratie libérale qui s'effondreraient.

³⁷ Pour quelques exemples, voir Jan-Werner Müller, *Qu'est-ce que le populisme ? Définir enfin la menace*, trad. fr. Frédéric Joly, Paris, Premier Parallèle, 2016 ; Eric Fassin, *Populisme. Le grand ressentiment*, Paris, Textuel, 2017 ; Yascha Mounk, *Le peuple contre la démocratie. Pourquoi notre liberté est en danger et comment la sauver*, trad. fr. Jean-Marie Souzeau, Paris, L'Observatoire, 2018. *Contra*, voir Chantal Mouffe, *Pour un populisme de gauche*, trad. fr. Pauline Colonna d'Istria, Paris, Albin Michel, 2018.

Ces plaintes entonnant les grandes orgues de l'apocalypse font partie des petits trucs avec lesquels les belles âmes aiment se faire jouir – et se rappeler combien, en effet, elles peuvent se dire belles âmes, tandis que ceux qui ne partagent par leurs préoccupations ne peuvent, à leurs yeux, que se montrer inaccessibles à la beauté et à la sophistication de ce qui compte vraiment. Pour le dire d'une autre façon : la promotion du consensus rationnel repose lui aussi sur la constitution préalable d'un désaccord irréductible divisant le monde en deux – un désaccord si profond qu'il se soustrait lui-même à l'empire du débat qu'il prétend édifier pour ne l'y considérer que comme le témoignage d'une forme latente de barbarie. Il n'y a d'accord sur la nécessité d'un accord que pour autant que cet accord soit constitué sur le rejet de toute possibilité de dire qu'un accord pourrait ne pas être nécessaire – du moins, pas dans les conditions très codifiées qui sont celles de l'usage public de la raison aboutissant à la formation d'un consensus. Comme l'ont montré, chacun à leur manière, Jean-François Lyotard et Jacques Rancière, il n'y a d'accord sur l'accord qu'à la condition de la forclusion de ce qui y est irréductible – une forclusion à laquelle Habermas lui-même avait procédé en tirant la chasse sur son propre constat voulant que la sphère publique se soit construite sur la répression de la rationalité prolétaire. L'espace public, en tant qu'outil de lutte de la bourgeoisie contre le pouvoir des souverains absolu, *devait* laisser de côté celle d'une autre frange de la population, encore plus dépourvue qu'elle de prises sur son destin politique et économique, à peine d'accepter l'inacceptable, à savoir sa propre dissolution dans un espace d'opposition plus large. Cet élément forclos, Lyotard l'avait appelé « litige » ou « différend », tandis que Rancière l'avait nommé « tort » ;

dans les deux cas, il s'agissait d'un élément introduisant au cœur de tout accord possible quelque chose comme un problème, une difficulté, un *skandalon* le rendant inatteignable autrement que par pure violence, par pur geste de pouvoir³⁸. Or c'était bien là que se jouait la politique : dans l'exigence de s'affronter avec le différend dans le cadre de ce que Rancière nommait un « dissensus » fracturant toute tentative de consensus, laquelle n'était autre, à ses yeux, qu'une manière d'évacuer la politique de la politique, au profit d'autre chose, qu'il avait baptisée « police »³⁹.

Au scandale que suscite chez les belles âmes le mépris face aux exigences de la raison répond donc celui qui naît de la forclusion, par celle-ci, de ce qui la rend possible – et qui en fait la collaboratrice effective d'un régime de pouvoir ni plus juste, ni mieux fondé que n'importe quel autre, puisque recourant à la même stratégie d'exclusion. Les cris d'orfraie que provoque le scandale du populisme ne sont donc que ceux d'une raison découvrant que ce qu'elle avait forclus risque toujours de revenir par la bande et de lui rappeler que ce qu'elle considère bel et bon ne l'est pas pour tout le monde, voire même ne l'est que sur le dos de beaucoup. C'est la raison pour laquelle l'annonce de l'accord qui avait permis à Nestlé d'échapper aux poursuites engagées contre elle avait provoqué un tel tollé : le désaccord fondamental incarné par sa simple existence avait soudain été solutionné dans la raison publique, laissant ainsi apparaître combien celle-ci n'était que la servante de celle-là. Du moins, tel était le point de vue des franges les plus énervées de la mouvance activiste

³⁸ Jean-François Lyotard, *Le différend*, Paris, Minuit, 1983 ; Jacques Rancière, *La méésentente. Politique et philosophie*, Paris, Minuit, 1995.

³⁹ Jacques Rancière, *Ibid.* Sur le concept de « police », je me permets de renvoyer aussi à Laurent de Sutter, *Poétique de la police*, Aix-en-Provence, Rouge Profond, 2017.

ayant décidé de faire de l'affaire de la Strawberry Creek un cas de figure exemplaire d'une transformation injuste du monde, au terme de laquelle seuls quelques-uns finissent par tirer les bénéfices (par ailleurs plantureux) de ce qui devrait revenir à tous. Car il était tout aussi bien possible de se demander si la mise en avant de la dimension de tort ou de différend forclosé de tout consensus ne constituait pas le revers de ce dont la défense de l'usage public de la raison était l'avvers – à savoir, précisément, une autre manière d'hériter de la raison critique élaborée par les Modernes. Là où les belles âmes vitupèrent contre les dangers du « populisme », les penseurs radicaux le font contre le « capitalisme » ou la « police », comme s'il s'agissait d'ennemis identifiables, dont la simple existence devrait être exclue de l'ordre des choses afin que celui-ci puisse être considéré comme plus ou moins juste. Tandis que, pour Habermas, il ne peut y avoir de consensus que pour autant que soient exclues les voix qui refusent d'entonner le péan de la raison, pour Rancière (ou Lyotard), il ne peut y avoir de politique qu'à la condition de la relégation de la police aux oubliettes de l'histoire humaine – ce qui est en soi un geste policier suivant sa propre définition. En réalité, l'éthique de la communication dont Habermas se veut encore aujourd'hui le garant et celle du dissensus promue par Rancière sont deux manifestations de la même logique.

Il est vrai que cette logique possède une longue histoire, dont les prémisses remontent bien avant l'émergence de la raison moderne – à savoir dans le bric-à-brac de lois, d'idées et d'improvisations opportunistes qui continue à faire dire à beaucoup d'esprits éclairés que la Grèce antique serait le berceau de toute démocratie, à commencer par la nôtre. Dans ce bric-à-brac, un des éléments qui

aurait dû le plus susciter ne fût-ce qu'un vague soupçon sur la pertinence qu'il y aurait à prendre en charge un tel héritage est peut-être une remarque souvent répétée par Plutarque, dans laquelle celui-ci attribue au grand thémistie athénien Solon l'édiction d'une règle pour le moins singulière. Au moment où on lui proposa de le nommer à l'archontat, la ville d'Athènes était en effet soulevée par un conflit opposant les grands propriétaires terriens et ceux qui, tout en étant citoyens de la cité (ce qui excluait les nombreux esclaves qui y vivaient), menaient une vie misérable, les conduisant souvent à devoir subir l'esclavage pour dettes. Le nombre de citoyens victimes de cette sanction était devenu tel que le climat politique de la ville menaçait de basculer dans la guerre civile – raison pour laquelle on se tourna vers Solon, dont les victoires militaires, entre autres lors de la campagne de Salamine, avaient assuré la popularité en même temps que la réputation de fin stratège. Une fois nommé, en 594 avant notre ère, l'archonte adopta toute une série de *thesmoi* couvrant la plus grande variété de sujets, allant de l'abolition de l'esclavage pour dettes à l'organisation d'un bordel municipal dans le quartier du Céramique, au Nord de la ville, dont les recettes seraient perçues, au nom des autorités, par une sorte de gérant. Mais la plus étrange des décisions prises par Solon fut, si l'on en croit Plutarque, celle voulant qu'à l'avenir, en cas de nouveau conflit interne à la cité, celui qui ne prendrait pas fait et cause pour l'un des camps en présence serait aussitôt dépouillé de ses droits civiques – ce qui équivalait à en faire un homme sans cité, un apatride, donc un mort en sursis. Pour le philosophe lui-même, qui rapporta cette anecdote dans sa *Vie de Solon*, puis à nouveau dans un petit traité moral intitulé *Conseils aux politiques pour bien gouverner*, ce *thesmos* semblait

rentrer en contradiction avec la volonté pacificatrice qu'avait manifestée Solon au moment de régler la discorde qui avait mis la ville sens-dessus dessous – voire même constituer un appel à jeter de l'huile sur le feu⁴⁰.

Pourtant, quoi qu'il en soit de la perplexité de Plutarque, cette règle de partage du monde en camps opposés structurant l'espace politique de telle manière que tout le monde soit obligé de s'y ranger (et donc d'être classé en fonction de son principe de division) constitue peut-être l'héritage le plus vivant, encore aujourd'hui, de la prétendue démocratie grecque. Ce ne sont pas les éventuelles libertés publiques reconnues aux citoyens ou l'idée vague de l'égalité devant la loi qui détermina la structure des régimes politiques en Occident, mais l'idée que ceux-ci requissent de chacun qu'il ou elle *prît position* – et que cette position impliquât l'exclusion de toutes les autres positions possibles. En s'emportant contre la « dérive populiste » ou en condamnant la « police » du consensus, c'était encore ce principe de division du monde que prétendaient observer Habermas ou Rancière, même si, pour être charitable, il fallait reconnaître à celui-ci une volonté de tenir compte du tiers exclu qu'ignorait totalement celui-là. De fait, il s'agit bien d'un trait supplémentaire de la rationalité du scandale : elle est une *rationalité du consensus opérant par forclusion*, que ce consensus soit consensus à propos du consensus, ou, au contraire, consensus à propos du dissensus – accord sur le fait qu'il n'y a d'accord ni possible ni

⁴⁰ Plutarque, « Vie de Solon », *Vies parallèles*, éd. François Hartog, Paris, Gallimard, 2001, p. 215 (XX, 1) ; Id., *Conseils aux politiques pour bien gouverner*, éd. Franck Lecomte, Paris, Rivages, 2007, p. 149 (XXXII). Sur Solon, voir Claude Mossé, « Comment s'élabore un mythe politique : Solon, 'père fondateur' de la démocratie athénienne », *Annales*, vol. 34, n° 3, 1979, p. 425-437. Sur la notion de *thesmos*, je me permets de renvoyer à Laurent de Sutter, *Après la loi*, Paris, Puf, 2018.

souhaitable, sauf à prendre la forme du désaccord. La rationalité du scandale est une rationalité du western, opposant les bons et les méchants, les cow-boys et les indiens, dans un espace de conflit ne pouvant se résoudre que par un duel à mort dont les règles déterminent par avance qui pourrait avoir une chance de survie et qui, au contraire, peut être exécuté à l'extérieur de son cadre. A vrai dire, que le scandale prenne la forme du western constitue la conséquence logique du fait qu'il procède, comme on l'a vu au fil des chapitres qui ont précédé, par identification, argumentation et jugement – que ses modalités opératoires soient fondatrices, disqualificatrices ou critiques, c'est-à-dire, précisément, rationnelles. Dès lors que le scandale sert avant tout à fonder un groupe autour d'une identité scandalisée, à construire celle-ci autour de l'échange d'arguments et à aboutisse à un jugement tombant sur la situation depuis le lieu de principes supérieurs, il est évident que quelque chose, quelque part, doive être oublié pour que le dispositif fonctionne. L'essentiel est que l'on prenne position – et que cette position soit la bonne.

Chapitre 5

Ni

Sur la plage de Bodrum, en Turquie, il était très tôt, ce matin du 2 septembre 2015. La photographe Nilüfer Demir arpentait la bande de sable humide avec un groupe de Pakistanais, comme elle le faisait souvent depuis plusieurs semaines au cas où il y aurait quelque chose à y glaner pour l'agence de presse qui l'employait, la Dogan Haber Ajençi. Soudain, au loin, elle aperçut une forme étendue sur la plage ; elle s'avança vers celle-ci jusqu'au moment où elle s'aperçut qu'il s'agissait du cadavre d'un petit garçon, le visage enfoncé dans le sable et les bras le long du corps – un cadavre qui avait selon toute vraisemblance été recraché par la mer pendant la nuit. La photographe redressa son appareil et, dans la lumière encore bleue de l'aube, l'actionna une première fois, puis une suivante, puis une autre encore ; tandis qu'elle multipliait les clichés de corps et du gendarme qui commença à l'examiner, les autres Pakistanais qui l'accompagnaient constatèrent la présence d'autres cadavres plus loin sur la plage, vers lesquels ils se dirigèrent. Quand elle eût fini son reportage, secouée et triste, elle décida de rentrer chez elle pour envoyer les images à l'agence, que celle-ci fît son choix dans celles qu'elle diffuserait à la presse du pays ; elle ne s'attendait pas qu'en quelques heures à peine, ses photographies feraient le tour du monde et susciteraient un émoi populaire sans précédent. Tout commença

une fois de plus sur les réseaux sociaux turcs, où les images de Demir furent partagées par des milliers d'internautes, accompagnées du hashtag #KiyiyaVuranInsanlik, signifiant « l'humanité échouée » – en particulier la première, montrant le corps du petit garçon allongé léché par le ressac paresseux du matin. Les services de veille des grands médias mondiaux enregistrèrent le tremblement de la twittosphère : *The Guardian*, *The Independent*, *La Repubblica*, *El Pais* ou *El Periodico* publièrent la photo à leur tour, rivalisant de titres émus et l'érigeant en symbole de ce qui était en train de se passer en Méditerranée – à savoir la plus grande crise migratoire depuis longtemps. Ce qui, jusque là, faisait figure de triste événement qu'on suivait au journal télévisé du soir sans davantage s'y intéresser devint soudain un drame humain auquel il était possible de s'identifier ; la photographie de Demir, sobre et pathétique, était ce qui manquait pour que ce qui n'était jusque là qu'un « débat » abstrait prît la forme d'une « cause » concrète.

Depuis les débuts de la guerre civile qui sévissait en Syrie, des millions de citoyens syriens avaient en effet fui le pays, tentant de trouver refuge d'abord dans les pays limitrophes, avant de tenter de gagner des havres qu'ils imaginaient plus sûrs, tels les pays d'Europe de l'Ouest – y provoquant des querelles âpres. Pour beaucoup, l'arrivée massive de réfugiés venus de Syrie, dont l'accueil était pourtant prévu par les plus importantes conventions internationales ainsi que par les constitutions d'à peu près tous les nations, constituait un problème politique qu'il était impossible de résoudre par de simples proclamations d'hospitalité. La réalité brutale de la politique rendait nécessaire d'entendre que la plupart des habitants des pays vers lesquels se dirigeaient (ou passaient) les réfugiés

étaient hostiles à leur apparition, qui était perçue comme une menace potentielle pour l'équilibre économique et culturel des pays où ils se déversaient en masse – ou, du moins, semblaient le faire. La photographie de Demir changea la donne : désormais, il était évident que ceux qui continuaient à pinailler au nom de leur identité nationale ou de la fragilité de leur économie se rendaient coupables de meurtre par procuration, puisqu'ils forçaient ceux qui fuyaient la guerre civile syrienne à prendre des risques inconsidérés pour essayer de gagner un terrain sauf. Car, ainsi qu'on l'apprit dans les jours qui suivirent, c'étaient bien de tels risques qui avaient conduit à la mort le petit garçon ainsi que toute sa famille, à l'exception de son père – mort due au chavirement du bateau pneumatique sur lequel celle-ci et plusieurs autres avaient pris place afin de tenter de gagner l'Europe via la Turquie et la Grèce. On apprit aussi le nom du petit garçon (il se nommait Aylan Kurdi), son âge (il avait trois ans) et les pérégrinations que lui, son frère et ses parents avaient accomplies depuis les débuts de la guerre civile, qui avait du reste commencé avant sa naissance : cela faisait des années que la famille Kurdi n'avait fait que fuir les attaques et les batailles. Plusieurs fois rescapée de massacres, elle avait décidé, comme tant d'autres, de tenter sa chance ailleurs, une fois anéanties toutes les perspectives d'avenir dans son propre pays ; mais, parce qu'elle n'avait pu bénéficier du visa d'aucun pays, elle en avait été réduite à se lancer dans le plus périlleux et le plus fatal des voyages. Et, comme tant d'autres aussi, elle n'y réchappa pas.

Du jour au lendemain, l'opinion publique européenne tourna donc casaque, se montrant soudain désireuse d'ouvrir la porte à ceux aux nez desquels on la claquait jusque là – suivie aussitôt par les chefs

d'Etat des principales nations du continent, à commencer par le président français François Hollande et la chancelière allemande Angela Merkel. Dès le lendemain de la découverte macabre de Demir, ceux-ci se prononcèrent d'un commun accord pour la mise en place d'un « mécanisme européen permanent et obligatoire » d'accueil des réfugiés, tandis que les manifestations populaires de soutien à l'égard de ces derniers se multipliaient. Quelques jours plus tard, ce fut au tour du pape François d'en appeler aux vertus d'hospitalité de sa communauté de fidèles et de demander à chaque famille de chrétiens d'accueillir chez soi ceux qui en avaient besoin ; laisser se noyer dans la Méditerranée ceux qui fuyaient avant tout un conflit mortel était devenu une faute impardonnable. Mais cela n'empêcha pas certains d'ironiser sur la situation, au risque de s'aliéner tous ceux que la mort du petit Aylan avait indignés : ainsi, Riss, un des dessinateurs de *Charlie Hebdo*, publia deux interprétations de la désormais célèbre photographies de Demir dans l'édition journal du 9 septembre, qui suscitèrent une colère internationale. Le premier de ces dessins montrait le Christ marchant sur la mer alors qu'à côté de lui se noyait un enfant et était accompagné de la légende suivante : « La preuve que l'Europe est chrétienne : les chrétiens marchent sur les eaux, les enfants musulmans coulent » ; le second reprenait l'image de la photographe turc, mais ornée d'une affiche McDonald's. La légende, d'une ironie mordante, était cette fois : « Si près du but... », manière de souligner toute l'ambiguïté que pouvait constituer l'arrivée éventuelle en Europe, ainsi qu'en témoignaient les trémolos qu'une simple image avait provoqués là où, au contraire, le récit objectif des faits en avait été incapable pendant des années. D'autres évocations de ce qui était devenu un icône causèrent aussi un certain émoi dans

les médias et sur les réseaux sociaux, comme celle de l'artiste chinois Ai Wei-Wei, qui s'était fait prendre en photo sur la plage de Lesbos, en Grèce, dans la même position que celle de Aylan Kurdi telle que l'avait saisie l'objectif de Demir – en une manière maladroite d'hommage. De ces hommages, personne ne voulait, car on ne joue pas avec la mort.

Il y avait quelque chose de presque sacramentel dans la manière dont la photographie que Demir avait prise du petit Aylan fut reçue par les décideurs et les citoyens du monde entier ; la manière dont elle réorienta de manière décisive, quoique pour un bref moment seulement, la question de l'accueil des réfugiés en Europe ressembla à l'effet d'un coup de tonnerre divin. De fait, de simple image, celle née de l'appareil de la photographe turque s'était transformée en icône au sens où, à travers un dispositif visuel s'était matérialisé un ensemble de forces résistant d'ordinaire à toute matérialisation – forces qui trouvaient dans la mort d'un petit enfant observée depuis un certain point de vue matière à se déployer. Comme en témoignèrent les reprises de Riss ou de Ai Wei-Wei, chaque élément de la photographie de Demir devint signifiant ; chacun d'entre eux pouvait être considéré par lui-même comme participant à quelque chose que chacun était susceptible de reconnaître de son côté, au même titre qu'une croix ou un panneau de circulation. A certains égards, d'ailleurs, il s'agissait bien d'un panneau de circulation : la silhouette du petit garçon étendue sur la plage formait une sorte de sens interdit – une manière de dire, sans passer par les mots, qu'il y avait là quelque chose d'insoutenable, d'insupportable, d'*impossible* au sens le plus fort du mot. Aucune image n'est jamais qu'une image : l'effervescence qui entourait la publication, puis la diffusion, du travail

de la photographie turque le démontra une fois de plus en transformant une victime supplémentaire d'un drame qui sévissait depuis des années en figure d'une limite contre laquelle toute l'humanité venait buter. Cette limite, c'était bien entendu celle de la mort, mais aussi celle de l'enfance, de la guerre, de la générosité, de la volonté et de la chance ; c'était celle de l'ensemble des absolus avec lesquels les êtres humains se débrouillent plus ou moins bien au cours de leur existence, et qu'ils font tant d'efforts, la plupart du temps, pour oublier. Pour le dire dans d'autres termes, la photographie du petit Aylan était un *memento mori* : elle était l'icône de l'humanité elle-même, en tant qu'enfant fuyant une guerre incompréhensible et finissant échoué sur la plage d'une cité balnéaire chic de la mer Egée ; elle était un autoportrait dans lequel chaque individu pouvait reconnaître sa propre mortalité. Elle était une icône involontaire de l'absolu.

On ne peut rien contre la mort, car la mort est plus grand que tout : elle constitue la limite absolue à l'orgueil humain – le point d'impossible face auquel l'humanité, si elle persiste à lutter, finit par ressembler à un papillon tentant de manière désespérée de rentrer à l'intérieur d'une ampoule, comme s'il pouvait y survivre. C'est-à-dire que la mort est la forme que, pour la vie humaine, prend l'absolu ; elle est l'absolu des absolus, à partir duquel tous les autres, des croyances aux vérités, des vertus aux plaisirs, sont voués à s'ordonner comme à un *terminus ad quem* – comme le signe de la finitude qui en signe le caractère toujours déterminé. Parmi les absolus auquel les êtres humains adhèrent (le vrai, le beau, le bien, l'amour, etc.), seule, sans doute, la mort peut être dite *véritablement* absolue ; seule elle agit sans limite ni frontière, sans détermination ni spécification ; seule

elle irrigue l'espace même de tout possible, à commencer par ceux des autres absolus. Beaucoup de penseurs ont en tout cas soutenu cette thèse, tantôt érigeant la mort comme point de butée de toute connaissance humaine, tantôt comme écologie à l'intérieur de laquelle la vie se trouve bornée de telle sorte qu'elle en sature chaque aspect et chaque moment – car il est évident qu'il n'y a de vie humaine que finie. D'une certaine façon, c'était leurs leçons que l'image du cadavre de Aylan venait épeler par les moyens plus compacts et plus efficaces d'un cliché photographique – et, en venant les épeler, signalait aussi qu'il y avait un moment où les choses devaient s'arrêter et où l'orgueil devait devenir modestie. L'obscénité de la guerre en Syrie s'était doublée de l'obscénité des pinaillages de ceux pour qui il fallait considérer les réfugiés comme des indésirables ; dans les deux cas, cela équivalait à agir avec l'étourderie prétentieuse de ceux qui croient qu'ils sont immortels et tout-puissants, alors que leur insignifiance face à l'absolu est totale. Quant aux petits malins qui croyaient pouvoir en ricaner, comme Riss, ils ne faisaient que s'abuser eux-mêmes s'ils imaginaient que la distance ironique qu'ils affichaient par rapport à la tragédie dont le monde entier était devenu le témoin leur épargnerait le sort commun : eux aussi, comme tout le monde, finiraient par crever. L'humanité était embarquée dans un bateau aussi fragile que celui sur lequel était monté la famille Kurdi ; la moindre des choses était de le reconnaître, et de respecter les autres passagers, car la vie de tous en dépendait.

En tant qu'icône, la photographie du petit Aylan réclamait le silence pieux de la prière ou de l'adoration ; toute autre attitude aurait été indécente, aurait rajouté du scandale au scandale ; il fallait y faire

face, puis agir en conséquence, sans qu'aucune réserve ne pût être actée, aucune discussion sur tel ou tel point de détail. Il s'agissait d'une image qui faisait taire pour pouvoir agir – une image qui formulait une interdiction puissante, que nul ne pouvait transgresser à peine de s'exposer aux sanctions les plus sévères ainsi qu'à l'opprobre du reste de l'humanité, comme Riss ne tarda pas à s'en apercevoir (ce dont il devait peut-être se réjouir). Face à une telle photographie, il *fallait* s'indigner, de telle sorte que, peut-être, les circonstances qui avaient présidé à la scène qui y figurait fussent un jour rendues obsolètes ; toute autre réaction prouverait la volonté aussi vaine qu'égoïste de s'excepter du sort commun de l'humanité – permettrait de conclure à une inhumanité fondamentale. De sorte qu'en tant qu'image, celle que Demir avait prise sur la plage de Bodrum constituait à la fois un cadre et un programme : elle délimitait un espace des réactions possibles à son égard en même temps qu'elle constituait un appel à un certain type d'actions conformes avec lesdites réactions – ou, du moins, compatibles avec elles. Tout ce qui ignorait ce cadre ou venait le remettre en question (sans parler de s'en moquer) était réputé interdit, non pas la vertu d'une norme explicite, mais par celle de la nécessité logique qui s'impose lorsqu'on se confronte à l'absolu de la mort, puisqu'il est aussi bien impossible de s'y soustraire que de l'ignorer ou de s'en jouer. La photographie de Demir était donc l'icône de l'absolu en tant qu'impossible : de l'absolu en tant que marquant le lieu où l'ordre même des possibles trouve sa limite – où, soudain, sa propre absoluité de principe finit par se résoudre dans ce qui est sans résolution, par se dissoudre dans ce qui est sans solution aucune. L'absolu est le lieu de la fin des possibles ; il est le lieu où il n'est

jusqu'aux possibles qui deviennent impossible, dans une sorte de gigantesque annulation de tout ce qui semble pouvoir être imaginé, raconté ou vécu ; l'absolu véritable est l'impossible lui-même, en tant que tout finit par échouer face à lui – c'est-à-dire face à la mort. C'était la raison pour laquelle l'image qui en était venue à l'incarner s'était trouvée chargée d'un tel pouvoir d'interdiction : elle le tenait de l'absolu en tant que tel.

Il y a donc une déontique du scandale : outre de naître de la rupture violente d'un certain état moral du monde, il a aussi pour objectif de faire en sorte qu'une telle rupture ne se reproduise plus – voire de mettre un place un nouvel état moral plus contraignant que le précédent, dans l'espoir qu'il rende impossible ce que le précédent avait permis. Une telle déontique, à l'évidence, ne peut se contenter de prendre une forme consensuelle ou conventionnelle ; pour pouvoir sortir ses effets, elle doit s'ancrer au plus profond de ce qui constitue l'humanité des êtres humains, à savoir, précisément, la connaissance que ceux-ci possèdent de leur propre mortalité, et donc de l'absolu. Si elle cédait sur ce point, elle risquerait en effet de céder sur tout les autres : pour qu'un devoir, quel qu'il soit, ait un sens, il est nécessaire qu'il s'inscrive dans un horizon qui l'excède absolument, sans quoi ses prétentions à s'imposer à tous pourraient être remises en cause par n'importe quelle prétention concurrente. Un devoir qui ne se réclame pas de l'absolu n'est qu'un vague conseil ; au lieu de pouvoir s'ouvrir sur un « il faut » retentissant, un tel devoir n'a le droit que de se réclamer d'un « ce serait bien » donnant d'entrée de jeu l'impression de s'excuser – d'ailleurs, on ne voit pas très bien comment le fait de ne pas écouter un conseil serait susceptible de provoquer un scandale. Dans le cas de la photographie

de Demir, cela se comprenait comme suit : parce que le petit Aylan était mort et que cette mort était celle de l'humanité entière, il fallait s'indigner de telle sorte que cette indignation aboutît à l'affirmation de la nécessité inconditionnelle que la mort en question ne se produise plus – sans quoi c'était toute l'humanité qui mourrait à nouveau. Il aurait *fallu* que Aylan ne meure pas, de sorte qu'il *fallait* se scandaliser que c'eût tout de même été le cas, et qu'il *fallait* aussi que cela ne se reproduisît plus : telle était la chaîne déontique serrée dont le cliché pris par la photographe turque se voulait l'icône – dont le pouvoir potentiel était de faire une sorte que celle-ci fût respectée. Toute autre possibilité se trouvait invalidée du fait même que la photo était une image de mort, et donc une image de l'absolu en tant que lieu de la fin des possibles ; la mort annulant tout possible, se placer dans son ombre entraînait aussi l'annulation de ce qui faisait mine de l'oublier, que ce fussent des gestes, des paroles, des actions ou des dessins à l'ambition humoristique.

Malgré sa complexité, ce raisonnement fut compris sans la moindre difficulté par tous ceux qui décidèrent de proclamer « plus jamais ça » en brandissant l'image du cadavre de petit garçon ; du point de vue de l'intuition, rien n'était plus simple à *ressentir* que ce qui faisait tenir ensemble la nécessité du scandale et celle d'y répondre. Bien entendu, il y en eu une fois de plus pour faire la fine bouche, et dénoncer dans la vague d'émotion qui naquit de la publication de la photographie de Demir quelque chose comme une forme d'irrationalisme – sans se rendre compte qu'une telle critique témoignait elle-même de ce qu'elle prétendait révéler. En réalité, l'expression mondiale d'indignation provoquée par la photographie reposait sur une construction rationnelle très élaborée – beaucoup

plus, en tout cas, que celle de ceux qui rejouèrent à cette occasion la vieille carte de l'excitabilité des foules qui, de Gustave Le Bon à Elias Canetti, avait fait couler tant d'encre sûre d'elle-même⁴¹. A certains égards, elle constituait même un exemple achevé de rationalité, enveloppant dans un même mouvement l'expression scandalisée et un régime de justification morale allant puiser ses raisons dans les considérations les plus hautes – car il est difficile d'imaginer qu'il existe quelque chose de plus haut que l'absolu des absolus. En tout cas, elle se situait dans la droite ligne du programme formulé en 2000 par l'ancien résistant et secrétaire de la Commission des Droits de l'homme Stéphane Hessel lorsque celui-ci publia une petite brochure à succès dont le titre disait tout : *Indignez-vous!* – titre dont il n'échappa pas à certains qu'il était rédigé à l'impératif⁴². S'il y avait un paradoxe à faire de l'indignation, donc du refus d'un état des choses injustes, quelque chose comme un devoir, ceux qui partagèrent la photographie du petit Aylan en proposèrent une résolution élégante en laissant entendre qu'il n'y a d'indignation que sous la forme d'un devoir, d'une obligation ou d'un impératif. L'indignation n'est pas un choix laissé à tout un chacun, comme on choisirait tel ou tel produit dans les rayons d'un supermarché ; elle est quelque chose qui s'impose à nous du fait même qu'elle naît de la profanation du plus sacré ou du mépris vis-à-vis du plus absolu ; elle ne relève pas de l'opinion mais de la vérité même de ce que sont les êtres humains. Nous ne nous scandalisons pas en fonction de nos croyances ; nous nous scandalisons parce qu'il est impossible de faire autrement.

⁴¹ Sur cette histoire, je me permets de renvoyer à Laurent de Sutter, *L'âge de l'anesthésie*, Paris, LLL, 2017.

⁴² Stéphane Hessel, *Indignez-vous!*, Montpellier, Indigène, 2010.

Parmi ceux qui n'avaient pas compris le lien essentiel qui existe entre scandale et impossible, le philosophe espagnol Daniel Innerarity était peut-être le plus ridicule ; à ses yeux, l'indignation n'était rien d'autre qu'un rêve éveillé vécu pour tous ceux qui se berçaient d'illusions paresseuses sur de possibles lendemains qui chantent. Dans *Le temps de l'indignation*, un livre qu'il publia après que le mouvement politique de gauche radical Podemos se fût contre toute attente emparé des mairies de plusieurs grandes villes espagnoles jusque là détenues par les partis traditionnels, il n'hésita pas à considérer toute indignation comme « utopique »⁴³. Pour lui, l'impossible au cœur de tout scandale devait être compris au sens littéral : ce que réclament ceux qui se scandalisent est impossible ; il faut donc en passer par l'épreuve du réalisme pour parvenir à aboutir à ce que l'on veut ; tous ceux qui se refusent au réalisme sont voués à être balayés de la carte par les véritables professionnels. L'observation semblait lucide – mais elle omettait un point important : que le réalisme véritable se situait du côté des êtres humains capables de se rappeler de la mort, cet impossible toujours trop métaphysique, toujours trop éloigné de l'existence concrète des choses, pour les esprits forts qui se mêlent de vie publique. Reprenant sans le savoir la position d'Épicure, Innerarity semblait postuler que la mort n'était pas un problème susceptible d'intéresser la vie publique, dès lors que, par définition, celle-ci était vie et, par conséquent, ne pouvait rien savoir de la mort – puisqu'on ne peut connaître quoi que ce soit de la mort que lorsqu'on meurt, ce qui est trop tard. Pour le philosophe espagnol, l'impossible devait être écarté du chemin, car il

⁴³ Daniel Innerarity, *Le temps de l'indignation*, trad. fr. Serge Champeau, Lormont, Le Bord de l'eau, 2018, p. 160.

ne servait qu'à égarer les naïfs ; il fallait au contraire se limiter aux possibles très restreints permis par l'état des institutions, de la politique et de la morale donnée – c'est-à-dire des possibles qui, en réalité, mériteraient davantage le nom de « probables ». Or c'était précisément contre l'horizon gestionnaire du probable que se dressaient ceux que les cadavres de réfugiés rejetés sur les côtes de la Méditerranée scandalisaient sans retour ; répondre à ce scandale par des arguments gestionnaires le redoublait donc encore, puisque c'était précisément à cause du triomphe du gestionnaire que se multipliaient les victimes. De la stratégie militaire aux cabinets des ministères de l'intérieur de l'Europe entière, il y avait un continuum que le scandale venait interrompre.

Tel est donc le dernier trait de la rationalité du scandale : elle est *une rationalité du devoir opérant par interdiction* ; elle est une rationalité du « il faut » ancrant sa nécessité dans un absolu qui se présente comme un impossible, comme l'impossible même, comme la frontière contre laquelle viennent buter tous les possibles, quels qu'ils soient. Que ce « il faut » constitue une interdiction peut sembler aussi paradoxal que de formuler l'exigence d'indignation à l'impératif ; mais ce paradoxe se résout si on conçoit que se placer dans un espace dont la mort forme l'horizon réclame avant tout de refuser de l'oublier – de refuser de faire comme si elle n'avait aucune importance. *Il est interdit de négliger la mort* : voilà sur quoi repose la logique du scandale, voire même son éthique ; il est interdit de négliger la mort parce que celle-ci, malgré qu'on ne puisse rien en connaître (comme aiment à le rappeler les esprits forts), définit la structure de toute action humaine, en tant que structure de l'impossible. Cette interdiction pourrait même prendre la forme

d'une sorte de nouvel impératif catégorique : agis seulement d'après la maxime grâce à laquelle les possibles que tu poursuis n'ignorent pas la mort – ou, dans une forme plus positive : agis seulement de telle sorte que la perspective de la mort permette de la repousser le plus loin possible. Il va de soi que tous les scandales n'ont pas pour sujet direct la mort (ils peuvent aussi concerner Mahomet, le harcèlement sexuel, l'appropriation de l'eau ou la déculottée d'un parti politique grec), mais même quand ce n'est pas le cas, celle-ci forme l'absolu à partir duquel les autres absolus se mesurent : le scandale est bien toujours une affaire de vie ou de mort. L'intégrité physique et psychique des femmes, le respect dû au dieu auquel on croit, la survie sur une planète en danger ou l'existence possible dans un pays pressuré par les diktats des institutions européennes s'inscrivent donc autant dans l'horizon de la mort que le décès d'un petit enfant de réfugié en pleine Méditerranée. Ce qui implique, en retour, que toute une série de choses soient déclarées intolérables : non seulement ce qui est à l'origine de la situation de vie ou de mort, mais aussi les réactions qu'il est possible d'en attendre lorsque celles-ci ne prennent pas le chemin d'une adhésion pleine et entière – puisqu'il n'y en a pas d'autre envisageable. Comme toute logique déontique, celle du scandale apprécie assez peu qu'on la traite par-dessus la jambe⁴⁴.

⁴⁴ Cf. Slavoj Žižek, *Against the Double Blackmail. Refugees, Terror and Other Troubles with the Neighbours*, Londres, Allen Lane, 2016.

Conclusion

Rira bien qui rira le dernier

L'indignation n'est pas le contraire de la raison ; elle est la raison même. Elle est la manière dont la raison héritée de la modernité se déploie à l'âge des réseaux sociaux et des médias de masse, c'est-à-dire à l'âge de la vascularisation nerveuse complète du monde. Elle n'en constitue pas une déviation, mais la réalisation la plus achevée. Lorsqu'en 1781, Emmanuel Kant définit l'objet de la raison moderne, menacée par la montée du savoir scientifique, il n'aurait sans doute jamais pu le prédire ; pour lui, la raison telle que la modernité rendait nécessaire de la pensée était une faculté qui, pour être limitée par les bornes humaines de la connaissance, devait être chantée⁴⁵. Même si elle est incapable d'élucider la vérité métaphysique des choses, leur essence pure, elle dispose néanmoins des ressources nécessaires à ce qu'on puisse s'en former une idée, et, à partir de cette idée, définir un programme d'action et de jugement qui y soit conforme ; la raison, si elle ne permet de dissiper aucun mystère, permet néanmoins de *savoir* qu'il y a du mystère. De cette conception de la raison, opposée aux grandes orgues métaphysiques qui avaient présidé au développement de la plus grande partie de la théologie occidentale, obsédé par la possibilité de la connaissance (ou de l'inconnaissance) du divin, Kant avait voulu faire quelque chose de terrestre – parce

⁴⁵ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, éd. Alain Renaut, 3^{ème} éd., Paris, Flammarion, 2006, p. 63 (préface de la première édition).

que de réglé. Ce qui constitua l'opération intellectuelle décisive du philosophe, qu'il présenta d'ailleurs lui-même comme une « révolution copernicienne », fut de souligner qu'il ne peut y avoir de raison possible qu'autant qu'existe un « tribunal » permettant d'attester du respect des règles qui y président, comme si la raison n'était, au fond, que ces règles en tant que telles⁴⁶. Dans l'histoire de la modernité, la raison est juridique : tel est le saut que lui fit opérer Kant – elle est une sorte de code de conduite dont le respect procure la faculté de juger du reste, dans une sorte de dévolution successive de règles et de normes, de principes et de décisions, qui, tous, ont pour caractéristique principale de *qualifier*. Pour Kant, la raison, en jugeant, donne le nom juste à ce qui est, même si ce nom ne peut en aucun cas prétendre élucider le cœur essentiel de la chose qui se trouve ainsi nommée ; elle donne le nom car c'est lui qui rend possible l'inscription de la chose dans la grande encyclopédie critique du monde – et donc son assignation à une place spécifique à l'intérieur de ses pages.

Parce qu'elle est juridique, la raison est donc aussi policière : elle gère la circulation des choses dans les hiérarchies du savoir, tranche sur ce qui est vrai, beau ou bien, et décrète la pertinence ou l'impertinence de tout en fonction des critères qu'elle s'est donnés à elle-même, dans un vaste mouvement qu'on pourrait à bon droit trouver narcissique. Kant ne s'en cachait pas, du reste ; comme il l'expliqua dans les préfaces à la première *Critique*, il revenait à la raison de se donner ses propres instruments et ses propres limites, et donc de n'apercevoir que ce qu'elle produit elle-même d'après ses propres plans – le reste étant décrété relever d'un autre domaine, par

⁴⁶ *Ibid.*, p. 78 sq. (préface de la deuxième édition).

hypothèse frivole ou absurde. La force de ce geste, cependant, consistait à inscrire la raison et ses règles dans un espace limité par principe à l'humanité, de telle sorte que son exercice, aussi codé fût-il, restait compatible avec l'exercice de toutes les autres facultés, dont la raison constituait, *de facto*, l'écosystème fondamental ; dans la critique, même les émotions devenaient justiciables de la raison. Ainsi que le démontra la *Critique de la faculté de juger*, une petite dizaine d'années plus tard, il n'était jusqu'au plus ineffable, jusqu'à la démesure absolue du sublime, qui ne réclamât la juridiction de la raison pour pouvoir être dit tel – jusqu'au plus grand emportement qui ne témoignât de l'empire des règles qui permettaient d'en énoncer la qualité. Au contraire de ce que considérèrent un certain nombre de lecteurs de Kant, comme Gilles Deleuze ou Jean-François Lyotard, persuadés que la théorie esthétique qu'il formulait dans la troisième *Critique* ouvrait des lignes de fuite par rapport aux exigences du tribunal de la raison, c'était elle qui en verrouillait de manière définitive la puissance de règne⁴⁷. *Tout est raison* : tel est le *motto* essentiel de la modernité, dont celle-ci ne cessa pas ensuite de décliner les produits dérivés, trouvant des règles, des principes, des normes, des arguments partout où elle porta son attention, de la politique à la morale, de l'esthétique à l'épistémologie, et même de l'analytique de la folie aux protocoles d'expérience toxicomane. Tout est raison parce que tout est justiciable d'une lecture en terme de critique, c'est-à-dire d'un jugement effectué dans le respect de la normativité rationnelle, dans l'accomplissement du cahier des

⁴⁷ Cf. Gilles Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Paris, Puf, 1963 ; Jean-François Lyotard, *Leçons sur l'analytique du sublime*, Paris, Galilée, 1991. Pour plus de développements sur ce point, je me permets de renvoyer à Laurent de Sutter, *Théorie du kamikaze*, Paris, Puf, 2016.

charges posé en principe une fois les frontières de la connaissance humaine définie – tout est raison parce que tout en exploite les traits fondamentaux⁴⁸. A commencer par l'indignation.

Ces traits, comme on a pu s'en rendre compte à travers les différents récits de scandale proposés ci-avant, sont au nombre de cinq : la raison est fondatrice, disqualifiante, jugeante, consensuelle et normative – chacun d'entre eux reposant sur une opération distincte : identification, déduction, conclusion, forclusion et interdiction. (1.) L'indignation rassemble ceux qu'elle indigne dans un tout compact auquel est confère une identité propre, définie de manière précise, et trouvant dans ce qui scandalise quelque chose comme une cause commune – au double sens d'un combat à mener et d'un principe originel, d'une *archè*, vers laquelle se retourner en cas de doute. Elle aboutit à la conjonction de tous ceux qui se reconnaissent dans le scandale sous la forme d'une série spécifique quoique non fermée, dont le mode de fonctionnement est celui du « et » : moi, et moi, et moi, et moi – ainsi qu'en attestant l'exemple de la campagne #MeToo. (2.) L'indignation disqualifie de tout ce qui est étranger au groupe constitué sur base d'une argumentation serrée, reposant sur un jeu très calculé de déductions formulées à partir de son principe originel et constituant ainsi une sorte d'arborescence des choix possibles au sein de laquelle un seul n'est véritablement possible. Comme l'a montré le cas de l'affaire des caricatures de Mahomet, le mode de fonctionnement de l'indignation est, sur ce point, celui du « car » : vous avez monté ce dossier pseudo-objectif à propos de la liberté de la presse, *car* vous vouliez vous payer la tête

⁴⁸ Sur ce thème, voir Paul Feyerabend, *Adieu la raison*, trad. fr. Baudouin Jurdant, Paris, Le Seuil, 1989 ; Pierre Schlag, *The Enchantment of Reason*, Durham, Duke UP, 1998.

des musulmans sans oser prendre le risque de le faire ouvertement, *car* vous risquiez d'autres « car ». (3.) L'indignation juge de tout ce qui est de telle manière qu'elle puisse conclure à la raison de ses propres raisons, c'est-à-dire qu'elle puisse triompher des autres raisons possibles qu'on pourrait lui opposer – en démontrant à quel point ses raisons ont raison. Son mode de fonctionnement est celui du « donc » qui découvre toujours une autre raison cachée derrière toute affirmation de raison, un complot plus précis que celui qui est avancé en public, à l'instar de ce qu'on fait les interprètes de la situation grecque, au moment où Tsipras se rendit aux diktats des autorités bruxelloises. (4.) L'indignation procède suivant une méthode d'opposition, constituant des camps entre lesquels il lui est loisible de trancher au nom de l'obtention d'un consensus rejetant aux oubliettes l'hypothèse même qu'il soit obtenu contre quelqu'un d'autre.

Le mode de fonctionnement de l'indignation est donc celui d'un « mais » : comme l'a rappelé le scandale du pompage de la Strawberry Creek par Nestlé, il n'y a d'indignation possible que s'il y a accord sur le fait qu'il n'y a pas d'accord – sur le fait qu'il n'y a pas de « mais » possible lorsqu'un « mais » plus fondamental est acté. (5.) L'indignation conduit à une interdiction totale permettant d'imposer, par le scandale, une lecture spécifique de ce qui l'a causé et un programme précis concernant les réactions qu'il est possible d'en attendre – lecture pouvant convoquer jusqu'à la plus absolue des raisons qui soient imaginables, à savoir la mort elle-même. Les images du petit Aylan qui avaient défrayé la chronique en 2015 en constituaient l'illustration *princeps* : le scandale est toujours scandale d'un « ni », c'est-à-dire de l'affirmation bornée d'un refus contre

lequel rien ne peut se dresser, puisqu'il repose toujours-déjà sur une catégorie face à laquelle rien ni personne ne peut rien. – Ensemble, ces cinq traits rendent compréhensibles l'étrangeté de la raison comme telle : au contraire de ce que les grands avocats de la modernité n'ont cessé de prétendre (et continuent de prétendre, dans le but si noble de lutter contre les *fake news* de l'âge de Trump), les scandales qui témoigneraient à répétition de la fin de la raison marquent en réalité son aboutissement. La raison, d'une certaine manière, a été inventée pour justifier le scandale, qu'il soit celui de choix politiques désastreux, de saloperies éthiques, d'horreurs esthétiques, de crétineries épistémologiques, et ainsi de suite ; la raison est ce qui permet de se scandaliser, ce qui rend le scandale dicible en tant que scandale. Là où le sublime, si l'on suit toujours Kant, marquerait le moment où la raison (esthétique) serait confrontée à une sorte d'excès la faisant trembler jusque sur ses bases, le scandale marquerait alors celui où elle verrait ses propres catégories prendre le visage de ce qu'elle prétendait refouler par son exercice. Mais, dans les deux cas, bien loin de ne constituer que des cas limites, le sublime et le scandale incarnent le cœur même de la raison, en tant qu'elle est ce qui décrète le sublime comme l'indigne – et même en tant qu'il s'agit là de sa tâche la plus essentielle, le reste ne relevant après tout que d'une sorte de *management* quotidien du savoir. Comme le sublime, le scandale forme un passage de la raison à ses limites, pour autant que l'on accepte qu'un tel passage n'a pas d'autre but qu'aboutir à leur renforcement.

C'est sans doute cela qui donne à l'indignation son caractère si inconfortable : quelle que soit la beauté ou la grandeur des principes qu'elle invoque pour s'élever, ceux-ci suscitent de manière inévitable

le sentiment qu'autre chose est en jeu – et que ce qui se donne comme principes ne sont en réalité que des prétexte. Il y a trop de jouissance, dans l'indignation, trop d'affirmation rageuse pour qu'elle ne trouve pas sa justification première dans elle-même, de la même manière que la raison poursuit avant tout pour but l'affirmation de son propre empire : l'indignation est d'abord affirmation de la nécessité de l'indignation, dans une tautologie abyssale. De sorte que si elle peut être dite constituer la forme achevée de la raison, parce que réalisant ses buts mêmes dans le jugement critique qu'elle opère, l'indignation constitue aussi le moment où celle-ci démontre qu'il n'y a en effet de raison que tautologique – de raison que de la raison et dans le but d'avoir raison. « Je suis indigné parce que je suis indigné, et, parce que je suis indigné, j'ai raison » : voilà l'étrange *raisonnement*, en effet, qui sous-tend la presque totalité des cris d'indignation qui résonnent à la surface du globe – raisonnement qui pourrait être traduit en un autre, encore plus curieux : « J'ai raison parce que j'ai raison, et, parce que j'ai raison, j'ai raison ». L'affaire serait comique, si ce n'était pas une telle boucle tautologique qu'on pouvait voir à l'œuvre dans toutes les tentatives, politique, éthiques, esthétiques ou épistémologiques, de faire valoir les droits de la raison contre l'irrationalité, les émotions, et ainsi de suite, comme s'il s'agissait là d'obstacles véritables à celle-ci. Car ceux qui se dressent contre l'irrationalité ne le font bien entendu qu'au nom de l'indignation que, se réclamant sur la raison, ils ressentent de la voir ainsi bafouée ; il n'existe pas de plus bel exemple de scandalisé que celui qui considère que « sa » raison n'est pas respectée, alors que, par principe (le sien), elle devrait l'être. « Vous n'avez pas le droit de dire ça (ou de penser ça, de faire ça, etc.) » : dès que l'empire de la

raison que l'on défend se trouve menacé, l'interdiction ne tarde pas à pointer son nez ou le gendarme sa matraque, brandissant les meilleures *raisons* du monde à son appui – jusqu'à l'impossible absolu qu'est la mort. La tautologie est avant tout un dispositif de police du pensable – et, de cette tautologie, la raison indignée constitue la forme la plus parfaite.

Critiquer l'indignation est donc sans objet, dès lors que l'outil de la critique en constitue un cas exemplaire ; toute critique se présentant comme une occurrence d'indignation de la raison face au non-respect de ses principes, elle ne sert qu'à faire davantage s'emballer une machine qui, de toute manière, ne demandait que ça. Au lieu de se scandaliser face à ceux qui se disent scandalisés, il vaudrait mieux se poser la question de savoir s'il serait possible d'imaginer un type de rationalité qui soit susceptible de briser le cercle tautologique de la raison critique, et d'en dépasser l'horizon policier au profit de celui de l'activation de possibles qui ne soient pas destinés à se heurter au mur de l'impossible absolu. Plutôt que continuer à perdre notre temps à continuer de disputer une partie de ping-pong dont, quoiqu'ils s'opposent, chaque camp a accepté les règles, n'y a-t-il pas moyen d'aller voir ailleurs s'il n'est pas possible d'inventer une autre destinée, une autre fonction, pour la petite balle en plastique qu'on ne cesse de se renvoyer ? L'enjeu, du reste, n'est pas que théorique : parmi les nombreux scandales politiques qui ont émaillé la chronique des dernières années et fait pousser des cris d'orfraie aux libéraux et gauchistes de tous poils, la plupart, comme l'avait souligné Zizek, ne se sont produits *que* parce que les libéraux et gauchistes en question avaient prétendu au monopole de la raison⁴⁹. Lorsque l'effet

⁴⁹ Cf. *supra*. Voir aussi Id., *The Courage of Hopelessness*, *op. cit.*

d'identification de l'indignation tourne à plein, celui-ci entraîne de fait la constitution symétrique tout aussi fermement identifiée du camp opposé, de sorte qu'il est possible de soutenir que ceux qui, par exemple, ont porté Trump au pouvoir ne sont pas les Républicains qui le soutenaient, mais les Libéraux qui le méprisaient si ouvertement. Du côté des indignés, la tendance est forte de se croire seuls au monde, réunis par la vigueur de principes que le reste de l'espèce humaine ne serait pas assez sophistiquée ou intelligente pour comprendre ; en réalité, c'est l'inverse qui se produit : l'indignation, dans le parcours de sa boucle tautologique, *produit* ce contre quoi elle se soulève. A force de prétendre à tout prix avoir raison contre ce qui lui déplaît, elle finit par lui conférer une intensité d'existence à mesure de son propre emportement, par forcer les tenants de la position adverse à élever leurs propres prétentions à avoir raison (même là où elles étaient jusque là inexistantes) à la hauteur des siennes, suivant la logique du combat de coqs.

Mais à quoi pourrait ressembler une rationalité qui renoncerait à la raison ? Selon toute vraisemblance, il s'agirait d'une rationalité qui disjoindrait ce que la raison moderne a tenté à toutes forces de conjoindre, à savoir les cinq opérations d'identification, déduction, conclusion, forclusion et interdiction – une rationalité qui, sur ces cinq points, ferait *disjoncter* la raison. (1.) Plutôt que procéder à l'identification de ceux qui s'en réclame, une telle rationalité procéderait à leur désidentification ; elle les emporterait dans une trajectoire existentielle qui leur ferait perdre tous leurs repères et travaillerait à l'effondrement de toutes les certitudes qui, jusqu'alors, avaient constitué ce qu'ils croyaient être leur identité. (2.) Plutôt que s'inscrire dans l'horizon du débat argumenté, une rationalité qui

disjoncterait se lancerait dans l'exploration de la possibilité de son propre effondrement, c'est-à-dire dans l'expérimentation des conséquences pouvant naître du fait d'avoir tort au lieu d'avoir raison, de se planter de manière pathétique au lieu d'aspirer au triomphe. (3.) Plutôt qu'obéir au programme critique et à son obsession policière du jugement, cette rationalité entamerait une sorte de recherche clinique, où ce qui importerait le plus ne serait plus le réseau serré de principes en justifiant la poursuite, mais au contraire le paysage inconnu attendant celui qui accepterait de s'y aventurer. (4.) Plutôt que se reposer sur l'hypothèse d'un consensus obtenu par le biais d'une discussion réglée reléguant aux oubliettes tous ceux refusant d'en jouer le jeu, elle s'ouvrirait par la reconnaissance fondamentale d'un manque à jamais impossible à combler – d'un trou excédant tout tort comme tout dissensus et en empêchant la clôture. (5.) Enfin, plutôt qu'acter de l'existence d'un impossible qui formerait l'horizon final de tout possible, et donc aboutirait à les annuler face à son écrasante présence, forçant tout individu à s'incliner face à lui, cette rationalité ferait de l'impossible une possibilité parmi les autres dans le but d'en rouvrir le champ de manière infinie. – Une telle rationalité, si elle pouvait aller voir du côté de ces cinq pistes si elle ne s'y trouve pas, pourrait alors, peut-être, briser le cercle tautologique de l'indignation, et proposer une manière de se positionner dans le monde qui aurait la modestie de ne pas se présenter comme supérieure par rapport aux autres, mais au contraire comme inférieure, plus faible – comme indigne.

Imaginer une rationalité indigne : une rationalité qui ne tenterait pas en permanence de se draper dans la noblesse qu'elle aimerait se voir reconnue, mais errerait plus ou moins dépenaillée dans les ruines du

monde, en attendant de pouvoir se rendre utile, mais sans savoir si elle en aura jamais la moindre chance. Ce serait un rêve assez doux – en tout cas, pour tous ceux chez qui la raideur et la pédanterie agressive des raisonneurs, des râleurs, des pinailleurs, des démonstrateurs, des éditorialistes et des intellectuels agit comme un répulsif aussi puissant qu'une odeur de pieds mal lavés dans un habitacle d'avion de ligne à longue distance. Il y aurait un plaisir fou à voir disjoncter la raison – un plaisir sans doute au moins aussi intense que celui ressenti par les scandalisés du monde entier au moment où ils tombent sur une nouvelle source d'indignation plus ou moins vertueuse, plus ou moins hypocrite ; un plaisir, surtout, qui aurait quelque chose de comique. Là où la raison moderne s'est toujours présentée comme l'apanage même du sérieux, ou plutôt, comme ce qui permet de faire la part des choses entre le sérieux et le frivole, sa version disjonctée ferait davantage figure d'imbécile heureux se prenant les pieds dans la tapis, à la manière des plus grands acteurs de *slapstick*. A l'inverse de ce qui est le cas dans *stand-up* moralisateur des *late shows* de la télévision américaine, le comique de la rationalité indigne serait un comique dont la première victime serait elle-même – ou, du moins, les moments un peu ridicules au cours desquelles elle tenterait de se faire passer pour ce qu'elle n'est pas. En la voyant s'emmêler les pinceaux et se prendre les portes, on finirait peut-être par comprendre que la raison qui disjoncte n'est en réalité que la raison moderne elle-même : c'est elle qui, lorsqu'elle se fait fort d'exercer la toute-puissance critique de son jugement sur ce qu'elle considère soumis à son attention, se vautre à chaque fois. Le comique de la raison est le comique qu'il y a à vouloir faire oublier l'inhérence de ce comique même ; il est le caractère

grotesque de tout ce qui, en elle, relève de la forclusion, du rejet, de l'oubli ou du refoulement ; il est l'absurdité du clochard qui essaie de se faire passer pour un milord – ou mieux : celle du milord qui entreprend de vivre comme un clochard. La seule leçon qu'il y a à tirer d'une telle interversion des rôles est en effet que qu'il n'y a pas d'intervention possible : tous les clochards sont des milords, et vice-versa⁵⁰.

Un tel court-circuit comique aurait peut-être le mérite de nous réveiller de l'étrange anesthésie dans laquelle la multiplication des scandales suscite désormais en nous – une anesthésie dont l'étrangeté réside pour l'essentiel dans le fait qu'elle prend une forme spasmodique, chaque nouvelle indignation chassant la précédente. Là où l'histoire de l'anesthésie est souvent présentée comme l'histoire d'un état de somnolence au long cours, pendant lequel chaque sensation se trouve mise sur pied d'égalité avec les autres, dans un vaste mouvement indifférencié, la multiplication contemporaine des scandales permet de comprendre que rien n'est plus faux. Pour qu'il y ait anesthésie, il faut toujours qu'il y ait piqûre ; l'anesthésie n'est pas une sorte d'édredon dans lequel on s'enfonce en douceur, mais une sensation brutale aussitôt suivie de son annulation – une annulation qui n'efface pas le souvenir de ce qui l'a précédé, mais se contente de le transformer en quelque chose dont nous n'avons rien à foutre. Le scandale est cette piqûre mentale ; chaque jour, presque chaque moment, livre une cause à notre indignation, tantôt écologique, tantôt politique, tantôt alimentaire, tantôt morale, sans qu'aucune d'entre elle ne finisse par constituer un tout avec les

⁵⁰ Cf. Alenka Zupancic, *The Odd One In. On Comedy*, Cambridge (MA), MIT Press, 2008. Sur ce sujet, je me permets de renvoyer aussi à Laurent de Sutter, « *Quand la Panthère Rose s'emmêle* » de *Blake Edwards*, Crisnée, Yellow Now, 2016.

autres, dès lors que l'arrivée d'une isole les précédentes dans un passé flou. C'est la raison pour laquelle, de manière inattendue, l'indignation est l'affect premier de l'âge de l'anesthésie ; il est ce qui accompagne dans le champ affectif l'organisation générale de la dépression de nos sociétés, en ceci que nous scandaliser est ce qui nous reste pour nous donner la sensation que nous sommes en vie. Pour le dire en d'autres termes, l'indignation est le sursaut vital du dépressif dont les médicaments ont arasé toutes les autres émotions – il est le point d'excès par lequel nous parvenons à briser pour un instant la gangue d'indifférence qui nous entoure, sans que nous réalisons que ces brisure en constitue précisément le mode de fonctionnement⁵¹. Il faut le dire : ce n'est pas très drôle. Même si nous éprouvons une jouissance sourde à lire, voir ou entendre quelque chose qui nous scandalise, celle-ci n'est nulle autre que le reste de plaisir dont peut se repaître celui ou celle qui n'est plus tout à fait certain de jamais en éprouver par ailleurs ; elle est le rappel épisodique qu'il y a de la jouissance quelque part, quoique que nous ne sachions plus où, au juste.

Qu'une telle jouissance passe désormais par l'exercice de la raison devrait sonner comme un avertissement : comme tant d'autres choses dans la vie des êtres humains, elle constitue un des héritages majeurs d'une des plus grandes pratiques d'anesthésie qu'ils aient inventés – à savoir, bien entendu, la philosophie. Par « philosophie », toutefois, il faut entendre non pas la singularité des œuvres tentant de déployer leur propre univers de sens et de pensée, mais la discipline dont l'objet est la régence du réel et de ceux qui le

⁵¹ Ici également, je me permets de renvoyer, pour plus de précisions, à Laurent de Sutter, *L'âge de l'anesthésie*, *op. cit.*

peuplent, régence dont la raison et son cahier des charges théorique constituent l'instrument le plus efficace. Cette philosophie-là n'a peur de rien : ni d'imposer aux humains ce qui constituerait les limites de leur entendement, ni de dire la vérité de l'environnement où ils évoluent, ni même de formuler les constitutions et les principes de la cohabitation entre eux aussi bien qu'avec les autres créatures avec lesquelles ils partagent ledit environnement. Son langage est celui du « et », du « mais », du « alors », du « donc » et du « ni », en tant qu'il s'agit là des conjonctions lui permettant d'articuler sa police en arguments logiques et en conclusions fermes ; ses moyens sont ceux de la terreur conceptuelle vis-à-vis de tout ce qui pourrait faire mine de négliger leur usage. Une telle philosophie est sans *scrupule* ; tous lui est bon pour parvenir à justifier le bien-fondé de ses buts et de ses moyens, c'est-à-dire pour faire en sorte que sa suprématie ne soit jamais remise en question, que l'irrationalité de sa raison, l'injustice de sa justice ou le mensonge de sa vérité ne soient jamais ne fût-ce qu'imaginée. Elle est sans scrupule au sens où elle ne doute pas – au sens où rien ne la fait boiter, où il n'y a, dans sa chaussure, aucun petit caillou qui pourrait rendre inconfortable sa marche triomphale vers on ne sait trop quel horizon ; après tout, si la raison avec des scrupules, elle ne serait plus la raison, puisqu'elle abdiquerait devant l'inquiétude. Pourtant, nous aurions bien besoin de scrupules, dès lors que les scandales ne constituent plus guère, pour nous, qu'une simple tentation dont nous savons qu'elle ne sera jamais assez forte pour nous écarter du chemin de la loi ; le scrupule, lui, s'il ne nous en écarterait pas davantage, nous la rendrait au moins plus pénible, moins glorieuse. Telle serait peut-être d'ailleurs le fin mot de toute raison indigne, de toute raison comique : il s'agirait d'une raison qui,

toujours inquiète d'elle-même, toujours disjonctante, ferait du scrupule son seul article de foi.

Remerciements

Ce livre est né du désir de Adèle Van Reeth et de la grâce des réseaux sociaux. A la suite d'une série de *posts* que j'avais publiés sur Facebook autour du sujet de l'indignation, *posts* nés d'une capsule filmée pour la série de France Culture « Il faut que ça change », Adèle m'a en effet sollicité afin que je développe mes idées sous la forme d'un essai destiné à sa nouvelle collection. Je la remercie vivement de m'avoir poussé à écrire ce texte – de même que je remercie Monique Labrune, directrice éditoriale des Presses Universitaires de France, d'avoir accepté de céder « son » auteur à une autre maison du même groupe éditorial pour la durée de sa rédaction. Je remercie également Amélie d'Oultremont de m'avoir invité à prononcer une série de conférence sur le sujet lors de la saison de printemps 2019 des Mardis de la Philo, à Bruxelles : les échanges qu'elles ont suscitées m'ont permis d'amender le texte en de nombreux points. Je remercie enfin Séverine Courtaud, éditrice en charge de « La relève » aux Editions de l'Observatoire, qui a accompagné cet ouvrage avec toute la gentillesse et toute la bienveillance dont je pouvais rêver – et ne s'est pas étranglée d'inquiétude en découvrant le résultat de mon travail.

Table des matières

Avant-propos

Introduction : Rire à l'âge de Trump

Chapitre 1 : Et

Chapitre 2 : Car

Chapitre 3 : Donc

Chapitre 4 : Mais

Chapitre 5 : Ni

Conclusion : Rira bien qui rira le dernier

Remerciements

Tables des matières