

ALL INCOMPLETE

Stefano Harney & Fred Moten

ALL INCOMPLETE

Alternatives au capitalisme logistique

traduction collective

postface par Denise Ferreira da Silva

Collection TRANS

Éditions Les Liens qui Libèrent

TRANS

Une collection dirigée par Raphaël Liogier et Dominique Quessada

Penser à travers, et pas à tort

Nous éprouvons aujourd'hui quasi physiquement la dissolution du sol de nos certitudes. Avec des questions sous-jacentes : Que penser et comment devenir ? Comment vivre avec l'incertitude ? Comment réconcilier pensée et réel ? Comment habiter le monde ? Sur quelles idées s'appuyer ? Comment faire advenir ce qui pourrait être ? La collection TRANS se situe dans cette perspective. TRANS, parce qu'elle accueille des textes de ceux qui pensent et qui vivent les transitions. Ceux qui pensent à travers, et pas à tort. À travers les frontières, les assignations, les disciplines, les certitudes, les identités, les souverainetés, les renfermements, les replis sur soi, à travers toutes les clôtures. Il s'agit de déployer des idées vitales et inévitables, sans faux semblants intellectualistes, pour repenser notre rapport au monde. Nous aimerions que cette collection soit le lieu où une approche sensible, émotionnelle des questions théoriques puisse voir le jour, où soit transmise la vive émotion qui sourd des théories. Pour déployer cette approche dé-spécialisée, TRANS accueille des auteurices en provenance d'horizons divers, allant de la philosophie à la littérature, en passant par les sciences et les techniques.

ISBN: 979-10-209-2257-1

© Les Liens qui Libèrent, 2025



Cette publication a bénéficié d'un financement du projet NesT du programme MSCA-RISE selon le *grant agreement* n° 101007915.

This project has received funding from the MSCA-RISE programme under grant agreement n° 101007915.



Introduction par la collective de traduction

Depuis qu'ils se sont rencontrés il y a une quarantaine d'années, Fred Moten et Stefano Harney créent une pensée trempée dans les études littéraires et poétiques. L'idée, c'est de penser le politique de façon poétique, parce que le poétique résiste, il résiste à la politique. Parce que poétique et politique sont différents, mais pas séparés. Quand ils entament une session d'étude en groupe, Fred et Stefano reprennent souvent une méthode de leur ami, le zapatiste Manolo Callahan, qui, dans son groupe de recherche conviviale, a l'habitude de poser une question aux personnes rassemblées : comment êtes-vous venus ici ?

Parce que les simples trajets qui mènent à une assemblée sont déjà un enchevêtrement de poétique et de politique de la vie quotidienne. La façon dont on a attaché ses cheveux le matin, la musique qu'on écoute dans son casque, le métro qu'on a grugé, le Uber qu'on a pris tout en regrettant de participer à *l'ubérisation* de la société, ou le vélo choisi malgré la pluie, parce que c'est économiquement et écologiquement un peu plus responsable...

Dans la vie quotidienne, les repères censés nous permettre de séparer la politique et le poétique semblent toujours

insatisfaisants, inadéquats, à côté de la plaque. De sorte qu'on se sent envahi-es de toutes parts, qu'on voit la récupération partout, que la moindre esthétique semble pourrie par la politique, que la politique a l'air de n'être rien d'autre que du spectacle.

Fred et Stefano proposent une pensée alternative à cet état des lieux. Une pensée où le poétique résiste à la gouvernance politique et à ses combines, sans pour autant suivre à la lettre la grammaire de la critique résistante. Au contraire, la résistance consiste justement à naviguer un courant poétique, terriblement approximatif, déséquilibré, difforme, opaque, obscur, noir. Dans le brouillard. Dans le cirage. Le poétique est politique parce qu'il est résolument hors-cadre. Hors-champs. Hors de portée de la gouvernance. En souterrain. En sous-commun (*undercommons*). Ce domaine à la marge, Fred et Stefano en font l'étude, des études noires, des *black studies*, des études qui s'intéressent à la noirceur, *blackness*, hors d'atteinte de la détermination académique, de la haute définition, de la spécialisation.

Se mouvoir et s'émouvoir et s'emmitoufler les un-es contre les autres dans la noirceur, à l'ombre des phares de la gouvernance et de ses instituts. Parce qu'il semble qu'espérer dans les cadres, suivant la grammaire de ceux qui oppriment, c'est encore accepter la grammaire et les cadres. Parce qu'en fait, le diable ne se cache pas dans les détails, mais dans les procédures, dans les protocoles, dans les stratégies, les algorithmes, les réglementations et autres mesures politiques institutionnelles, les *policies*. Alors il s'agit de ne pas se soumettre à l'étiquette de la gouvernance moderne, il s'agit de préserver l'imprévisible, de penser comment glisser entre les mailles de la gestion des risques, d'échapper aux périls de la performance de soi. Pour ça, Stefano et Fred choisissent de garder les risques et la performance, et de court-circuiter la gestion et le soi. De céder l'économie du propre, de la propriété, de l'appropriation à ceux qui s'y

retrouvent, et de préserver le *freestyle* des sales habitudes, de ce qu'on ne peut pas posséder, ni chiffrer, ni avoir pour soi. Laisser l'homme, l'individu, le sujet digne de crédit, celui dont on a dessiné la figure aux grandes heures du capitalisme colonial. Laisser ce sujet souverain régner sur la transparence et l'ordre. Son optique ne surveille que les matières éclairées. Son œil ne regarde que la scène. Son regard ignore les coulisses, les dessous, le dehors. Les 99 % de matière noire. Plutôt que le domaine de la gestion algébrique, du sujet à propos, du propriétaire accompli, Fred et Stefano proposent – suivant la pensée de Cedric J. Robinson, pilier central de la *tradition radicale noire* inspirée par W.E.B. DuBois – le partage de nos incomplétudes.

Les incomplètes contre le capitalisme racial et sa logistique

Dans *Les Sous-communs* (leur premier livre à quatre mains¹), une question centrale était : comment rester perpétuellement en étude ? Comment ne pas convertir les savoirs insurrectionnels en une marche à suivre, et au contraire continuer à faire des plans de manière fugitive, en restant en mouvement ? La question se posait depuis un endroit situé d'où Fred Moten et Stefano Harney écrivent, à savoir l'université états-unienne et le domaine spécifique des études noires. Moten et Harney entretiennent une certaine méfiance à l'égard du fait que les savoirs insurrectionnels (noirs) aient pu être cooptés par l'institution (blanche) au point d'en faire des *départements*, des *curriculum* et des *diplômes*. Il est sans doute réjouissant d'imaginer que l'université valorise les savoirs issus des luttes minoritaires : études féministes, études queers, études noires, études latinx, études

1. Fred Moten et Stefano Harney, *Les Sous-communs. Planification fugitive et étude noire*, trad. collective, Brook, (2013) 2023.

handies... Mais que se passe-t-il quand l'espace hégémonique de l'institution convertit ces savoirs en grilles d'évaluation? De fait, les études noires naissent dans le sillon de la lutte pour les droits civiques, de même que les études queers naissent dans le sillon de la lutte VIH/sida. Les études noires, les études queers sont donc le résultat de revendications. Mais cela ne les empêche pas de courir le risque d'être aussi une technologie de domestication – une manière de convertir *l'étude des conditions pour sortir du merdier en profession*, et les intellectuel·les subversive·ifs en professeur·es chargé·es de contrôler le corps étudiant.

Le singulier *étude noire*, plutôt que le pluriel *études noires*, raconte quelque chose comme la tentative de refuser de devenir les *managers* du savoir insurrectionnel : rester dans l'étude, rester étudiant·es, refuser de diplômé·e, ou alors voler les crédits alloués aux diplômés pour mener l'étude *malgré* l'université, dans ses sous-sols.

Plutôt donc que de croire que les « communs » de l'université publique suffiraient par eux-mêmes à garantir une orientation vers le bien collectif, Moten et Harney proposent d'habiter *les sous-communs*, un espace interstitiel ou sous-terrain, dans lequel l'étude se mène malgré l'instruction constante d'en produire la preuve. Les espaces sous-communs sont là où une autre socialité se vit et se prépare : l'église, le gymnase, le coiffeur, le salon de beauté, la boîte de nuit, le terrain vague, les couloirs, les sous-sols... sont ces lieux privilégiés où le frottement, la rencontre accidentelle, la spéculation à n'en plus finir, les rêves et les manières de vivre et de s'organiser autrement s'esquissent et se testent.

Moten et Harney ont tous deux accepté d'être des *managers* de l'université : ils ont fait leurs études à Harvard et ils ont occupé et occupent encore des postes de professeurs, en études africaines-américaines et en études de la performance pour l'un,

en études de commerce pour l'autre. Mais depuis cette position managériale de professeurs, Moten et Harney s'efforcent de la miner, de l'inquiéter, d'écrire *contre* elle et contre l'illusion qu'elle pourrait produire d'être par elle-même vectrice d'émancipation.

All Incomplete reprend et prolonge la critique commencée dans *Les Sous-communs* en réfléchissant au caractère invasif du *management* et de la *logistique*, non seulement à l'université dans la gestion des savoirs insurrectionnels, mais dans les luttes et la vie elles-mêmes. L'essentiel du livre est dédié à la généalogie critique de l'idéologie logistique-managériale et des idées qui lui sont rattachées : la distinction corps/esprit, l'individu souverain, l'héroïsme, le progrès, la propriété, le suprémacisme blanc. Si le management du capitalisme logistique peut ainsi être l'objet de l'étude noire, c'est parce que l'idée de considérer la force de travail humaine d'un pur point de vue technique est enracinée dans le projet colonial/esclavagiste et dans sa manière de considérer les personnes noires comme des choses disponibles à l'extraction (ainsi que le fait le *Code noir* de Colbert, par exemple, en définissant les personnes noires comme des « biens meubles »). La conversion logistique de certaines personnes en choses repose sur un grand nombre de tours de passe-passe ontologiques : pour que la racialisation de certains corps (noirs) plutôt que d'autres (blancs) soit possible dans le cadre de l'économie plantationnaire, il est par exemple nécessaire d'avoir imposé aux personnes d'être réductibles à leurs corps ; de même, pour que la valorisation des accomplissements héroïques de certains individus plutôt que d'autres (un point commun entre le culte de la réussite en entreprise et les pratiques mémorielles liées aux luttes d'émancipation) soit possible, il est nécessaire d'avoir imposé aux collectifs d'être réductibles à une somme d'individus. Moten et Harney remontent ainsi la chaîne d'approvisionnement

logistique pour la lier aux ontologies modernes/coloniales qui la rendent possible.

La principale formule du capitalisme logistique et algorithmique, son point d'appui, le sort qu'il jette au monde est : « mouvement total + accès total² ». Plus précisément, en régime postcolonial, ce capitalisme vise à garantir et maximiser l'accès total aux corps et aux terres des colonisé·es : « Qu'est-ce qu'un régime colonial, nous disent Moten et Harney, sinon l'imposition de protocoles psychopathes d'accès total aux corps et aux terres, au service de ce qu'on appelle aujourd'hui la gestion de la chaîne d'approvisionnement ? Le problème du vingt-et-unième siècle est le problème de la ligne de couleur qui traverse la chaîne d'assemblage ». Moten et Harney placent ainsi au cœur du projet du capitalisme racial ce que la théoricienne féministe noire Hortense Spillers appelle « *the theft of the body* », le « *vol du corps* – une coupure délibérée et violente (et inimaginable, vue de loin) qui dissocie le corps captif de sa volonté motrice, de son désir actif³. » Ce vol *qu'est* le corps est la séparation que la logistique plantationnaire impose : le fantasme qu'on pourrait prendre des vivant·es, humain·es ou pas, les couper entièrement de leur environnement natif et de leurs manières de communiquer avec leurs proches, et les déplacer dans un « Nouveau Monde » pour les y mettre au service de l'« amélioration » de la terre et de la production de valeur marchande.

Dans *All Incomplete*, Moten et Harney reviennent notamment sur l'origine du concept de propriété privée tel qu'il est

2. Ici même, chapitre 4.

3. Hortense J. Spillers, « Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar », *Diacritics*, Vol. 17, n° 2, p. 67. NdT : une traduction collective de Noémi Michel, Lucie Mercier et Franck F. Ekué est à paraître aux éditions Météores.

pensé chez John Locke – un philosophe qui, en tant qu’homme de loi, participe à la rédaction de la *Constitution* de l’État de Caroline, qui ratifie l’esclavage, et qui était par ailleurs actionnaire de la Royal African Company, une entreprise de traite esclavagiste. Dans son *Second traité du gouvernement civil*, Locke analyse un cas-limite, celui de « l’Indien sauvage » dans « l’état de nature », et se demande à partir de quand celui-ci devient propriétaire des fruits qu’il a ramassés (faisant par la même occasion comme s’il s’agissait d’une question que « l’Indien sauvage », pour autant qu’il existe, se pose) : sa réponse tient dans le fait que, bien que la terre échoie en partage à l’ensemble de l’humanité, chaque individu étant propriétaire de son corps, il est aussi propriétaire des actions qui en découlent, et des fruits qui s’en obtiennent. C’est ce que Fred Moten et Stefano Harney appellent le « contrat (anti)social » de Locke : « Dès l’instant où tu dis que ceci est à moi parce que j’y ai travaillé et que je l’ai amélioré, ou que tu dis que je suis moi parce que j’ai travaillé sur moi et que je me suis amélioré-e, tu déclenches une guerre. Et en attribuant faussement le déclenchement de cette guerre à la nature, tu codifies cette guerre en contrat (anti)social⁴. » Derrière le contrat (anti) social de la propriété (« ceci est à moi parce que j’y ai travaillé »), Moten et Harney s’efforcent de dénicher un premier acte antépropriétaire, l’idée selon laquelle « ceci » (cette chair, cette partie du monde contenue dans ma peau) serait « *mon corps* ». Or, on peut s’étonner : n’est-ce pas l’objet de l’émancipation (féministe, queer, noire, handie...) que de revendiquer *mon corps*, *mon choix*, que d’affirmer que nul-le ne peut s’approprier le corps d’un-e autre ? Assurément. Mais refuser que d’autres s’arrogent le droit de propriété sur ton corps ne veut pas dire que tu doives revendiquer d’en être à *leur place* propriétaire.

4. Ici même, chapitre 1.

Plus encore qu'envers l'individualisme possessif, les *incomplèt-es* nourrissent un antagonisme général à l'égard de toute forme de souverainisme. C'est le principe même d'autonomie souveraine, chevillé au corps d'une certaine conception individualiste de la politique, qui est ici récusé.

Qu'est-ce qu'une politique radicale noire ?

Que se passe-t-il quand on ne répond pas à l'adresse du corps ? Que se passe-t-il quand on refuse de se laisser contenir dans les limites étroites que les corps sont censés inscrire sur nos chairs ? Que se passe-t-il quand on « balance son corps⁵ » ? Les livres de Moten et Harney sont pleins d'exemples d'expériences qui ne relèvent pas de la maîtrise de soi, mais de pratiques de « dépossession de nous-mêmes, [nous autorisant] à être possédé*es d'autres façons, nous autorisant à consentir à n'être pas un*e, à un moment qui laisse aussi les gens agir sur nous et à travers nous et ne requiert pas constamment que nous cherchions à nous reconstituer⁶ » : un concert de jazz, une improvisation collective, une nuit à danser, une discussion échauffée sur un lit dans une chambre d'hôtel en désordre, une émeute. Des masses, des essaims, des collectifs émergent qui refusent le fantasme de l'individu et font s'entre-déborder les chairs. Derrière la souveraineté nationale ou individualiste, c'est ainsi la prédominance de l'un, de l'individu, du *corps séparé* qu'érodent les textes de Moten et Harney.

5. Bebe Melkior-Kador, *Balance ton corps. Manifeste pour un droit des femmes à disposer de leurs corps*, Musardine, 2020.

6. Fred Moten et Stefano Harney, *Les Sous-communs*, *op. cit.*, p. 179 (trad. modifiée).

Chacun·e est toujours à la fois *plus et moins que un*. *Moins*, parce que *personne n'est complèt·e*. Les richesses de la langue commune française nous le disent à travers leurs équivoques : une personne n'est personne en elle-même, à peine un masque sans substance, un rôle dans une intrigue qui la dépasse (selon l'étymologie de la *persona* latine). « Ma » personne n'a d'existence et de consistance que grâce au tramage de *nos* vies communes. Mais de ce fait même, chaque personne est *plus* qu'elle-même : c'est ce *plus* qui lui permet d'évoluer, de se transformer en *autre* chose qu'elle-même ; c'est ce *plus* qu'elle tient provisoirement en elle de tout ce qu'elle reçoit des autres, qui la traversent, l'alimentent, l'inspirent et la font respirer, toujours un peu dedans et un peu dehors.

Derrière cet appel à la chair, à la terre et à la dépossession de soi-même, que reste-t-il de la politique ou du politique ? Fred Moten dit « avoir utilisé par le passé certains mots dont [il] n'aime plus se servir », au premier rang desquels il évoque non seulement « la politique » (*politics*), mais aussi bien « le politique » (*the political*)⁷. Que reste-t-il donc d'une radicalité, dès lors qu'au lieu d'en appeler à l'engagement politique, elle essaie plutôt de s'en soigner ?

Répondre à cette question exige de passer en revue quelques termes clés du vocabulaire proposé par Moten et Harney pour nous repérer dans le présent. La politique, pour eux, tourne entièrement autour de la promulgation de *policies*, à savoir de réglementations. Ces dernières identifient les *undercommons* et les incomplèt·es à des sources de « problèmes sociaux », à résoudre en s'efforçant de combler leurs manques et leurs manquements. Qu'il faille les assister ou les ramener à l'ordre (les

7. Fred Moten, *A Poetics of the Undercommons*, Sputnik & Fizzle, 2016, p. 33.

deux vont généralement de pair), les Noir-es des ghettos, les jeunes des banlieues, les migrant-es, les queers et les trans sont *a priori* considéré-es comme déficient-es, revêches au changement (ou attaché-es à la mauvaise sorte de changement), en besoin de mesures correctives.

Ce qui se présente depuis quelques décennies au titre de la *gouvernance* s'efforce d'imputer ces *policies* à ceux-là mêmes qui la subissent. En tant que « management du self-management⁸ », la gouvernance individualise en érigeant chaque personne en petite usine à (auto-)gérer. Le régime de la *dette*, qui tient désormais sous son joug toute la population éduquée et consommatrice des États-Unis, n'est pas qu'une forme parmi d'autres de cette gouvernance par les intérêts : elle est le modèle qui convertit chaque individu en gestionnaire de son propre capital humain.

Si, pour être fidèle aux enseignements de la tradition radicale noire, il faut se soigner des références à la/le politique, c'est que cette référence se voit entièrement colonisée par le système que forment ensemble – indissociablement – dette, intérêts, individualisation, gouvernance, *policy*. La « démocratie » elle-même, telle qu'elle est pratiquée aux États-Unis, s'avère en parfaite cohérence avec cette série de termes à bannir (et aussi toxique qu'eux). Les auteurs en donnent une définition cinglante : « la pratique de l'intérêt privatisé dans l'inégalité, exprimée dans la théorie de l'égalité abstraite de chaque individu complet⁹ ».

Prendre parti pour ou contre telle ou telle *policy*, se battre pour la reconnaissance de ses intérêts, s'engager dans le combat démocratique : tout cela, que beaucoup d'entre nous identifions à l'activité politique, a bien entendu ses mérites et sa nécessité

8. Fred Moten et Stefano Harney, *Les Sous-communs op. cit.*, p. 67.

9. Ici même, chapitre 2.

propres. Mais cela conduit aussi (et peut-être principalement), selon Moten et Harney, à donner prise au management de notre automanagement. Surtout, toute cette activité politique est structurellement neutralisée (encerclée, conditionnée, prédéterminée et préemptée) par l'irrésistible force de la logistique.

Telle qu'ils nous apprennent à la voir, la logistique est cette nécessité de structuration et de fonctionnement qui contraint de façon ubiquitaire le management de nos automanagements à se plier servilement aux intérêts du capital. Elle a commencé par emprisonner des corps africains dans les cales des navires négriers. Aujourd'hui, elle containérise aussi bien les citrons venant du Chili que les habits du Bangladesh ou les smartphones de Chine, tout en continuant à condamner d'innombrables corps des sous-communs aux horreurs de l'extractivisme.

Se méfier des liens organiques qui rendent démocratie et politique complices de la logistique, de la gouvernance et des *policies* n'implique pourtant nullement de se résigner à l'impuissance. La radicalité de leur pensée tient à un renversement d'*attitude* qui retourne à son tour la valeur des postures auxquelles nous identifions habituellement la radicalité. Au culte de la puissance, aux appels à la résistance, aux espoirs d'élévation, aux clichés d'héroïsme et aux promesses de victoire, Moten et Harney substituent une reconnaissance de dépossession et un aveu d'incomplétude.

Les luttes pour les communs sont généralement animées par une pulsion constituante : elles participent d'une visée constructive qui cherche toujours un peu à « policer » et à « gouverner » les communs. Au lieu de s'élever vers la construction de cadres protecteurs à établir (*settle*) pour le futur, Moten et Harney nous invitent à regarder vers le bas, vers ce qui est déjà là – sous nos pieds (*l'underground*) et autour de nous (le *surround*). Au lieu de

réclamer des droits à venir, au lieu de dénoncer d'intolérables privations présentes, ils trouvent leur principale ressource dans le partage de nos incomplétudes, appuyé sur ce qui se donne d'ores et déjà, et depuis bien longtemps, entre nous.

Car ce qui se donne entre nous, avant toute chose à posséder, ne saurait se mesurer, s'acheter ou se vendre: c'est le fait que *l'être-ensemble précède l'être* – pour reprendre le beau titre d'une publication récente venant non de l'Ouest de l'Atlantique, mais de l'Est de l'Europe¹⁰, et pour paraphraser le principe bantou d'*ubuntu* («je suis ce que je suis en raison de ce que nous sommes tous», ou «une personne, c'est toutes les personnes»). Ce qui a pour conséquence que *le faire-ensemble précède l'avoir*.

Kinks et torsions de la langue

Nous avons donc fait et défait «ensemble», pendant deux années environ, une tentative de traduction non héroïque d'*All Incomplete*. Souvent nous nous connaissions avant de traduire ensemble, mais parfois notre rencontre s'est produite par l'aventure de cette traduction partagée. Cette rencontre a été faite de fidélités patientes et de passages rapides, de départs et de retours au gré de nos agendas compliqués, des compétences requises, des incompétences émergées. À plusieurs reprises, Fred et Stefano ont pris le temps de venir nous chercher au milieu de la prose vertigineuse et du labyrinthe de références où nous avons pris l'habitude de nous perdre avec plus d'enthousiasme que de frustration. Ils ont écouté nos questionnements et hypothèses, ils ont (presque) démêlé quelques nœuds

10. Joshua Simon, *Being Together Precedes Being. A Textbook for The Kids Want Communism*, Archive Book, 2019.

– parfois, ils en ont épaissi la trame, la *jam*, car il n’y avait rien à résoudre, mais tout incomplètement à corrompre avec des écarts de langage.

Pour concrétiser cette « habitude » évoquée, nous pouvons dire que sa régularité consistait à se voir approximativement une fois par mois, hors périodes de vacances. Comme nous habitions loin les un-es des autres, le rendez-vous se passait par écrans interposés. Nous avons traduit *entre* les cadres d’une interface visiophonique qui séparait implacablement chaque participant-es dans une grille bien ordonnée et pas très conviviale. Chaque session de traduction, donc, nous renvoyait au paradoxe de travailler au sein d’un outil emblématique de la séparation et du productivisme contemporains sur un texte qui condamnait sans appel et avec une poésie généreuse l’unité individuelle et les dispositifs logistiques la fabriquant. Paradoxe brûlant, certes.

Mais Fred et Stefano nous avaient appris qu’on peut étudier – ou du moins tenter – même au sein d’institutions et d’infrastructures prévues pour empêcher ou capturer notre étude. C’est la leçon vitale, l’optimisme tactique de la *black study*. Pour entrer dans la traduction d’*All Incomplete*, il fallait absolument se retrouver, coûte que coûte, puisque la complexité fascinante et fugitive de ce texte nous renvoyait à l’insuffisance d’un-e seul-e pour donner forme à la traduction en langue française. Le style même du livre – dense, fugitif – nous fait faire l’expérience d’une incomplétude radicale, d’une impossibilité de saisir et contenir. En tout cas en solo.

Ce qui est vrai pour l’expérience de tout-e lectrice d’*All Incomplete* l’est encore plus pour tout-e traducteurice : il faut s’y aventurer à plusieurs, mélanger capacités et incapacités complémentaires, compréhensions et incompréhensions mutuelles. Aucune lecture et surtout aucune traduction solitaire de ce livre ne semble suffire. Elles demeurent radicalement débitrices : elles

doivent toujours quelque chose à autrui, pas un autrui bien identifié, mais une foule d'autres.

Au fil des conversations mensuelles consacrées à l'étude du texte anglais, le collectif de traduction – auquel ont participé Norman Ajari, Emma Bigé, Yves Citton, Judith Deschamps, Fred Lyra, Mabeuko Oberty, Marielle Pelissero, Anne Querrien, Jacopo Rasmi et Patrick Samzun, avec un important travail de lissage final réalisé par Mabeuko Oberty – a proposé un certain nombre de torsions, toutes discutables (et discutées), dont les plus ponctuelles sont parfois évoquées sous forme de notes explicatives, mais dont quelques choix plus structurels méritent d'être explicités au seuil de la lecture.

Le cliché veut que la traduction soit une trahison. Et si cette version française comporte tous les textes de l'original anglais, elle est cependant incomplète car elle n'inclut pas la vingtaine de photographies couleurs et noir-blanc de Zun Lee, qui apportent à la version originale une dimension sensorielle supplémentaire.

Dans tous les cas, la traduction est aussi une corruption. Et nous, traducteurices, comme vous, lecteurices, complices des mots et de la pensée des auteurs, le sommes aussi des systèmes et milieux dans lesquels nous évoluons. Il nous semble donc important de rendre visible et explicite une partie de nos choix en les contextualisant quelque peu, afin de donner à sentir les matières et manières de cette corruption particulière.

Pour cela, commençons par la musique, le rythme. L'écriture poétique de Moten et Harney sonne et percute. Les phrases, les paragraphes, les chapitres sont des compositions. Le sens remue et (se) secoue dans l'improvisation jazz des mots et de leurs sons. La version française est une interprétation polyphonique de la partition originale qui n'a pas peur de la cacophonie, du trouble, des nœuds sonores qui tressent le sens. Devenant plus et moins que lui-même. Refusant la cadence du un-deux devenu zéro-un,

du *beat* qui laisse place au bit d'une gestion numérique en mode *big data* dans le contrôle des données à grande échelle.

Mots et prosodie s'épaississent dans les rythmes musicaux, les anacrouses et les contretemps, les pauses, les traînées et les fondus. Un flou non binaire transcrit partiellement par la grammaire. Plus et moins que zéro-un un-deux masculin-féminin, la plupart des pronoms et accords du texte sont plus et moins que masculin ou féminin. En effet, mis à part les pronoms personnels des troisièmes personnes du singulier au féminin et au masculin, et les adjectifs possessifs qui leur correspondent, c'est-à-dire *she/her* et *he/his*, la langue anglaise est majoritairement non genrée. Nous avons choisi de rendre cela en employant d'une part, pour les pronoms personnels définis de la troisième personne du singulier et du pluriel, les pronoms «iel» et «iels», et d'autre part d'utiliser systématiquement des désinences bi-genrées incluant les morphèmes du féminin et du masculin avec point d'hyphénation (par ex : «noir-es») pour les noms, adjectifs et autres mots portant la marque du genre. Quelques exceptions à cette règle générale : l'usage d'agglutinations telles que «lae» (déterminant article défini), «toustes» (adjectif et pronom indéfini pluriel) ou encore celui (pronom démonstratif singulier), et de formes épiciènes ou neutres (par ex : «autaire»).

Si ce n'est un flou, nous avons du moins rencontré une question ouverte en cours de processus et discutée entre auteurs et traducteurices : celle de la manière de rendre *blackness* en français. *Blackness* qui est «noirceur», quand *whiteness* serait «blancheur». Cependant le terme qui semble largement établi aujourd'hui pour parler du concept politique de domination/privileège associé à *whiteness* né du système colonial esclavagiste raciste n'est pas «blancheur» mais «blanchité». Qu'en est-il de *blackness*? Selon les courants, les époques et les nuances de sens et contextes d'action, différents termes pourraient s'approcher de

ce que dit *blackness* dont «négritude», «noirité» et «noirceur». Nous avons retenu «noirceur», traduisant *black people* le plus souvent par «personnes noires» ou moins souvent «les Noir-es». Par ailleurs, même si «Nègre» peut revêtir une connotation positive et respectueuse issue de l'histoire de réappropriation de ce qui était autrefois une insulte, comme ce fut notamment le cas avec le mouvement de la Négritude porté par Léopold Sédar Senghor et Aimé Césaire, nous avons fait le choix de traduire *Negro* par «noir·e» lorsque son usage était respectueux et/ou auto-revendiqué et par «nègre» lorsque son usage comportait une intention dépréciative. En effet, aujourd'hui encore, l'emploi de «nègre» reste fortement associé dans l'imaginaire socio-collectif européen francophone au contexte colonial où il était et est utilisé pour désigner des personnes considérées comme inférieures, non humaines ou sous humaines, des marchandises que l'on peut acheter, vendre et utiliser à profit. D'autre part, l'usage du mot «noir» en français a lui aussi une histoire complexe où il a été et est tantôt une insulte, un terme neutre ou une revendication, selon la personne qui l'emploie, à qui elle s'adresse et le contexte dans lequel il est employé¹¹.

Oui, la traduction est une corruption. Elle est aussi errance dans un univers riche aux multiples dimensions. Alors pour ne pas complètement se perdre, la balade est jalonnée de quelques repères en notes de bas de page, donnés par Moten et Harney, auxquels viennent s'ajouter quelques remarques et précisions de l'équipe de traduction pour rendre compte d'une partie de nos découvertes à travers ces mots qui racontent plus et moins que

11. Réflexion notamment nourrie par Julie Loison-Charles et Nicolas Martin-Breteau, «Dire et traduire l'identité noire en France et aux États-Unis : questions raciales, enjeux linguistiques, perspectives scientifiques», *Revue française d'études américaines*, Vol. 1, n° 174, 2023, pp. 3-19.

INTRODUCTION PAR LA COLLECTIVE DE TRADUCTION

ce qu'ils sont, faisant de nos pas de côté des complices, tantôt révélateurs, tantôt créateurs de nouveaux sens. Quelques-unes de ces références sont collectées en fin d'ouvrage, pour alimenter de nouvelles pistes, faire de nouveaux nœuds, entretenir les *kinks*, continuer la jam de cette écriture, fournir une bande son à votre lecture, sentir les pensées, les rythmes, les caresses, les odeurs et les ambiances qui traversent et inspirent cet essai-poème et ses danses.

Fred Moten et Stefano Harney s'interrogent à la fin de *All Incomplete*: «Et si la poésie n'était que la corruption de la langue? Et si cette corruption correspondait à la corruption de la communauté par la socialité, la corruption du corps par la chair, la corruption du monde par la terre?» Espérons que cette traduction soit aussi partielle et partagée que la noirceur, car «elle ne nous appartient pas et elle est tout ce qu'on a, la voilà, toujours et totalement incomplète¹².»

La collective de traduction
février 2025

12. Ici même, p. 296.

Remerciements

Fred Moten et Stefano Harney souhaitent remercier pour leur accompagnement et participation dans la publication de ce livre BAK, Duke University Press, e-flux, M.I.T. Press, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofa, The New Museum, Routledge, Rutgers University Press, The University of Minnesota Press et Verso. «Suicide en tant que classe» était originellement une commande de Return to the Source, publiée en septembre 2020 sur returntothesource.info.

Par ailleurs, l'équipe de traduction souhaite remercier le soutien apporté à cette publication par le programme européen MSCA-RISE NesT (Networking Ecologically Smart Territories) sous le *grant agreement* n° 101007915.

Nous remercions également Stevphen Shukaitis et les éditions Minor Compositions, qui ont publié l'ouvrage original et qui ont autorisé gracieusement la présente traduction.

pour Manolo Callahan
(pour renouer avec nos habitudes d'assemblée)

CHAPITRE I

Le vol de l'assemblée

Si j'avais à répondre à la question suivante: *Qu'est-ce que l'esclavage?* et que d'un seul mot je répondisse, *C'est l'assassinat*, ma pensée serait d'abord comprise. Je n'aurais pas besoin d'un long discours pour montrer que le pouvoir d'ôter à l'homme la pensée, la volonté, la personnalité, est un pouvoir de vie et de mort, et que faire un homme esclave, c'est l'assassiner. Pourquoi donc à cette autre demande, *Qu'est-ce que la propriété?* ne puis-je répondre de même, *C'est le vol*, sans avoir la certitude de n'être pas entendu, bien que cette seconde proposition ne soit que la première transformée?

Pierre-Joseph Proudhon

1.

Le premier vol apparaît comme un titre de propriété légitime. C'est le vol de la vie charnelle, terrestre-terreuse, qui est ensuite incarcérée dans le corps. Mais il se trouve que le corps est tout simplement le premier problème du principal-agent¹. Le corps n'est qu'un contremaître, un facteur, un surintendant pour le vrai maître, le vrai propriétaire, l'individu, dans sa conceptualité nocive et épaisse. Le terme légal pour ce problème du principal-agent est l'esprit. De ce point de vue, désigner cela comme « le problème esprit/corps » est une synecdoque redondante et abstraite et non pas un enchevêtrement^{1,2}, ou même une opposition entre *anima*³ et matière, *mama* et âme.

Cette formule que Robert Duncanⁱⁱ tire d'Erwin Schrödinger favorise l'introduction d'un certain désordre. Schrödinger dit que « la matière vivante évite la décomposition vers un état d'équilibre ». Eh bien, si Proudhon a raison et que l'esclavage, c'est l'assassinat, que vol et propriété forment une unité, et si c'est comme mort sociale que l'on comprend le mieux le régime général de la propriété privée ; alors n'est-ce pas comme

1. NdT : Le « problème du principal-agent » est un concept en économie qui décrit les conflits d'intérêts qui peuvent survenir lorsqu'un-e « principal-e » délègue des pouvoirs à un-e « agent-e » pour agir en son nom. Ce problème se pose lorsque les intérêts de l'agent-e ne s'alignent pas parfaitement sur ceux du ou de la principal-e, ce qui peut – disent les économistes – entraîner des « coûts d'agence » et des actions qui profitent davantage à l'agent-e qu'à saon principal-e.

2. NdT : Quelques références biographiques, théoriques et artistiques pointées par l'équipe de traduction sont disponibles en fin d'ouvrage. Elles sont signalées par des indices de notes en caractères romains.

3. NdT : Les mots appartenant à une autre langue que l'anglais dans l'original sont gardés dans leur langue et apparaissent en italique dans cette traduction, ainsi que les mots que nous avons laissés en anglais.

si la mort/propriété privée était cet équilibre dont parle Schrödinger? Ce dont John Donne parle à travers la capacité divine souveraine de préservation est un problème qui a dû avoir pour fonction de résoudre un problème; et quand Schrödinger parle d'éviter la décomposition vers l'état d'équilibre, il ne dit pas que toute décomposition est mauvaise. La corruption est notre part (maudite), notre pratique antologique, notre centrage excentrique, comme dirait M. C. Richardsⁱⁱⁱ. La manière dont nous échappons à la propriété/équilibre nous vient précisément de ce refus de prévenir les pertes que nous appelons partage, frottement, empathie, hapticalité, amour sous-commun de la chair, notre excentricité essentielle, omnicentrique et anacentrique.

Toute chose, dans le sillage d'un tel désordre, est prévention des pertes. John Locke crée la *tabula rasa* comme un contenant pour des propriétés – propriétés de l'esprit possédées par l'esprit propriétaire. La connaissance de soi est possession de soi et position de soi chez Locke. Son procès d'accumulation est auto-localisation, parce qu'on ne peut rien faire d'autre qu'occuper l'espace pour cela. Dès le premier moment, qui semble ne pas cesser d'arriver tout le temps, toute propriété est postulée, à commencer par le postulat/positionnement d'un corps pour localiser la possession, ce qui est possédé et l'esprit pour le posséder. Le postulat et le dépôt inaugurent la possession comme incorporation, dont la fin inévitable, sous la forme de retraits continus, est la perte. Cela requiert la production d'une science de la perte, c'est-à-dire la science de la blanchité, ou logistique.

Toute acquisition, toute amélioration est une ossification du partage. Cette ossification est donnée dans et comme confinement. Le premier vaisseau odieux produit par et pour la logistique n'est pas le navire négrier, mais le corps – la chair

conceptualisée – qui porte l'individu-en-sujétion. Un processus profondément vicieux commence avec cette colonisation du corps postulé, la prise de fonction de l'esprit postulé et la manipulation – aux modalités variées de brutalité – de la redondance qui les enveloppe mutuellement, donnée dans la perpétuelle pulsion de mort de la volonté de coloniser. Cette enclosure, cette occupation sera répétée parce qu'elle doit l'être. Chaque esclave aura été chaque fois le miroir dans lequel le soi, en se regardant, vient à l'existence en et comme soi-même, ce qui est un fantasme omnicidaire.

Locke invente ici le produit dérivé, une portion dégradée de la part maudite qui est vouée à puiser dans la puissance de cette part, mais seulement pour créer d'autres produits dérivés, pour créer plus de zones de dépossession en postulant la possession, dans le déni de la perte qui prépare la perte. Toute propriété est perte parce que toute propriété est la perte du partage. Du point de vue de l'intention, la propriété, c'est le vol; mais au-delà du caractère meurtrier qu'impliquerait le vol-dans-l'acquisition de chaque esprit/corps pris un à un, le vol en question ici est le meurtre en série absolu, auquel nous ne survivons que dans la mesure où toute propriété demeure vulnérable au partage. Cela veut dire tout simplement que toute propriété est fugitive. Elle fuit de son propre postulat, s'échappe de sa mise en réserve. Tout(e) (propriété) refuse de comparaître. Le partage, l'épuisement, la dépense, la dérivation auront été contenus, confinés et figés dans l'unité individuelle mesurable et responsable/comptable du produit dérivé. Mais le partage est notre moyen, le moyen de la Terre en nous et notre moyen sur Terre. Il semblerait que la logistique valorise les moyens plutôt que les fins – tout ce qui compte, c'est comment on amène cela là-bas, et non ce que c'est –, mais la logistique est en réalité la dégradation des moyens, la

dévaluation des moyens à travers l'individualisation et la privatisation, qui toutes les deux reviennent au même. C'est la science des moyens perdus perfectionnée à chaque acte de prévention des pertes.

Si Locke invente le produit dérivé, alors l'innovation d'Emmanuel Kant est le *trading* haute fréquence. Et lorsque Kant renverse la fortune de la logistique en annonçant que ce sont les fins (de l'homme) et non les moyens qui importent, l'humain, le produit dérivé ultime, est pleinement installé du point de vue logistique. L'humain est soutenu, non par Kant, mais par la logistique, une logistique qui donne l'illusion d'un sujet indépendant. Un univers humain apparaît à Kant, plein des propriétés humaines qu'il postule. Kant marche sur les docks, traversant les sept ponts de Königsberg, inspectant le monde logistique d'un point de vue qu'il n'a jamais besoin de quitter. De là, son bateau arrive avec chaque nouveau journal de bord et traité ethnographique, il est le témoin de l'humanisation de la chair. La logistique a maintenant un sujet et c'est la race. L'humanisation de la chair est la racialisation de la chair. C'est la catastrophe qui survient à l'être-espèce, une catastrophe que Marx lui-même ne peut renverser. C'est pourquoi la logistique est la science de la blanchité dans/comme science de la perte.

Tel est le péril de la chair/terre au temps de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, comme nous l'enseigne Denise Ferreira da Silva. Surveillance. Accès. Transparence. Résilience. La peur généralisée, globalisée de la perte est partout où la logistique voit le besoin de remettre à sa place notre chair emmêlée. Et partout où la logistique trouve de la monstruosité, elle l'humanise. Dès lors, être obscur-e, comme Saidiya Hartman^{iv} nous l'apprend, c'est être enchevêtré-e; c'est être chassé-e, être sujet au sujet de la saisie. Sujets sous-assujettis par conséquent, comment peut-on dire que nous sommes des personnes? La chair/Terre est prise

d'assaut par l'amélioration globale, l'usufruit de ce monde. Avec l'amélioration, Hegel produit le cadre régulateur appelé dérégulation. Rien ne barrera la route du développement de la race, ou la route de la race des développeurs. Avant et à travers cela se déploie notre opacité, donnée dans et comme notre *otium*, ce désordre anté-programmatique dont R. A. Judy^v parle comme de notre discours, déployée, comme le fait et le dit Fumi Okiji^{vi}, les bouches grandes ouvertes, dans la malédiction, la damnation, l'incomplétude que nous partageons.

2.

Dans la philosophie bouddhiste Zen, le but de la Doctrine du Cœur est le *ji ji muge*, qui peut être traduit comme le *non blocage*. Rien n'empêche le chemin, la voie de s'écouler. Le cœur voyage librement. Mais quand le cœur voyage librement, il ne doit pas s'imaginer qu'il est libre. C'est pourquoi nous devons aussi traduire le *ji ji muge* comme le *non non blocage*. La différence entre le non blocage et le non non blocage est à la fois infiniment petite et infinie. Mais vers quoi se tourner pour cette distinction? Nous avons recherché cette distinction dans la différence entre la diversité et l'antagonisme général, ou entre le toucher et l'hapticalité, ou en fait, plus explicitement peut-être, entre la logistique et la logisticalité.

En effet, que devons-nous tirer du fait qu'aujourd'hui la science qui *semble* avoir le plus réalisé la Doctrine du Cœur du bouddhisme Zen est la logistique? C'est la science de la logistique qui rêve de flux sans blocage et essaie de faire de ces rêves une réalité. La logistique *hard* et la logistique *soft* fonctionnent ensemble. Le yang de la Nouvelle Route de la Soie et le yin de l'algorithme fantasment tous les deux sur le *non blocage*.

LE VOL DE L'ASSEMBLÉE

Si c'est vrai, nous devrions nous inquiéter. Dans ses origines et ses mutations contemporaines, la logistique est une force régulatrice qui se dresse contre nous, qui se dresse contre la Terre. La logistique commence dans la perte et le vide. Et elle commence dans une méprise fondamentale qui s'appelle l'espace-temps. La perte qui marque la possession, spécifiquement la possession de la propriété privée, la perte du partage, la perte de la Terre et la construction du monde qui s'ensuit, est simultanément la méprise selon laquelle ce qui est privatisé est vide et sera rempli par la possession elle-même, par des propriétés, des propriétés placées dedans. Ce vide sera rempli par un intérieur. Ce vide est confirmé par la logistique, par la mobilisation, la pulsion colonisatrice de cet intérieur – où des propriétés sont importées dans un espace vide.

Encore une fois, cela commence avec Locke, ou du moins nous pouvons commencer à travers lui. Son concept d'esprit comme *tabula rasa* – qu'on représente souvent comme l'abandon par les Lumières de la prédétermination – est une projection de ce vide qui doit être approprié et rempli. Pour que ce vide devienne une propriété privée, il doit être rempli par et localisé dans les coordonnées de l'espace et du temps. L'espace émerge comme la délimitation de ce qui est mien, et le temps commence avec le vol et l'imposition au moment où c'est devenu mien. L'esprit individuel et sa maturité au sortir de la *tabula rasa* marquent cette première conquête. L'intériorité des Lumières a émergé de ce *complotissement*⁴ de l'espace et du temps – emprunt

4. NdT : Le terme *emplotment*, traduit ici par « complotissement », est construit autour de *plot* : l'intrigue, le complot, le lot. Il est forgé par l'historien américain Hayden White (1928-2018) pour désigner le mode d'explication narratif en histoire (*Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-century Europe*, Johns Hopkins University, 1973). Quelques

que nous faisons à Hayden White –, cette séparation d'avec ce qui est partagé. Mais il n'y a d'intériorité que pour l'esprit qui possède. Parce que ce qui permet à cet esprit de prendre possession de lui-même est sa capacité à s'emparer de la propriété, qu'il postule maintenant comme étant au-delà de lui-même. Il prend ce à quoi/celleux à qui il est pris pour ce dont il a besoin pour se créer lui-même, et non seulement ce dont il a besoin mais ce qu'il recherche sans fin avec voracité, interminablement, compulsivement. En d'autres termes, le complotissement du temps et de l'espace dans l'esprit a lieu à travers le complotissement du temps et de l'espace sur Terre, dans une conversion du vide en monde, et simultanément il est considéré comme un accomplissement de l'esprit, sa prise de fonction intérieure dans et en tant que ce qui peut maintenant être conceptualisé comme corps. Est-ce un raccourci de dire que la logique et la logistique commencent ici inséparablement ?

C'est pourquoi on n'a pas à séparer Locke le penseur des Lumières du Locke écrivant sur la race, l'auteur de la tristement célèbre constitution coloniale des Carolines. La propriété était une boucle en *feedback* – plus on possède, plus on se possède soi-même. Plus on met en place de logistique, plus on acquiert de logique, plus on déploie de logique, plus on requiert de logistique. Comme le dit Hortense Spillers^{vii}, la traite transatlantique fut la chaîne d'approvisionnement des Lumières. Ce fut une quête et une conquête sans fin, parce que la propriété est une perte perpétuelle. Gilles Deleuze disait qu'il préférerait qualifier le pouvoir de « triste ». Nous pourrions dire la même chose de la propriété, où se trouve le sens le plus direct de la perte du partage. Ce sentiment de perte se traduit dans une obsession

années plus tard (dans *Temps et Récit*, 1981-1983), Paul Ricoeur parlera en un sens proche de « mise en intrigue ».

diabolique de la prévention des pertes. La logistique émerge autant comme la science de la prévention des pertes que comme la science du déplacement de la propriété à travers le vide, du remplissage du monde qu'elle construit en le traversant. Il ne s'agit pas d'ouvrir la voie pas à pas, à la manière de la tradition anarchiste. Il s'agit de convertir tout ce qui se trouve sur son chemin en un temps et un espace coordonnés pour la propriété. Une telle saisie, une telle prise et un tel évitement de la perte est le mode d'opération pour la méchanceté de la traite atlantique, la première logistique commerciale, massive, diabolique. Déjà cette boucle en *feedback* des expériences de propriété amplifiait la perte, la perte du partage, à chaque complotissement. Mais aujourd'hui, si l'on accepte l'héritage européen de la race et de l'esclavage dont Cedric J. Robinson identifie l'émergence dans la lutte des classes en Europe lors des siècles qui précèdent immédiatement Locke et qui s'étend jusqu'à son époque, on fait l'expérience d'une double perte, une intensification de la boucle en *feedback* de la propriété (et ce que nous appelons la réaction-sujet ou réaction subjective). Ce complotissement maléfique des Africain-es est vécu comme la perte potentielle de la propriété qui peut s'enfuir. C'est dans cette double perte du partage – donnée dans la possession et dans l'imposition du fait d'être posséd-e – que la maladie de l'être-espèce la plus mortelle, la plus menaçante pour la planète émerge: la blanchité. Et c'est pour cette raison que l'on peut dire que la logistique est la science blanche.

(C'est ce que beaucoup de personnes blanches – qui sont les personnes, comme le dit James Baldwin, qui pensent qu'elles sont blanches ou qu'elles devraient l'être – font quand vous les voyez dépasser des personnes qui font la queue et filer tout droit prendre une place, ou se déplacer vers le centre d'une pièce bondée, ou parler plus fort que ceux qui les entourent, ou

bloquer un trottoir alors qu'elles discutent « des choix » avec leur bambin. Faisant de la théorie à partir de la pratique, iels sont comploti-es, comme on le leur a appris, en établissant l'espace-temps de la possession et de la possession de soi dans la propriété. Chaque pas affirme leur droit d'être là, leur droit à piétiner le monde loin de l'existence terrestre vers l'être humain capitaliste racial. Cette attitude s'accroît à mesure qu'elle est plus menacée, consumée par sa propre boucle en *feedback*, produisant des réactions subjectives de plus en plus aiguës en face de cette menace. Tel est l'ancien/nouveau fascisme : non pas le suivisme anonyme d'un-e leader, mais la réaction subjective au leadership ; une réaction qui peut aisément s'imaginer entrer en dissidence avec ce qui l'appelle, étant soi-disant opposée à une répétition stricte(ment lockéenne) de cet appel.)

Dans le temps et l'espace complotis, la plus courte distance entre deux points abstraits et sans dimension – les espaces vides qu'on invoque pour les remplir/accomplir comme monde, ou mondes, ou parties du monde – est une ligne droite et sans dimension. Si on lui donne une extension imaginaire, l'emboîtement de la nature est une chaîne d'approvisionnement, un partenariat commercial, un progrès d'hommes de main à la suite d'une souveraineté imaginale. Les briques à la base de la science de la logistique émergent de cette étroite géométrie comme une géographie brutaliste. Le « Problème du représentant de commerce » consiste à chercher comment étendre cette idée – selon laquelle la plus courte distance entre deux points est une ligne droite – quand il y a de multiples destinations et arrêts. Bien sûr, la logistique considère souvent que cette terre vide est pleine de blocages et de zones à l'accès interdit. Mais la science se développe pour dépasser ces blocages et se ménager des accès. La logistique vise à nous corriger, à nous démêler et à nous ouvrir à son usufruit, son amélioration ; un tel accès à nous, à son tour,

améliore la ligne de flux, la ligne droite. Et ce que la logistique prend pour être la plus courte distance entre nous requiert de nous complotir comme des corps dans l'espace où l'intériorité peut être imposée même si la capacité pour la mettre en œuvre peut être refusée, dans la mesure et la régulation constantes de la chair et de la Terre.

3.

On en apprend beaucoup sur la manière dont la logistique fonctionne aujourd'hui dans *L'Âge du capitalisme de surveillance* de Shoshana Zuboff⁵, qui cherche à défendre l'intériorité contre la logique économique prédatrice du capitalisme de surveillance. Zuboff soutient que la technologie de l'information fait maintenant des bénéfices en collectant, combinant et vendant des quantités massives de données portant sur notre comportement quotidien. Par conséquent, Facebook et Google ne font pas des bénéfices en ciblant vos goûts et votre comportement avec des publicités comme on le croit communément. Selon Zuboff, ils ne s'intéressent pas à nous individuellement, même si cela ne signifie pas que ces outils ne font pas aussi de l'individualisation. En revanche, ce sont les données agrégées qui comptent parce qu'elles peuvent être utilisées non pas pour tracer mais pour changer le comportement. Elle note, de plus, qu'en agissant sur des agrégats, on améliore la valeur des données agrégées. Facebook ne t'espionne *toi* que dans la mesure où il nous espionne *nous*, comme dit Zuboff; et si *nous* est sa matière première et son produit, alors son usage du concept d'accumulation

5. Shoshana Zuboff, *L'Âge du capitalisme de surveillance*, trad. Bee Formentelli et Anne-Sylvie Homassel, Zulma, 2020.

primitive est justifié. Ce qui est problématique est que cet argument semble supposer le capital sans le travail, le travail ayant été remplacé par un algorithme qui se sera exécuté tout seul. Mais ce que nous apprenons du mouvement autonome italien et de siècles de théorisation provenant d'Africain·es ayant vécu le cauchemar de la subsumption totale, une subsumption qui se voit élargie par l'hypothèse du travail absent formulée par Zuboff, c'est que nous sommes la matière première, le produit et aussi le travail. Notre travail fait fonctionner cette logique économique et toute logique économique. Et quelle est la nature de notre travail dans le capitalisme de surveillance? La logistique. Nous supportons, dans l'autogestion obsessionnelle de « nos » clics et de nos *scrolls*, la surdétermination que la logistique met en forme. C'est à la fois à travers et comme un ensemble d'applications que nous faisons tourner – à la fois sur et sous un champ de plateformes que nous érigeons – que notre travail augmente la concentration des moyens de production dans le but tout à fait simple et net de nous empêcher de prendre soin les un·es des autres, de nous occuper les un·es des autres, transformant notre attention et notre soin en observation, surveillance et gestion.

En fait, plus nous regardons Zuboff même selon ses propres termes, plus nous remarquons que l'autre côté de la modification est *l'empêchement*. Déplacer une partie d'une population d'un côté, c'est l'empêcher de se déplacer d'un autre. Bientôt cette logistique du capitalisme de surveillance semble autant une affaire de blocage que de flux, quelque chose qui, bien sûr, serait cohérent avec le fait que nous ne soyons pas seulement une matière première, pas seulement un produit, mais aussi bien du travail de socialisation. En tout cas, les blocages du capitalisme de surveillance, du capitalisme logistique plus généralement, soulèvent une question. Si leur logistique à la fois

suppose et dicte que la plus courte distance entre deux points est la ligne droite, qu'est-ce que cela ferait si notre logisticalité, à la fois avant et contre ce qui fait aujourd'hui office de supposition et de diktat, improvisait une plus courte distance en courbe – ou pas même en courbe, mais tordue comme un *kink*⁶? Ce qui est tordu ne forme ni une courbe ni un cercle, encore moins une ligne. En fait, on dit souvent qu'être tordu·e, ça bloque. Et qu'est-ce qu'une série de torsions, ou un collectif de torsades, sinon une dread, une tresse ou bien une jam, un blocage/réunion? Tu me regardes? Non, mate-moi ça, enfoiré·e.

Ce qui nous amène à l'histoire de Leonard Percival Howell⁷. Comme si la réduction en esclavage, l'engagisme⁸ et la domination n'étaient pas assez, les sujets de l'Empire recevaient aussi un nom. Ainsi, Howell préférerait qu'on l'appelle Gangunguru Maragh, ou Gong, en abrégé, ou Tuff Gong⁹, en plus abrégé. Gong venait d'un endroit qui s'appelait Clarendon, en Jamaïque. Toute la Jamaïque n'est pas bonne à la culture du sucre, mais cette partie l'est. Après l'émancipation, les Britanniques conservèrent leur goût malsain pour les sucreries et donc,

6. NdT: Le *kink* désigne à la fois un nœud dans les cheveux, propice à la tresse; un coude dans un tuyau qui peut le bloquer; des attitudes un peu bizarres qui qualifient aussi les personnes qui les ont.

7. Cette courte biographie doit beaucoup à un texte lumineux et bien plus détaillé. Voir Michael A. Barnett, D.A. Dunkley & Jahlani A. H. Niaah, *Leonard Percival Howell and the Genesis of Rastari*, The University of the West Indies Press, 2015. NdT: Leonard Percival Howell (1898-1981), qui se faisait appeler aussi The Gong ou G. G. Maragh, est souvent reconnu comme le premier Rasta.

8. NdT: *L'indenture* que traduit imparfaitement le français *engagisme* était un contrat de servitude coloniale. Le mot désigne aujourd'hui un contrat d'emploi-formation ou plus généralement un contrat bilatéral.

9. NdT: Tuff Gong est l'un des surnoms donnés à Bob Marley, en référence à Leonard Percival The Gong Howell.

comme iels le firent avec tant d'autres endroits de l'Empire, iels redoublèrent à Clarendon ce qu'Édouard Glissant appelle le « nomadisme en flèche¹⁰ » des conquistadors, avec des personnes déplacées du sous-continent indien, qui furent installées, désinstallées et réinstallées dans, tout en étant aussi asservies à la froide logistique et aux algorithmes brutaux de la colonialité. Gong, qui avait travaillé avec l'organisation de Marcus Garvey et voyagé à travers le monde, était à la recherche d'une foi anticoloniale, après s'être régulièrement battu avec l'Église anglaise en Jamaïque. Il savait que cette église – l'Église de la Logistique, la « Chrétienté » de la surveillance, la vraie religion du régime colonial – ne pourrait jamais supporter la foi qu'il recherchait, la foi qu'il trouv(invent)a quand il s'en (re)tourna chez lui au pays de l'insurrection des dépossédé·es. C'est chez les travailleur·euses hindou·es asservi·es qui venaient d'Inde qu'il vit la preuve que chaque peuple doit trouver sa vraie religion. Il passa du temps avec elleux à Clarendon, observant leurs cérémonies du thé avec ganja et leurs régimes Ital¹¹. Il se choisit un nom tiré de leur langue – Gan ou Gyan désignant la sagesse, Gun la foi ; Guru le professeur ; Maragh le roi. Bientôt Gangunguru Maragh se mit à forger la vraie religion – c'est ainsi qu'il la voyait – de l'homme noir.

Il ne porta jamais de dreadlocks mais avec ses fidèles en dreadlocks, il construisit un village à Sligoville, appelé Pinnacle, que les autorités britanniques décrivaient comme socialiste. Iels essayèrent à maintes reprises de le détruire, et iels confinèrent

10. Édouard Glissant, *Poétique de la relation, Poétique III*, Gallimard, 1990, p. 24. NdT : L'objectif du nomade en flèche est de « conquérir des terres, par extermination de leurs occupants. [...] C'est une projection absolue vers l'avant : un nomadisme en flèche ».

11. NdT : Régime diététique des Rastafari·es.

Gong dans leur asile nouvellement ouvert. Mais le Rastafarisme ne serait ni détruit ni confiné, ce qui est à prendre en considération si vous vous trouvez sur l'« Île des Esclaves », dans le vieux Colombo, au Sri Lanka. Les Portugais-es amenèrent ici les Africain-es au xvi^e siècle, mais les côtes de Colombo et celles de l'Afrique de l'Est se sont toujours croisées du regard. Comme Vijay Prashad et May Joseph nous l'apprennent, des maharajahs africains ont siégé sur des trônes en Inde et le commerce et l'échange culturel entre le Sri Lanka et l'Afrique de l'Est est ancien¹². Cependant, ce n'est pas en franchissant tout droit cette distance entre deux points, qui les menait tout droit de l'Asie du Sud à l'Afrique de l'Est, que Gong voyagea, ou que ses comparses asservi-es des villages de Clarendon voyagèrent, pour être les un-es avec les autres. Le nœud, l'enchevêtrement, l'embrassement; la taffe, la jam, la torsade sur lesquelles iels tombèrent et qu'iels apportèrent avec elleux est la distance la plus courte, où « mate-moi ça » veut dire « regarde avec moi pendant une heure, pendant qu'on se rassemble encore une fois toustes ensemble ».

Le cœur Zen voyage sans aucun bloc. Mais nous pourrions dire aussi qu'il voyage sans que rien ne le bloque. Et comme nous le savons d'abord de la philosophie taoïste, le néant n'est pas le vide. Ce n'est pas l'espace. Quand le cœur Zen voyage à travers rien, rien est son constant compagnon. Rien est le bloc grâce auquel il voyage, sur lequel il se tient, auquel il est suspendu. Le bloc qui fait du non blocage un non non blocage. Le néant, le zéro, le nœud donne au cœur Zen ses directions sans direction, ses syncopes ambulantes, ses pratiques pansyncrétiques

12. Voir May Joseph, *Nomadic Identities: The Performance of Citizenship*, University of Minnesota Press, 1999, et Vijay Prashad, *Everybody Was Kung Fu Fighting: Afro-Asian Connections and the Myth of Cultural Purity*, Beacon Press, 2002.

ALL INCOMPLETE

compactes-ouvertes, nous permettant, en nous contraignant, de leur rendre visite et de les renouveler. Le lieu furtif impossible à surveiller que nous créons quand nous regardons quelque chose les un·es avec les autres, ayant refusé de nous surveiller les un·es les autres, ayant refusé d'être un·e à l'exclusion de l'autre, est partagé, non bloqué, parti en vrille, le non non blocage de notre rivage abandonné.

Mate-moi ça, de plus près, ji ji muge !

CHAPITRE 2

Nous voulons un précédent

1.

Notre président-e, notre souverain-e illusoire, dégradé-e et démoniaque, quelle que soit la forme prise par cette abstraction de notre équivalence abstraite et entièrement fictive, est un point sans qualité dans une longue ligne de KO. C'est comme si Richard de Bordeaux, qui peut faire tout ce qu'il veut sauf cesser de faire ce qu'il veut, affichait sa propre déposition du pouvoir (déguisée en meurtres en série qui constituent la transition pacifique du pouvoir et ses cérémonies vulgaires) comme un défaut génétique, comme les ambitions illégitimes mais inévitablement héréditaires à la Bolingbrokeⁱ, qui ne lui laisseraient que des capacités de plus en plus étioilées de réflexion sur soi. De sorte que, dans toutes ses limitations et qualifications singulièrement focalisées, dans le néant relatif de la prison qu'il appelle un monde, cette sphère englobante et toujours prête à être colonisée qu'il piétine tout le temps, posant pour un impossible arc de photos mortelles et impossibles, notre président-e, quel-le qu'il soit, que vous l'ayez choisi-e ou non, succédant aux autres dans un

patent déclin impérial, n'est qu'une tête malade et mal à l'aise dans une couronne creuse, qui nous oblige à l'écouter nous parler de la manière dont elle va nous tuer, puis à la regarder nous tuer.

2.

Ce que nous voulons est censé être lié à ce que nous n'avons pas. Zoe Leonard parle de ce que nous voulons, certes de biais, dans cette pièce de l'infini sans dimension où nous ne parvenons pas même à ramper; lorsque nous parcourons les cahots vrombissants de la ville comme on traverse un bosquet de trembles à la fin de l'automne, comme on sillonne des montagnes, à la fois tenues et abandonnées au fond de la mer. Elle parle de ce que nous voulons par rapport à ce que nous avons quand ce que nous avons est toute cette expérience de ne rien avoir, de partager le rien, de partager un néant. Elle parle d'un sous-privilège commun, du privilège du souterrain commun, issu de et par la richesse d'une précarité qui va de main en main, comme une caresse. Regardez toute la richesse que nous avons, dit-elle, d'avoir perdu, d'avoir souffert et supporté, d'avoir été supportées, de nous supporter les un-es les autres comme si nous étions de petits enfants les un-es pour les autres, comme si nous étions amoureux-ses les un-es des autres, comme si nous nous aimions tellement les un-es les autres que tout ce que nous pouvons faire les un-es et les autres, c'était de disparaître. Nous voulons un-e président-e, dit-elle, qui a aimé et qui a tout perdu avec nous, qui a partagé notre petit tout, notre petit rien. Une telle chose, ce néant général et génératif qui est plus et moins que politique, serait sans précédent. Peut-être qu'elle ne veut pas de président-e; peut-être qu'elle veut un précédent, la chose

NOUS VOULONS UN PRÉCÉDENT

absolument nouvelle de ce qui n'est absolument pas une chose, sa xénogénérosité zen, sa reproductivité queer, qui continue à commencer en l'absence du commencement, comme un *care* et une caresse non gouvernée et ingouvernable.

3.

Est-il possible de vouloir ce que l'on est devenu.e dans la souffrance, à la fois en l'absence et au fond du suffrage, sans vouloir souffrir? Comment pouvez-vous vouloir être tout et vouloir être un tout, sans vouloir être complèt.e? Est-il possible de désirer l'incomplétude générale sans ce désir apparemment insupportable d'être transpercé.e, rompu.e, brisé.e? Au lieu d'un.e président.e que nous voulons et ne voulons pas, nous avons Cedric Robinson, que nous avons perdu il y a peu de temps. Il dit:

Si, par un jeu cruel, on était contraint.e par un démon ou un dieu de choisir une transgression contre Nietzsche si profonde et fondamentale contre son tempérament et son intention pour briser le sol même sur lequel reposait sa philosophie, on ne pourrait faire mieux que cela: une société qui, afin de suspendre et de neutraliser les forces antithétiques à l'autonomie individuelle, ait tissé dans sa matrice une réalité construite sur le fait que *toustes soient également incomplètes. Une certaine logique s'en trouverait mise en jeu.* N'est-il pas vrai que l'émergence du pouvoir en tant qu'instrument de certitude dans les organisations humaines est vue par beaucoup comme *la conséquence*, et comme la réponse à des circonstances d'inégalité, et un sentiment d'entropie sociale? N'est-il pas vrai que l'autonomie individuelle, déjà assez rare dans

la première condition et mise en péril dans la deuxième, se trouve devenue proprement étrangère dans la construction finale? En fin de compte l'autonomie n'exige-t-elle pas elle-même, pour son alimentation, une serre de certitude comparable à celle exigée par l'évolution du pouvoir – puisque l'autonomie est, dans une certaine mesure, une variante du pouvoir?

Si tel est le cas, alors, le principe d'incomplétude – l'absence de toute intégrité organismique discrète – s'il devait occuper dans une métaphysique la place qu'occupe l'inégalité dans la philosophie politique, apporterait à la société humaine un paradigme qui subvertirait l'autorité politique conçue comme résolution archétypale et comme prescription d'ordre¹.

Comment comprendre plus précisément la démocratie américaine – la brutalité de notre amélioration, la perversité des façons dont nous sommes utilisé-es – que comme la pratique de l'intérêt privatisé dans l'inégalité, exprimée dans la théorie de l'égalité abstraite de chaque individu complet, dont la récitation constante règle brutalement l'intérêt général dans une égalité donnée dans et comme une incomplétude absolue qui défie l'individualisation? Comment comprendre que l'interanimation de notre servitude et de notre liberté – et donc de notre libéralisme et de nos protestations – constitue le fondement métaphysique d'une philosophie politique nationale que nous en sommes arrivé-es à revendiquer *à l'encontre même du précédent que nous désirons*? Comment renier cette revendication, après avoir appris à vouloir le manque d'ordre duquel est dérivé notre

1. Cedric J. Robinson, *The Terms of Order: Political Science and the Myth of Leadership*, University of North Carolina Press, 2016, pp. 196–97.

NOUS VOULONS UN PRÉCÉDENT

désir forcé, pour être noyé dans le désordre de tout ce (rien) que nous avons? Comment ressentir plus intensément la physique de notre entourage, notre esthétique sociale, la gravité de notre amour et de notre perte, notre incomplétude partagée, radicalement sonnante, radicalement adressée? Qu'est-ce que cela signifierait de dire que nous ne pouvons pas prendre position sur la politique – même l'ancienne et honorable position voulant que «Je ne vote pas parce que je suis marxiste»? Que se passerait-il si nous disions que nous n'avons pas d'options, qu'ici nous n'avons même pas l'option de ne pas en avoir? Nous pensons que ce serait une bonne chose. Zoe nous met sur le chemin : penser *en nous détachant de* ce que nous voulons, c'est habiter avec légèreté et lumière le fait de ne pas être et de ne pas avoir, *ici*.

CHAPITRE 3

Usufruit et usage

1.

L'idée que la modernité serait, à proprement parler, «la mondialisation de l'Europe» est ce que Tsenay Serequeberhan appelle le pré-texte sous-jacent des Lumières européennes, cette «croyance métaphysique ou idée (*Idee*) que l'existence européenne serait qualitativement supérieure aux autres formes de vie humaine¹». Cette croyance métaphysique est fondée sur l'idée même de l'Europe comme incarnation et exception géographiques et géopolitiques. L'exception européenne a certainement été bien diagnostiquée. Les critiques du colonialisme et de son *épistémè* rampante, et Sylvia Wynter parmi elleux compte comme l'un-e des plus remarquables, ont relevé qu'on ne peut produire l'individu propriétaire de soi et de la terre sans produire

1. Tsenay Serequeberhan, «The Critique of Eurocentrism and the Practice of African Philosophy» in Emmanuel Chuckwudi Eze (dir.), *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, Blackwell, 1997, pp. 142-143.

la figure de l'homme, dont l'inhumanité essentielle est évidente dans ses incessantes théorisations et pratiques de la race². En effet, comment un homme propriétaire de soi et de la terre pourrait-il *ne pas* appartenir à un groupe propriétaire de soi, représenté dans et sur un monde propriétaire de soi, lui-même conçu comme un espace absolu et toujours en expansion? Le groupe propriétaire de soi et de la terre doit se distinguer des autres groupes – en particulier des groupes qui ne possèdent rien (ni soi ni terre) – grâce à un travail fondamental et fondamentalement violent de *spéciation*. Le coût de cette spéciation, qui s'effectue par l'invasion et l'enclosure, est à la charge de ceux qui se trouvent rejeté-es par ceux qui prétendent à être ce groupe propriétaire unique, pour des questions de sang et de sol. Ces autres, exclu-es par la spéciation, sont alors caractérisé-es par leur échec à (vouloir) être exceptionnel·les: on en fait un problème/une question sous-européenne ou pré-européenne (ces autres du Sud ou de l'Orient, des nègres, des immigrant·es, des terroristes). Qu'est-ce qu'implique le fait d'imaginer que l'on est devenu·e (exceptionnel·le)? L'Europe aura ainsi reçu le cadeau de son propre lieu, à la fois insulaire et illimité, et de son propre temps, singulier et subdivisible. Cet honoraire transcendantal, grâce auquel le don est conceptualisé comme le donné et le donné est conceptualisé comme un don, aura livré le monde à l'Europe, comme lieu et temps d'exception. Mais il faut bien qu'il y ait eu quelqu'un·e pour excepter ainsi l'Europe, pour rendre possible l'émergence constante de son état d'exception,

2. NdT: Suivant l'usage qu'en fait Wynter, nous traduisons *man* par *homme* plutôt que par *humain* quand il s'agit de se référer aux monohumanismes qui, à partir des débuts de la modernité/colonialité, se centrent sur l'ethnoclasse bourgeoise blanche appelée (le plus souvent avec une majuscule) l'*Homme*, que Moten et Harney écrivent (avec une minuscule) l'*homme*.

pour sacraliser son sol et son atmosphère politico-théologiques. Il faut bien qu'il y ait eu quelqu'un-e pour donner à l'Europe et aux Européen·nes la capacité d'être un·es et uniques. Il faut bien qu'il y ait eu quelqu'un-e pour donner à l'homme le pouvoir d'être un-e, une complétude qui aura été revendiquée comme donnée. C'est à cause de tout cela, et non malgré cela, que nous parlons, en écho à Frantz Fanon, de «cette même Europe où ils ne cessent de parler de l'Homme» comme d'une «avalanche de meurtres», une histoire sanglante d'esclavage et de colonialisme qui suggère que l'exception est toujours insuffisamment accordée, toujours involontairement acceptée, qu'elle est l'objet illusoire d'une volonté vide incapable de s'imposer à elle-même par elle-même. Si l'affirmation de l'exception européenne est sa condition d'im/possibilité, alors l'avalanche de meurtres est l'opération par laquelle s'exprime cette affirmation.

L'exception est une catégorisation que l'on ne s'accorde qu'au prix d'imaginer qu'elle a été accordée par un-e Autre. Déclarer son exceptionnalisme ne consiste pas à s'exempter, à s'exclure ou à s'excuser, toutes choses qui sont transitives. L'exceptionnalisme imagine l'intransitif et attribue l'action à d'Autres et, surtout, il attribue un type de pouvoir originaire à quelqu'un-e d'autre. Et c'est ici que nous voyons comment le pré-texte identifié par Serequeberhan est en fait pré-donné dans un double sens – il doit être donné mais, pour être donné, il doit aussi avoir été accordé. Il n'y a pas de dialectique ici. Nous pourrions plutôt dire que c'est seulement l'Européen·ne qui a toujours été à la fois maître et esclave. C'est son drame. Ce drame se produit dans le corps, il est mis en œuvre dans le monde, que l'Européen·ne doit posséder. L'exception aura été un pouvoir donné par un-e Autre à des soi qui, en l'assumant, lui et le savoir qui l'accompagne, sont censés avoir reçu, dans cet échange de don et de prise, leur propre confirmation. Mais le pré-texte

n'est jamais vraiment fondé, jamais vraiment accordé, jamais vraiment donné. L'Europe est constamment dés-établie par ce qu'elle cherche à envelopper et qui, à son tour, l'enveloppe. Ce qui encercle l'Européen·ne, même en son sein, c'est l'informatrice indigène que Gayatri Spivak identifie comme un texte de création pour un monde d'exception, contre, mais néanmoins dans, l'antagonisme général de l'arythmie et du déplacement terrestres. Le paradoxe de ce pré-texte est donc que l'exceptionnalité ne peut pas davantage être prise qu'elle ne peut être donnée, et ne peut pas davantage être revendiquée qu'elle ne peut être accordée. Cette simultanéité de l'être-maître·sse et de l'être-esclave est le déclin statique et omnicide de la souveraineté. C'est en cela que consiste le fait d'être enchaîné·e à la lutte pour la liberté, d'être un instrument « rationnel » devenu fou sur place : le mouvement perpétuellement arrêté de l'homme.

2.

Que signifie soutenir l'amélioration ? Ou pire, soutenir ce que l'entreprise appelle un « engagement à s'améliorer continuellement » ? Cela signifie soutenir la spéciation brutale de tout. Cette défense et cette identification au mouvement de spéciation signale le début d'un usufruit diabolique. L'amélioration nous vient d'une certaine logique de l'innovation foncière, où la propriété individuée, dérivée de l'accroissement de la productivité de la terre, est donnée dans le devenir perpétuel, et donc arrêté, de la miniaturisation de l'exception. Cela signifie que, dès le départ, la capacité de posséder – et le premier dérivé de cette capacité, la possession de soi – est entremêlée à la capacité de rendre plus productif. Pour être améliorée, pour être rendue plus productive, la terre doit être violemment réduite à sa

productivité, en un geste qui diminue la générativité terrestre en la soumettant à son management réglementé. La spéciation est cette réduction générale de la terre à la productivité ainsi que la soumission de la terre à des techniques de domination qui isolent et imposent certaines augmentations et accélérations particulières de la productivité. À cet égard, l'homme (nécessairement européen), en tant qu'exception, s'impose la spéciation à lui-même, dans une opération qui l'extrait et l'excepte lui-même de la terre, afin de confirmer sa domination supposée sur elle. Et de la même manière que la terre doit être spéciée de force afin d'être possédée, de même l'homme doit-il se spécier lui-même de force afin de mettre en œuvre ce type de possession. Cela revient à dire que la racialisation est présente dans l'idée même de domination sur la terre ; dans l'idée même et dans la mise en œuvre de l'exception ; dans les rouages mêmes de la possession-par-amélioration. Les formes de racialisation que Michel Foucault et, de façon plus précise et plus vive, Cedric J. Robinson identifient dans l'Europe médiévale deviennent *usufruitées* avec la possession moderne par l'amélioration. Les êtres humains spéciés sont continuellement améliorés par le travail continu qu'ils accomplissent dans leur effort continu pour devenir l'Homme. Tel est l'usufruit de l'homme. Dans l'Angleterre de l'âge classique, établir un titre de propriété sur une terre en la rendant plus productive signifiait éliminer la biodiversité, isoler et élever une espèce – l'orge, le seigle ou les porcs. Les écosystèmes localisés ont été transformés de manière agressive, de façon à ce que la productivité monoculturelle étouffe la générativité anaculturelle. La relation émergente entre spéciation et racialisation est à la racine de la conception et de la conceptualisation du colon. La maintenance de cette relation est sa veille et son éveil. Pour celui qui enclot un terrain, la possession est établie par l'amélioration – cela est vrai pour la possession de la terre comme pour

la possession de soi. Le siècle des Lumières est l'universalisation/mondialisation de l'impératif de posséder et de son corollaire, l'impératif d'améliorer. Mais cette productivité doit toujours se confronter à son appauvrissement contradictoire : elle conduit à détruire sa biosphère et à se couper des enchevêtrements, ou à devenir un·e étranger·e au milieu d'eux – deux conséquences qui se conjuguent pour assurer la liquidation du différentiel humain qui est déjà présente dans l'idée même de l'homme, considéré comme l'exception. Soutenir une telle amélioration revient à invoquer la réglementation, qui attribue l'épuisement à la différence, c'est-à-dire à une richesse dont la réglementation est censée opérationnaliser simultanément la destruction et l'accumulation. Cette attribution d'un manque supposé essentiel, d'une diminution inévitable et supposée naturelle, est réalisée en parallèle à l'imposition de la possession-par-amélioration. Établir des réglementations, c'est imposer la spéciation à toustes et à tout, c'est infliger un appauvrissement au nom de l'amélioration, c'est invoquer la loi universelle de l'usufruit de l'homme. Dans ce contexte, l'amélioration continue, telle qu'elle a émergé avec la décolonisation et surtout avec la défaite du capitalisme national dans les années 1970, est la crise continue de la spéciation, encerclée qu'elle est par l'antagonisme général. C'est la contradiction que Cedric J. Robinson a constamment invoquée et analysée avec le genre d'optimisme profond et solennel émanant de la proximité et du service de ses ami-es.

3.

À la fin du film *Devil in a Blue Dress*, basé sur le roman de Walter Mosley du même nom, et que Robinson s'est fait un

plaisir de nous apprendre à lire et à voir, ce qui se détache nettement, c'est la vie persistante – celle qui survit sous la règle de la spéciation ; celle qui encercle la spéciation qui cherche à l'envelopper ; celle qui transgresse la spéciation dont elle est infusée ; celle qui anticipe la spéciation appelée à être sa fin – à l'échelle d'un quartier de pelouses soignées, de petites maisons familiales, et des personnes noires qui y vivent. La dernière réplique du film dément et reconnaît simultanément la crise permanente de la spéciation. « Est-ce mal d'être ami·e avec une personne dont on sait qu'elle a fait de mauvaises choses ? » demande le protagoniste du film, Easy Rawlins. « Tout ce que tu as, ce sont tes ami·es », répond Deacon Odell. Et c'est bien ça. Tout est là. Demain, les flics pourraient revenir, ou la banque, apportant avec elleux la violence de la spéciation, contre laquelle il n'y a que cette économie constante et générale de l'amitié – non pas l'amélioration qui aura été donnée dans des relations entre des individus, mais la préservation militante de ce que vous avez (un *vous* entendu comme un *nous*), dans la dépossession commune, qui est la seule forme possible de possession, de manière d'avoir en excès de ceux qui ont. Ni la mondialisation de la possession-par-amélioration, ni l'accomplissement de l'exception ne sont possibles. Nous vivons (dans) la brutalité de leur échec, qui est un échec dans et comme dérivation. De plus, la déclinaison souveraine (donnée, dans une variation de la grammaire de Denise Ferreira da Silva comme Dieu : Patriarche – Individu Possessif – Citoyen) est un dérivé – une compréhension rigide, réifiée, sécurisée de la différence. Pendant ce temps, dans la scène qu'il rejoue constamment sous le porche d'Easy, dans le bar de Joppy, à John's Place (le club illégal au-dessus de l'épicerie de Hattie Mae), *Devil in a Blue Dress* nous rappelle sans cesse que la tâche à accomplir est, comme le dirait Manolo Callahan,

de renouveler nos habitudes d'assemblée, ce qui implique un virage, un pas de côté qui s'éloigne du dérivé. Nous n'étudions pas l'échec, tout comme Easy n'étudie aucun métier. Nous n'essayons pas d'entrer dans la déclinaison qui instigue ce qu'elle implique : la séparation, la spéciation et la racialisation (nécessairement ratées) – l'enclosure et la colonisation – de la terre. Le jeu, comme nous l'enseignent Callahan et Nahum Chandler, consiste à dé-sédimenter, à exfolier, à renouveler l'assemblée terrestre et inséparable, la *jam* habituelle, par laquelle et dans laquelle la différenciation ne sera jamais réglée ou comprise. Tout ce que nous avons, c'est nous, dans ce don continuuel de tout. Et, comme Robinson a également pris soin de nous l'enseigner, dans son admiration critique envers Mouse, l'ami d'Easy, qui est toujours sur le point de moucher quelqu'un, tout dépend de notre volonté de défendre ce don continuuel de tout.

4.

Voici le célèbre passage sur l'esclavage des *Principes de la philosophie du droit*, où le « pas encore » – sa phase de simple « existence humaine naturelle » – de l'universel apparaît comme un remède vicié et inutile :

Si nous nous en tenons fermement à l'opinion que l'être humain est libre en et pour lui-même, nous condamnons par là même l'esclavage. Mais si quelqu'un est un esclave, sa propre volonté en est responsable, tout comme c'est la volonté d'un peuple qui est responsable si ce peuple est soumis. [...] L'esclavage se produit dans la phase de transition entre l'existence humaine naturelle et la condition véritablement éthique ; il se

produit dans un monde où un tort est encore un droit. Ici le tort *est valide*, de sorte que la position qu'il occupe est nécessaire³.

Ce « pas encore » de l'universel, de l'histoire globale, est ensuite renforcé lorsque Hegel dit : « La même détermination [le droit absolu] autorise des nations civilisées à considérer et traiter comme barbares d'autres nations, qui sont moins avancées qu'elles dans les moments substantiels de l'État⁴ ». Mais avant cela, Hegel se détourne immédiatement du premier passage pour se diriger vers le sujet de la « prise de possession » et de l'« usage de la chose ». Cette « entité naturelle » – la chose – n'existe que pour son propriétaire ; en effet, comme l'« extériorité se réalise précisément dans l'utilisation de l'emploi que j'en fais, ainsi *la pleine disposition* équivaut à *la chose dans toute son étendue*⁵ ». Mais Hegel se heurte alors à un problème, juste après avoir paradoxalement affirmé la rectitude nécessaire du mal nécessaire de l'esclavage dans le progrès de l'histoire.

Si je disposais de toute l'étendue d'usage d'une chose mais que sa propriété abstraite appartenait à un autre, la chose en tant que mienne serait complètement pénétrée par ma volonté [...], tout en contenant simultanément quelque chose d'im-pénétrable pour moi, à savoir la volonté, en fait la volonté vide, de quelqu'un d'autre.⁶

3. Georg W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Gallimard, 1940, p. 102.

4. *Ibid.*, p. 370.

5. *Ibid.*, p. 102.

6. *Ibid.*, p. 104

Il appelle cette relation une « contradiction absolue » et introduit ensuite l'idée romaine d'*usufruit* (*usufructus*)⁷. En théorie, Hegel s'attaque aux droits de propriété féodaux, avec leur possession partagée. Mais il s'agit bien de celui qui, dans « l'existence humaine naturelle », n'a pas réussi, comme Hegel l'a dit dans sa réflexion précédente sur l'esclavage, à prendre « possession de [ellui-même] et à devenir sa propre propriété ». L'usufruit exige que cette entité naturelle soit « subordonnée à son aspect utile ». Hegel parle de la propriété romaine et féodale, mais il vise en fait l'histoire du monde, ce monde (nécessairement européen) où un tort est toujours un droit. Il s'intéresse à la manière de devenir sa propre propriété et à l'usufruit qui initie et confond ce projet. L'amélioration est accordée et hantée par une volonté illusoire et impénétrablement vide.

5.

Dès l'instant où l'on dit que ceci est à moi parce que j'y ai travaillé et que je l'ai amélioré, ou que l'on dit que je suis moi parce que j'ai travaillé sur moi et que je me suis amélioré-e, on déclenche une guerre. Et en attribuant faussement le déclenchement de cette guerre à la nature, on codifie alors cette guerre comme le contrat (anti)social.

7. *Ibid.* NdT : Hegel cite le texte latin des *Institutions*, lib. II, tit. IV, « *Usufructus est jus alienis rebus utendi, fruendi, salva rerum substantia* » (« l'usufruit est le droit d'utiliser les choses d'autrui, d'en jouir, à l'exception de la *substance* des choses »). L'usufruit est donc à comprendre comme le fait de jouir d'un titre de propriété sur la base de l'usage qu'on en fait.

Il est souvent dit que le contrat (anti)social et la sphère publique qu'il crée sont une réaction au féodalisme et à l'absolutisme. Mais ce n'est que la moitié de l'histoire, et une moitié inexacte en plus. Il est peut-être préférable de considérer que le contrat (anti)social émerge, comme le dit Angela Mitropoulos, non pas en opposition à l'absolutisme, mais comme la démocratisation de la souveraineté. Même cela aurait pu comporter par inadvertance une dimension anarchique, s'il est vrai que chaque homme se considère comme un roi. Mais le contrat (anti)social ne se contente pas de réagir à l'absolutisme (que par ailleurs il reflète), faisant de chaque maison/château/taudis une galerie des glaces. Il apparaît également comme un moyen d'expliquer et de justifier la violence de l'homme européen. D'Adam Ferguson à Immanuel Kant, tous tentent d'expliquer pourquoi les Africain-es, les Asiatiques et les peuples indigènes exterminé-es et esclavagisé-es sont tellement moins belliqueux-ses que les Européen-nés. Les Croisades ont conduit fallacieusement les Européen-nés à croire que leur brutalité faisait partie de la condition humaine, au lieu d'être une exception, alors même que la guerre religieuse leur donnait un goût du sang qu'ils ne pouvaient ignorer. Ainsi, le contrat (anti)social émerge moins pour affronter l'absolutisme que pour contenir l'évident exceptionnalisme historique de la sauvagerie européenne. Le monde ne pourrait clairement pas être ordonné autour du bien et du mal sans conséquences désastreuses pour l'Europe. Ceux qui conçoivent le contrat (anti)social se trompent sur les guerres qu'il déclenche : guerres des souverain-es contre les contractant-es, et des contractant-es entre eux, et des contractant-es contre ceux que Bryan Wagner décrit comme «étant soumis-es à l'échange sans être une partie prenante dans l'échange», ceux qui ne sont pas un-e, qui sont innombrables, indénombrables et qui n'ont pas de comptes à rendre, même en ayant

été accumulé·es, même en ayant été financiarisé·es⁸. Peut-être, à cet égard, serait-il encore mieux de penser le contrat (anti) social comme émergeant sur fond d'une histoire des révoltes: les révoltes paysannes qui ont enterré le féodalisme européen, et que Robinson comprend comme «l'échange socialiste» incluant le (sous)sol anthropologique du marxisme, c'est la révolte de la nature, menée par ceux qui sont fait·es pour représenter la nature, ayant été philosophiquement relégué·es à un état de nature essentiellement paradoxal par ceux qui cherchent à organiser la subordination de la nature à et dans le désastre socio-écologique de l'amélioration.

Cela revient à dire, encore une fois, que la moitié politique de ce récit historique, dans laquelle le contrat social est compris comme une amélioration plutôt que comme son imposition gé(n)ocidaire, est fautive et incomplète. Le contrat (anti) social n'est pas seulement une théorie politique, c'est aussi une pratique économique: la pratique de la régulation juridique et de l'antisocialisation de l'échange par l'imposition de l'amélioration. En particulier, le contrat social spécifiait l'individualisation de ses parties prenantes. Des individus doivent désormais être constitués pour pouvoir contracter. Et le contrat économique n'émerge pas dans l'échange, mais de l'idée que la propriété dérive de l'amélioration. En conséquence, ce n'est pas simplement l'individu, mais plutôt l'individu capable d'auto-amélioration qui doit et peut entrer dans le contrat. L'individu qui s'améliore lui-même peut aussi être pensé comme l'individu qui s'accumule lui-même: non pas possessif (ce serait une stase sans mouvement), non pas acquéreur (cela porterait encore la trace d'un échange anarchique), mais bien accumulateur de lui-même

8. Bryan Wagner, *Disturbing the Peace: Black Culture and the Police Power After Slavery*, Harvard University Press, 2009, p. 1.

– c'est-à-dire collectant des propriétés pour les mettre au travail, y compris, voire surtout, les propriétés de soi, qui peuvent être déployées et améliorées tout en étant posées comme éternelles et absolues. « Propriétés de soi » n'est pas un jeu de mots en l'occurrence. Les propriétés qui peuvent être accumulées et mises à profit comprennent la race, la religion et le genre, mais aussi la classe, le statut, la confiance, l'épargne, la fiabilité et la ponctualité. Elles peuvent toutes être utilisées pour (s')améliorer, là où (s')améliorer c'est posséder, et posséder encore plus, et mettre ainsi en mouvement une nouvelle accumulation de soi, d'autres et de parties de la nature, qui peuvent toutes être mises au travail.

Peut-être peut-on présenter les choses ainsi : la propriété apparaît en Europe sous la forme de l'usufruit, dans l'amélioration des terres qui autorise et justifie cette possession. Elle se prolonge et se diffuse à travers le régime que le contrat social définit par la possession de soi, qui aura pris sa forme achevée dans la figure de l'individu – cette cristallisation brutale et friable d'une fusion toujours et nécessairement incomplète du sujet et de l'objet. Travaillant continûment à la tâche de tout transformer, y compris soi-même, en sujet devant être mis au travail, l'Européen-ne est l'usufruit de l'homme. L'amélioration continue de l'homme, dans laquelle la nécessité s'impose comme une contingence absolue, se fixe comme solution obsessionnelle dans la pensée européenne à travers la saisie vicieuse de ses objets, y compris soi-même. Le déploiement historique de cette fixation solutionniste – interaction meurtrière entre capture et amélioration – se donne dans et comme la violence exercée par l'amélioration-*de-soi-en-accumulation-de-soi* envers tout ce qui se présente au rendez-vous de la différenciation, de l'incomplétude et de l'affection. L'activité constamment changeante de ce qui apparaît à ce qui apparaît sous la figure du soi comme l'anéantissement

continuel de l'idée même de soi, et de sa complétion-en-amélioration éternellement prospective, peut seulement être satisfaite, du point de vue myope et impossible du soi, par une combinaison cruelle de régulation et d'accumulation. Celui qui accumule le fait aux dépens de ce qu'il considère comme ses autres – les femmes, les esclaves, la paysannerie, les bêtes, la terre elle-même. C'est ainsi que le contrat social, en tant que contrat entre ceux qui (s')améliorent et qui (s')accumulent, se trouve inscrit dans la chair de ceux qui ne peuvent pas être – et qui de toute façon refusent d'être – partie prenante d'un échange antisocial sous les termes du contrat (anti)social. Pendant ce temps, même si les contractant-es sont uni-es par une même stratégie visant à soumettre à usufruction tout ce qui ne peut ou ne veut pas être une partie prenante (comptable, individualisée) de cet échange antisocial, ces mêmes contractant-es se dédient à se tuer les un-es les autres, à se faire la guerre au vu, et sous le drapeau, de leur public bien aimé, en des guerres menées au nom de l'amélioration de ce public et de ses problèmes – c'est-à-dire de ses habitant-es. La guerre de l'individu accumulateur-de-soi, sa mobilisation totale contre l'indénombrable et contre ses semblables, sous le signe de la possession comme amélioration, une guerre menée afin de prévenir la résurgence du naturel; voilà qui rend irrécupérable la prémisse même du contrat (anti)social.

Et tout sous-contrat au sein du contrat (anti)social doit aboutir à une amélioration. Il ne s'agit pas de faire en sorte que les deux parties soient satisfaites de ce qu'elles ont échangé. Un tel contrat n'était pas seulement mal fait: il était aussi en décalage avec l'identité désirée des contractant-es. On peut le dire en renversant la perspective: le contrat social est conçu par les théoricien-nes politiques également comme un contrat entre ceux qui sont capables d'amélioration de soi, ou ce qu'ils appellent le progrès, et c'est pourquoi il était essentiellement

destructeur des notions d'échange rencontrées chez les rebelles féodales (*An Anthropology of Marxism* de Robinson est très éclairant sur ce point), comme il était destructeur de l'échange rencontré chez les Africain-es, qui préfèrent aller ailleurs plutôt que d'entrer en conflit pour le gain d'une amélioration (c'est-*Marxisme noir* de Robinson qui nous éclaire ici⁹). Ferguson et Kant disent tous deux que la guerre vise à améliorer la race européenne. Et Robinson nous apprend que cela se réalise sous la forme d'une violente racialisation intra-européenne de la différence, un festival continu de barbarie dans lequel l'incursion et l'instanciation d'améliorations en tant qu'externalités imposées militairement produisent l'Europe, puis le globe, comme des corps politiques morts et létaux, comme des monstres dont les simulations d'esprit mécanisées, semblables à des drones, régulent le social avec le genre d'affabilité en latex et de menace latente communément associées aux commissaires de police et aux recteurices d'université. La sociabilité antisociale est la base du contrat social. En fin de compte, l'amélioration est une guerre : c'est pourquoi la sphère publique est une guerre et c'est pourquoi le privé – dans son impureté anti- et anté-individuelle servant de refuge même sous pression constante – est un porche.

Le contrat (anti)social est hanté par le contrat économique, qui n'est pas un contrat d'échange comme on peut le trouver dans l'amitié, mais un contrat fondé sur la revendication à posséder soi-même, les autres et la nature, une revendication toujours liée à ce qu'on peut en faire de plus, c'est-à-dire accumuler dans et par soi-même, les autres et la nature. En d'autres termes, l'univers

9. Voir Cedric J. Robinson, *An Anthropology of Marxism*, deuxième édition, The University of North Carolina Press, 2019 et troisième édition, *Marxisme noir. La genèse de la tradition radicale noire*, trad. Selim Nadi et Sophie Coudray, Entremonde, (2021) 2023.

expansif de la propriété a pris une forme contractuelle qui ne s'est pas limitée, comme on le suppose parfois, aux individus libres – c'est-à-dire au sujet européen imaginé par le théoricien européen. C'est plutôt une forme contractuelle qui exige un contact à large spectre comme base matérielle de son réseau de distinctions et d'exclusions. Ce qui rend ce contrat vraiment dangereux, c'est son incapacité à se libérer de ce dont il voulait se distinguer ; ce qui est vraiment dangereux pour lui, c'est que la chose même qui se voit contrainte de lui accorder son exception peut refuser le contrat qui fait d'elle une tierce (ou une indénombrable ou une non-) partie. L'échange, en revanche, est une pratique qui empêche aussi bien l'accumulation à sa source que l'élimination de cette source – l'individu améliorateur-de-soi. Au contraire, l'échange, donné dans et comme l'enchevêtrement différentiel et différenciateur de la vie sociale, même sous les formes les plus puissantes de contrainte et de régulation, concerne un optimum social.

6.

George Clinton nous enseigne ceci :

J'attends toujours de voir quelle danse ils vont faire, parce que la danse change toujours. Mais j'ai confiance dans le fait que le funk affecte les fesses. Donc, quand je vois quelqu'un faire un certain type de danse, j'essaie toujours de savoir quel *groove* il faut faire pour que les fesses bougent comme ça. Je suis vraiment un fessologue¹⁰. Je ne me contente pas de

10. NdT : « Fessologue » pour *bootyologist*. Les auteurs jouent sans doute avec la polysémie du mot *booty* qui peut aussi bien désigner « les fesses », dans la danse, que « le butin », dans l'appropriation prédatrice.

regarder les fesses parce qu'elles donnent envie, mais je me demande comment faire pour qu'avec ma musique, les fesses soient à leur optimum¹¹.

Et Jacques Derrida nous apprend à demander :

Quand serons-nous prêts pour une expérience de la liberté et de l'égalité qui fasse l'épreuve respectueuse de cette amitié-là, et qui soit juste enfin, juste au-delà du droit, c'est-à-dire à la mesure de sa démesure?¹²

C'est juste que nous ne pourrions apprendre ces leçons d'eux qu'en ayant appris d'abord de Robinson que l'optimum social découle de la richesse sociale ; il ne fait un pas de côté que pour mieux y revenir, de façon optimale, même sous la contrainte absolue, comme préservation dans l'amitié de la totalité socio-ontologique. Comme lui, nous nous réjouissons de retourner à l'optimum que nous n'avons jamais quitté.

11. Conversation avec Jeff Mao à la Red Bull Music Academy, citée dans Matthew Trammell, « How to Stay Cool as Fuck Forever, According to George Clinton », *The Fader*, 14 mai 2015.

12. Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994, p. 340.

CHAPITRE 4

Laissez nos Mike et nos micros tranquilles

Fille de Sion, Judas le Lion
Il rachète, et nous a rachetées par son sang...
Jean le révélateur, le grand défenseur
Il les emmène dans la bataille de Sion.

Blind Willie Johnson

Quand mon frère est tombé
j'ai ramassé ses armes.
Je ne me suis pas demandé
si je pouvais viser
ou être aussi précis que lui.
Une aiguille et du fil
ne faisaient pas partie
des affaires
que j'ai trouvées de lui.

Essex Hemphill

ALL INCOMPLETE

Quand nous marchons dans la rue
Peu importe qui l'on voit ou qui l'on croise
Pas besoin de courir, pas besoin de se cacher
parce que nous avons quelque chose qui brûle
à l'intérieur de nous
nous avons le pouvoir de l'amour
c'est le plus grand pouvoir de tous
nous avons le pouvoir de l'amour
et ensemble nous ne pouvons pas tomber.

Luther Vandross

Parfois, cette contrée fera vaciller votre compréhension du monde
et la confusion rongera votre sens
de l'humanité
mais au moins, vous vous sentirez parfaitement normaux.

Vernon Ah Kee

Le Rebelleur

Dans *Sur le pont de Westminster*, Mikey Smith traverse la langue en dehors des clous¹. Nous sommes en 1982, et c'est le début du capitalisme logistique. La chaîne d'assemblage serpente hors de l'usine et entre dans sa bouche. Et il ne peeeeut pas y croire². Il ne veut pas y croire. Il ne veut pas aller travailler.

1. Anthony Wall, *Upon Westminster Bridge*, BBC Television, 1982.

2. NdT : *Me Cyaan Believe It* (« je ne peeeeux pas y croire ») est un album signé par le poète dub jamaïcain Mikey Smith (accompagné par des musiciens tels que Dennis Bovell et Linton Kwesi Johnson) en 1982 chez Island Records.

Là d'où il vient, on fait partie de la propriété. Il a déjà donné. Il est venu pour s'en défaire. Il est venu pour la démanteler. Le rassemblement dans sa bouche se déchaîne.

Avec la progression du capitalisme logistique, ce n'est pas le produit qui n'est jamais fini mais la chaîne de production, et même pas la chaîne de production, mais son amélioration. Dans le capitalisme logistique, c'est l'amélioration continue de la chaîne de production qui n'est jamais finie, qui n'est jamais faite, qui doit être défaire continuellement. Les sociologues ont entrevu ces chaînes-là, et ont cru y voir des réseaux. Les politologues ont appelé cette chaîne la mondialisation. Les professeur-es d'écoles de commerce l'ont nommée et vendue comme une ré-ingénierie des processus commerciaux. Mikey avait plus de jugeote que cela.

Mikey s'en retourne de l'autre côté de la rue. Il s'assied avec Louise Bennett³. Il parle de la manière dont elle l'a inspiré. On peut la voir dans un clip : elle reprend les droits et redresse les torts avec ses mots, l'avocate d'un langage défaire et ouvert, fait pour respecter ce qu'on aime et aimer ce qu'on respecte. Maintenant ses mots sont dans toutes les bouches, comme les chuchotis d'un arbre à coton, et il le faut. Et la logistique, c'est-à-dire l'accès, est partout – encore une fois, parce que c'est ce que la logistique veut.

Mais pas seulement la logistique; et pas n'importe quel type d'accès. La science capitaliste de la logistique peut être représentée par une formule simple: mouvement + accès. Mais le capitalisme logistique soumet cette formule à l'algorithme: mouvement total + accès total. Le capitalisme logistique cherche un accès total à ton langage, une traduction totale, une transparence totale,

3. NdT: Louise Bennett (1919-2006) était une poétesse, chanteuse et folkloriste jamaïcaine qui travailla à faire connaître la langue créole et les cultures populaires jamaïcaines.

une valeur totale à tirer de tes mots. Et puis il en redemande. À l'université Queen Mary de Londres, avant la contre-insurrection, nous appelions cela *capitalisme postcolonial*. Qu'est-ce ça fait d'être un problème dans la chaîne d'approvisionnement de quelqu'un-e? Qu'est-ce qu'un régime colonial, sinon l'imposition de protocoles psychopathes d'accès total aux corps et aux terres, au service de ce qu'on appelle aujourd'hui la gestion de la chaîne d'approvisionnement? Le problème du *xxi^e* siècle est le problème de la ligne de couleur⁴ qui traverse la chaîne d'assemblage.

Ce capitalisme logistique, ce capitalisme postcolonial, utilise la valeur des mots, leur valeur stockée, volée et historique, pour appuyer son propos. Mais Mikey refusait de parler de cette manière-là. Il pressentait ce qui allait arriver en se souvenant, de travers, de ce qui s'était déjà produit. Mikey traversait son public sans suivre les passages cloutés, et son public savait entendre la voie de traverse que contenaient ses paroles. Un soir, Mikey a levé les poings pour se battre, et c'est à nous qu'il s'est rendu. Il s'est battu, et en se battant, il s'est rendu à ce que M. Jacqui Alexander appelle notre « auto-possession collectivisée », il s'est rendu à notre hapticalité, qui est en même temps notre dépossession collectivisée⁵. Parce qu'un rebelleur

4. NdT : L'expression *The Color Line*, traduite par « ligne de couleur » ou « ligne de partage des couleurs », est d'abord le titre d'un article rédigé par Frederick Douglass (leader du mouvement pour les droits civiques au *xix^e* siècle) et publié dans la *North American Review* en 1881. Le terme fait référence à la ségrégation raciale aux États-Unis après l'abolition de l'esclavage. Il sera repris et développé par W. E. B. du Bois dans son livre *Les Âmes du peuple noir*, trad. Magali Bessone, La Découverte, (1903) 2007.

5. M. Jacqui Alexander, *Pedagogies of Crossing: Meditations of Feminism, Sexual Politics, Memory, and the Sacred*, Duke University Press, 2005, p. 328.

défend notre partialité, notre incomplétude, nos mains qui se dépossèdent pour que nous puissions nous tenir les un-es les autres dans la bataille de Sion. Mikey était un rebelle dans la bataille de Sion. Mikey le Rebelle sabote la chaîne des mots (valeurs)⁶.

Mikey parle à C. L. R. James depuis son lit à Brixton, dans le sud de Londres, dans une chambre agitée. Linton Kwesi Johnson est assis à ses côtés. Si tu dois traverser la langue, c'est parce que la langue fait bouger sa ligne à travers toi. Maintenant, la ligne bouge, la ligne de la chaîne d'assemblage, la ligne du flux, la *high line*; la ligne, la chaîne, c'est-à-dire toi. Tu bouges pour travailler, comme tu l'as toujours fait, mais maintenant tu travailles aussi en bougeant sans cesse. James leur dit combien il aimait Wordsworth et combien il l'aime toujours. Mais il dit aussi que ce n'est qu'en rentrant dans les Caraïbes qu'il a réalisé qu'il manquait quelque chose à cette poésie, parce que quelque chose d'autre dans cette poésie était en réalité partout. James parle du langage comme domination; et Mikey doit déjà considérer le langage comme amélioration forcée de la productivité, sur une nouvelle chaîne de production améliorée, où l'Homme commande aux hommes qui sont sous Ses ordres. Mikey travaille à une nouvelle ancienne logisticalité, une logisticalité ouverte et secrète, née de la cale, rassemblée dans la perte et la désorientation, et James lui fournit quelques incoordonnées, un marin du genre du père de Ranjit, haut perché sur la terre ferme maintenant, mais bas, mais expédié, mais échoué sur un lit à Brixton, dans une chambre pas installée. Mikey ne travaille pas à rendre meilleure la productivité de la langue anglaise. Il travaille à montrer ses erreurs.

6. NdT: « mots(valeurs) » traduit *words(worth)* qui est aussi le nom du poète romantique anglais dont parle Mikey.

Avec «Mi Cyaan Believe It», Mikey Smith dérégule l'anglais de Sa Majesté. Il est incomplet, et ça ne l'inquiète pas. Hors des clous, il traverse l'anglais de la Reine, instituant un système sonore qui ignore les standards de Sa Majesté, il l'attire là tout en bas. C'est là qu'il marche, droit vers les bas-fonds. Mikey, le Rebellateur. Il dit que ceux qui «ont été sans repos à plein temps, qu'ils aillent donc se reposer». Mais il n'y a pas de repos dans l'accès; l'accès trouble l'agitation qu'il est venu capturer et qu'il immobilise. Nous sommes au tout début du capitalisme logistique, avec James au lit vieilli du capitalisme industriel, et sous eux tout le capitalisme colonial de l'occupation qui s'est sédimenté dans le sol rouge-dur de Londres. Dans une chambre comme inoccupée, en suspens, en désordre, ils instituent. Ils sont l'institut hors ligne de la nouvelle chaîne, de la nouvelle ligne, de la nouvelle poétique de l'anti-ligne, la dispersion antillaise, multi-matrilinéaire, du *drum and bass* et du grain de la voix contre le grain du proverbe organisé, attrapant la logistique dans les engorgements du trafic de la logisticalité, dans la violation constante du passage piéton, de l'intersection sanctionnée, de la terminologie coloniale, hégémonique. L'embarquée plus ou moins perpendiculaire de Mikey ne peeeeeeut pas croire à cette perturbation par la gestion, et il continue à l'envoyer en l'air, telle une *rave*, traversée entre le croisement et l'oubli, la contradiction et le faux souvenir, la révélation et la rébellion, le refus d'y croire. Regarde du mauvais côté avant de traverser. Bouge dans la mauvaise direction quand tu traverses. C'est ainsi que nous (nous ras)semblons.

Quand nous bougeons, nous bougeons pour avoir accès, ce qui veut dire que nous assemblons et nous désassemblons encore. Et dans le capitalisme logistique, la chaîne d'assemblage bouge avec nous en bougeant à travers nous, elle a accès à nous pour nous bouger, et elle nous bouge pour l'accès. Nous

ne pouvons pas refuser l'accès, parce que l'accès est notre façon de rouler, pour que ça roule, dans notre affectabilité sous-commune, comme dirait Silva⁷. Mais nous pouvons faire brûler l'accès et nous aimons cela, la ligne défaite dans le désassemblage de chaque produit, notre assemblée renouvelée au sein du désassemblage général, notre assemblée dissoute hors ligne sur la ligne, égarée mais toujours là, échouée sur le fil, au repos seulement dans l'agitation, à faire tous les mauvais gestes, parce que nous faisons et ne défaisons pas comme elleux. Iels savent, parfois mieux que nous, que faire les mauvais gestes ou ne pas bouger, ce n'est plus simplement faire obstruction à la logistique ou faire obstacle au progrès. Faire les mauvais gestes ou ne pas bouger, c'est du sabotage. C'est attaquer la chaîne d'assemblage, subvertir le capitalisme logistique. Faire les mauvais gestes, c'est refuser l'accès au capital en restant dans l'accès général que le capital désire et dévore et dénie. Faire les mauvais gestes, ou ne rien faire, c'est garder notre truc à nous, qui est de n'avoir rien, de donner et de recevoir ; c'est notre rupture continue – avant et contre, nous a-t-on dit –, c'est notre rassemblement continu. Mais avec l'infrastructure critique qu'est la nouvelle ligne, et avec la réponse résiliente qui la protège, celui qui marche en dehors des clous, ce n'est plus seulement lae culterreux-se qui se met au travers de la logistique, ce n'est plus lae bouseux-se et son tracteur au milieu de la route : c'est un-e sabotaire, un-e terroriste, un-e démon-e. Ceux qui marchent hors des clous ne pratiquent pas le sabotage par l'exode ou l'occupation, comme ont pu le faire les esclaves marron-nes, ou les grévistes, ou les danseuses-fantômes. Ceux qui marchent hors des clous perturbent la chaîne de production, le

7. Cf. Denise Ferreira da Silva, «No-Bodies: Law, Raciality and Violence», *Griffith Law Review*, Vol. 18, n° 2, 2009, p. 214.

travail de la chaîne, la chaîne d'assemblage, la chaîne du flux, en demandant l'inégalité d'accès pour toutes. Quand la chaîne ne s'arrête pas pour te laisser reprendre ton souffle, ceux qui marchent en dehors des clous s'arrêtent et disent : il faut que cela s'arrête aujourd'hui. Marcher en dehors des clous, c'est un assemblage qui se dissout lui-même. Un tel sabotage doit être puni de mort. Il est difficile de savoir ce que nous instituons quand nous n'instituons pas, mais nous savons ce que cela nous donne à sentir.

Non seulement la valeur totale et sa violence n'ont jamais disparu, mais comme le dit Silva, elles sont au fondement du présent en sa temporalité, elles sont la condition même du temps, du monde comme logique spatio-temporelle fondée sur l'horreur de la première grande logistique de la vente, le premier mouvement de masse synonyme d'accès total⁸. À présent, l'amélioration continue est ce qui nous conduit vers la valeur totale, et constitue tout travail en travail incomplet, nous déplace au service de la production, nous oblige à nous connecter. Nous sommes libéré·es du travail pour pouvoir travailler plus, plus fort, plus dur. Nous sommes violemment invité·es à exercer notre droit à la connexion, notre droit à la liberté de parole, notre droit au choix, notre droit à l'évaluation, notre droit au droit individuel, le tout au service de l'amélioration de la chaîne de production et de sa ligne qui traverse nos rêves les plus libéraux. La liberté par le travail n'a jamais été le cri de l'esclave, mais on l'entend partout autour de nous aujourd'hui. L'amélioration continue est la mesure et le métronome de la réussite. Ceux qui refusent l'amélioration, ceux qui refusent de collectiviser et d'individualiser suivant les bonnes névroses, ceux qui refont la

8. Nahum Dimitri Chandler, *Toward an African Future – Of The Limit of the World*, Living Commons Collective, 2013, p. 81.

même chose encore et encore, ceux qui corrigent, ceux qui te racontent une blague que tu as déjà entendue et qui font un plat que tu as déjà mangé et qui se baladent sur un chemin que tu as déjà emprunté, ceux qui ont bien l'intention de rester et qui déménagent, ceux qui continuent à faire les mauvais gestes – ce sont ceux-là qui retiennent tout le monde, qui foutent en l'air la chaîne de production qui est censée toustes nous améliorer. Iels aiment être incomplèt-es. Iels aiment être incomplèt-es et s'incompléter les un-es les autres. On dit que leur incomplétude est une dépendance, une mauvaise habitude. On dit qu'ils sont partial-aux, disparates, brouillon-nes. Iels sont collectivement incoordonné-es, en rythme total. Iels sont in(auto)suffisant-es.

Paolo Freire pensait que notre incomplétude a de quoi nous donner de l'espoir⁹. C'est notre incomplétude qui nous incline les un-es vers les autres. Pour Freire, plus nous nous pensons comme complèt-es, fini-es, total-aux, individuel-les, moins nous sommes capables de nous aimer, moins nous sommes capables d'être aimé-es. Est-ce que ce serait trop dire que de renverser la proposition? De dire, à la manière de Freire, que l'amour est l'auto-défense sous-commune des êtres incomplets? Voilà qui paraît important aujourd'hui, au moment où notre incomplétude est une chose à laquelle nous sommes invité-es et qu'on nous oblige à considérer et à améliorer, au moment où on nous dit de n'avoir aucune patience pour notre incomplétude, d'en avoir honte. Nous devons être intactes. On nous dit de faire monter notre buzz, parce que de toute façon, nous sommes toustes foutu-es. Mais pour notre défense, nous aimons n'être complèt-es que dans notre lamentable inachèvement, qu'on

9. Paolo Freire, *Pedagogy of Freedom: Ethics, Democracy, and Civic Courage*, trad. Patrick Clarke, Rowman & Littlefield, 1998, p. 58.

voudrait tellement défaire, achever, posséder et renvoyer en bout de chaîne. Bien sûr que ça nous dérange de travailler, puisque ça nous dérange de mourir.

Le Consultant

Le consultant n'est pas là pour fournir des solutions, de l'innovation, ou même des conseils. Le consultant existe pour démontrer l'accès à l'ère du capitalisme logistique. Le consultant n'est pas un idéologue. L'idéologie opère ici seulement pour le consultant lui-même. On pourrait facilement montrer qu'il est le seul qui croie réellement à ses propres conneries, mais heureusement pour lui, ce n'est pas de cela qu'il est question, ou en tous cas ce n'est pas sa question à lui. Le consultant littéralise l'accès aux lieux de travail, démontre leur ouverture d'esprit en y étant débarqué, comme un drone. Un jour tu viens au travail et le voilà, assis à côté de la patron-e. Rien de ce que cette dernier-e dit ou fait n'est aussi crucial que cette démonstration d'accès. Ce que le consultant introduit dans le corps imposé, exposé des travailleuses, c'est l'algorithme. Le consultant porte l'algorithme qui organise le viol au nom de la complétude. Quand le consultant apporte sa charge algorithmique, c'en est fini de cette enclosure non-désirée et constamment envahie qu'est le corps des travailleuses. Nous voilà rendues complètes, libérées par le travail, dans le travail de l'algorithme. Nous sommes faites et refaites par l'incorporation forcée et agressive, de la part du consultant, d'une défaite qui était, d'elle-même et pour elle-même, de nous-mêmes et pour nous-mêmes, la défaite qui continue de nous arriver face à l'invasion souveraine, à l'attribution violente de mots et d'une valeur et d'un (du) travail. Le consultant complète, afin que nous puissions accéder à la boucle privée d'un désir contrarié

d'être intactes. Ce n'est pas le produit ou même l'entreprise qui intéressent l'algorithme du travail. C'est la courbe infinie de la chaîne de production. L'algorithme du travail est une démonstration à l'intérieur d'une démonstration. Avec l'accès vient (la nécessité de) l'amélioration, qui prend toujours la forme d'une exigence de davantage d'accès. De même que l'introduction du consultant à l'intérieur de l'entreprise démontre l'accès, de même l'introduction de l'algorithme démontre l'amélioration. L'algorithme est une machine d'auto-amélioration; comme tel, il est la seule machine qui produise de nouvelles machines. Il existe un miroir – qui marque et instancie l'exclusivité partagée auto-envisageante, ce solipsisme binaire, effrayant et stupide à la Stuart Small – qui se dresse entre lui et l'homme, cette seule autre machine qui fabrique de nouvelles machines et qui, ce faisant, s'améliore lui-même. Le miroir entre l'homme, le miroir et l'Homme, le miroir de l'homme, est l'algorithme. Pendant ce temps, l'inhumain, qui est notre inhérence charnelle, notre manière d'habiter à l'intérieur de la mécanique générale du mépris général pour l'auto-réflexion, fabrique des machines parce qu'il ne veut pas s'améliorer. Avant l'algorithme, les machines venaient des grèves, de la résistance, du sabotage. Les machines tirées de l'algorithme n'attendent pas la lutte des classes.

L'algorithme du travail soumet chaque processus de travail de la chaîne de production à sa propre défaite, à sa propre incomplétude, afin de le compléter mieux, de l'assembler mieux, de le faire mieux. Il laisse derrière lui non pas une organisation améliorée, mais une métrique qui assure que l'entreprise ne sera jamais satisfaite. Par la métrique, toute chose est mesurée à sa propre dernière instance, faisant ainsi en sorte qu'il n'y ait jamais d'instance finale. La métrique exige davantage d'accès, davantage de mesures de l'accès, d'avantage de mouvement,

d'avantage d'assemblage, d'avantage de mesures de la dernière instance, qui se donne dans et en tant qu'enclosure. Le consultant parle encore, mais peu importe ce qu'il dit maintenant. L'algorithme du travail est arrivé, le surplus algorithmique s'est viralisé. Si on ne pouvait entendre le colon derrière les cris de l'accumulation primitive, et si le citoyen ne peut être entendu derrière le bruit des machines, de même le consultant ne peut être entendu derrière le cliquetis de la métrique. Mikey l'a entendu, ce bruit, et il s'est détourné, il a trouvé un autre chemin, où l'algorithme ne pourrait pas passer, où nous pourrions le soutenir et le faire passer.

Chandler nous rappelle un terme que W. E. B. Du Bois a inventé et employé : le « despotisme démocratique¹⁰ ». Lorsque le consultant ne peut pas démontrer l'accès, et donc lorsque l'algorithme ne peut pas démontrer l'amélioration, le consultant fait appel à la réglementation, comme autrefois (et aujourd'hui encore) les citoyen·nes en appelaient au nationalisme hétéropatriarcal ou les colons à la destinée manifeste et au racisme. La réglementation dépasse tout cela, même si tout cela est loin d'être passé. La réglementation diagnostique ce qui bloque l'accès ; et ce qui bloque l'accès, ce sont « ces gens-là ». Qu'est-ce qui ne va pas avec ces gens-là qui veulent de l'eau à Détroit, qui veulent des terres en Colombie britannique, qui veulent un endroit où dormir à Manille ? La réglementation dit qu'il y a une chose qui ne va pas avec ces gens-là qui fait que le consultant ne peut pas avoir accès à eux. Mais c'est l'inverse. Le consultant se voit refuser l'accès – ces gens-là lui refusent l'accès – parce qu'ils embrassent l'accès-général-dans-l'antagonisme que lui, le consultant, refuse. Et donc il faut faire appel à la réglementation. L'auto-défense devient le mal à combattre.

10. Nahum Dimitri Chandler, *Toward an African Future*, *op. cit.*

L'amour devient le problème parce que l'amour est le problème, il est l'auto-défense de l'accessible. Mais bon, peut-être la gouvernance peut-elle aider? C'est-à-dire que peut-être que ceux qui pratiquent l'auto-défense voudront s'auto-diagnostiquer, réfléchir à leur propre situation, s'auto-améliorer? D'une manière ou d'une autre, la réglementation va proscrire, la réglementation va être appliquée – en tant que démocratie, en tant que despotisme démocratique, où l'on donne une chance à toutes de dire que quelque chose ne va pas chez ces gens-là. Le despotisme démocratique est l'imposition à ceux qui ont tort (à ceux à qui on a fait du tort) de la réglementation et de ses possibilités et de ses impossibilités violentes.

Parce que le fait est que le consultant n'a pas tort, le fait est que l'algorithme du travail ne dysfonctionne pas, le fait est que le marchand de réglementation ne s'est pas trompé de diagnostic. C'est nous qui avons tort, et c'est pourquoi nous avons été lésés-es. Nous sommes incomplètes-es. Sans compter le fait que leur idée d'incomplétude, c'est de nous qu'ils la tiennent! Au lieu de dire incomplétude, on pourrait dire étude, ou plus précisément, révision. Le consultant tire ses révisions de nous, de l'étude, des somptueuses révisions que nous nous adressons les un-es aux existences des autres, et qui sont nos existences-mêmes. L'étude se produit et ne s'arrête pas. Dans l'étude, nous sommes engagé-es, consciemment et inconsciemment. Nous révisons, et nous révisons encore. Il ne s'agit pas seulement de refuser l'amélioration comme efficacité capitaliste. Ce serait trop facile. Il s'agit de décrire l'amélioration elle-même, ce concept-temps, cet impératif catégorique, ce jugement esthétique, c'est-à-dire cette amélioration capitaliste fondée dans et sur la chair noire, et son informalité femelle. La révision n'a pas de fin ni de lien avec l'amélioration, encore moins avec l'efficacité.

Ainsi le consultant fait et défait les institutions mais ne peut pas accéder à la vie instituée, ne peut pas ouvrir la vie noire, ne peut pas découvrir la vie queer, ne peut pas exposer les plans ourdis par les féministes autour de la « table de cuisine ». *Kitchen table*, un terme choisi par Barbara et Beverly Smith et repris par Tiziana Terranova, qui permet à chacun-e à sa manière de noter certains des paradoxes de la liberté et de la séquestration dans les petits intellects généraux de la vie surréelle¹¹. Le consultant ne peut pas accéder à leurs secrets ouverts, il ne peut pas incompléter ce qui est déjà incomplet, il ne peut pas déformer ce qui est déjà et toujours informel, et pourtant il ne peut pas y croire, et c'est ce qui mène à l'état d'urgence connu sous les noms de résilience et de préparation. Quand le despotisme démocratique échoue, c'est le despotisme tout court qui, au nom de la démocratie, s'impose. La résilience est le nom de la destruction violente des choses qui refusent de céder, qui refusent de retourner à leurs formes, qui refusent de plier quand l'accès est exigé, qui refusent d'être flexibles et de se (con)former. Tu t'arrêtes quand on te dit de t'arrêter, tu circules quand on te dit de circuler, voilà qui démontre ta résilience et ton sang-froid; mais une assemblée maltraitée, brisée et continuant de se rompre, voilà qui se démontre – ouvertement, secrètement, en se dissimulant à même le regard capté mais inaccessible qui la saisit – à nous et pour nous comme ce qui est à la fois incomplet et bien plus que

11. Voir Barbara Smith et Beverly Smith, « Across the Kitchen Table: A Sister-to-Sister Dialogue » in Cherríe Moraga et Gloria Anzaldúa, *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, deuxième édition, Kitchen Table/Women of Color Press, 1983, pp. 123-40; Tiziana Terranova, « Free Labor: Producing Culture for the Digital Economy » in Marc Bousquet et Katherine Wills, *The Politics of Information: The Electronic Mediation of Social Change*, Alt-X Press, 2003, pp. 99-121.

complet. Sa performance daimônique se refuse à être individuée et refuse de se produire.

La tenir, elle

La question n'est pas de savoir qui te plaque au sol quand tu marches en dehors des clous, mais plutôt de savoir qui te soutient. Telle est la question de l'hapticalité. La police ne peut pas mettre la main sur ceux qui ont déjà des mains pour les étreindre. Et en même temps, nous ne pouvons rien tenir dans nos bras que ce que nous y tenons déjà. Telle est notre institution haptique. Tu regardes ta maman qui écoute une chanson, et te voilà institué-e. Et voilà une chanson de Michael Jackson, et elle augmente le volume pour m'apprendre à danser.

Dans la photographie, les flics l'attrapent, mais elle n'est pas contenue. Iels la plient parce que l'accès et la logistique s'efforcent de ne plus faire qu'un. Plus elle est capturée par la police, par celui qui prend la photo et par celui qui la regarde, plus elle est expédiée. Mais plus elle est expédiée, plus elle est tenue, plus elle circule de main en main.

Iels ne peuvent pas voir nos mains, et voilà le démonique qu'iels craignent. Les mains du rebelle ne sont pas en l'air pour les flics, elles sont tendues vers nous, elles nous soutiennent. Toutes ces mains et toutes ces bouches, voilà ce qui leur paraît démonique, oblique, queer. Il y a quelque chose de queer dans le fait de s'en remettre aux mains qui viennent, de se laisser soutenir par les mains qui se tendent vers vous.

Parce qu'il n'y a pas de règle qui régleme notre accès, cela ne veut pas dire que nous ne savons pas quoi faire. Nous savons comment suivre une *queen* dans son *dancehall*. Nous savons où elle étudie. Nous tenons à ce lieu où elle étudie. Nous la tenons.

Plus que mon satané moi

Comment survivre au génocide? Nous ne pouvons répondre à cette question qu'en étudiant la manière dont nous avons déjà survécu aux génocides. Nous avons intérêt à imaginer ce qui existe. Et il existe une image de Michael Brown, que nous devons refuser en faveur d'une autre image que nous n'avons pas¹². L'une est un mensonge et l'autre n'est pas disponible. Si nous refusons de montrer l'image d'un corps isolé, celle des contours de l'espace que ce corps a simultanément pris et abandonné, c'est pour nous permettre d'imaginer une vie sociale noire juriségnératrice qui marche au milieu de la rue – pendant une minute, mais pas plus d'une minute, où, non-policée, une autre ville se rassemble, et danse. Nous la savons là-bas, et ici, et réelle; nous savons que ce que nous ne pouvons pas obtenir se produit tout le temps.

Les épigraphes de ce chapitre parlent de perte et de retrouvailles, de chute et d'ascension, autant d'analyses qui viennent nous brûler l'esprit quand le nom de Michael Brown vient s'y déposer. Et d'abord, il existe une érotique sociale du perdu et du retrouvé dans le refus du redressement que manifeste la chute. Nous tombons pour tomber encore: c'est ce que nous voulons dire quand nous parlons d'ascension. Tomber, c'est perdre sa place, c'est perdre la place qui fait qu'on est soi, c'est abandonner le lieu où l'être a sa place, c'est-à-dire où l'être est un, où il est individué. Cette sans-domiciliation radicale – son

12. NdT: Michael Brown était un jeune homme noir de 18 ans dont le meurtre par le policier blanc Darren Wilson, le 9 août 2014, déclenche d'importantes émeutes raciales à Ferguson, Missouri. Amateur de rap, il postait certaines de ses musiques sur Soundcloud sous le pseudonyme de Big'Mike.

indigénéité cinétique, sa queerité irréductible – est l'essence de la noirceur. Se produire et non pas avoir lieu ; ce refus d'avoir lieu est donné dans ce que se produire signifie. Michael Brown est le dernier nom de cet événement incessant de résistance à, et de résistance face au désastre socio-écologique. La constitution de la modernité dans la traite esclavagiste transatlantique, dans le colonialisme et dans l'émergence du capital au-dedans et avec le soi, l'État et tous ces autres appareils de la souveraineté est Le Désastre Socioécologique. Michael Brown nous donne l'occasion, par sa vie comme par sa mort, de considérer une fois de plus ce que signifie endurer ce désastre, survivre (à même) le génocide, naviguer des différences impossibles à cartographier, un éventail de (non)localités qui, à la fin – c'est-à-dire : jusqu'à ce qu'on en finisse, ou bien dans la continuité de notre refus des commencements et des fins – refusera toujours d'être saisi. La chute est un refus anacatastrophique de l'affaire, et donc du monde, qui se saisit de la terre et extrait de son mouvement imaginal une image figée. En jeu ici : rien moins que le pouvoir de l'amour, qui se donne dans cette marche au milieu de la rue, qui se défie de l'État (racial capitaliste colonial) et de ses saisies, et qui se défie surtout de sa manière de saisir la capacité de faire (et d'enfreindre) la loi.

À contre-courant de la monopolisation de la cérémonie par l'État, les petites cérémonies se multiplient ; si elles n'étaient pas partout et tout le temps, nous serions mort-es. Les ruines, qui sont elles-mêmes de petits rituels, sont absentes mais subreptices, une gamme de cicatrices sonores, qu'on peut entendre quand les gens se font signe, se serrent la main. Mais que se passe-t-il si ensemble nous *pouvons* tomber, parce que nous sommes tombé-es, parce que nous avons besoin de tomber encore, de continuer dans notre qualité commune d'être chus ? Et nous rappeler que la chute est en *opposition* à l'élévation, que

leur combinaison est offerte dans le temps qui s'attarde, qu'elle est le don de la pause, de la récréation, des retenues vestibulaires, des détentions provisoires, de la prise, de l'étreinte qui nous tient dans l'intérêt du frottement, de ce poing qui se serre à la fois réflexe et reflet d'un toucher maternel, une écologie maternelle de mains posées qui nous déplacent et nous déposent, la dispersion surnaturelle des environnements qui nous accueillent. Hemphill souligne la socialité qu'abrite Luther. Tombé, ressuscité, survivant dans le deuil (survivant dans la mort). Quand des hommes noirs meurent, c'est généralement parce que nous nous aimons malgré les objections qui nous sont faites; c'est généralement parce que nous tombons amoureux-ses, dans le combat ou dans la fuite, que nos combats ou nos fuites soient vues ou non comme nos capitulations. Considère l'occurrence générative de Michael Brown, sa récurrence comme refus de l'affairement, comme refus du debout. Tu peux faire cela, mais seulement si tu veux t'insérer, et maintenant il nous faut abuser de cette formule d'Ah Kee, dans l'acosmie noire¹³. Notre sans-domiciliation. Notre apatridie. Notre refus du moi. Dont aucun n'est, ni ne peut être nôtre.

L'État ne peut pas vivre avec nous et il ne peut pas vivre sans nous. Sa violence est une réaction à cette condition. L'État n'est

13. Ah Kee écrit encore dans *Whitefellanormal* (DVD, 30 sec, 2004): « Si tu veux t'introduire dans le monde de l'homme noir, dans son histoire, dans sa couleur, et au niveau auquel tu le perçois maintenant, alors saches que tu ne seras jamais plus que médiocre. » Merci à Rachel O'Reilly pour avoir attiré mon attention sur l'œuvre d'Ah Kee. Voir notamment son article « Compasses, Meetings and Maps: Three Recent Media Works », in *LEONARDO*, Vol. 39, n° 4, 2006, pp. 334-39. Cf. Essex Hemphill, « When my brother fell », in Essex Hemphill, *Brother to Brother: New Writings by Black Gay Men*, Redbone Press, (1991) 2007, p. 137; Hear Luther Vandross, « Power of Love/Love Power », *Power of Love*, CD, Epic EK 46789, 1991.

rien d'autre qu'une guerre contre sa propre condition. L'État est en guerre contre ses propres (re)sources, en réaction violente à sa propre condition d'im/possibilité, qui est la vie elle-même, qui est la terre elle-même, et dont la noirceur est un nom, un nom parmi d'autres qui n'est pas seulement un nom de plus parmi d'autres. Que nous survivions, voilà la beauté et la preuve; qu'on ne peut ni rejeter, ni négliger, ni sous-évaluer dans ou par aucune attribution de valeur; notre survie est d'une valeur inestimable. Et en même temps, cela ne suffit pas. Nous devons reconnaître qu'un état – l'état racial-sexuel et colonisateur – de guerre a longtemps existé. Ses brutalités et ses militarisations, ses mondanités régulatrices sont continuellement mises à jour et révisées, mais elles ne sont pas nouvelles. Si ça se trouve, nous aurions bien besoin de penser plus stratégiquement nos innovations et reconnaître que cet état de guerre est un état réactif, une machine à réguler et à capitaliser sur nos innovations dans/pour la survie. C'est pour cette raison que ce qui est le plus déroutant à propos de Michael Brown (alias Eric Garner, alias Renisha McBride, alias Ahmaud Arbery, alias Sandra Bland, alias Trayvon Martin, alias Eleanor Bumpurs, alias Emmett Till, alias George Floyd, alias Breonna Taylor, alias Tyisha Miller, toutes aussi connu-es sous le nom de ce flot infini de noms et de noms absents), c'est notre réaction face à lui, notre mécompréhension, et les sources de notre mécompréhension qui se manifestent et réifient un désir de nous dresser, de nous tenir statiques, à l'intérieur de la machine de guerre de l'État qui, contrairement à la croyance populaire, ne confère pas la citoyenneté à ses sujets à leur naissance, mais bien plutôt, au moment de leur mort, qui est le nom le plus propre qu'on puisse donner à l'entrée dans ses confins les plus proprement politiques. Le procès de Michael Brown, qui est le nom technique le plus propre que l'on puisse donner à l'enquête du grand jury portant sur ce drone de Darren

Wilson, est le parfait exemple de ce qu'est et de ce qu'a toujours été une journée ordinaire au tribunal. Le corps étendu, exposé, non enterré – le corps qui reçoit, dans la mort, son statut de corps précisément par le biais de la rétention de la cérémonie charnelle – est ce à quoi ressemble la position politique. C'est la forme qu'elle prend et conserve. C'est une formulation sophocléenne. La loi de l'État est ce qu'Ida B. Wells appelle à juste titre la loi du lynchage. Et nous l'étendons dans les appels que nous lui adressons.

Nous devons cesser de tant nous inquiéter de la manière dont l'État nous tue, nous régule, nous accumule, et commencer à nous inquiéter davantage de la manière dont nous le tuons, le dérégulons, le dispersons. Nous devons aimer et révéler notre survie, qui est (dans) notre résistance. Nous devons aimer notre refus de ce qui a été refusé. Mais dans la mesure où ce refus a commencé à se dresser, dans la mesure où il a commencé à chercher une position, il a besoin d'être renouvelé, maintenant, même si les sources et les conditions de ce renouveau deviennent de plus en plus obscures, de plus en plus enchevêtrées avec les appareils régulateurs qui sont déployés pour les refouler. Dans des moments pareils, nous devons dire la vérité avec une sorte de hargne, et même de cruauté. Les vies noires ne comptent pas, ceci est une affirmation empirique qui concerne non seulement les vies noires mais aussi, à l'intérieur de cet état de guerre, toutes les vies. C'est dire que les vies ne comptent pas; non qu'elles le devraient. C'est la métaphysique de la vie individuelle dans toute son immatérialité qui nous a mis-es dans cette situation. Michael Brown a vécu et traversé la vie en ayant compris cela de manière profonde :

si je quitte cette terre aujourd'hui, sachez que je me soucie plus des autres que de ma satanée personne...

Mais il nous faut considérer la manière dont son testament a été transformé, et la signification de cette transformation, en une expression de deuil et d'indignation, à la non-occasion de la non-inculpation :

Vous pouvez bien m'appeler « démon ». JE L'AIMERAI, mon *satané moi*.

Nous souffrons avec mais aussi au travers de l'expression de notre souffrance. Parce que cette expression de notre désaveu du démonique – aussi brutales la police et/ou la *polis* soient-elles lorsque, sans âme, elles nous l'attribuent et l'inscrivent sur nous –, c'est le dépôt volontaire des armes d'une antique respectabilité, la démobilisation élective de la force jurisdictrix. Et pendant ce temps-là, Michael Brown n'est rien de plus qu'une autre histoire de chute et d'élévation par l'entremise de l'homme – venu et parti, irruption et rupture, pour nous rappeler non pas que les vies noires comptent, mais que la vie noire compte ; que la noirceur absolue et indéniable de la vie compte ; que ceci n'est pas un jugement de valeur, mais la description d'un champ d'activité qui oblitère la distinction mondaine entre l'organique et l'inorganique. L'innovation de notre survie est donnée dans notre acceptation du *daimonic*, chorégraphie richement et intérioritément différenciée, sa *lumpen* improvisation du contact, qui est obscurcie quand la lutte des classes au sein des études noires menace de refouler l'étude noire comme lutte des classes.

Combien les études noires, en tant qu'institutionnalisation bourgeoise de l'étude noire¹⁴, ont-elles déterminé la manière

14. NdT : Les auteurs distinguent l'*étude noire* (au singulier) des *études noires* (au pluriel). Pour eux, l'étude noire rassemble tout ce qui s'étudie,

dont nous comprenons et combattons l'état de guerre à l'intérieur duquel nous essayons de vivre? Combien cela a-t-il déterminé la manière dont nous comprenons la non-singularité complexe que nous connaissons à présent sous le nom de Michael Brown? Cela serait une erreur de dire que Michael Brown est devenu, dans la mort, plus que lui-même. Il l'était déjà, comme il l'a dit lui-même, en écho à bien plus que lui-même. Il était déjà plus que cela en étant moins que cela, en étant le plus minimal qu'il puisse être. Réduire Michael Brown à n'être qu'une version chiffrée de notre désir inassouvi d'être plus que cela, de notre citoyenneté sériellement inachevée et constitutionnellement inachevable, c'est s'engager dans une sorte de brutalité contre-révolutionnaire; c'est prendre part à la consommation morbide et vampirique du corps, de ce corps qui est devenu le sien, même si lui n'a jamais été réductible à ce corps, à cette mort, à cette stase réductrice à laquelle sa chair a été assujettie. La chair de Michael Brown est notre chair; il est la chair de notre chair en flammes¹⁵.

Le 9 août 2014, comme tous les jours, comme n'importe quel jour, la vie noire, qui (con)sent à ne pas être seule en son irréductible socialité, est prise en flagrant délit de marcher – avec toute sa fécondité jurigénératrice – au milieu de la rue. Michael Brown et ses *boys*: la vie noire qui brise et fait la loi, contre et par-dessous l'État; inégoïstement, elle l'encerce. Iels

s'expérimente, s'apprend dans le vivre, dans le quotidien, dans les rues, les clubs, les conversations, les improvisations et tant d'autres situations; il s'agit d'un être à l'étude dans la vie noire. Les études noires désignent quant à elles le champ d'étude et d'analyse universitaire qui s'est institutionnalisé au travers de revues et de départements dédiés, parfois encore nommés *Afro-Ethnic Studies* ou *Africana Studies* ou *African American Studies*.

15. Nous pensons ici à une collaboration entre Theodore Harris et Amiri Baraka: *Our Flesh of Flames*, Anvil Arts Press, 2008.

avaient renoncé à l'appel mélancolique, auquel nous les réduisons aujourd'hui, à la citoyenneté, à la subjectivité, à l'humanité. Le fait qu'ils l'aient fait est à la source de l'instrumentalisation génocidaire à laquelle Darren Wilson se commet pour la défense égoïste de l'État. Iels étaient dans un état de guerre, et iels le savaient. Et même : iels étaient des guerrier-es d'une beauté insurgente, imparfaite, incomplète. Ce qu'il nous reste à considérer, c'est la différence entre la manière dont la danse de Michael Brown s'est déroulée, sa chute et son ascension, sa non-performance permanente, et les protestations bien intentionnées des signataires de pétitions, qui cherchent inutilement de l'énergie dans la pitoyable, minimale et temporelle fermeture de telle ou telle autoroute, comme si la simple occupation était autre chose que le retranchement (à l'envers) de la demande de reconnaissance qui constitue en réalité le statu quo. Plutôt que de dissiper notre préoccupation quant à la manière dont nous vivons et respirons, nous avons besoin de défendre nos manières en les pratiquant avec persistance. Il ne s'agit pas tant de prendre les rues ; il s'agit de savoir comment, et pour quoi, nous prenons les rues. Qu'est-ce que cela serait, et qu'est-ce que cela voudrait dire pour nous de jurisgénérativement prendre les rues, vivre dans les rues, nous rassembler dans une autre ville, mais ici, maintenant ?

Et pendant ce temps-là, contre la citoyenneté morte qui leur a été imposée, le corps que l'État s'est efforcé de les faire devenir, et en lieu et place des images que nous refusons et que nous ne pouvons avoir, voici une image tirée de notre imagination. Voilà Michael Brown, sa chute, son ascension, sa cérémonie, sa chair, son animation de et dans une écologie maternelle – l'innovation de Michael Brown, comme un contact, comme une improvisation. Une contact-improvisation : voilà comment nous survivons au génocide.

ALL INCOMPLETE

nous ne sommes pas arrivé-es ici par nous-mêmes. le noir prend comme le noir a pris. nous étions déjà en deçà de nous-mêmes, de toute évidence. et puis, nous fûmes renversé-es au dedans de cette cicatrice matrice, cette cicatrisation presque-matrice qui s'ouvre qui crie qui accorde qui s'ouvre, sœur, voudrais-tu bien bouger ma forme? prit, eut, donne. parce qu'il n'était pas seul, le voilà parti parmi nous. comment se remettre du fait que nous ne sommes pas arrivé-es ici? c'est en voulant plus, c'est par la manière dont nous nous portons. comment nous nous portons, comment nous nous dépassons, jusqu'à partir avec le reste. ici, pas ici, acheté-es, pas acheté-es, nous nous sommes amené-es, prêt-es à nous offrir. c'est plus que ce qui ne pourra jamais nous être retiré, même si c'est plus que ce que l'on peut encaisser.

CHAPITRE 5

Insurveillables, Invisibles

1.

Qu'est-ce qui ne peut pas être surveillé? Qu'est-ce qui enfreint l'idée de sécurité et de surveillance, qui rend cette idée inopérante? Qu'est-ce qui court-circuite, déborde, surchauffe et exaspère la garde? Cette chaîne de surveillance qui rend possibles les questions que pose la réglementation, du genre: «qui surveille les surveillant-es?». Un équilibre des pouvoirs. Non, ça échappe, rebondit et se dérobe. L'insurveillable est intolérable. Qui n'accepte pas la surveillance et se rend impossible à surveiller? Qui a toujours été insurveillable, mais jamais en relation avec le surveillable? Qui n'est jamais là, jamais une population mais déclare, en violation de la surveillance reçue, «mate-moi ça illico!?» C'est nous qui, en étant plus + moins que les un-es les autres, sommes nous. C'est qui qu'tu peux pas regarder? C'est qui qu'tu regardes, enfoiré-e? *Who'd rather go blind* à ton avis, hein? Qui de nous préférerait la cécité?

2.

La sécurité et la surveillance, sous toutes leurs formes, ne peuvent pas non plus être surveillées. Ce n'est pas seulement une question de ne pas vouloir; c'est aussi que même si nous le voulions, elles sont vouées à disparaître. L'impossibilité de regarder cette merde s'explique en partie par sa tendance à invisibiliser d'un regard surplombant celles qu'elle ne peut pas surveiller, celles d'entre nous qui refusons d'être surveillé-es, nous qui sommes en train de nous dire «regarde-moi!» les un-es aux autres, sans avoir besoin d'être personne en particulier. Une telle tendance à invisibiliser d'un regard surplombant est une forme brutale de supervision. Elle laisse comme une trace, des restes, des résidus de la gauche. Elle occupe l'espace désavoué par sa négligence comme un bon vieux gentrificateur, un colon branché, accompagné par la police publique et privée, en prise avec le cadre mondain et déictique; la gauche, c'est celui qui s'imagine être constamment plus malin que lui-même grâce à certaines manœuvres géométriques – trianguler, ou prendre le centre, ou s'emparer d'une école au nom des Sciences, Technologies, Ingénierie et Mathématiques. La gauche ne déteste pas seulement la place qu'elle occupe, mais aussi les personnes qu'elle représente, qu'elle rend invisibles tout en les supervisant. Elle pense qu'ils sont pitoyables, et sa sénilité est assez stupide pour le dire à haute voix. Dans son jeu de positionnement et d'éloignement, la surveillance et le mépris se rejoignent. On pourrait appeler cette convergence «franceculturisation¹», mais cela risquerait de laisser tout un tas d'intellectuel·les décoloniaux s'en tirer à

1. NdT: En anglais «*emessenbeseeing*», formé sur la prononciation phonétique de MSNBC (em-ess-en-be-see) + ing. MSNBC est une chaîne d'information plutôt représentative du camp Démocrate modéré.

bon compte. On te voit, les entend-on dire. Nous sommes la garde de nuit. Vous savez, les artistes et compagnie.

3.

Marx dit quelque part que c'est la criminalité qui produit le système de justice pénale. Donc, la criminalité, c'est-à-dire nous qui produisons des lois faites pour être brisées, que produit-elle? La criminalité n'appelle-t-elle pas à donner naissance à l'ordre par son appel au désordre général? Ainsi, si nous qui produisons des lois faites pour être brisées produisons également, ou peut-être appelons à l'existence, la politique, nous retombons nécessairement en deçà, au-delà et en dehors de la politique. En effet, nous retombons – pour le dire autrement – en dehors, en dessous et tout autour de l'état d'exception qui est l'essence et le but de la politique. Nous surveiller équivaut à tomber dans la politique; regarder avec nous signifie retomber à l'extérieur de la politique en notre compagnie; c'est tomber dans nos bras. Et ils ne pourront jamais nous surveiller sans tomber amoureux-ses de nous, nous qui leur résistons en nous soutenant les un-es les autres. Leur *crush* est fatal. Ils sont le déchet qui refuse le refuge et la visitation. Ils se jettent sur nous dès que leurs yeux tombent sur nous. Dans notre déchéance, nous sommes abattu-es par leur rigidité. Si la noirceur est impossible à surveiller, ce n'est pas à cause de la blancheur, ce n'est pas parce que la blancheur a besoin qu'elle soit insurveillable, ni parce que la blancheur ne peut pas la voir; la noirceur n'est pas invisible, ni surveillée, ni évadée dans une obscure sousveillance, ni exagérée, ni encore désirée; elle ne fait pas l'objet d'une correction (chromatique) même dans l'ubiquité totale et corrompue de l'institution, bien qu'on puisse attribuer chacune de ces explications

à l'insurveillable. Si la noirceur est impossible à surveiller, c'est parce qu'il n'y aucune manière de la mater qui ne soit pas déjà en elle, aucun moyen de la mater depuis l'extérieur, c'est-à-dire depuis la perspective de ses conséquences anti-noires et mondaines: la politique, la réglementation, la légalité.

4.

Il était une fois un artiste qui était avocat. Sa duplicité était éloquente, toujours en train de montrer ses multiples soi, mettant en scène son zèle méta-accusatoire. Il n'y avait rien de déstabilisant à cela. C'était rassurant pour la structure, comme un contrefort. Il leur disait seulement «Regardez-moi» et iels aimaient ça, parce qu'il leur permettait de parler à travers lui, parce qu'il avait été encrypté bien avant de déclarer son propre besoin de discrétion. À cet égard, regardé de haut, il joue le rôle d'un agent d'en bas; sauf que nous, nous ne sommes pas là. Nous ne sommes pas là pour lui quand il se pointe en uniforme. Il nous arrête, et il ne nous quitte pas des yeux, et nous voilà indirectement contrôlé-es par un rebut de la gauche, un activiste dans une galerie des glaces. Son regard surplombant nous rend invisibles. Il rate toutes les différences subtiles que nous ressentons. Notre chair est la nôtre. Sa volonté n'est pas la sienne. Nous mettons en partage. Il regarde ailleurs. Il ne peut pas nous voir. Nous ne Le regarderons pas.

CHAPITRE 6

Al-Khwāriddim

Le savoir-faire est partout

Il y a un rythme à l'œuvre, en train de créer un monde et l'individualisation est invitée à entrer dans ce monde par ce rythme marquant la cadence du temps et de l'espace. C'est un rythme qui existe depuis cinq cents ans. Mais aujourd'hui, il se présente à lui-même comme le seul rythme, le rythme du monde et des individus qui s'efforcent d'y vivre. C'est le rythme de la production de marchandises par des marchandises, intérieurement perturbé à son origine. Le premier temps sépare, délimite, isole chaque marchandise de la suivante. Le deuxième temps rend chaque chose égale à toutes les autres. Le premier temps fait de chaque chose une entité discrète¹. Le deuxième temps rend toutes choses identiques. Le temps et l'espace ordonnent ce rythme et sont ordonnés par lui. C'est le rythme du colon, ce

1. NdT : Dans ce chapitre, *discret/discrète*, faisant référence au concept d'entités discrètes, est entendu en tant que ce qui est composé d'éléments discontinus, séparés, distincts ; un emploi que l'on retrouve notamment dans les domaines des mathématiques et de la logique.

un-deux de la production capitaliste, un rythme de citoyen·nes et de sujets, de dividualisation et d'individualisation, de génocide et de loi. Il résonne en expropriant tout autre mouvement rythmique. Il affirme que rien d'autre ne peut être entendu, que rien d'autre n'a besoin d'être ressenti. C'est en somme un rythme qui tue, comme nous en avertit Fanon à la fin des *Damnés de la Terre*. Mais ce rythme a toujours été insinué au milieu de, et assailli par, l'antagonisme général, la cacophonie des battements, des lignes, des falsettos et des grognements, des hanches, des pieds et des mains, des cloches, des carillons et des chants, une piste musicale sous-commune. Au cœur de sa production, il y a une certaine absence de discernement, une certaine différenciation qui ne divise pas, une consolation sans bornes contre l'isolement, une résonance haptique qui rend possible et impossible ce rythme meurtrier, la musique sous-commune qui échappe sans cesse à la logistique émergente de ce rythme mortel et l'épuise.

Pourtant, aujourd'hui encore, ce battement de la marchandise sur la marchandise insiste et s'impose à un monde comme jamais auparavant, enveloppe de ses battements la terre où la fête est obligatoire. Et il pénètre profondément dans ce qui semblait invulnérable ou dont le temps et l'espace semblaient impossibles à contraindre. Son *un-deux* devient un *zéro-un*, zéro-un car il trie les pensées, les affects, les chairs, les informations, les nerfs, dans des attributs toujours plus précis et infimes d'une séparation dupliquée. En somme, ce rythme devient un algorithme. Tout ce qu'il capture, tout ce qu'il envahit, tout ce qu'il installe est cadencé sur un rythme qui ne peut faire autrement que de s'entendre partout, de se sentir partout. Cette compulsion pulse en profondeur dans les corps qu'elle active, les informations qu'elle fait circuler, les nerfs qu'elle excite et conduit à de nouvelles connexions, à de nouveaux réseaux d'entités discrètes

et équivalentes. L'arbitrage de cette compulsion ouvre ce que l'on croyait indivisible, entier, singulier d'où émerge ce caractère discret, puis cette ouverture renferme la qualité discrète dans l'équivalence, la prépare pour la prochaine mesure, aux nouvelles frontières de son avide battement. De même, son temps et son espace forcent toute chose à entrer dans la claustrophobie de son rythme mondial, tout ce qui n'est pas fugitif est perdu.

Être formé-e, c'est être formé-e dans ce rythme, être composé-e algorithmiquement, être contraint-e de porter ce rythme mais aussi de le développer, de l'améliorer, de l'exporter et de l'importer, ce qui revient à dire qu'être composé-e algorithmiquement, ce n'est pas seulement être battu-e, mais battre. Ce battement est ce que l'on pourrait appeler le travail synaptique. Pour répondre à la compulsion du capitalisme logistique, il est nécessaire non seulement de porter ce rythme, mais de l'améliorer, non seulement d'être disponible à ce rythme, mais de rendre ce rythme disponible, de donner des coups avec ce rythme, de s'imposer dans ce rythme contre l'informalité environnante qui déstabilise ce *zéro-un*, *un-deux*, avec un militantisme qui n'est ni le un ni son absence.

Qu'est-ce que le travail synaptique? C'est d'abord s'ouvrir involontairement, par contrainte, capricieusement, à ce rythme meurtrier. Mais à ce moment d'équivalence, d'incarnation comme sujet, de nerf et d'affect exploitables correspond une discrétisation dégradée, une impulsion à prendre les coups pour être digne de tenir le fouet, une impulsion à tramer le rythme sur la terre, à régler avec le rythme, à produire des battements mobiles contre des *groove* fugitifs. Pour améliorer la terre, pour y produire de nouveaux humain-es, les vieux cris lancés pour couvrir le rythme meurtrier reviennent de manière intensive, invasive, intime dans le travail synaptique, et cela commence toujours en administrant le tempo sur un rythme

qui nous est propre en nous appropriant le premier temps de la mesure. La batteuse est discret-e mais indifférent-e.

Le rythme opère comme une ligne. Cette ligne avance par deux, zéro et un. C'est une chaîne de montage où l'on fait la même chose et où l'on améliore la même chose, comme si l'on faisait la cour à la différence, jusqu'à ce que l'on recommence. L'e-mail transféré avec un commentaire est le *kaizen* quotidien de ce rythme. Mais cet exemple peut être trompeur, car ce n'est pas l'action mais la posture, le comportement, la composition algorithmique qui sont en jeu. L'amélioration advient dans le travail synaptique non pas dans la production, mais dans la production d'une disponibilité à l'exploitation, une accumulation primitive des sens, une expropriation de l'intention, de l'attention et de la tension. Le rythme fonctionne au moyen d'une chaîne de montage qui traverse la société, l'usine sociale, non pas pour fabriquer quelque chose en particulier mais pour se fabriquer lui-même. La chaîne de production est son propre produit. C'était le vrai sens de *kaizen*, l'amélioration de l'amélioration : une métrique, une composition algorithmique pour elle-même. Cela signifie qu'une autre connexion doit toujours être établie et un autre zéro-un ouvert par cette connexion. Chaque connexion devient un arbitrage, et chaque nerf spéculatif, tandis que l'activité synaptique est attisée par une nouvelle connexion, discrète, équivalente et encore discrète dans la métrique nerveuse de l'amélioration. Cette métrique est à la fois neurologique et pathologique face à toute mesure sous-commune. Et elle doit poursuivre cette mesure fugitive par nécessité, par la compulsion de rendre disponible et d'être rendu-e disponible à ce rythme partout, tout le temps, dans le lieu et le temps de ce rythme meurtrier.

Telle est la logistique de la composition algorithmique, et tel est le rythme du capitalisme logistique, qui envisage la terre et

qui, en l'envisageant, l'enveloppe et la piège dans un monde qui se précipite vers la fin de la terre, un monde qui représente la fin même de la terre. La logistique parcourt le globe et le dirige, elle court après la terre et la logisticalité qui s'est développée comme capacité sur cette terre. La logistique étend, élargit, accumule l'espace et le temps d'un capitalisme conduit à travers la terre par le rythme algorithmique zéro-un/un-deux. Et ce faisant, elle s'impose à la terre, elle force le monde. Si la logisticalité est la capacité résidente de vivre sur la terre, la logistique est la régulation de cette capacité au service de la fabrication forcée du monde, ce monde de zéro-un, un-deux qui poursuit l'antagonisme général de la vie sur terre. Le monde consiste en la manière de vivre sur la terre comme l'individu consiste en la manière de vivre dans le monde. Vivre dans le monde en tant qu'individu, c'est donc être logisticien·ne, et être logisticien·ne, c'est s'installer dans un rythme qui tue, c'est battre ce rythme sur la musique sous-commune qui préserve (le don généreux de) sa propre mesure. Dire que le travail synaptique généralise une certaine disponibilité, c'est aussi dire que dans la mesure où il est dérivation, réduction, résidualité, il ne peut qu'être moins, dans son impulsion même à être plus et à s'améliorer continuellement. Il en va de même pour les actes désespérés et dangereux d'individualisation, d'analyse globale, de politique, de colonisation, d'une antipathie finalement impériale envers l'empathie – une résonance ouverte avant d'avoir été ouverte et après avoir été refermée.

Ce que l'on pourrait appeler la vie sociale des choses n'est important que dans la mesure où cela nous permet d'imaginer que la vie sociale n'est pas une relation entre les choses, mais plutôt ce champ de frottement et de rupture qui opère – tout en n'étant le travail de personne, ni d'aucune chose – dans sa richesse absolue. Un tel travail (social) n'est pas du tout un

travail, mais la folie demeure; le frottement et la rupture ne font qu'émerger, sans pourtant n'avoir rien en commun avec une émergence, mais plutôt comme ce que l'imprécision nous oblige à désigner comme s'il s'agissait d'une chose, non seulement discrète mais aussi pure. Plus précisément, et de manière presque salvatrice, nous voudrions la nommer ligne, ou pulsation, mais ça ne vient pas. Riddim animatériel, rythme tranchant, méthode tranchante – la surpopulation métrique de la microtonalité, *Zaum* préoccupant le *Raum* avec un buzz extrarationnel, hyperganjique, dancehallsanskritique, anachorasmiatique, al-Masihique et tout en *mash-up*, le groove alternatif que nous habitons, l'insurrection locale dévaluée et inestimable – désobéit à notre invocation la plus aimante. Le don de l'esprit est offert à perte et zéro-un/un-deux laisse un goût amer.

Les sous-communs ne sont pas une coalition. C'est un secret de polichinelle, dépourvu d'ambition professionnelle. La dévalorisation de l'insurrection locale prend la forme de l'oubli, qui se manifeste ensuite sous la forme d'un deuil pour un mouvement de masse qui n'a jamais existé, d'une coalescence fantasmée des non-déshonoré-es, d'une résurrection de celui-ci ou de celui-là qui a disparu, comme une sorte de survivance de l'entreprise après sa propre mort. Selon l'économiste Michael Porter, la question fondamentale de la stratégie est de savoir comment sortir son entreprise du marché. Cet exode prend la forme du commandement, du pouvoir arbitraire de mener certaines réglementations, mais aussi de la régulation et de la gouvernance des externalités. La réglementation dit : je me suis réparé-e moi-même pour pouvoir vous aider. Pendant ce temps, nous squattons la planification. Ne pas prouver, ne pas améliorer, ne pas même montrer quoi que ce soit. C'est le rêve romantique du brasero itinérant. Nous préparons une table de feu sur un baril de pétrole, une immanence (cette interinanimation de la limite

et de la transgression) toujours là comme quelque chose de plus et de moins qu'elle-même, parce que la trajectoire des pulsations est tellement plus et moins que cela et semble s'étendre et s'étonner comme un débordement, comme une activité ni singulière ni plurielle de délimitation ou de démarcation agressive en (violation de) chaque lieu, partout mais extraterritoriale, en contact mais de loin, les *bons temps* chics mais désenchantés des transbordé-es, qui se sentent à distance, leur survivance étant charnelle et marquée par l'échange irrégulier.

L'algorithme est l'imposition – par la règle, à l'échelle – de la tâche impossible de l'abstraction partagée. Mary Pat Brady montre comment la mauvaise sensation de l'échelle et les mauvais sentiments que le désir d'échelle exige et induit sont des implications de cette abstraction partagée, de ce partage abstrait, de cette métaphysique discrétionnaire de l'individualisation scandée par cette marche emboîtée électronique et cette danse en (une seule) ligne brutale comme composition en réseau de la pulsation imposée². De tous les autres côtés, l'algoriddim est une violence de contact-improvisation au zéro-un/un-deux, une perturbation de ses protocoles, qui forment le rythme binaire du système de fer, tel qu'Adorno l'a décrit de manière précise, tout en l'évaluant d'une façon inexacte. Lorsque les sens deviennent théoriciens dans leur pratique, une décomposition de l'individu se produit; la chair/noirceur, en tant que fin/mort de l'individu, est la décomposition de l'individu. Le passage de la logistique à la logisticalité – de la disponibilité forcée («dans la chair» comme le dit Hortense Spillers) à une mécanique de l'hapticalité sous-commune – représente, lui-même, une inquiétante action à distance, les affects et effets extérieurs de l'intra-muros.

2. Mary Pat Brady, «Density's Resistance to Scale» in *Scales of Captivity: Racial Capitalism and the Latinx Child*, Duke University Press, 2022.

Nous étudions la relation entre l'intra-muros, tel que Spillers le travaille, et l'enchevêtrement, tel que Silva le travaille. Ces dernières insufflent l'agonie dans l'empathie et l'empathie dans l'éthique, et nous le ressentons; elles tissent la différence sans séparation, et nous la portons comme un habit. Dans l'intérêt d'être vraiment utiles, nous étudions le contact et le rayonnement internes de divers quatuors, qui restent inaudibles par ce-lux – vous savez, les zéro-un/un-deux – qui ont des intérêts, qui sont intéressé-es à être elleux-mêmes dans l'intérêt d'une sorte de possession, comme si la possession était un mode de défense. La seule défense est l'ouverture. La seule possession est la dépossession. Donne tout, jusqu'à ce que tu n'aies plus rien. Donne tout, jusqu'à ce que tu ne sois plus rien. *You got to give it up*. Ouais, laisse tomber. Tu peux pas t'en emparer; tu peux tout juste espérer, contre tout espoir, que ça s'empare de toi. C'est ce que les (zero-) un (-deux) appellent le vol, alors que ni le moi ni le monde ne sont saisissables, ce qui revient à dire que plus on se rapproche de la saisie de l'un ou de l'autre, plus on se rapproche de la disparition. Mais tu sais déjà que tout ce qui se trouve dans les lignes floues était déjà là dans *got to give it up*. Face à ce vol des volé-es, ce que nous continuons à recevoir en elleux, c'est leur fuite, dans l'assemblée sous-commune, dans l'épaisseur, dans l'acuité variable de l'ébauche et de la débauche, du dessin spéculatif, anarchitectural, antinational et profane, des tours paraboliques et retours excentriques, centrifuges et extra-circulaires de ce croquis du souffle, éloigné de lui, en et hors de lui, hors échelle, par-dessus (et par-dessous) la règle, (se battant difficilement) contre lui. Notre néant monastique haut-bas est un flooooo irrectangulaire, qui dépasse les bornes, ne tient pas compte des couplets et n'attend pas son tour, une multiplication tablée/tordue/tournée/twerkée/tchatchée, notre chorale dépa-reillée.

Alors nous opérons une transition en fondu-enchaîné, Zo, où les compétences sociales des antisociaux n'arrivent pas à la cheville de la sociabilité des plus + moins que compétent-es dont le seul problème est qu'ils n'ont aucun problème. La merde qu'ils appellent « compétences sociales » est un algorithme pour gérer l'asocialité. Les zéro-un qui ne peuvent être que là où sont les autres, ne peuvent pas se comparer aux plus + moins qui sont partout. L'ordre du traitement sensoriel est l'émergence et la hiérarchisation des choses, ce qui est une merde primitive pour les plus + moins que ceux qui sont dans le brouillard, qui forment le milieu, qui mixent le désordre. Toi qui mixes, spécialiste du mixage et minage en accords mineurs et qui creuses avec amour. Nous t'aimons, ce n'est même pas la peine de le dire. On pense qu'on s'est trouvé-e, c'est loin d'être le cas. La surpopulation de la mesure. Le surpeuplement. La formation de la fosse. Le façonnage de la palestre. La non-invasion d'un défrichage sans hache. Les arbres subatomiques. Le festin cosmologique. La foule artificielle. Les zéros veulent une formule pré-donnée, responsable, mesurée, pour quelque chose qui n'est travaillé que dans une pratique provisoire, révisionnelle, où nous n'avons pas de problème, où le problème disparaît dans la précision et l'impureté, où nous devons nous déplacer avec la cadence des danseuses. Sérieux! Même chez Eliot, qui file en douce pour échapper à certaines tendances bancaires, comme s'il avait été volé par Olson, même dans son étreinte phallo-projective d'être (et d'avoir été) ouvert, le *savoir-faire* est partout³!

3. Sur le *Savoir-faire* voir Klondike Kat #1 : <https://youtu.be/qAXZ-b7qLKp4>.

CHAPITRE 7

Une éducation partielle

L'éducation totale

Ne sommes-nous pas confronté-es aujourd'hui à une éducation totale? Le terme vient des passages classiques de Foucault sur le régime carcéral moderne. Rappelons que Foucault a utilisé cette expression pour parler de l'instruction des prisonniers dans tous les aspects de la vie quotidienne et de ses routines. Il écrit: «Il faut qu'elle soit la machinerie la plus puissante pour imposer une nouvelle forme à l'individu pervers; son mode d'action, c'est la contrainte d'une éducation totale¹.» Il décrit ensuite comment cette instruction est déployée contre la perversion :

en prison le gouvernement peut disposer de la liberté de la personne et du temps du détenu; dès lors, on conçoit la puissance de l'éducation qui, non seulement dans un jour, mais

1. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, 1974, pp. 238-239.

dans la succession des jours et même des années peut régler pour l'homme le temps de veille et de sommeil, de l'activité et du repos, le nombre et la durée des repas, la qualité et la ration des aliments, la nature et le produit du travail, le temps de la prière, l'usage de la parole et pour ainsi dire jusqu'à celui de la pensée².

Foucault soulignait que, parce que cette instruction représentait la réforme de corps « perversis » – des corps qui ne connaissaient pas ce type de discipline auparavant – tout appel à la réforme de la prison moderne était un appel à plus d'instruction. La réforme produisait davantage d'instruction. L'instruction produisait davantage de contrainte, ou de discipline. La discipline ne faisait que confirmer la perversion sous-jacente de ces corps, et appelait à davantage de réforme, qui appelait à son tour à davantage d'instruction pour réformer la perversion que la discipline confirmait. Ce processus se reflète dans l'utilisation par Foucault de l'oxymore « individu pervers », un oxymore qui est néanmoins la source de l'éducation totale. La perversion viole le principe de l'individu en n'adhérant pas à ses limites et à ses comportements appropriés, et l'individu pervers est donc une infraction permanente, qui donne naissance à l'éducation totale.

Dans l'explication de Foucault, la perversion apparaît comme une voie détournée (de la vérité) qui est, en quelque sorte, antérieure, déjà existante. Il s'agit d'un écart préexistant, d'un détour déjà donné qui nécessite un redressement, qui appelle une correction et une réforme. L'instruction est la manière dont on se fait corriger dans la mesure où c'est la manière dont

2. *Ibid.* NdT: Il s'agit en fait d'une citation de Ch. Lucas, *De la réforme des prisons*, 1838, II, pp. 123-124.

on est redressé·e. La correction commence par l'assignation à un corps, l'imposition et l'imputation du corps sur la chair; l'attribution de la perversion à un corps spécifique, qui justifie sa correction, découle de son isolement et se manifeste comme le vol du corps imposé par ceux qui se revendiquent du droit d'instruire dans la mesure où *iels* prétendent avoir à la fois assumé et transcendé *leur* propre corps. L'assignation à un corps, l'imposition d'une possession de soi délimitée et clôturée, d'un soi séparé assujetti à la propriété, d'une propriété activée et confirmée soit par le vol, soit par le commerce, cela pourrait être considéré comme la première réforme, la première amélioration, dans la mesure où c'est la condition de possibilité de la réforme, ou de l'amélioration. L'assignation du corps à la chair est le premier élément d'une longue série, une dure série, tortueusement droite, tortueusement redressée. L'instruction, c'est la mise en ordre, la correction, le redressement. L'instruction révèle ainsi le rapport essentiel entre l'amélioration et l'appauvrissement, entre le privatisé et la privation, qui est au cœur de l'éducation totale. La richesse de la perversion devient le profit de l'éducation.

Aujourd'hui, il semble qu'il y ait peu d'exemples de l'éducation totale de Foucault dans les régimes pénitentiaires. Le programme de réforme, le programme d'amélioration du détenu, a été remplacé presque partout par un programme de punition seule, ou ce que Foucault appelle simplement la privation de liberté. En même temps, en rappelant que le programme carcéral actuel de «génocide au ralenti» est depuis longtemps la norme mondiale dans les régimes racialisés, les universitaires abolitionnistes refusent de cautionner la réforme d'exception, nous alertant sur le fait que la réforme de la prison *et* la réforme d'un·e prisonnier·e sont autant de modalités de génocide que le jeu d'allers-retours entre privation et privatisation

constamment renouvelé par l’incarcération raciale³. Et si... Et si c’était l’idée même d’individualisation qui mettait la perversion sous contrainte, en projetant le sujet de l’amélioration en objet de l’amélioration? Si tel était le cas, alors la figure de l’individu pervers serait toujours déjà dans le système. Inversement, si la localisation de la perversion dans le corps individuel était une forme d’emprisonnement et d’instruction, alors la perversion serait une forme déjà donnée d’anti- et d’anti-individualisation. Si la prison et l’école sont les deux faces d’une même structure institutionnelle qui opère par individualisation, alors la perversion est une évasion pré-carcérale de la prison, un décrochage pré-scolaire de l’école, qui révèle l’ubiquité incessante de l’éducation totale, qui traque cette perversion pour la mettre au travail. Dans la mesure où, en prison comme à l’école, le travail consiste à apprendre, à s’instruire, à se corriger, à être redressé-e, il est également vrai que chaque citoyen-ne et non-citoyen-ne, chaque personne et non-personne, chaque travailleuse, qu’il soit employé-e ou au chômage – et même la combattant-e ennemi-e, la prisonnier-e et celui qu’on décrète inemployable – est soumis-e à une éducation totale. En effet, la spéculation effrénée sur l’amélioration rendue possible aujourd’hui par la finance exige un diagnostic de perversion quasi universel, un diagnostic qui requiert des méthodes d’instruction et des structures institutionnelles à la fois extrêmement étroites et hiérarchiquement subdivisées. Cette suggestion peut sembler aller à l’encontre de notre sens commun concernant le marché actuel de la fixation des prix. Ce marché semble créer un paysage

3. Voir Ruth Wilson Gilmore, « Golden Gulag: Prisons, Surplus, Crisis and Opposition », *Globalizing California*, University of California Press, 2007, et Jordan T. Camp, *Incarcerating the Crisis: Freedom Struggles and the Rise of the Neoliberal State*, University of California Press, 2016.

atomisé qui livre chaque individu à lui-même, libre de choisir et d'agir. En effet, nous entendons beaucoup parler d'États vidés de leur contenu, et d'institutions dysfonctionnelles. Dans un tel paysage, l'idée d'une éducation totale, nécessitant une institution totale pour la mettre en marche, et une méthode totalisante à mettre en place, peut sembler déplacée. L'affirmation selon laquelle une telle éducation totale dominerait effectivement notre paysage actuel semble certainement contre-intuitive.

Mais l'idée que nous avons été abandonné·es à nous-mêmes, ou plus techniquement que nous sommes désormais responsables de notre propre reproduction sociale, doit être complétée. Nous ne sommes précisément pas livré·es à nous-mêmes. Nous restons à *leur* service, à la fois à cause de et à l'exception de *nos* perversions, qui déclenchent leurs attaques constantes à coups de régulation et d'(é)valuation, dans un système où régulation et valuation se constituent et se renforcent mutuellement. Nous sommes confronté·es à la relégation de la perversion à ce que Silva appelle « les équations de la valeur », dont l'individualisation représente l'axiome de base et l'opération fondamentale⁴. La résistance préalable à l'individualisation est non seulement le mode primaire de notre perversion mais aussi la structure et l'activité de persistance qui est la plus essentiellement productive de valeur. De ce point de vue, la perversion est l'objet premier ainsi que la justification principale de l'éducation totale, dans la mesure où tous nos efforts de reproduction sociale doivent être stigmatisés comme mauvais, insuffisants et faibles. En même temps, toutefois, tous ces efforts sont capitalisés, devenant le moteur et le carburant et l'objet de l'amélioration

4. Denise Ferreira da Silva, « $1 \text{ (life)} \div 0 \text{ (blackness)} = \infty - \infty$ or ∞ / ∞ : On Matter Beyond the Equation of Value », *e-Flux Journal*, n° 79, février 2017.

continue. C'est précisément en raison du retrait de l'État et des institutions de la reproduction sociale que nous pouvons être diagnostiqué-es comme perversi-es. L'État et les institutions se retirent de la reproduction sociale, la transcendent, s'en séparent et, ce faisant, en font l'objet de leur emprise possessive, qui est à la fois épistémologique et économique. En effet, dans de nombreux cas, ce retrait se trouve rétroactivement attribué à nos perversions. En d'autres termes, sans l'État et ses institutions, comment pourrions-nous être suffisamment réglementé-es et séparé-es pour apprendre et respecter la civilité, et pour garantir la liberté qui en émane? Nous ne pourrions pas. Mais peut-être que, comme le dit Etta James, plus que tout, nous ne voulons pas être libres⁵.

Nous sommes retiré-es de l'État et de cette séparation naît l'objet dont on peut jouir. Mais ce retrait n'est pas véritablement un abandon; ce qui est en jeu dans ce retrait, c'est plutôt une subdivision de la jouissance. Ce qui émerge est une sorte d'homo-socialisation (ou de politisation) de la jouissance – un redressement réglementaire, une consommation monolithique et un dés-enchevêtrement de la jouissance, comme si l'orgie était constamment remplacée par la monogamie sérielle. Ce que la séparation fait à la jouissance est crucial, et cruel. Le retrait de l'objet de la jouissance est un acte d'individualisation qui est imposé à cet objet. Plus précisément, la propriété de soi est imposée à l'objet comme une capacité dormante ou étiolée, dont l'inefficacité exige qu'elle soit soumise à un régime d'assujettissement à la jouissance de l'autre. Considérons, par exemple, l'imposition aux esclaves de corps déclaré-es rétroactivement et

5. Etta James, «All I Could Do Is Cry», Chess Records, 1960, composée par Billy Davis, Barry Gordy & Gwen Gordy, <https://youtu.be/3Pc9BmXN998> NdT : vidéo privée.

simultanément comme étant les leurs mais qu'ils ne possèdent qu'indûment et inefficacement, avec pour corollaire le vol de ces corps par celui qui les asservit, l'Homme. On a ici la différence entre deux modes de jouissance : la jouissance dans la séparation et la jouissance dans l'enchevêtrement ; la jouissance (l'usage) du corps (séparable) et la jouissance de la chair (enchevêtrée ou sous-commune). C'est pour cette raison même que l'instruction est nécessaire. L'instruction est la régulation (à des fins d'emploi et de jouissance individuelle) d'une perversion anoriginelle. Et parce que ces échecs – la menace constante d'un échec total du système en tant que perversion anoriginelle – traversent tous les domaines de la reproduction sociale de la vie, l'instruction doit également couvrir tous ces domaines⁶. Elle doit partout convertir l'échec d'une perversion en un point sur une ligne. Elle doit partout réduire l'échec à une courbe en cloche. Elle doit être partout. Elle doit être une éducation totale.

Le marché instruit

Aujourd'hui, c'est bien sûr principalement le marché (sa version redressée) qui instruit. C'est le marché qui dispose de notre liberté et de notre temps pour se mettre en position d'offrir une éducation totale⁷. (Si l'État dispose de notre liberté, nous pouvons être sûr·es qu'aucune instruction pour la réforme n'est à en attendre). La première leçon de cette éducation totale – après l'inévitable diagnostic de la perversion

6. Jack Halberstam, *The Queer Art of Failure*, Duke University Press, 2011.

7. Sur les exigences d'instruction pour l'employabilité, voir par exemple Franco « Bifo » Berardi, *The Soul at Work: From Alienation to Autonomy*, The MIT Press, 2009.

(volontairement mal comprise comme maladie plutôt que comme santé) découlant de notre désinstitutionnalisation – est que nous devons nous améliorer. Mais pas seulement que nous devons nous améliorer, nous devons nous améliorer dans tous les domaines de la vie, dans tous les domaines dans lesquels nous avons été abandonné-es. Notre travail, oui, mais aussi notre santé, notre citoyenneté, nos biens, nos enfants, nos relations, nos goûts. Pour nous améliorer, nous devons être instruit-es. L'instruction commence par imposer l'idée qu'il n'y a rien de mauvais dans l'État, dans les institutions ou dans le marché qui ne soit de notre faute. L'instruction exige que nous voyions les lignes droites qu'elle imagine au nom d'une sorte de désir transcendantal d'amélioration – selon une modalité profondément régulatrice de l'imagination en tant que représentation de soi, en tant que représentation de soi-comme-un, *Einbildungskraft*.

Par contraste avec l'institution, c'est chez nous qu'il y a quelque chose qui ne va pas, parce que nous ne sommes jamais assez droit-es, jamais assez corrigé-es, jamais assez amélioré-es, récitatif-ves dans nos perversions. Et du point de vue de l'éducation totale, ce n'est pas mauvais. S'il y a quelque chose qui ne va pas, c'est nous – à savoir que nous ne voulons pas marcher droit. Autant dire, avec Luther Ingram, que nous sommes amoureux-ses⁸. On veut nous posséder, nous utiliser et améliorer continuellement ce (problème?) que nous sommes. Iels cherchent à nous imposer le redressement perpétuel auquel iels sont soumi-ses. Samuel Delany dit que le modèle normatif, c'est-à-dire psychologiquement anormal, de l'homosexualité des années 1950

8. Luther Ingram, «If Loving You Is Wrong», Koko Records, 1972, composé par Homer Banks, Carl Hampton et Raymond Jackson pour Stax Records, https://youtu.be/rmiuAUnT_rQ.

était qu'il s'agissait d'une «perversion solitaire⁹». Mais cela revient également, et peut-être plus précisément, à dire que le jugement institutionnel du normal et de l'anormal – ou de ce que l'artiste Arthur Jafa appelle «l'abnormatif¹⁰» – allait dans l'intérêt d'une soumission de la perversion, en général, au solitaire, avec pour visée une conception sériellement solitaire de la propriété, de l'utilisation, de l'amélioration et de la jouissance. En effet, tous les échecs du marché, de l'État ou des institutions peuvent nous être imputés. Notre participation améliorée à ces entités les améliorera. Mais elle ne nous améliorera pas, du moins pas suffisamment, parce qu'en fin de compte, nous sommes la source et la subsistance de la perversion nécessaire à l'éducation totale.

C'est nous, et non la société, qui devons être réformé-es, et toute critique de la société se traduit en une instruction supplémentaire pour nous. La réforme de toute institution dans le cadre de l'éducation totale est toujours une réforme de nous-mêmes. Tout va mal avec nous, et notre problème est qu'ils ont besoin de ce qui ne va pas avec nous pour initier l'amélioration continue et le redressement incessant de ce qui ne va pas avec nous ; cela les aide à s'imaginer avoir toujours déjà été droit-es, justes, correct-es. Nous sommes la musique erratique sur laquelle un certain fantasme de rectitude aura été mis en relief, reléguant le général au statut de simple arrière-fond. Ce fantasme n'est qu'un exemple parmi un ensemble infini qui constitue la chaîne, la courbe et l'enchevêtrement du général. C'est une version solitaire de notre perversion générale, cette chose légère et lumineuse que nous devons reconnaître comme nôtre.

9. Samuel R. Delany, *The Motion of Light in Water: Sex and Science Fiction Writing in the East Village*, University of Minnesota Press, 2004.

10. Arthur Jafa (dir.), *Dreams Are Colder Than Death* (film, 52 min, 2014), <https://arika.org.uk/episode-6-make-way-out-no-way/>

Le fantasme de la domination et de la transcendance est dominant et transcendant jusqu'à ce que nous nous en débarrassions, jusqu'à ce que nous le replaçions dans la musique générale du déplacement, jusqu'à ce que nous désavouions la séparation et le détachement qui sont son essence, jusqu'à ce que nous recalibrions et célébrions la généralité et la mutualité de nos usages, de nos jouissances, de nos sensations. Chaque aspect de nous est perverti. Chaque aspect de l'individualité peut être amélioré, peut être instruit. Mais parce que chaque aspect de nous est perverti, l'individualisation nous est imposée afin de rendre l'amélioration et l'instruction simultanément possibles et nécessaires. Chaque aspect a besoin d'être réformé et donc instruit. Le marché ne s'intéresse pas seulement à « la nature et au produit » de notre travail, mais aussi « au temps de la prière, à l'usage de la parole et pour ainsi dire jusqu'à celui de la pensée¹¹ ». Le marché ne cherche pas à punir. Il cherche à instruire. Et puisque chaque aspect de nous est perverti, l'instruction doit avoir accès à tous nos aspects. Elle doit avoir un accès logistique. Elle doit insister sur la réforme de nos corps pour en faire les conduits de l'interopérabilité du travail, de l'argent, de l'énergie et de l'information. Une éducation logistique signifie que chaque aspect de nous doit être (considéré comme) un moyen. La deuxième leçon de cette éducation totale est intégrée à cette amélioration de nos moyens en tant que moyens. Nous échouerons à nous améliorer suffisamment. Nous aurons toujours besoin de nous améliorer, et cela ne cessera jamais¹². Un autre mot pour cette deuxième leçon est *la spéculation*.

11. Ch. Lucas, *De la réforme des prisons*, *op. cit.*

12. Sur les demandes incessantes concernant l'emploi, voir Peter Fleming, *The Mythology of Work: How Capitalism Persists Despite Itself*, Pluto Press, 2015.

Le marché s'associe à l'État et à ses appareils idéologiques et répressifs dans cette deuxième leçon. En effet, dans de nombreux cas, c'est l'État qui pose le diagnostic de perversion, et dans tous les cas, c'est l'État qui sécurise le marché. L'État revient à ses racines de colonisateur en garantissant non seulement la propriété privée mais aussi l'individu privé, en garantissant même l'individualisation en tant que principe nécessaire à la spéculation de ce genre. Maria Josefina Saldaña-Portillo nous apprend comment les droits de propriété ont été imposés aux peuples indigènes non seulement pour extraire des terres mais aussi pour instancier l'individualisation comme fondement de l'expansion et de la légitimation de l'État colonisateur¹³. La privatisation incessante de la production sociale, le maintien de l'ordre, les droits de propriété et la propagande restent les spécialités de l'État à cet égard. Mais l'État se joint également à l'instruction de l'amélioration, et en particulier au marché spéculatif de l'amélioration. À titre de bref exemple, pensez à la gentrification. Faire l'expérience de la gentrification, c'est être instruit-e dans la spéculation. Cela revient à apprendre à voir l'histoire, les parcs, les écoles, les environnements naturels, la différence culturelle, la santé et la vie publique comme autant de valeurs monétisées sur (ou contre) lesquelles on peut parier. Ces colons contemporains veulent « revaloriser le quartier ». Ils désirent son amélioration, ce qui signifie qu'ils désirent également ce qui doit y être amélioré. Ils se détachent, ou s'exilent, de ce qui est à améliorer, et ce détachement reste la structure essentielle de leur désir. C'est pourquoi la gentrification, en tant que force, est toujours en quête du prochain quartier à conquérir. C'est un tour de passe-passe lacanien, pour ainsi dire. Ils ne veulent

13. Maria Josefina Saldaña-Portillo, *Indian Given: Racial Geographies across Mexico and the United States*, Duke University Press, 2016.

pas seulement ce qui doit être amélioré, ils veulent aussi être désirés par ce qui doit être amélioré, désirés par la perversion. La criminalité, l'échec scolaire, les parcs désaffectés ou mal utilisés, les transports en commun sont tous soumis au diagnostic de perversion. Et ce diagnostic est réalisé par les citoyen·nes. Les citoyen·nes de la gentrification prennent en charge les écoles, nettoient les parcs, travaillent avec la police et, d'une manière générale, identifient ceux qui font problème. Cette conduite de soi en tant que citoyen·ne de la gentrification a pour instituteur cet état spéculatif. S'instruire dans la gentrification, ce n'est cependant pas seulement assujettir les autres à une évaluation visant à l'amélioration, mais aussi s'y assujettir soi-même. C'est se soumettre à un autodiagnostic, tester sa capacité d'amélioration sous la forme de plus de spéculation, comme la capacité de s'endetter davantage, d'apprendre tout au long de la vie, d'être plus flexible, de se soumettre davantage à ce marché spéculatif de l'amélioration. Aussi dégradant que cet autodiagnostic de soi puisse être, il reste préférable au fait d'être audiagnostiqué·e par d'autres ; autrement dit, ce sort est préférable à celui de ceux dont d'autres disent qu'ils font problème, qu'ils ont quelque chose qui ne va pas. Il est préférable de me dire à moi-même que quelque chose ne va pas chez moi plutôt que de me le faire dire par d'autres. Il est préférable de se corriger et de se redresser soi-même.

La modernité de l'usufruit

On peut dire que ce régime d'amélioration trouve son origine dans l'*usufruit* moderne. L'usufruit est un terme qui marque la rencontre de deux types d'amélioration au début du XIX^e siècle. D'une part, la bourgeoisie avait défendu la possibilité et la nécessité de s'améliorer, par opposition au statut statique de

l'aristocratie. D'autre part, les impératifs croissants du colonialisme et du capitalisme pour trouver des investissements ont fait que toutes les terres et tous les peuples ont été jugés à l'aune de leur capacité à s'améliorer, de ce qu'ils pouvaient et *devaient* rapporter en termes d'investissement. Ce qui est vraiment sinistre dans cette synthèse sociale, c'est qu'elle renforce l'idée fictive de l'individu *self-made man* qui s'améliore lui-même, se possède lui-même et qui s'autorise lui-même. Cette synthèse est sinistre parce que le poids en est porté par la terre et les gens supposés improductifs et insuffisamment motivés qui entourent cette fiction, laquelle requiert d'énormes ressources pour se soutenir, produisant ainsi effectivement, par le biais de la dépossession *individualisée* au service de la propriété, l'appauvrissement qu'elle présuppose. Ainsi, la volonté supposée indépendante de l'« usfruitier-e », défini comme celui qui améliore la propriété d'autrui, ayant pénétré l'absence relative de volonté chez la « propriétaire nu-e », est destinée à dominer, à améliorer, à instruire l'autre. On pourrait soutenir que cela a également servi de modèle de base des systèmes d'éducation formelle qui se sont développés par la suite. Mariage est un autre mot pour désigner cela¹⁴.

On peut aussi se demander où ce sombre tableau d'amélioration compulsive – qui culmine aujourd'hui dans l'éducation totale – laisse ceux qui ont traditionnellement été classés comme instructeurices : les parents, les enseignant-es, les artistes et les activistes. Nous dirions que cela les laisse avec l'étude. L'étude pervertit l'instruction. L'étude émerge comme une

14. Pour une superbe analyse du couple et de la famille hétéronormative comme extensions de l'individualisation, voir Melinda Cooper, *Family Values: Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*, Zone Books/The MIT Press, 2017.

pratique collective de révision dans laquelle ceux qui étudient ne s'améliorent pas mais improvisent, ne se développent pas mais se régénèrent et se dégénèrent, ne reçoivent pas d'instruction mais cherchent à instancier la réception. L'étude est notre don déjà donné de la dépossession *générale* de nous-mêmes pour les autres ; c'est notre service de cette dépossession. L'étude, c'est l'engagement sans forme stable – obstinément informel, sous-performant – que nous prenons les un-es envers les autres de ne pas convoiter de diplôme, mais plutôt d'accumuler indéfiniment une dette inestimable envers les autres, plutôt que de nous soumettre à leur ligne de crédit infiniment fongible. L'étude est une éducation partielle.

L'éducation partielle

L'éducation partielle commence par une franche perversion d'une formule franchement maoïste. La formule de Mao dit : un devient deux ; la nôtre dit que un devient plus et moins que cela. Ce refus indigent de l'intègre, cette violation de la complétude du nombre, est le premier antagonisme d'une éducation partielle, son premier mouvement partisan. La première action dans la pratique d'une éducation partielle est de dire que l'éducation totale à laquelle nous sommes confronté-es n'est pas totale, pas une, mais plus et moins. Et si elle est plus ou moins plus et moins, cela signifie qu'une partie de cette éducation ne lui appartient pas. Elle nous appartient à nous, et donc à personne et à toustes. Dire que l'éducation totale est (pas un), c'est dire que nous ne faisons pas seulement face à la critique de leur enseignement, mais que nous sommes aussi à l'étude, et que, dans la mesure où cela est vrai, ce n'est pas elleux que nous étudions. Une éducation partielle insiste également sur l'asymétrie de cette formulation. Notre chose est fondamentalement

différente de leur chose, parce que notre chose est sans fondation, sans fondamentaux, sous-commune. Une éducation partielle n'est jamais prête, elle n'est jamais commencée ni terminée, elle est sous-fondamentale, à la fois dissonante et inédite. Elle est destinée à être inachevée et toujours à faire. Une éducation partielle est une éducation incomplète, entreprise par nous qui sommes incomplètes, pour reprendre la formulation anté-séminale et anté-sermonique de Robinson dans son livre *The Terms of Order*¹⁵. Une éducation partielle est pratiquée par des parties qui sont plus et moins qu'elles-mêmes, au point de générer continuellement beaucoup de palabres et de bruit. Une éducation partielle est une perversion de l'instruction. Invaginativement, elle met en scène le jeu irréductiblement réciproque de l'usufruction et de l'instruction.

Une éducation partielle n'est pas non plus une éducation neutre, conçue pour être correctement entière, totale, et pour remplacer ainsi la mauvaise éducation totale à laquelle nous faisons face aujourd'hui. Sa préoccupation n'est pas le remplacement mais le déplacement. Une éducation partielle est le point de vue partisan d'aucun point de vue. Elle révèle avec insistance combien ce qui est nôtre est toujours plus et moins que cela. Une éducation partielle est une brigade partisane qui fait appel à l'antagonisme général dans sa distinction entre ce qu'elle n'est pas et ce qu'elle est. En d'autres termes, si l'éducation partielle est une éducation antagoniste, elle est aussi plus et moins que cela, dans ce que Denise Ferreira da Silva nous apprend à appeler ses « différences inséparables¹⁶ ». Elle va à contre-courant des taxonomies, des catégories et des identités de l'éducation totale

15. Cedric J. Robinson, *The Terms of Order: Political Science and the Myth of Leadership*, University of North Carolina Press, 2016.

16. Silva, « $1 \text{ (life)} \div 0 \text{ (blackness)} = \infty - \infty$ or $\infty / \infty : \dots$ », art. cit.

établies par l'usufruit des Lumières européennes. Une éducation partielle est une éducation sensuelle, une éducation sensitive et sensée. C'est une théorie synesthésique des sens, après que les sens soient devenus théoriciens dans leur pratique¹⁷. Une éducation partielle fait splash, elle *spills*: elle renverse ses propres sens, comme débordent les mots d'Alexis Pauline Gumbs dans sa lecture de Spillers¹⁸. Une éducation partielle avance et recule selon ses propres débordements.

Le travail de Gumbs s'inspire de Hortense Spillers, tout comme le concept d'éducation partielle s'inspire de la manière dont Spillers remet en question l'unicité du capitalisme comme de sa critique la plus perspicace, le marxisme¹⁹. Cette critique, indépendamment de son objet, exige qu'il y ait une certaine distance entre la marchandise et la travailleuse – aussi ténue soit cette distance ou aussi menacée soit-elle de les voir s'effondrer l'une dans l'autre – pour que « la politique » puisse exister. Spillers, comme Robinson, nous enseigne en réalité que même le marxisme est plus et moins que un, parce qu'une marchandise qui pourrait parler est un antagonisme interne à cet antagonisme irrévocable au capitalisme – et que, pour cette raison, elle serait porteuse de quelque chose de plus, et de plus partiel, que la politique²⁰. Par conséquent donc, cette critique – telle qu'elle s'est incarnée en particulier dans la femme esclave, et telle que

17. Voir la discussion de la synesthésie dans l'article de Fred Moten « Amuse-Bouche » *Jacket 02*, 2 février 2015.

18. Alexis Pauline Gumbs, *Spill: Scenes of Black Feminist Fugitivity*, Duke University Press, 2016.

19. Hortense Spillers, *Black and White and in Color: Essays on American Literature and Culture*, University of Chicago Press, 2003.

20. Voir à ce propos la discussion menée par Fred Moten dans *In the Break: Aesthetics of the Black Radical Tradition*, University of Minnesota Press, 2003.

celle-ci lui a donné chair sous les conditions les plus brutales de ce que Saidiya Hartman appelle « l'individualité sous le joug » – est aussi une critique de la politique elle-même, et donc de l'idée même de l'État, comme nous pourrions peut-être le voir chez les artistes dont nous parlerons plus bas²¹.

Le modèle singapourien

En 2015, le Premier ministre singapourien Lee Hsien Loong a déclaré dans une interview accordée à CNN : « Les gens disent que nous sommes paranoïaques, je suppose que nous le sommes et que nous avons besoin de l'être²². » Il a été largement ridiculisé pour cette remarque qui ressemblait à un retour en arrière vers le Singapour des années 1970 et 1980, lorsque son père dirigeait le pays de manière encore plus autoritaire. Mais pour être juste envers le jeune M. Lee, il parlait de la pression ressentie à Singapour pour rester compétitif dans un monde où les entreprises mondialisées et la finance internationale limitent le rôle traditionnel des États en développement comme Singapour. Il n'en reste pas moins que le commentaire était symptomatique, car il renvoyait à une époque antérieure d'instruction dans l'État-nation. Singapour est apparu précisément comme un « modèle » dans son ambition de rendre ses citoyen·nes moins pervers·es. Singapour y est parvenu en qualifiant de perversion à peu près tout ce qui se trouve dans le pays, à l'exception du travail salarié et de l'épargne obligatoire, de la déférence envers le pouvoir de

21. Saidiya Hartman, *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in 19th Century America*, Oxford University Press, 1997.

22. Entretien avec Lee Hsien Loong à la conférence SG50+, 2 juillet 2015, <http://www.pmo.gov.sg/newsroom/transcript-dialogue-prime-minister-lee-hsien-loong-sg50-conference-2-july-2015>.

l'État et de la vie de famille hétéronormative. Mais Singapour y est également parvenu en inculquant à ses citoyen·nes que la nation insulaire était environnée d'une perversité encore plus grotesque, depuis les ennemis intérieurs, comme les personnes d'origine chinoise qui pourraient être alliées aux communistes en Malaisie ou en Chine, jusqu'aux fanatiques religieux·se à peine visibles sous la surface d'une mer d'Islam encerclant l'État-nation laïque, et jusqu'aux criminel·les de droit commun qui guettent les Singapourien·nes voyageant à l'étranger. Aujourd'hui encore, la première chose que l'on entend en tant que touriste/visiteuse de la part d'un·e chauffeur·e de taxi local, c'est combien Singapour est sûre – comme si nul·le ne pouvait survivre à une promenade dans Bangkok, Jakarta ou Hanoi sans rencontrer des bandits.

Contrairement au stéréotype, de nombreux·ses Singapourien·nes avaient conscience de ces tentatives très visibles d'instruction, et c'est pour cette raison que le modèle de Singapour n'était pas vraiment un modèle d'éducation totale. Ce ne sont pas les corps et les âmes des Singapourien·nes qui étaient dressés, mais seulement leurs manières publiques – leur comportement en tant que citoyen·nes, davantage qu'en tant que sujets. Aujourd'hui encore, des campagnes d'éducation publique maladroites, comme le commentaire de M. Lee, restent une caractéristique anachronique de ce type de redressement et de dressage des Singapourien·nes selon un certain idéal de citoyenneté. Mais bien que M. Lee ait eu en mains un mauvais manuel d'instruction, il avait bien compris l'impératif d'amélioration continue qui règne à Singapour aujourd'hui. Singapour est soumise à un nouveau régime d'usufruit. Et avec lui, un nouveau type d'éducation totale est en train d'émerger à Singapour, une éducation dirigée par l'économie globale, avec un gouvernement qui se démène pour que son curriculum ne décroche pas du rythme de

la globalisation. En effet, Singapour est aujourd'hui un exemple emblématique des corps sociaux logistiquement instruits par l'économie globale. Avec ses secteurs dominants de la finance, de l'hôtellerie, du tourisme et du commerce de détail, avec la santé et l'éducation aux avant-postes, un nouveau genre d'instruction en matière d'accès est en train d'émerger, qui serait invasif même pour les prisonniers de Foucault. L'éducation totale ne prend pas tant la forme d'une amélioration spéculative que celle d'une amélioration logistique. Comme la plupart des habitant-es de Singapour vivent dans des logements sociaux et que la mobilité des classes est fortement limitée, c'est la logistique, et non la finance, qui caractérise le plus l'éducation de la population de ce centre financier. Le « modèle » de Singapour nous aide à comprendre comment une instruction logistique opère à travers une dégradation générale des moyens.

Dans cette instruction, le corps doit devenir un moyen mis entièrement au service de la fluidification des transactions. Il doit devenir un moyen pour l'interopérabilité de toutes les choses. L'instruction vise à ouvrir le corps à travers des discours et des pratiques telles que le service à la clientèle, le comportement des consommateurs éclairé-es et, bien entendu, la financiarisation du soi, comme l'a dit Randy Martin, mais surtout à travers une mise en disponibilité sans fin, un accès 24 h/24 à tous les aspects du corps²³. Même les exhortations à la créativité, à l'esprit critique et à l'esprit d'entreprise dressent principalement le corps à l'extension de l'accès dans la vie sociale, dans l'imagination et dans la connaissance culturelle. Le corps est instruit à devenir un moyen mis au service de ces flux, au-dessus comme en-dessous du niveau de son

23. Randy Martin, *The Financialization of Everyday Life*, Temple University Press, 2002.

intégrité corporelle, un moyen au service de ces connexions qui génèrent de nouveaux plans d'intellect et d'affects. Mais ce dressage opère toujours en tant que moyen (et pour fournir des moyens) de transaction, d'accumulation, de réalisation de profits privés tirés de la production sociale. Le capital ne cherche que la dégradation des moyens, il ne peut supporter ce que Malcolm X entendait comme une finalité lorsqu'il prononçait sa célèbre phrase « par tous les moyens nécessaires ». Non pas tous les moyens, mais seulement ceux qui servent l'imagination limitée du capital, c'est-à-dire seulement ces moyens qui peuvent être dégradés par l'individualisation, en plaçant la liberté au-dessus de la nécessité.

L'instruction logistique, la nouvelle éducation totale de Singapour, nous permet de comprendre les dernières tentatives paranoïaques du gouvernement pour esthétiser son curriculum et dépasser l'approche rudimentaire basée sur l'apprentissage par cœur et le *no cane no gain* (sans coups, pas de gain) caractéristiques de son industrialisation étatique²⁴. Pourtant, cette éducation totale en logistique ne peut que révéler les nouvelles perversions dont elle se nourrit, perversions qui sont en même temps très anciennes dans la région. Cette éducation totale est en effet symptomatique de la perversion du modèle singapourien, de sa base historique comme de sa bassesse. Ces perversions menacent la richesse de la ville, car cette richesse dépend d'elles, une condition de dépendance. Nous y reviendrons.

Marx avait prédit que les flux de capitaux feraient partie du processus de production. Nous trouvons cette prédiction pleinement réalisée dans le travail d'Anna Tsing, qui démontre la domination de ces flux dans de nombreux secteurs, y compris

24. Eng-Beng Lim, « No Cane, No Gain: Harry, Queer Discipline, and Me », *Bully-Bloggers*, 29 mars 2015.

dans plusieurs secteurs importants de l'économie de Singapour²⁵. Développer une capacité à être non seulement ouvert-e aux autres, mais ouvert-e par les autres, à être partagé-e, morcelé-e, parcellarisé-e, mis-e en paquet, envoyé-e, expédié-e, voilà ce que nous avons appelé ailleurs *la logisticalité*²⁶. La logisticalité est la perversion de la logistique, ce qui revient à dire que c'est sa source informe. Une éducation logistique répond à cette logisticalité sous-jacente, sous-commune. Elle tente de redresser – c'est-à-dire de dégrader – cette perversité perméable de l'accès, des ouvertures vulgaires. Elle doit répondre à un renversement de la première réforme – celle qui imposait le corps sur la perversion de la chair. La logistique traite le corps de manière partielle, en accédant à certaines de ses parties, en les désagrégeant, en laissant de côté d'autres parties. Il est donc crucial que la logistique ne conduise pas à un type d'éducation partielle où une telle perversité – celle de la chair sans corps intégral, celle des corps qui se trouvent enchevêtrés avec la chair au lieu de pouvoir la domestiquer – pourrait réapparaître comme une forme d'étude chez les personnes qui souhaitent que l'on accède à elles parce qu'elles refusent d'être comme il faut.

Perversions logistiques

Les arts peuvent nous aider ici. Ou plutôt le marché de l'art, la scène artistique, l'expérience artistique, telles que Singapour les a à la fois importés et créés. L'ouverture de la Caserne Gillman a marqué la volonté du gouvernement de Singapour de faire de l'État-nation insulaire un *hub* de l'art contemporain.

25. Anna Tsing, « Supply Chains and the Human Condition », *Rethinking Marxism* 21(2), 2007, 148-176.

26. Fred Moten et Stefano Harney, *Les Sous-communs*, *op. cit.*

La Caserne Gillman, une installation militaire de l'ère coloniale s'étendant sur plusieurs hectares luxuriants à l'ouest de l'île, a été rénovée pour accueillir de nombreuses petites galeries d'art privées, des restaurants et le Centre d'Art Contemporain, l'institution publique à l'origine de ce réaménagement. Peu de temps après, le Musée d'Art moderne de Singapour a ouvert ses portes dans le bâtiment de la Cour suprême datant de l'époque coloniale, qui abrite désormais des œuvres d'art moderne de la région datant du xx^e siècle, fournissant ainsi les garanties patrimoniales nécessaires à l'entrée sur le marché mondial de l'art. De fait, la stratégie marketing de l'investissement dans les arts apparaît de façon limpide dans la manière dont la Singapore Art Week, une exposition commerciale massive organisée dans les bâtiments de Marina Bay Sands sur le port, a éclipsé la Biennale de Singapour, hébergée dans un orphelinat de l'époque coloniale. (Cet ancien orphelinat, aujourd'hui le Singapore Art Museum, a récemment fermé pour être modernisé). Grâce à ces dispositifs institutionnels, ainsi qu'à des résidences, des publications, des subventions, des programmes universitaires et des festivals plus modestes, les artistes, les conservatrices, les critiques et les collectionneuses d'Asie du Sud-Est ont été attirés en grand nombre dans ce *hub* luxueux. Une scène d'art contemporain a été intégrée au modèle de Singapour. Les Singapourien·nes vont recevoir une éducation totale en matière artistique.

Mais en quoi seront-ils donc instruits? En théorie de l'art? En stratégies d'investissement dans le marché de l'art? En évaluation de l'art en tant que pratique sociale? De fait, tout cela à la fois. Dans un pays aussi riche que Singapour, où l'on dit qu'un quart des ménages dispose de plus d'un million de dollars US de revenu disponible, un peu de théorie de l'art sous la forme d'instructions données par des curateurs, des universitaires,

des critiques et des galeristes permettra de lubrifier la roue de l'investissement dans le marché de l'art, et peut-être la pratique sociale interviendra-t-elle lorsque cette roue aura écrasé quelqu'un·e. La Singapore Art Week a inclus dans son catalogue un guide de l'acheteuse qui recommandait aux investisseuses potentiel·les de ne pas acheter d'artistes peu connu·es âgé·es de plus de cinquante ans, car il est peu probable qu'ils gagnent en notoriété et deviennent un bon investissement, ou alors d'attendre plutôt leur mort pour les acheter, car la découverte posthume est également une bonne stratégie de marché.

Mais surtout, ce qui est exposé dans les galeries privées de la Caserne Gillman, à la Biennale de Singapour et pendant la Singapore Art Week, c'est une leçon esthétique indissociable d'une éducation logistique. L'art consolidera l'intégrité des Singapourien·nes à une époque où la logistique ne se soucie pas d'une telle individualisation. L'art permettra la persistance de l'individualisation, comme le fait la spéculation, au moment où les choses s'effondreront, tomberont en morceaux, se scinderont en parties, vers une éducation partielle. Ce moment reste nécessaire non seulement pour l'instruction et l'amélioration, mais aussi pour la réalisation elle-même, pour la faucille de la privatisation de la production sociale comme pour le marteau de la privation. À l'heure où la logistique prend certaines émotions et en laisse de côté d'autres, regroupe certains de nos goûts avec ceux des autres, aligne nos désirs avec ceux des autres, agrège nos critiques avec celles des autres, l'art peut nous apprendre que nous avons encore des limites, que nous avons encore des corps à contraindre, que nous avons encore un jugement individuel. En tant que mariage de la chair et du corps consommé par une faculté supérieure, la leçon esthétique est la partie du curriculum destinée à mettre un frein à notre logisticalité, pour mieux la briser. En d'autres termes, c'est à travers la leçon esthétique

que Singapour cherchera à assurer son individualisation au milieu d'une éducation logistique plus large qui doit flirter avec la logisticalité. Mais apprendrons-nous la leçon? Ou continuerons-nous à tomber en morceaux dans/comme notre étude, dans notre perverse éducation partielle? Une réponse partielle, pour ceux qui cherchent à pervertir l'instruction peut être trouvée chez deux des artistes de la Biennale de Singapour.

Marta Atienza et Hemali Bhuta

Deux installations censées faire partie intégrante de cette éducation esthétique émergente à Singapour – l'une de Martha Atienza, une artiste philippine travaillant à Rotterdam, et l'autre de Hemali Bhuta, une artiste indienne – ont au contraire battu en brèche l'intégrité de cette éducation totale. Toutes deux étaient des œuvres extraordinairement puissantes et belles. Au milieu d'une biennale contemporaine typique, bien organisée pour assurer l'ordonnancement des artistes, des nations, des curateurs et de spectateurs, quelque chose de pervers s'est trouvé mis en œuvre dans leurs travaux. La biennale produit un tour d'intégrité de pays, d'œuvres d'art, d'artistes, d'opinions, de jugements et de ventes, tous et toutes proprement individué-es. À la fin de ce voyage dans le monde de l'art à la *Lonely Planet*, nous sommes censé-es être rétabli-es de manière à recevoir de nouvelles instructions en matière de logistique. Mais Atienza et Bhuta ne jouent pas leur partie dans ce voyage. Elles font bande à part, elles s'en séparent comme elles se séparent d'elles-mêmes. Les itinéraires se partagent et tombent en morceaux en présence de leur travail. Nous oublions où nous allons, tandis que nos sens se remplissent par le seul fait d'être là où nous sommes. L'œuvre d'Atienza remplit la salle et – comme celle de Bhuta – déborde vers nous avant même que nous n'atteignons la salle

au bout d'un petit couloir. Nous entendons la mer. Son installation se compose d'une sorte de pont de navire sur lequel l'eau déborde, d'un hublot qui monte et descend sur l'horizon, à moitié submergé par la mer, et d'une série de projections aquatiques. On apprend qu'elle a fait un tour sur un tanker, comme ceux qui naviguent autour de Singapour. Nous apprenons qu'elle a des relations avec les marins philippins qui travaillent sur ces navires. Être dans cette pièce, c'est éprouver un désassemblage de notre sens de la mer. Nous pouvons l'entendre et la voir, et nous pensons pouvoir la sentir et la toucher, mais l'isolation séparant le son et la vue nous rend nous-mêmes partiel·les. Nous ne pouvons pas nous recomposer, nous ne pouvons pas nous rassembler dans ce paysage marin. Quelque chose ne va pas : c'est nous.

On atteint aussi l'installation de Bhuta avant même d'y arriver. L'air forme un chemin parfumé. Le spectateur suit le chemin et se retourne pour voir un bosquet d'encens suspendus, accrochés au plafond aussi délicatement que lourdement, faisant sentir qu'il serait difficile de le repousser et facile de s'y empêtrer. La forêt rouge est texturée par la croissance rugueuse de chaque bâton d'encens et il est difficile de savoir si cette surface est caressante ou tranchante, sûre ou dangereuse. Mais c'est surtout le parfum qui nous occupe, un parfum silencieux que nous n'osons pas toucher. Comme dans l'œuvre d'Atienza, nous sommes affecté·es, pour reprendre un terme de Denise Ferreira da Silva²⁷. Les sens perdent de leur harmonie et nous nous sentons un peu dépossédé·es de nous-mêmes. Nous devenons partiel·les. Ferreira da Silva parle du dénigrement dirigé contre les personnes affectables dans l'Europe des Lumières, de ces

27. Denise Ferreira da Silva, *Toward a Global Idea of Race*, University of Minnesota Press, 2007.

personnes qui ne sont pas en pleine possession d'elles-mêmes, incapables de se définir elles-mêmes, mais qui se trouvent affectées, défaites, rendues incomplètes et partielles par les autres. Les deux œuvres nous permettent de ressentir cette dépossession de la partialité, de cette expérience de simple partie. Cet art suscite le sentiment de vouloir être avec les autres.

Ces deux œuvres réalisées par des femmes artistes des Philippines et de l'Inde auraient pu, au lieu de cela, s'engager dans la critique, comme un certain nombre d'artistes l'ont fait à la Biennale et à l'Art Week. Elles auraient pu mettre en cause l'exploitation des marins philippins sous pavillon singapourien, ou l'enfermement des employé-es de maison philippin-es dans les maisons de la classe moyenne de Singapour, ou l'endettement et les accidents du travail des ouvrier-es du bâtiment de l'Asie du Sud lors de la construction des mégaprojets de Singapour, ou encore le racisme lié à la couleur de la peau dont sont encore victimes les enfants d'Asie du Sud dans les cours de récréation singapouriennes. De fait, plusieurs autres œuvres faisaient référence aux conditions de logement des migrant-es d'Asie du Sud, ou aux sons de la ville remplie des voix et des langues de ses migrant-es. Ces deux artistes auraient probablement été incluses dans la Biennale pour de tels gestes. Après tout, la réforme exige de Singapour qu'elle affronte des titres de journaux internationaux tels que *Achetez une femme de chambre au rabais dans les centres commerciaux de Singapour*, ou simplement et plus communément *Les migrants de Singapour font face à l'abus et au ressentiment*²⁸. Les arts nous instruirait alors clairement d'un désalignement. Et en effet, ils plaideraient pour une réforme,

28. Michael Malay, « Buy a discount maid at Singapore's malls », *Al Jazeera*, 27 juin 2014 ; Kirsten Han, « Singapore's migrant workers face abuse and resentment », *Southeast Asia Globe*, 27 avril 2016.

pour une instruction plus poussée et, en fin de compte, pour davantage d'art. Mais leur art est bien plus partisan que cela.

Non-État non-être

Une éducation partielle ne produit pas des citoyen·nes qui pensent de cette façon, car elle ne produit rien d'aussi complet qu'un·e citoyen·ne, mais quelque chose de beaucoup plus pervers. Dans l'art de ces deux artistes, on est plutôt encouragé·e à se mêler à la non-citoyenneté, à l'être non-étatique. On commence à ressentir les travailleuses migrant·es non pas comme des citoyen·nes lésé·es, mais comme faisant partie d'une autre tradition de partisanerie, d'expérimentation culturelle et de perversion qui fait face aux citoyen·nes, aux nations et aux États qui voudraient les revendiquer. Ce n'est pas un hasard si cette région du monde a en fait une riche histoire de ce non-étatisme pervers, comme nous l'enseigne James C. Scott dans *L'Art de ne pas être gouverné*. En décrivant les vastes régions de ce qu'il appelle la Zomia, des hauts plateaux et des régions reculées qui s'étendent de l'Inde à la Chine méridionale en passant par l'Asie du Sud-Est continentale, Scott parle de peuples qui non seulement vivent sans État, mais qui développent des stratégies pour éviter d'être incorporés dans ces États, pour éviter d'être regroupés et « emboîtés²⁹ ». Scott note que ces peuples étaient souvent connus dans la langue de ceux qui les chassaient, de ceux qui vivaient dans des États, par le mot « esclave » dans

29. NdT : James C. Scott désigne ce processus de regroupement au sein d'un État par le terme d'*ingathering*, qu'il adapte du français *emboîtement* utilisé par Georges Condominas, et qu'il paraphrase en anglais par *containerization* (containérisation) ou *bundling* (empaquetage), mots qui sont souvent utilisés par Harney et Moten pour décrire les mécanismes de la logistique ou de la finance.

les langues de ces États, avant même qu'ils ne deviennent esclaves, et assigné-es à une perversité antérieure. Le travail de Scott remet en contexte historique la citoyenneté diplomatique contemporaine, et l'éducation partielle qui s'y confronte. Il écrit à propos de l'Asie du Sud-Est :

Pour le dire vite et en paraphrasant [une observation de Karl Marx] au sujet de l'esclavage et de la civilisation, il n'existait pas d'État sans concentration de la main-d'œuvre et pas de concentration de la main-d'œuvre sans esclavage. Par conséquent, tous ces États, et en particulier les États maritimes, étaient des États esclavagistes.

On peut dire avec certitude que les esclaves étaient la « culture commerciale » la plus importante de l'Asie du Sud-Est précoloniale, et la marchandise la plus recherchée dans les réseaux commerciaux de la région³⁰.

Et ceci ne cadre pas seulement le contexte pour notre discussion actuelle mais, avec l'indenture coloniale européenne, fournit aussi le contexte historique du modèle de Singapour :

On peut aussi décrire ce processus comme un prélèvement systématique de captifs dans les espaces non étatiques, et tout particulièrement dans les collines, visant à les installer dans les espaces étatiques, ou à proximité d'eux. [...] Il est difficile de prendre toute la mesure du phénomène de l'esclavage et de ses effets. [...] Comme c'est souvent le cas pour les

30. James C. Scott, *Zomia ou l'art de ne pas être gouverné*, Seuil, 2017, p. 124. NdT : Harney et Moten suivent la première édition anglaise du livre, où cette citation est attribuée à Marx, alors que dans la traduction française, elle est attribuée à Engels.

marchandises les plus courantes, les esclaves devinrent rapidement l'aune à laquelle les autres biens étaient évalués. [...] L'association étroite entre l'origine sociale de la plupart des esclaves et les peuples des collines se reflétait de façon saisissante dans le fait que les termes qui désignaient les esclaves et ceux qui se référaient aux peuples des collines étaient souvent interchangeables³¹.

En outre, parce qu'il est si récent, l'État maritime de Singapour peut sembler être le produit d'une forme d'indenture plus récente de l'ère coloniale. De fait, depuis que les *kongsi* (grands frères) chinois ont mis sous indenture les ouvrier-es du Fujian et les ont rendus dépendants de l'opium, jusqu'à ce que les Britanniques aient fait de même avec les Tamouls dans les plantations de caoutchouc, jusqu'au déplacement des Malais sur l'île, cet État-nation moderne pourrait sembler n'être que le produit du passage du statut de sujet à celui de citoyen-ne à l'ère post-coloniale³². Bien qu'inséré-es dans une hiérarchie raciale, les Chinois-es, les Tamoul-es et les Malais-es de la classe ouvrière sont toustes devenu-es Singapourien-nes à l'indépendance. Mais, avec l'aide d'Atienza et de Bhuta, avec le bénéfice d'une éducation partielle, la citoyenneté unique postcoloniale devient rapidement plus qu'un et moins que deux : il en émerge quelque chose de partiel, quelque chose de non-étatique, quelque chose qui fait écho à l'héritage de Zomia. Car Singapour en est venu à exiger précisément cette « concentration de la main-d'œuvre » que les États esclavagistes requéraient. Et cela soulève la

31. *Ibid.*, pp. 125-127.

32. Voir à ce propos l'ouvrage crucial de Carl A. Trocki sur l'histoire coloniale de Singapour et sur son héritage actuel, *Singapore: Wealth, Power and the Culture of Control*, Routledge, 2006.

question de savoir non pas tant comment les Singapourien·nes appellent ceux qui doivent être « emboîté·es », que celle de savoir comment ces dernier·es pourraient en venir à s'appeler elleux-mêmes, de même que leurs propres pratiques du partiel, déboîtées et divisées.

À tout moment, il y a environ cinq millions de personnes à Singapour. Trois millions sont des citoyennes, héritage de l'histoire du passage de la subjection à la citoyenneté, ainsi que d'une politique de sinisation qui a encouragé l'immigration de personnes d'origine chinoise après l'indépendance. Les autres sont des migrantes, la plupart munies de visas de travail de deux ans, employées comme domestiques, dans la construction et dans toutes les formes de maintenance, de réparation et d'entretien physique de la ville-monde. Une petite partie d'entre elles ont des visas de travail plus longs et sont appelées expatriées, et ce sont pour la plupart des personnes blanches. En d'autres termes, le regroupement d'une main-d'œuvre concentrée reste le modèle de l'État. Il ne s'agit pas d'un État esclavagiste, même si Singapour reste une plaque tournante régionale de la traite des femmes et des filles. Singapour régit pourtant une économie qui produit un nombre massif de travailleurs masculins sud-asiatiques endettés au point de tomber dans l'indenture, ainsi qu'une économie qui produit chaque jour de l'année civile des fugues de travailleuses domestiques. L'ampleur de la dépendance à l'égard de cette main-d'œuvre concentrée, la déshumanisation généralisée des personnes emboîtées et la dépendance absolue du modèle singapourien à l'égard de cette main-d'œuvre transforment le un de l'éducation totale en deux. Ce n'est pas tant que ces travailleuses migrant·es soient mal aligné·es avec leurs nations et leurs États, mais bien plutôt que Singapour est mal aligné avec lui-même. Son modèle est pervers. Il se présente comme un

modèle de développement de l'Asie du Sud-Est. Mais sa présence à soi est celle d'une perversion.

Le don du dérangement

Ce qui n'appartient pas et ne pourra jamais appartenir à ces travailleuses, c'est un modèle qui présente le pire de deux histoires entremêlées – le modèle précolonial consistant à balayer les peuples non étatiques par la violence (et aujourd'hui par la dette, la tromperie et le développement) et le modèle colonial du racisme européen. Ce dernier modèle signifie que ces travailleuses ne seront jamais considérées comme des citoyen·nes singapourien·nes potentiel·les, de même qu'ils seraient probablement devenu·es des sujets d'« États-rizières³³ » dans les systèmes esclavagistes précoloniaux. Nous avons un emboîtement sans la perspective de la citoyenneté. Les régimes coloniaux ont souillé la région d'une forme de racisme qui permet aux régimes postcoloniaux de choisir le pire des deux mondes. C'est le modèle actuel de Singapour. Non pas celui du marché libre, mais celui des concentrations massives de main-d'œuvre non libre. Il n'est pas étonnant qu'il puisse être vanté, vendu, mais pas copié. Quel autre État-nation pourrait emboîter et exclure avec une telle férocité sans susciter l'ire de sa propre population appauvrie? Aucun. Pas même Singapour.

Mais de notre point de vue, qui est le refus d'un point de vue que l'éducation partielle rend plus pleinement opérationnel,

33. NdT : Comme l'explique James C. Scott, les États-rizières (*padi-states*) étaient une forme politique construite sur une agriculture d'irrigation « emboîtant » des populations qui vivaient précédemment en dehors des régimes étatiques, pour la plupart des esclaves capturés durant des guerres ou achetés à des marchand·es.

cette dernière question (et la réalité du modèle de Singapour en général), c'est précisément leur affaire, pas la nôtre. Ce qui déborde de la division perverse en deux de ce modèle, de cette éducation totale, ce sont les parties qui peuvent nous concerner. Atienza et Bhuta ne nous instruisent pas sur l'individualisation esthétique. Leurs œuvres ne peuvent être réformées. Leur partialité se tient de notre côté, en opposition à la réforme, à l'instruction. La mer, l'air, les esprits qui portent ces êtres rassemblés par Singapour dans (mais non selon) son modèle débordent vers une critique irréconciliable de la vie étatique, de la citoyenneté, du corps individuel. Leur présence dans l'État est une réfutation de l'État comme forme universelle, comme éducation totale. Et dans leur réarrangement non coercitif des sens – pour reprendre et faire dévier un terme de Gayatri Spivak – ces œuvres invitent à nous demander quelles perversions pourraient déjà être ici et maintenant³⁴. Ceux qui séjournent dérangent leurs sens pour les autres, qui offrent de nous pervertir. Et sans l'État pour les mettre en ordre de marche comme citoyen·nes, ces sens déposés forment une éducation d'un autre genre, déjà là et sans fondement : un tournant vers nos versions partielles.

34. Gayatri Chakravorty Spivak, « Righting Wrongs », *South Atlantic Quarterly*, Vol. 103, n° 2-3, 2004, pp. 523-81.

CHAPITRE 8

Indent ou l'impayable dette

Première strate

Avec l'émancipation graduelle, dans l'arc interminable de l'affranchissement, que notre collègue Patricia Ann Lott analyse

1. NdT : *Indent* est le titre d'un album de free jazz de Cecil Taylor, enregistré lors d'un concert live en mars 1973. La structure de ce chapitre reprend celle de l'album : composé en trois strates, la deuxième strate comportant deux parties. *Indent* fait également référence au système d'asservissement appelé *indenture* (traduit parfois par « engagisme »), ainsi qu'au certificat (*indent*) délivré par les États-Unis à la fin de la Révolution américaine pour payer la dette publique. On trouve en français chez les historien·nes spécialistes de la question du travail dans les empires coloniaux français et britannique l'expression de « contrat d'*indenture* », pour désigner un contrat de louage de services domestiques impliquant de travailler plusieurs années gratuitement pour son maître ou sa maîtresse, afin de rembourser les frais de voyage. Dans l'empire colonial français, on parlait de contrat d'engagement ou d'engagisme ; dans l'empire britannique d'*indentured servants*. C'est à cette dernière réalité qui précède et accompagne la naissance des États-Unis, mais se poursuit encore après

brillamment, tu deviens responsable de ta propre financiarisation². Tu deviens comptable et responsable, soldé-e, évalué-e, dévalué-e. L'histoire noire est la théorie de l'épuisement du sujet. L'histoire noire est l'échappement du sujet. Dans la non-perspective de cet *after* foireux, l'émancipation graduelle est l'interminable condition terminale du sujet. L'opposé de la liberté est la liberté. Comme nous l'apprend le *Brown Buffalo*, l'émancipation graduelle, c'est le fait d'être enchaîné-e à la lutte¹. L'émancipation graduelle ne se limite pas aux États du Nord, comme une exception d'avant la Guerre de Sécession; ce n'est pas non plus le lien ou la chaîne qui appartiendrait en propre aux seules personnes esclavagisées, à leurs vies ou à leurs survivances après la mort. Hartman nous enseigne que c'est la règle générale qui structure la liberté humaine comme sujétion. Cela a à voir avec ce que Frederick Douglass fut le premier à désigner « particularité de la plantation ». Mais ce n'est pas seulement de la servitude résiduelle, ou un affect servile; c'est une certaine conscience (de soi) en rapport avec cet affect qui se révèle être l'essence de l'animalité politique. On pourrait parler de honte, qui tente de s'affirmer comme supérieure au comportement qui l'induit. La honte revient à l'affranchissement. C'est l'imposition du crédit, de l'exigence de payer une dette à l'antisocialité de la société, une exigence intériorisée comme « liberté ». L'affranchissement, en tout cas, n'est jamais suffisant. Son calcul

l'abolition formelle de l'esclavage, que font référence Moten et Harney. Voir notamment les travaux d'Alessandro Stanziani, en particulier « Travail, droits et immigration. Une comparaison entre l'île Maurice et l'île de La Réunion, années 1840-1880 », *Le Mouvement Social*, Vol. 241, n° 4, 2012, pp. 47-64.

2. Nous avons eu la chance d'entendre Patricia Ann Lott parler d'émancipation graduelle à l'occasion d'une table ronde qu'elle avait organisée à la Brown University le 22 avril 2015.

perd sens et exactitude. Il faut s'en détourner ou risquer de mal tourner.

L'abstraction générale, c'est comme si le métro aérien devenait souterrain. Le détachement poétique, c'est le transport public – une force sociale, ou une campagne populaire, ou une expédition pleine de monde. Ce n'est pas une équipe, mais une sorte de grouillement, un essaim inappropriable, s'amusant dans le genre *funky* et inapproprié, dispersé comme une série infinie de ruptures dans une passion infinie. L'abandon à l'abandon ne peut pas être lu d'une autre manière. Si tu es coincé-e et que tu ne peux pas rentrer à la maison ou sortir, alors tu dois t'éloigner et t'écarter toujours plus. Si tu es tombé-e et que tu n'arrives pas à te relever, la seule chose que tu peux faire, c'est de te baisser jusqu'à percer le fond irrégulier du monde et de ses crises infinies de régulation et dérégulation. Donc on pose des bases, en sachant que c'est nécessaire mais insuffisant, jusqu'à épuisement; sans avoir ni assez de monde ni assez de temps, que la terre soit présente ou disparue. L'ascension advient à ceux qui creusent, sans position globale, dans une descente inversée, anaproprioceptive, *twist and shout*, une danse et un cri collectifs d'insurrection: que restera-t-il de nous? Comment rester? Rester là, à se préparer sans arrêt à être envoyé-es sur un autre plan, comme s'il en existait un tout simplement, ce n'est pas seulement mettre en question tel ou tel concept de tel ou tel objet; c'est plutôt mettre le concept en tant que tel dans une intense détresse générative et dégénérative. L'étude noire n'est autre que cette force extraconceptuelle et anaconceptuelle, cette propulsion contre-négative écrite en double sur la même feuille, coupée le long d'une ligne dentelée, en dents de scie, sinueuse, une danse chirographique tout contre et à travers l'instrument, un solo si multiple, un instrument si profondément et habituellement préparé, un contrat d'*indenture* si communément

déboursé, une abstraction aux semences si éparses, que même la financiarisation fléchit. Cela ne peut être ni assuré ni sécurisé. C'est comme si on l'avait joué si fort que l'on ne s'était pas accordé-e, que l'accord avait été illuminé, comme un contrat de destruction et de reconstruction qui ne peut être rempli que par quelque chose d'à la fois plus et moins qu'une performance. On a tout écrit ensemble, hein? Nous anticipons et nous survivons en étant déchiré-es.

Lire «Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book» [le bébé de maman, peut-être celui de papa: une grammaire américaine] de Spiller en parallèle avec son «The Crisis of the Negro Intellectual: A Post-Date» [la crise de l'intellectuel·le Noir·e: une postdate], c'est savoir et aimer ceci: l'étude noire n'est (ne concerne) la production de concepts que dans la mesure où elle est quelque chose comme une différenciation générative de concepts préconceptuelle ou postconceptuelle (une sorte de séjour excessif dans la chair des opérations matérielles de division et de combinaison méta- et anastatiques du concept); c'est un chemin, venu de nulle part, à travers le champ conceptuel, non pas que le conceptuel soit originaire, mais parce que le conceptuel fonde la réponse régulatrice à la chose anaconceptuelle qui n'a pas de nom. Quand Spillers dit que la femme noire aurait dû être inventée si elle n'avait pas déjà existé (ce qui prolonge sa subtile insistance contre et à travers Fanon), disait-elle que la femme noire – comme marchandise, instrument, outil, machine – est une star? Dans le genre double-tranchant, c'est ce qu'il y a de plus horrible: être crypte et cryptographe, (dés-)incarner le concept comme chair sous-conceptuelle. Et donc nous disons que l'étude noire est violence dans et envers le concept, c'est-à-dire, en quelque sorte, avant le concept. C'est l'expérience sous-privilegiée de vivre cette violence, expérience divine parce qu'elle est si diablement basse,

donnée comme un don méta-économique et une donation perturbée. L'étude noire est un ministère de la profanation, un bar dévoué à la terre. L'étude noire est le fruit de l'amélanchier, « l'arbre du service » en anglais. L'étude noire descend de mon étoile. L'étude noire descend d'étoiles déchues.

Quand J. Kameron Carter³ s'attelle à la question des « Noms-de-Dieu » qui garantissent la souveraineté, il déplace la question et nous déplace avec elle, nous invitant à réfléchir aussi aux « Noms-de-l'Homme » qui garantissent également la souveraineté. Il travaille une sorte d'inconstance cosmologique persistante, avec une énergie noire qui anticipe le détachement des étoiles qu'elle suit, nous permettant l'obligation de nous demander pourquoi l'homme devint Dieu, comme si cette question précédait sa réciproque, à savoir pourquoi Dieu devint homme ; nous offrant maintenant l'opportunité de devoir nous demander comment devenir Dieu en vient à signifier « endosser un corps⁴ », pour reprendre les termes de Gayle Salamon. Qu'est-ce qu'endosser, conceptualiser, accepter et prendre sur soi un corps ? Qu'est-ce que cela fait pour le corps et le soi de s'accepter l'un l'autre et de se prendre mutuellement en charge, d'être l'un pour l'autre une sorte de préface sérielle, de s'éliminer l'un l'autre ? Que reste-t-il au-delà de cette adresse, de cette incursion, de cette vulnérabilité agressive, de cette colonisation brutalement projective et protectrice qu'est la souveraineté au milieu de sa diffusion ? Et pendant ce temps-là, la mutinerie, la grève générale, le travail implacable des rien et personne en tant que non-choses et non-corps, la comédie romantique des

3. J. Kameron Carter, « Paratheological blackness », *South Atlantic Quarterly*, Vol. 112, n° 4, 2013, pp. 589-611.

4. Gayle Salamon, *Assuming A Body: Transgender And Rhetorics Of Materiality*, Columbia University Press, 2010.

communs, son emardée et sa dispute hors-la-loi, la propagation dissolue du vivant, sa largesse dispersive, son brouillage consubstantiel, son effacement transsubstantiel, ne peuvent être effacés : ils requièrent que nous parlions, peut-être en apposition à un certain appareil insubstantiel de l'anasubstantiel. Substance et souveraineté sont-elles si attachées l'une à l'autre (la substance étant le fait irréel d'*avoir* de la masse et d'*occuper* un espace dans le temps, sur la ligne du temps) que l'on doit imaginer une physicalité plus improprement surréelle ? Non pas une matière, mais une anté- ou après-matière. Peut-être la chair est-elle la tata de la matière, sa maman pour de faux, qui survit au fait d'avoir et d'occuper. Si bien que ce qui est en jeu est la nécessité d'une analyse plus emphatique de la chair, comme quelque chose d'autre qu'un corps retranché, caché ou réduit, comme ce qui est, par conséquent, apposé au corps. On a envie de parler de/par/comme la chair selon ses propres termes ; mais la chair n'a pas de termes, même si les termes qu'on lui impose deviennent sa préoccupation interminable pour la commotion cénobitique.

Deuxième strate (Parties 1 et 2)

Parce que des gens se sont posés des questions à propos du concept des sous-communs, nous avons décidé d'essayer de parler un peu des sous-communs du concept. L'étude noire s'attaque à la maîtrise de et sur le concept comme si c'était une affaire de vie et de mort. Mais plus important, l'étude noire veut dire que tu sers tes concepts sans maîtr(is)e. Et cela voudrait dire que la rupture entre la subjection et l'objection n'est jamais close, guérie, réglée par le pillage et l'expropriation. C'est pourquoi ceux qui maîtrisent les concepts détestent tant l'étude noire, ce qui apparaît comme une réponse d'une violence disproportionnée par rapport aux services qu'elle rend. Ce qu'ils

ne peuvent pas supporter dans l'étude noire, c'est qu'on y sert quelque chose sans qu'il y ait de maître – une forme d'amour totalement ouverte.

Un jour, à la lecture d'un roman de Toni Morrison, une personne s'émerveillait de retrouver dans les vies, dans les simples expériences des personnages, le concept de préhension d'Alfred North Whitehead. Toutefois, en reconnaissant que Whitehead symbolise n'importe quel·le autre théoricien·ne, nous nous embarquons dans l'écriture d'un nouveau script. Nous voilà donc dans l'antichambre du concept, juste hors d'atteinte, essayant d'attraper une prise, attendant d'être objectifié·es, espérant devenir l'autre d'un·e autre. Encore et encore, dans un luxe carcéral, peut-être dans une galerie ou dans des salons réservés aux professeur·es d'université, ou encore dans le studio de quelqu'un·e, là où l'authentification attend à coup sûr juste de l'autre côté, là où les objets retombent toujours contre la chose sous-commune, comme si la chambre penchait, les faisant glisser loin de tout ce qui est censé être derrière le rideau qu'ils s'apprêtaient à caresser, nous tirons de toutes nos forces sur notre incapacité à avoir une expérience. Les autres potentiel·les veulent quelque chose : quelque corps ; oui iels ont besoin d'un corps, pour pouvoir devenir Quelqu'un·e... En boucle, par procuration, oscillant entre précarité et sécurité, nous nous préocupons de la signification de notre préoccupation pour ce que cela signifie « Quelqu'un qui dit que vous n'êtes rien d'autre que pure expérience ». Et pendant ce temps, qui veut embrasser l'expérientialité sous-commune du refus de la possession ? Aucun-corps, personne ne le veut. L'étude noire – l'activité fugitive de la mascarade comme simple, comme pure expérience – n'est l'empirisme radical d'aucun-corps, tenue qu'elle est par la question du sens de vivre à l'arrière des vies dont on dit qu'il faudrait pouvoir les expliquer, les conceptualiser, qu'il faudrait qu'elles

soient un peu mieux possédées par ceux qui les vivent. Le fait de vivre d'expériences simples est, dans sa constitution, d'une terrible richesse.

Deleuze dit que nous ne savons pas encore ce que peut un corps. Pouvons-nous imaginer ce que nous ne savons pas de ce que peut la chair? Parce que les puissances de la chair ne se disent pas au futur, elles se disent au présent. La chair a une hyper-sensibilité, et de l'autre côté, avec la traite transatlantique, le capital « invente » une collectivisation de corps cassés au travail. Une telle invention, une découverte sociologique aussi mauvaise, ne peut pas savoir que la chair était en train de travailler et de sentir avant que le capital et ses concepts n'arrivent. Le capital veut maîtriser ce mystère, mais l'incalculable est inestimable quel que soit le montant que vous lui fixez, quel que soit le nombre de fois que vous lui mettez un prix, quelles que soient la régularité et la régulation avec lesquelles vous l'enfermez ou l'abattez. En même temps, la responsabilité financière qui s'impose à nous, notre incorporation dans le régime du crédit par une injonction absolue et brutale au remboursement, est incommensurable: nous n'en avons jamais fini de la payer. Iels assignent une valeur à l'inestimable; posent des conditions. Et, *parce qu'on nous a intenté un procès en réparations*, on nous somme de payer d'après ces conditions, qui ne peuvent correspondre à notre valeur puisque nous sommes inestimables, mais se conforment plutôt à une conceptualisation de l'inestimable (ce qui est et sera toujours le cas de toute valeur), donnée comme et dans la maîtrise, d'une tentative de capter le mystère, de capitaliser le contrat d'engagisme, de voler la dette que nous sommes supposé·es servir.

Harriet Jacobs nous apprend que parce que nous sommes inestimables, nous ne pouvons jamais payer pour nous-mêmesⁱⁱ. Néanmoins, on nous somme de payer. Sans cesse nous payons

ce qui ne peut être payé. Nous payons, payons et payons encore, mais sans arriver à posséder. Même nos mères, même nos enfants ne sont pas à nous. Nous ne remplissons jamais les conditions, et cela est trop terriblement beau pour les mots. Notre endettement est tout ce que nous avons, et tout ce que nous avons est ce que nous nous devons «les un-es aux autres». C'est ce que nous remettons et ressentons, au toucher, quand nous payons la monnaie du défi au paiement, au crédit, à la maîtrise, jusqu'à ce que les un-es et les autres échouent à signifier quoi que ce soit, jusqu'à ce qu'ils ne soient absolument plus rien, jusqu'à ce que les un-es et les autres ne soient aucuns-corps, jusqu'à ce qu'ils ne soient plus personne. Cet endettement est ce que nous vivons, la manière de vivre que nous créons comme inestimable. Le maître impossible et impossible à satisfaire est ébloui par cela, voudrait l'ouvrir, veut y avoir un accès total ; or ce qu'ils font en l'absence de cet accès, et qui aura été enduré sous la forme de l'enclosure, c'est de le conceptualiser, de lui donner une valeur, de lui imposer des conditions qui ont pour but d'approcher, d'expliquer et de réguler l'inestimable, l'incalculable, tout en le soumettant aussi à la friche du crédit, aux profondeurs lointaines de l'usure, au désert, au borbier, à la plantation, à la prison de l'éternellement payable, à l'interaction génocidaire entre la ségrégation et la traque que l'affranchissement et la remise en liberté intensifient subrepticement.

Voici comment nous sommes supposé-es payer notre dette à la société: Maître, voici qui tu es; Maître, voici où tu es; Maître, voici quand tu es. Il nous demande tout le temps de lui dire qui il est; cet enfoiré ne te laissera jamais tranquille. Nous lui payons son identité, son lieu, son temps, et tout ce qu'il sait faire c'est s'étonner, vicieusement. Vorace, il veut clore la question. Parce que l'accumulation perpétuelle est un pauvre substitut, il veut clore le livre qui refuse de se taire. Il ne peut cesser de

penser que le livre lui parle à travers nous. Il veut croire que le livre parlera avec certitude. Nous devons continuer les entraînements et répétitions au sujet de ce que le livre dit car il ne dira jamais le fin mot de l'histoire. Souverain bodybuildé. Prêteur prédateur. Circumnavigateur. Scientifique fou. Grand capitaine requin blanc. Olaudah Equiano l'a vécu avant que Georg Wilhelm Friedrich Hegel ne le pense, la torture et le miracle, servir sans avoir de maître et envoyer se faire foutre la maîtrise dans toute sa laideur.

Cedric J. Robinson nous apprend que l'étude noire simultanément et nécessairement précède et attend après les concepts qu'elle sert aussi bien que ceux qui essaient de la maîtriser, ces dernier·es n'arrivant que bien après elle pour ne plus cesser de lui courir après, de toutes leurs forces. Prenons comme exemple le plus fatidique de cela l'erreur de Foucault, même si ce sont d'autres que lui qui donneront à cette erreur un tel enjeu. Il écrit – inaugurant son intérêt pour le biopouvoir et, par extension, pour la gouvernementalité – que « l'ajustement de l'accumulation des hommes sur celle du capital, l'articulation de la croissance des groupes humains sur l'expansion des forces productives et la répartition différentielle du profit ont été, pour une bonne part, rendues possibles par l'exercice du biopouvoir sous ses formes et avec ses procédés multiplesⁱⁱⁱ ». Il est bien connu que Foucault situe à tort le lieu et l'époque de cette observation en Europe et au milieu du xviii^e siècle. Il le fait en partie parce que le grand archéologue critique de l'homme néglige de faire la distinction nécessaire entre homme et humain – distinction que Wynter nous apprend à faire –, si bien qu'il ne peut voir qu'une certaine « accumulation d'hommes ». En conséquence, pour de nombreux·ses universitaires contemporain·es, le mystère est manqué, il ne parvient pas à être soumis correctement à la compréhension, il est pris par erreur pour une histoire statistique de

stocks accumulés dans des coffres-forts à coup de corps cassés par la maîtrise. À ce qu'on dit, le concept mort, piégé dans son propre résidu dispersé, émet une sorte de lumière. Mais l'étude noire est déjà tellement plongée dans le noir qu'elle ne peut être valorisée et donc (non)lue que comme une chose insignifiante – déphasée, disloquée, éloignée. Sa tâche est impossible et impertinente, ce qui est la condition de toute étude sous-commune aujourd'hui, de toute chair fugitive au service de la communauté.

Le gagne-pain chronique de l'étude noire est une dette impayable qu'elle sert sans maître. Ce secret insondable et incalculable qui ne peut être enclos par la maîtrise est miraculeusement, merveilleusement, *ouvert*. Ce que le livre dit, c'est ce que nous chantons pour que toustes puissent l'entendre. L'étude noire est l'accès libre à l'inaccessible, qui rompt avec l'explication, qui ne peut s'empêcher de résister et d'être en excès, ne cessant de produire du surplus dont même le capital dépend. Le capital, à la mode raffinée de Bataille, cherchera néanmoins à calculer, exproprier et brûler cet excès. Ainsi, la financiarisation gratuite, qu'elle soit imposée sur des corps noirs (morts) ou sur des nations noires (ratées), dure encore et encore jusqu'à ce que nous réclamions la dette qui dure encore et encore, en chantant qu'il n'y a pas de corps noirs, pas de nations noires. La noirceur est là où il n'y a rien à gouverner, rien à sécuriser. Il va falloir s'y faire. C'est ce que nous devons attendre. C'est ce que nous devons servir. Avec ça, on déchire tout.

Lui, il se détournait du livre et nous, nous pensions que le passage de l'esclavage vers la religion ne nous donnerait, au mieux, qu'une sorte de service volontaire et avec cela, ne serions-nous pas dans le royaume de la société civile ou de la liberté religieuse? Mais lui, il se détournait du livre, avec elle, à distance, et ce passage devint involontaire, ne reposant plus sur la liberté du

sujet, à laquelle le sujet est enchaîné⁵. Alors nous nous disions que, peut-être, ce qui nous arrive à nous, qui sommes marqués par l'esclavage et qui revendiquons cette dépossession, où la dette impayable est impardonnable et pardonnée, où la dette payable qu'on ne peut jamais rembourser est connue sous le nom de liberté, où la dette est noire et l'endettement noirceur, c'est que nous découvrons, au cours de notre service, qu'il ne peut y avoir de bénévoles. On se disait qu'au cours de cet événement, l'illusion du service volontaire, ou de l'accompagnement, ou de l'aide, ou de l'acolyte, ne peut non seulement pas rester intacte mais, en se brisant, punit ses pratiquant·es de la plus terrible obligation de l'involontaire.

Et puis iels commencèrent à chanter en langues⁶. La dette de la racialisation est toujours autour de nous et pourtant, en tant que racialisation, elle ne peut jamais être comptée, résumée ou assimilée à un (nombre). Le crédit grec n'est pas le crédit jamaïcain ou portoricain (regardez seulement comment aucun de ces deux derniers n'a été mentionné pour sa tradition de Gauche, même si ce que le Fonds Monétaire International a fait à Michael Manley aurait de quoi faire passer Angela Merkel pour une sainte). Mais le crédit racialisé (il n'y en a pas d'autre sorte depuis le capitalisme) est une réaction à une sorte d'abolition particulièrement perturbante qui recherche une dette ancienne-nouvelle, qui a besoin d'aide mutuelle, qui doit être

5. NdT: Dans ce paragraphe, les pronoms «il» et «elle» (et dans le paragraphe suivant, «iel») n'ont pas de référents évidents, même s'il pourrait s'agir respectivement de Cedric J. Robinson et de Sylvia Wynter, cités plus haut.

6. NdT: Ici «chanter en langues» est la traduction de *singing in tongues*, une référence à l'expression «*speaking in tongues*» d'origine religieuse traduite par «parler en langues» ou «glossolalie» qui décrit le don surnaturel de parler en différentes langues de manière spontanée.

prise en charge, qui ne sert pas la société mais plutôt socialise le service. La note qui peut être payée et doit être payée met la vie dans l'ombre, la maintient dans un duo fatigué d'hypothèque rapace, mal nommé «de vie ou de dette», expression dont le rythme familial induit en erreur, dans la mesure notamment où la mort impliquée par la dette se transforme – en vivant, par le fait d'en vivre, comme sa série mystérieuse – en maîtrise. Les mort-es veulent s'attribuer le crédit de la bonne dette mais la mauvaise dette que nous devons à des moyens vivants, et non pas à des fins mortes, grossit à mesure qu'on s'en occupe dans le service. Baruch Spinoza pourrait dire que c'est joyeux.

La référence du mot *esclave* au latin *servus* a de quoi laisser songeur.e⁷. Serait-ce pour cela que le service ne peut jamais être volontaire, ne peut jamais être donné que comme interruption de l'idée même de se porter volontaire? Pourrions-nous penser le service dans sa relation non pas tant à l'esclavage, mais plutôt à la fugitivité? Il faudrait se rappeler que l'esclave est toujours un·e fugitif·ve, que la fugitivité est essentielle à l'esclave, dans et en tant qu'ensemble de pratiques de vie, ce que le laboratoire d'Orlando Patterson n'a jamais été capable de comprendre⁸.

7. NdT: Cette étymologie est partiellement fautive. Le français *esclave* et l'anglais *slave* viennent du latin médiéval *sclavus/slavus*, qui veut dire *slave* au sens du groupe ethnique d'Europe orientale. Le *Dictionnaire historique de la langue française* explique que ce changement de sens intervient au haut Moyen âge, quand beaucoup de Slaves des Balkans furent réduits en esclavage par les Germains et les Byzantins. Il est toutefois vrai qu'en latin, on disait *servus* pour désigner une personne qui était (ainsi qu'on la désignerait aujourd'hui) esclave et qui a donné le français *serf* mais aussi, comme le pointent Moten et Harney, *service*.

8. NdT: Horace Orlando Patterson (né le 5 juin 1940) est un sociologue jamaïco-états-unien connu pour ses travaux sur les questions de race et d'esclavage aux États-Unis et en Jamaïque (*The Sociology of*

Que la condition d'esclave interdise la volontarité est en réalité tout à fait compatible avec le fait que la condition d'esclave, qui est l'idée même qui conduit constamment l'esclave à sa perte, renvoie au fait que l'esclave est toujours déjà fugitif·ve. L'esclave est constamment en train d'échapper à sa perte. Qu'est-ce qu'être au service, ou être endetté·e, pourrait bien être vis-à-vis de cette constante échappée, qui pour nous prend la forme de la sensation, ou se manifeste comme la génération constante, par la sensation, d'une forme dans et hors de l'informel? Nous serons la sensation générale, qui est tout aussi involontaire que la respiration, qu'un champ syncopé de battements de cœur, dans et à travers une dure et infinie série de coups reçus.

Collecte incessante, accumulation ininterrompue. Toujours les pieds dans la ferme mais formant un angle, un Angola, sous la Louisiane de Tim McGraw, horrible, inconsciente, consciemment indolente, où il faisait bon vivre en plein délire mais décevant. Nous payons constamment. Notre époque est difficile et nous le savons. Nous le sentons. D'une certaine manière, quelque chose de bien continue d'en sortir, un·e fugueuse incontrôlable, hors du temps, hors de ses gonds, hors d'ici. Et c'est terrible. La bonne dette, qui est constamment payée, qui peut être payée mais pas acquittée, s'accroît et se multiplie sans fin. C'est l'hyper-financiarisation des vies noires, la reproduction irrationnelle, illégitime, jeffersonienne du capital. Avec chaque nouvelle Hemings^{iv}, il [Jefferson] démentit son propre argument contre Alexander Hamilton. La plantation est la *First Bank* des États-Unis. La plantation est la Réserve fédérale. La bonne dette qui n'est jamais acquittée est opposée à la mauvaise dette qui n'est jamais payée, mais toujours partiellement remise

Slavery: Black Society in Jamaica, 1967), notamment à travers le concept de mort sociale (*Slavery and Social Death*, 1982).

et seulement nominalement, gestuellement, appositionnellement, tragi-comiquement, dans la riche et impassible austérité de notre refus de l'austérité. Faisons un barbecue dans le parc, grillons ces beaux marrons dans toute l'agora.

Et si être européen·ne consistait seulement à occuper la position de créditrice en relation à ce qui est imposé à la noirceur comme l'incarnation conceptuelle de la financiarisation, de la capitalisation sans fin? Il y a sans doute certain·es Grec·ques – les vrai·es disciples autoritaires d'Aristote – qui veulent rester en Europe, comme les restes de l'Europe, son rebut. Après tout, ce restant d'Europe aura toujours eu l'honneur d'être désigné comme l'essence de l'Europe, avec ses trésors construits par des esclaves libéralement parsemé·es à travers les musées de tous les grands capitales. L'Europe ne peut même pas laisser tranquille ce qu'elle a laissé et laisse derrière elle. Pendant ce temps-là, le nouveau champ métoïque⁹, la trace inéradicable et sans papier de la sous-citoyenneté est dehors dans les rues à étudier et pratiquer toute la nuit une nouvelle dialectique de la richesse et de la pauvreté de façon à saper la monopolisation par la créditrice de la capacité à vivre au-dessus de ses moyens. Peut-on séparer le fait d'honorer la dette, de servir en étant endetté·e, de celui d'être brutalement obligé·e par l'économie du crédit de payer à l'heure, fièrement, dans le temps moyen (de Greenwich), tout le

9. NdT: L'adjectif « métoïque » vient traduire le néologisme *metoikic* qui redonne à voir la construction du mot « métèque ». En effet, « métèque » est formé des racines grecques *méta-* signifiant « au-delà » et *oikos* représentant l'ensemble des biens et personnes rattachées à une maison (incluant les esclaves), parfois simplement traduit par « maison » ou « maisonnée »; *oikos* a notamment donné les mots « écologie », « écosystème » mais aussi « économie » composé de *oikos* (maison) + *nomos* (loi) soit l'art de la gestion domestique.

temps, dans cette « progression » brutale et prétendument sans fin de la vulgarité?

Troisième strate

Et donc, nous arrivons, régénéré·es, comme Carter, à la performativité politico-ecclésiastique de l'ingestion. Ceci n'est pas une *Meditation on Human Redemption* [méditation sur la rédemption humaine]. Ouais, Quelqu'un·e, qui prend chair, c'est comme exhumer un corps, mais en plus sanglant. Prenez et mangez. Ceci n'est pas mon corps. La présence surréelle est une affaire de vie endettée.

Ce qui est foireux à propos de toutes les choses foireuses de l'esclavage, la terrible singularité de l'institution comme telle, c'est qu'elle inclut – mais pas comme un arc progressif, plutôt comme un ensemble agressivement et constamment coprésent – cette constante interaction entre la chair animale des travailleuses, l'abstraction conceptuelle de et à partir de cette chair qui en fait des corps dotés de force de travail, et l'abstraction supplémentaire qui fait de ces corps un instrument financier. Tout se passait déjà tout le temps comme cela dans l'esclavage. En insistant plus précisément et plus fortement, c'est la réduction du corps à la chair, comme Spillers le décrit, *et* l'imposition du corps *et/dans* sa conceptualisation à la surface de la chair, comme Spillers le sous-entend, qui vient – par le biais de quelque horrible contretemps miraculeux – à la fois après et avant cette réduction. L'imposition du corps *comme/dans* sa conceptualisation vient avant et après la chair, *jamais elle n'arrive en premier*. La conceptualisation du corps est une réponse réglementaire et régulatrice à la chair, à une écologie maternelle épuisée et exhaustive qui est soumise à une im/possibilité de la mère à laquelle jamais le corps ne se soumet. La mère noire est

la forme même de l'étude noire. La maternité noire est étude noire, comme chair, comme force, comme toucher mais pas comme chiffre. On la hait parce qu'elle vit une forme de vie qui va à l'encontre de toutes les probabilités foireuses de service sans maître(ise). En vivant l'étude noire, comme les sous-communs du service lui-même, elle n'est pas elle, bien qu'elle porte tout, comme le contact entre des sœurs qui savent ce que signifie servir, venir en aide, guérir.

Et l'église est un projet, pas un lieu, comme le dit Carter en s'essayant à la chanson de Ruby Sales^v. Immédiatement nous commençons à prier pour son nécessaire et légitime déplacement. Nous devons déménager, évidemment, puisque les collectivités expérimentales s'effilochent dans l'intérêt de notre totalité terrestre et inconsistante. Qu'on ne puisse pas nous arrêter est entièrement indissociable de la fin de tout, vers laquelle la politique et l'amélioration nous jettent violemment avec une fureur froide, logistique. Notre capacité à nous faulxer tout en étant rejeté-es est plus que répétée. Les ensembles expérimentaux sont ubiquitaires dans leur constante disparition. Comme Robin Kelley^{vi} le dit, le Mouvement des Droits civiques n'était pas un mouvement de masse; c'était tout un tas de petites paroisses approximatives qui parfois se coalisaient en une cathédrale non construite, évasée ou, plus profondément encore, dans l'invention continuelle de certains hymnes basiques anacharismatiques, anathématiques. Il s'agissait toujours bien plus du mercredi que du dimanche, ce qui explique pourquoi iels envoient les drones le mercredi. Et si celui que nous appelons maintenant l'intellectuel-le ou l'artiste se jette dans la mêlée du commissariat d'exposition, installe ses pasteurs à l'inadministration, au service/en observance de certaines pratiques cérémonielles perdues et retrouvées (comme Wynter se fait l'écho, dans *Maskarade*, de

Jonkunnu¹⁰), qui constituent, engendrent et préservent (dans une constante dépense et différenciation) notre réservoir insouverain de matière et d'énergie sociale? Alors celui-là serait plus + moins que cela, fondant anarchiquement la différence entre le gouvernement par obéissance et l'obéissance pour gouverner dans une instrumentalité mutuelle, sous-monastique, où nous aimons notre chair comme Baby Suggs^{vii} nous dit de le faire. Alors il nous faut nous appuyer sur ce que Karl Marx dit de la marchandise. Nous devons nous y éterniser, et voir si nous pouvons sauver la marchandise (le bénéfice, la commodité, notre rassemblement différentiel, la modalité de notre intrication active, différentielle) des hiérarchies de l'échange qui déteignent sur elle. Ces formes sont viles parce qu'elles évoluent au sein de l'assignation de la valeur. Y a-t-il une marchandise inévaluable? Ouais. On ne peut séparer la gouvernance du service sans redéfinir radicalement ce que signifie servir, prendre soin, organiser, (se) réunir.

C'est comme se retrouver chevauché-e par un fantôme, possédé-e par l'ardeur d'une révolte presque reposante, entraîné-e dans un lent déchaînement, le long de lignes d'incompréhension sans fin – passer (in)volontairement à côté de la compréhension, dans une sorte de refuge de l'attente, à l'abri de la cabane d'un saule pleureur, sans le comprendre. La lenteur dans l'accélération provoque chez nous appréhension, anaperception¹¹, oubli; comme si nous étions une cloche, une vélocité associative de résonance maintenue, le sédiment expérimental et sentimental du concept. Une compréhension lente nous protège de la

10. Sylvia Wynter, *Maskarade: A Jonkunnu Musical Play*, 1973.

11. NdT: Le néologisme *anaperceptive* proposé par Harney et Moten vient en critique de la conceptualisation kantienne de la perception et prend la forme d'une lente et traînassante résistance à la perception.

INDENT OU L'IMPAYABLE DETTE

poussée de (la) compréhension. L'eau réursive, sa délibération effrénée fait s'écouler une violence corrosive formant l'alcôve de ce qu'elle nous fait écouter. Ce qui trouve sa place dans l'espace vide façonne une autre marge. Une pudeur, une chasteté de l'anglicanais écorché du livre brisé. Pré-parant, fêtant l'*after*, avec encore de la place pour le conflit, dans le discours enroulé du conflit, mise à l'épreuve comme l'avènement, l'*indenture* et l'indentation cécilienne¹² du sonnet, une sonate, plus et moins, pour célébrer le jour de son festin, sa messe, son service en public.

12. NdT : Dans l'original, *Cecilian indentation*. Référence possible à Cecil Taylor, sur lequel Fred Moten a beaucoup écrit. Voir notamment *The Feel Trio* (2014), en hommage au trio de Cecil Taylor avec William Parker et Tony Oxley.

CHAPITRE 9

Contre la gestion

*Ce qu'il y a de l'homme dans le Watermelon Man*¹

La machine de travail collectif... devient d'autant plus parfaite que le processus dans son ensemble devient continu.

Karl Marx

Nous avons décidé de la tourner dans les deux sens. Sauf que je ne l'ai tournée qu'à ma façon.

Melvin Van Peebles

1. NdT: Dans le titre original «Watermelon mannishness», *mannishness* fait référence à la chanson de blues «Mannish Boy» de Muddy Waters, Mel London et Bo Diddley. Agir de manière *mannish*, c'est essayer d'être vu·e comme un homme quand on n'est pas considéré·e comme tel.

La pierre de façade de l'École de commerce : le cours de synthèse

Il était une fois, à la Singapore Management University (SMU), un cours appelé *Capstone*². Il s'agissait d'un cours final de quatrième année, qui réunissait des étudiant·es en commerce, en comptabilité, en économie et, pour quelques-un·es, en sciences sociales. Ce cours avait pour vocation d'initier les étudiant·es à la réflexion en sciences humaines, de manière quelque peu paradoxale, au cours de leur dernière année. L'idée était qu'en réfléchissant sur des textes, les étudiant·es pourraient revenir sur leurs quatre années à l'université et penser aux chemins sur lesquels iels allaient s'engager. Le programme comprenait des auteurs tels que Marx, Freud et Fanon, mêlés à des penseuses et des artistes plus contemporain·es comme Kuo Pao Kun de Singapour et Arundhati Roy d'Inde. Tout, là-dedans, était nouveau pour les étudiant·es, mais ceux-ci semblaient apprécier le cours.

En fait, à la fin du semestre, nous nous étions tellement amusé·es qu'il s'est avéré tentant de donner à toutes les étudiant·es des notes qui auraient reflété leur enthousiasme et leurs efforts. Mais ce n'est pas ce qu'était censé·e faire l'enseignant·e. On lui « suggérait » plutôt de se limiter à une distribution des notes spécifique, qui devait respecter la forme d'une courbe en cloche. Ainsi, tout ce que l'enseignant·e pouvait faire, c'était d'enseigner l'histoire de cette courbe en cloche à ces étudiant·es qui devaient y être soumises. En pratique, étant donnée la fameuse courbe qui lui était imposée, cela signifiait que l'enseignant·e ne pouvait pas donner un A, c'est-à-dire la

2. NdT : *Capstone* signifie littéralement « pierre de façade ». Elle désigne ici le cours qui conclut le cursus et prend ainsi souvent en français le nom de « cours de synthèse ».

note maximale, à plus de 35 % de ces étudiant-es. L'enseignant-e aurait pu essayer d'expliquer qu'arrivé-es en quatrième année, les étudiant-es avaient atteint un niveau de compétence tel qu'iels devraient être plus nombreux-ses à recevoir un A, et que ces notes refléteraient ainsi le succès des efforts déployés pendant quatre ans pour les former. Mais cet argument serait une erreur. Car les étudiant-es ne seront jamais compétent-es. Il y aura toujours une marge de progression, et même, il y aura toujours une marge de progression continue. Bon, ce n'est pas tout à fait vrai : il existe des cas où les étudiant-es sont jugé-es compétent-es. Au moment où les étudiant-es sont présenté-es à leurs futur-es employeuses, iels sont présenté-es comme hautement compétent-es. Et au moment où iels sont admis-es à l'université, iels sont admis-es comme les meilleur-es et les plus brillant-es. Ces moments sont réels. Mais le moment de la notation est tout aussi réel. Cette oscillation – entre valorisation et évaluation – est un phénomène récurrent dans leur carrière universitaire. Elle constitue le milieu dans lequel iels évoluent quotidiennement à l'université. Autour d'eux sont affichés des posters d'étudiant-es de la SMU qui ont tout réussi – des images d'étudiant-es qui ont trouvé de bons emplois dans un cabinet d'expertise comptable tout en poursuivant en parallèle une carrière de percussionniste ou de cycliste – ou des images d'étudiant-es nageant avec des dauphins sur leur temps libre au cours de stages dans des services financiers convoités. Et les étudiant-es sont elleux-mêmes censé-es embrasser et incarner cet état d'exaltation. Les cours sur le Leadership, sur les Négociations, et même ce cours de synthèse *Capstone*, sont conçus pour favoriser cette exaltation de soi.

Mais ce n'est que la moitié de ce que la SMU appelle sa « proposition de valeur ». Les étudiant-es doivent également se soumettre à une évaluation constante de leur valeur. Iels doivent

être mesuré·es et noté·es en compétition les un·es contre les autres et par rapport à leur futur soi. Et dans la mesure où iels se lancent dans cette compétition avec la certitude d'apparaître dans «les dix personnes les plus talentueuses» de Singapour, il y a forcément quelque chose de dégradant dans l'évaluation qui suit, dans l'attribution de valeurs à chacun·e d'entre eux, dans les procédures d'évaluation qu'iels subissent. Leurs efforts sont transformés en chiffres, ces chiffres sont agrégés et classés, et comme le savent toustes ceux qui ont déjà reçu une requête de modification de note, un mélange névrotique d'hubris et de honte caractérise le résultat. Mais ce n'est pas à proprement parler un résultat. C'est en fait une proposition de valeur. C'est une promesse de valeur future, et cette valeur n'a de valeur que dans le cadre de la rareté artificielle qu'imposent la courbe en cloche et sa règle méritocratique. De plus, cette proposition de valeur reste toujours non prouvée, toujours inachevée, et donc toujours une proposition inappropriée, si ce n'est indécente. Ce qui est offert, c'est un·e étudiant·e à la fois exalté·e et dégradé·e, et qui est compétent·e, par-dessus tout à osciller entre les deux. L'étudiant·e est capable de *leadership* et d'obéissance. Iel incarne l'expression commerciale «USP» (ou *Unique Selling Proposition*) – un argument de vente, une promesse de singularité. Une USP offre à l'acheteuse la possibilité d'acheter quelque chose d'unique, comme tout le monde. Mais cet achat, pas si unique, s'accompagne de la possibilité de réviser son prix constamment.

Habituellement, lors du *Capstone*, l'enseignant·e et les étudiant·es peuvent avoir le sentiment que le cours se déroule bien et qu'iels créent de nouvelles façons de penser aux lectures, aux films et à leur situation commune. Mais lorsque vient le moment de la notation, l'université les contraint à individualiser ce sentiment, ou plutôt les contraint à individualiser ce sentiment dans des groupes d'«excellence» pour les étudiant·es

ayant obtenu un A, de « très bon niveau » pour les étudiant·es avec un B, et de « bon niveau » pour ceux ayant reçu un C. Mais ce n'est pas seulement une affaire de contrainte. Les étudiant·es veulent des notes – des bonnes notes – parce que cette valorisation représente un niveau d'accès à leur côté le plus exalté, dont on ferait soi-disant l'étalage sur les murs des salles de classe. Bien sûr, ce côté exalté n'est montré qu'en tant que note, ou en tant que son complément affectif, la version réduite et individualisée de ce dont les étudiant·es ont fait l'expérience ensemble. L'accès à l'expérience collective est ainsi obtenu à travers le désir d'accès. Et ce n'est pas que l'accès lui-même soit une simple obéissance ou soumission aux exigences logistiques. Il implique précisément cette oscillation, ce marchandage, cette volonté d'être évalué·e à des fins de dévaluation, cette volonté de se rendre accessible en échange de la promesse d'une richesse d'accès. L'enseignement de la créativité et de l'esprit critique était précisément au service de cette double invitation.

L'enseignant·e se soumet à l'université, en soumettant ses évaluations/dévaluations et en suivant la courbe qu'on lui impose, et à son exigence d'accès sous-jacente. Les étudiant·es se soumettent à l'entreprise, désirant leur (dé)gradation en bonnes propositions de valeur, y accédant en échange inégal de l'accès de l'entreprise à leur créativité et à leur esprit critique nouvellement acquis, à leur compétence nouvellement gagnée en matière de *leadership* et de soumission. Ce qui a été partagé dans la salle de classe rend tout cela possible. Et si cela a été nécessairement déformé dans ce redressement commandé par l'accès, cela ne signifie pas que les étudiant·es – qui n'ont jamais été et ne pourront jamais être autre chose pour l'enseignant·e – ne devraient pas essayer de le reprendre.

L'algorithme

Lorsque l'enseignant·e essaya de donner trop de A, le bureau de lae doyen·ne écrivit pour «demander» que les notes fussent «harmonisées». Mais en réalité, il n'y avait pas grand-chose à faire pour répondre à cette demande. L'enseignant·e se rendit simplement en ligne et cliqua sur un onglet intitulé «harmoniser les notes». Un algorithme fit le reste. Ce n'était pas la première fois, et ce ne serait certainement pas la dernière, que ces étudiant·es seraient noté·es par un algorithme. En les notant et en acceptant la note, l'enseignant·e et les étudiant·es acceptent le morcellement de tout ce qu'ils ont fait ensemble dans la salle de classe. Iels acceptent de le diviser en petits morceaux, et de le réduire à toutes les exhortations à la créativité et à l'esprit critique, à tous les efforts d'unicité et d'authenticité. La classe a été individualisée, dénombrée, dématérialisée, et soumise aux paradoxes de la logique des ensembles. Ceux ayant reçu des A s'avancent alors, exalté·es, tandis que les autres, qui n'ont pas de A, sont exhorté·es à avancer, à réagir en affirmant leur subjectivité en améliorant la note suivante. Plus iels peuvent contribuer à individualiser la classe, plus iels peuvent être identifié·es individuellement à ce qui s'est passé collectivement dans cette classe, meilleure sera leur note. Cette *réaction-sujet*, qui est réaction du sujet, est provoquée par l'évaluation continue. La réaction-sujet est un tournant, un retournement. Et c'est une réaction qui se trouve accélérée lorsque l'algorithme est mis au travail, lorsque le capitalisme logistique entre en action, lorsque l'amélioration continue et le management de la qualité totale déclenchent cette oscillation entre «bon» et «peut mieux faire», entre l'exaltation et la honte. La demande continue d'accès, le vol continu de nos moyens, qui se manifeste de la façon la plus claire lorsqu'ils sont transformés en fins fantasmagiques, exigent

la réaffirmation constante de notre individualité, notamment parce que c'est cette individualité que nous vendons en pièces détachées. En d'autres termes, c'est notre personnalité ou notre prétendue subjectivité que nous vendons pour qu'elle soit accessible de toutes les manières possibles. La réaction-sujet est le seul moyen qu'a le sujet d'être payé. Classiquement, le relais de la réaction-sujet entre l'exaltation et la honte opère dans sa confrontation avec le fait que les vérités supérieures auxquelles l'esprit aspire doivent être obtenues par les facultés plus basiques des sens. Le concept de corps est censé servir de médiation en organisant l'expérience sensuelle en unités qui peuvent être dénombrées, mises en moyennes et aseptisées. Une partie de cette classique réaction de sujet bourgeoise est sans doute à l'œuvre chez l'enseignant-e et l'étudiant-e, mais la plupart du temps, iels essaient simplement de se rassembler, de rejoindre et de différencier les divers essais dans lesquels iels se sentent bien à la face et dans le dos des exigences logistiques.

Cette production de la réaction-sujet est la dématérialisation et l'individualisation de la logisticalité, *qu'effectue la logistique*. Nos efforts critiques et créatifs dans la salle de classe, de même que nos manières de donner des notes, font partie de cette dématérialisation, et sont soumis à ses exigences logistiques: non pas parce que les choses commencent mal, elles peuvent même commencer plutôt bien, mais plutôt parce qu'elles finissent mal. *Elles finissent avec des moyens dégradés*. Une telle dématérialisation a des racines profondes dans la tradition occidentale, qui pose un sujet et son esprit. Mais aujourd'hui, elle est à l'œuvre de la manière la plus frénétique et la plus (in)visible qui soit dans le capitalisme logistique, tout alimenté qu'il est par l'algorithme. Aujourd'hui, la logistique nous mobilise et nous met en réseau comme elle ne l'a jamais fait auparavant. Elle fait de nous des moyens comme elle ne l'a jamais fait auparavant. Elle ouvre

l'accès partout et à tout. Et, dans le même temps, la logistique dégrade ces moyens et dénigre cet accès en les poussant toujours vers une seule et même fin à travers la valorisation. Cette fin est le surplus : volé, accumulé, régulé. À cette fin, par l'exploitation de nos moyens inestimables, la logistique s'affronte également à ce que nous avons appelé notre logisticalité, notre capacité à être un moyen pour soi, dans une incomplétude non locale, libérée du soi, de ses plans et de ses intrigues. En effet, nous pouvons interpréter la montée de la logistique et de la réaction-sujet qu'elle encourage et instruit comme autant de tentatives de réguler notre logisticalité. La logisticalité est plus qu'une contre-logistique, un contre-pied à la logistique. La logisticalité, c'est le moyen de nos mouvements et nos mouvements considérés comme moyens. La logistique cherche à imposer une position, une direction et un flux à notre mouvement, à notre pédèse, à notre marche aléatoire, à notre errance vagabonde, elle cherche à nous piéger dans cette oscillation, dans cet aller-retour névrotique. La logistique veut nous positionner, nous faire prendre position, et là nous fortifier, nous établir. Et pourtant, la logistique elle-même doit continuer à bouger, même dans sa manière dégradée. C'est là que l'algorithme est mis au travail.

La gestion des opérations

Les étudiant-es du *Capstone* étaient au bon endroit pour tenter d'étudier ce travail de l'algorithme. La classe avait lu ce que Marx avait écrit sur l'aliénation, et sur les sens – sur la façon dont les sens peuvent devenir des théoriciens dans leur pratique. Iels avaient lu Marx parlant de la nature qui perd sa simple utilité en étant mise au service de l'humain, ou en devenant pleinement un moyen. La logistique, cependant, exige que nos moyens servent à quelque chose ; elle ne veut pas que nous

les pratiquions (avec sensibilité, avec sensualité, avec attention) pour eux-mêmes. Nos sens ont longtemps été compris comme les moyens de la connaissance, mais pas souvent comme des moyens sociaux sans fin. Être des moyens sociaux sans fin, ce n'est pas la même chose que d'être des fins en soi, c'est plutôt être des moyens en soi, mais en l'absence d'un soi. Ce qui ne veut pas dire non plus que les sens soient par eux-mêmes des théoriciens, bien plutôt, s'ils deviennent théoriciens, c'est par un rite qu'ils ne possèdent pas, mais qu'ils partagent, jurisgénérativement³. Et le faire et le défaire de cette jurisgénérativité est donné dans une dépense générale, qui se trouve de l'autre côté de la philosophie du droit. D'un côté, la logistique intensifie les possibilités de vivre une vie collective sensuelle qui est immédiatement matérielle dans ses moyens et par ses moyens. Mais de l'autre, la logistique veut aussi dématérialiser nos moyens, les abstraire et les soumettre au concept – le concept de valorisation et le concept de profit.

Et plus immédiatement, la logistique veut soumettre nos moyens au concept de flux. Cette intuition de Marx aurait bien pu, elle aussi, être étudiée au cours du *Capstone*. Marx avait en effet prédit que le « flux continu » dans la production capitaliste viendrait de plus en plus au centre des efforts de productivité et contribuerait de plus en plus au profit. Mais même si l'on n'étudie pas les prédictions de Marx concernant le flux, Marx est quant à lui bien endossé et même dématérialisé par l'école de commerce, dans la discipline connue sous le nom de

3. NdT: La notion de *jurisgénérativité* est fréquemment employée par Fred Moten pour désigner la capacité des communautés à générer par le bas leurs principes d'interaction, à partir d'une socialité immanente, contrairement aux schémas politiques d'origine hobbesienne qui font descendre les lois d'un-e souverain-e érigé-e en position de supériorité.

Gestion des opérations ou *Operations Management*. En considérant la gestion des opérations d'une manière dont elle ne se considère pas elle-même, nous pourrions dire qu'il s'agit d'une science capitaliste qui étudie la relation entre le capital variable et le capital constant *en mouvement*. La gestion des opérations se comprend comme la science de l'usine, et en particulier de la chaîne de montage, et encore plus particulièrement de ce que nous pourrions appeler, suivant Marx (et aussi, dans une autre veine, Raymond Williams), «le flux de la chaîne». Lorsque nous parlons du flux de la chaîne de montage, nous n'entendons pas désigner l'attention que porte la gestion des opérations aux travailleuses ou aux machines, ni même à la relation entre les deux. Alors que d'autres sciences de la gestion se concentrent sur le capital variable, comme l'étude du comportement organisationnel, ou sur le capital constant, comme la comptabilité, ce qui caractérise la gestion des opérations est l'attention portée à un certain type de mouvement. Pas la chaîne de montage, mais le mouvement de la chaîne de montage, son flux. La gestion des opérations se concentre sur les travailleuses et les machines telles qu'ils apparaissent le long du flux de la chaîne afin de rendre cette chaîne *fluide*. En d'autres termes, le flux de la chaîne de montage sert de médiation à la relation entre l'ouvrier·e et la machine et détermine, plutôt que d'être déterminé par, les proportions de capital variable et constant.

Pour la gestion des opérations, la relation entre l'homme et la machine ne signifie rien en soi. Les managers y sont indifférent·es. Mais les relations de l'homme et de la machine au flux linéaire, et particulièrement au mouvement de ce flux, sont tout ce qui compte. En d'autres termes, l'attention portée au processus, et plus récemment à l'amélioration continue de ce processus, est le véritable objet d'étude de la gestion des opérations. La gestion des opérations organise le travail vivant

comme le travail mort, et elle le fait non seulement en fonction du flux de la chaîne, mais encore en fonction de la qualité de ce flux, en se concentrant sur son processus plutôt que sur son produit. Une machine ou un·e travailleuse n'est pas jugé·e indépendamment, mais seulement par rapport au service de ce flux de la chaîne, en soumission à son processus. L'amélioration de la qualité dans la gestion des opérations est, quoi qu'en dise sa propre rhétorique, non pas une question de produit mais de processus. Le produit – en particulier ce que Marx nous enseigne comme étant le premier produit, à savoir *les travailleuses*, qui se retrouveront, sous les régimes ultérieurs de gestion des opérations, contraint·es à la même réaction de sujet qui submerge et surdétermine le cours de *Capstone* – n'est vraiment d'aucun intérêt. Avec l'amélioration continue, il devient plus qu'évident que la travailleuse – comme toute autre marchandise, comme toute autre chose – se retrouve déshonoré·e et mis·e au rebut au profit du flux. La marchandise, la chose, la travailleuse ne sont ni moyens ni fin. La fin est le profit et les moyens sont le flux continu. Le produit, la chose, la marchandise parlante, même le pouvoir, la valeur ou le sens qui leur est associé, ne sont rien d'autre que des auxiliaires de ce processus.

Dans sa franche indifférence à l'égard des travailleuses, de la machine et même du produit, la gestion des opérations se distingue des discours des autres pratiques commerciales. Il ne s'agit pas de suggérer que la gestion des opérations est d'une manière ou d'une autre plus honnête en ce qui concerne les relations de travail capitalistes, mais seulement qu'elle exprime un point de vue à partir duquel nous entrevoyons une indifférence plus large qui pourrait alimenter le fantasme d'un monde sans travail, sans friction et libre. Par contraste, la gestion des ressources humaines ou le comportementalisme organisationnel doivent s'investir dans ce que l'on appellerait aujourd'hui

le capital humain, même si l'investissement s'apparente aux encouragements à s'exprimer que l'on pourrait donner à nos étudiant·es en classe – partie intégrante d'une dématérialisation qui fait que le flux travaille et que le travail flue. Mais même ces autres disciplines du commerce et de l'entreprise portent la marque de ce flux. En Stratégie par exemple, lae leader est exalté·e, tandis que l'autre face de la stratégie – la prise de décision – déploie des algorithmes dévoilant une réaction-sujet chez lae leader, qui apparaît comme un sujet réagissant au flux. La gestion des opérations n'est différente qu'en ce qu'elle a commencé sans ces médiations.

Qualité

L'émergence de la gestion des opérations – comme c'est le cas de toutes les disciplines dans l'entreprise – peut être rattachée à la lutte des classes, même si l'histoire populaire de son essor omet ce fondement. Selon ce récit populaire, répété dans les manuels scolaires et dans le journalisme de la presse des affaires, la menace émergente de la « compétitivité » japonaise et de ce qu'on allait appeler le « Toyotisme » a focalisé les esprits, aux États-Unis, sur l'importance de la qualité et de la solidité des biens hautement durables. De manière peu plausible, cette montée de la « qualité » en Asie est ensuite attribuée aux consultants états-uniens en gestion. Cette histoire populaire est si absurde que même les historien·nes de la gestion, peu enclin·es à la contestation radicale, ne peuvent la cautionner. Pourtant, année après année depuis 1951, le Prix Deming, qui récompense les contributions exceptionnelles au domaine de la Gestion de la Qualité Totale, continue d'être décerné avec aussi peu d'ironie que le prix Nobel de la paix, et avec des récompenses monétaires généralement plus importantes. Le Prix Deming récompense des personnes

ou des organisations pour leurs efforts exceptionnels dans ce qu'on appelle aujourd'hui Gestion de la Qualité Totale, et qu'on nommait simplement « qualité » à l'origine du prix. En fait, la création du prix fait partie intégrante des efforts déployés par des consultants états-uniens, dirigés par W. Edwards Deming lui-même, pour importer et promouvoir le contrôle de la qualité dans les entreprises japonaises après la guerre. Le récit commun commence avec des consultants états-uniens en affaires tels que Deming, qui auraient percé au sein de la culture collectiviste des travailleuses japonaises au moment même où les relations industrielles états-uniennes d'après-guerre auraient été caractérisées par un collectivisme similaire dans l'héritage des compromis du New Deal sur les négociations collectives et les accords de productivité. Au début des années 1950, Deming et ses collègues ont introduit au Japon des techniques de gestion de la qualité visant à rendre chaque travailleuse, chaque *individu*, responsable du bon fonctionnement de sa part de la chaîne de montage – autrement dit, de son flux. Cette responsabilité comportait deux volets. La première consistait à réduire les erreurs qui avaient un impact sur la qualité du produit. Pour ce faire, il fallait rendre chaque travailleuse responsable de ces erreurs. Le second volet concernait l'amélioration, ou l'accélération du flux. Ce que la gestion de la qualité a cherché à faire, c'est à individualiser l'accélération, en faisant en sorte qu'elle relève de la responsabilité personnelle des travailleuses. Une grande partie de cette démarche consistait à décollectiviser la résistance à l'accélération. Le résultat était un-e travailleuse pris-e dans l'oscillation entre, d'un côté, la soumission à la chaîne de montage, au flux de la chaîne, et de l'autre, l'affirmation de son individualisation en tant que contrôleur-qualité. Le flux continuait d'être une force collective dépassant largement le contrôle des travailleuses, mais plutôt que d'y répondre par une autre

force collective, les travailleuses étaient désormais individuellement responsables de leur réponse, qui devait constituer à la fois une soumission et une optimisation.

Malgré la pression que Deming et d'autres superviseurs états-uniens ont exercée sur les travailleuses japonaises de l'industrie, la productivité au Japon, contrairement à la légende, ne s'est pas du tout améliorée au cours de ces années. Mais si l'expérience a été un échec en tant qu'outil de productivité, cela ne veut pas dire qu'elle ait échoué en tant qu'outil de gestion déployé à l'occasion de grèves importantes qui secouèrent le Japon des années 1950 et de la solidarité ouvrière qui les caractérise. Pendant ce temps-là, les États-Uniens qui géraient encore indirectement le Japon, passaient déjà à la stratégie industrielle états-unienne la mieux éprouvée : intervention du gouvernement et distorsion du marché. Tout d'abord, ils ont exigé que tous les États asiatiques devenus leurs clients dans l'après-guerre (un héritage des Britanniques, des Français et des Néerlandais) commencent à accorder aux importations japonaises un traitement préférentiel, même au détriment des produits états-uniens. Ensuite, avec le début de la guerre de Corée, les États-Unis ont encore davantage encouragé l'industrie japonaise, la remettant sur le pied de guerre, afin d'alimenter leur belligérance impériale. En conséquence, l'économie japonaise a pris le chemin du miracle de l'après-guerre et, avec la même distorsion appliquée plus tard par le biais de la guerre américaine au Vietnam, l'économie japonaise est entrée dans la légende. Deming et compagnie n'ont rien eu à voir avec ce miracle. Mais ils étaient au bon endroit au bon moment, lorsque les entreprises états-uniennes avaient besoin de leur propre « solution de productivité ».

Si l'augmentation de la productivité industrielle japonaise est essentiellement fictive, il en va de même pour la montée en

qualité. Les chocs pétroliers de 1973 et 1978 – qui s’inscrivent dans le cadre d’une lutte des classes complexe dans les régions productrices de pétrole, comme nous l’apprend le collectif *Midnight Notes* – coïncident non pas avec des biens durables japonais plus fiables et de meilleure qualité, censés être les produits d’un miracle de gestion, mais avec des voitures moins chères qui ont un meilleur rendement énergétique. Ces voitures moins chères apparaissent au milieu d’une autre lutte des classes qui n’est pas sans rapport avec celle des champs pétrolifères. C’est ici que nous pouvons reprendre le fil de l’histoire de la gestion des opérations, en particulier celle du « contrôle qualité », et de son pouvoir latent en tant qu’arme de classe. En effet, bien qu’il n’y ait aucune preuve que la gestion de la qualité totale ait été en quoi que ce soit responsable du miracle japonais, elle a constitué une arme très utile pour discipliner une insurrection collectiviste dans la main-d’œuvre japonaise. De plus, dans les années 1970, avec l’effondrement définitif des accords de productivité aux États-Unis, au milieu de grèves sauvages et de la montée en puissance d’organisations comme la *League of Revolutionary Black Workers* dans l’industrie automobile de Détroit, le patronat états-unien était à la recherche d’une nouvelle forme de contrôle. C’est là que l’illusoire théorie de gestion de Deming et compagnie – renforcée par l’augmentation, pour des raisons très différentes, de la concurrence avec le Japon dans les industries de l’automobile, de l’électronique et des machines – a finalement trouvé son heure de gloire.

Kaizen en Amérique

Kaizen signifie « amélioration » en japonais et en chinois. Utilisé dans la gestion des opérations dans les usines automobiles japonaises, ce terme désignait non seulement la simple

amélioration ponctuelle, mais surtout une amélioration continue et incessante comme relevant de la responsabilité de chaque travailleuse de la chaîne de production. L'avènement de la « philosophie » du *kaizen* s'accompagne du concept d'optimisation des flux comme mode de discipline imposée aux travailleuses. La discipline des travailleuses aura été optimisée précisément parce que le flux ne pouvait pas l'être – si le flux linéaire de la chaîne de montage n'est jamais assez bon, les travailleuses peuvent constamment porter le joug de ce déficit, qu'iels incarnent et intériorisent au fil d'incessants processus d'évaluation et de valorisation. Comme le dit le principal vulgarisateur japonais du terme dans le monde anglophone, Masaaki Imai, « le *kaizen* signifie amélioration continue par tout le monde, tous les jours, partout ». La montée en puissance du *kaizen* signifie qu'on arrêtera de chercher la meilleure et unique manière d'optimiser, ou « *one best way* », de Frederick Taylor. La mesure de la productivité – qui était rassurante dès lors qu'on avait trouvé cette « meilleure manière » et qu'on avait ainsi accompli le boulot – sera remplacée par des métriques, alimentées elles-mêmes par des algorithmes. Avec le *kaizen*, on pourrait dire que l'évaluation est passée du produit au processus. Un produit a une valeur qui peut être mesurée sur un marché fixant des prix. Un processus a une valeur qui ne peut être lue que temporairement. La valeur du processus est contingente, ce qui fait de la valeur un processus en soi. C'est pourquoi un produit financier constitue en réalité un processus financier – sa valeur repose sur des métriques continues, ou peut-être devrait-on dire que sa valeur ne peut jamais se reposer, puisqu'elle se trouve incessamment réévaluée par des métriques nouvelles, par l'amélioration et l'accélération continues des métriques. La métrique, ici, constitue une sorte de mécanique post-classique, dont le détachement de toute question fondamentale

concernant *la nature de la valeur* fait un instrument aveugle et puissant pour l'économie politique classique et sa métaphysique de la valeur sous-jacente. Cette métrique quantique est elle aussi fondée, en partie, sur un principe d'incertitude, dont le nom est efficacité. Rien ne peut être considéré comme efficace sans susciter la question de son efficacité. La gestion des opérations détourne son attention de l'efficacité mesurée par le profit réalisé sur la marchandise, pour la porter sur l'efficacité du processus, sur l'efficacité en tant que processus, qui n'est mesurée que momentanément. L'amélioration continue signifie que toute efficacité devient inefficace du moment même où elle est mesurée. Progressivement, la mesure elle-même devient inefficace et est remplacée par la métrique, la prise relative d'une mesure qui étalonne le flux selon des *benchmarks*, afin de spéculer sur lui, par l'usage d'algorithmes. L'objectif est que le flux linéaire se surpasse lui-même. En d'autres termes, avec le *kaizen*, l'objectif est donné, et se déplace, comme une spéculation sur le flux lui-même, plutôt qu'il n'est indexé sur la productivité.

Bien sûr, les entreprises capitalistes ont été animées depuis longtemps par la quête d'un surplus relatif, et il y a encore plus longtemps que la concurrence capitaliste fait pression pour obtenir des gains d'efficacité. Mais avec le *kaizen*, l'attention portée au flux linéaire comme un objectif en soi devient primordiale et l'efficacité est détachée de tout ce qui ressemble à une compétition mesurable ou à des mécanismes de marché. L'amélioration continue rend possible la finance spéculative. Le *kaizen* a non seulement précédé l'entrée de la finance spéculative contemporaine dans les usines, mais il a aussi, et c'est crucial, servi à lier la finance spéculative à la productivité de la (mécanique classique de la) chaîne de montage. À partir de ce moment, le flux linéaire représentait en soi un potentiel. La chaîne de montage est devenue spéculative, ou plutôt, son flux l'est devenu. La

comptabilité se transforme pour inclure des métriques de cette chaîne spéculative, et la finance entre en scène, en force. Tout est vendu (et reloué), sauf la spéculation du flux. Les entreprises (et plus tard même les banques) sont vidées de leur contenu par ce processus, mais nullement vidées de leur fonction. Ceci n'est pas l'histoire, comme on le dit parfois, d'entreprises victimes de la financiarisation. Au contraire, le *kaizen* rend la spéculation financière possible. Ce qui reste dans l'entreprise après la financiarisation, c'est la spéculation sur le flux. Les termes les plus souvent utilisés pour cette spéculation sur le flux linéaire sont «compétences de base», ou parfois le tristement célèbre «avantage compétitif», et aujourd'hui «proposition de valeur». Tous ces concepts de gestion sont apparus pour signaler que l'équipe de direction d'une entreprise dispose d'une méthode pour améliorer le flux de la chaîne de montage, quel que soit ce qu'on y construise, afin de tirer plus de valeur des travailleuses en intensifiant l'accès auquel iels sont soumis-es. La raison d'investir dans les nouvelles entreprises dites «basées sur les ressources» n'est pas qu'elles détiennent certains actifs ou qu'elles fabriquent certaines marchandises, mais parce qu'elles et leur direction démontrent leur capacité d'améliorer en permanence le flux d'une chaîne de montage par un accès toujours plus profond aux travailleuses, que ce soit par la technologie ou par des cultures de travail qui étendent leur portée à tous les domaines de la vie des ouvrier-es. Les moyens de production eux-mêmes entrent ainsi dans le domaine de la spéculation avec le *kaizen*. Aujourd'hui, cette logique culmine dans les sociétés de capital-investissement qui, dans l'indifférence la plus totale, achètent, désassemblent et réassemblent non pas des entreprises commerciales, mais des *processus commerciaux*, selon leurs propres dires.

Qualité et brutalité

Cela ne constitue encore que la moitié du tableau. Car bien sûr, l'amélioration a toujours été spéculative et la spéculation, malgré la rhétorique aujourd'hui dominante, a toujours porté, même subrepticement, sur les possibilités de réduire le coût du travail ou d'accélérer les machines, qu'il s'agisse de la capacité du fermier à améliorer la terre ou celle de la femme esclavagisée à dépasser son assurance. C'est dans ce contexte que nous parlons de l'usufruit comme de la réunion de deux types d'amélioration – l'amélioration de soi et l'amélioration de la propriété au XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle. Lorsque Hegel parle de l'usufruit dans la *Philosophie du droit* comme de la réunion de deux volontés en un seul bien, il vient de terminer une discussion sur l'esclavage; ainsi, alors qu'il discute de l'usufruit sans mentionner la propriété humaine, il est impossible de ne pas lire ce passage non seulement comme essentiel à sa compréhension de la relation essentielle du droit à l'État moderne, mais aussi comme émanant d'une relation tout aussi essentielle du problème de l'amélioration à la dialectique du maître et de l'esclave, qui structure et conditionne la *Phénoménologie de l'esprit*. Ni la philosophie moderne, ni le sujet moderne, ni l'État moderne ne peuvent s'affranchir de cette interaction associant asservissement et amélioration. L'usufruit n'est pas seulement le travail de la terre d'autrui, il est le travail d'autrui, dans et pour un soi qui est ainsi mis au travail et travaillé; et les volontés qui s'affrontent sur les questions d'amélioration sont propulsées par l'accumulation capitaliste raciale et sexuelle et par les démonstrations de volonté d'autonomie, liées ensemble. L'usufruit implique donc non seulement l'insertion de la volonté d'auto-amélioration dans la chose, mais aussi l'affirmation violatrice d'une volonté nécessairement étioyée comme intrinsèque à cette

chose. À cet égard, un homme ne peut être transformé en chose que dans la mesure où il est d'abord un homme. L'humanité de l'esclave n'est pas seulement nécessairement violée, elle est aussi tout simplement nécessaire, comme nous l'enseigne Hartman. La déshumanisation suit l'humanisation, elle ne nie pas simplement l'humanité dans le flux de brutalité qui emporte l'homme vers son destin politico-économique.

En fin de compte, l'usufruit n'allait pas se produire lui-même, il fallait un autre bien ou corps dans lequel placer une volonté d'auto-amélioration, supposée indépendante, afin de pouvoir l'améliorer. Cette spéculation sur la chaîne de montage résultant du *kaizen* – les brutales décollectivisation et individualisation de la chaîne, qui constituent également une demande sociopathologique d'accès aux travailleuses individuées – trouve son origine dans les plantations esclavagistes produisant du coton aux États-Unis, et du sucre aux Antilles et en Amérique du Sud, comme le montre clairement l'histoire noire de l'esclavage. Les bandes de travailleuses esclaves sont réparties le long d'une ligne de plants de coton ou de canne à sucre et sont obligées de s'améliorer continuellement; et toute coopération entre elleux est brutalement punie, plus sévèrement encore que l'absence d'amélioration, précisément parce qu'elle perturbe l'arithmétique simple et individualisante qui sous-tend même les métriques les plus exotiques et sophistiquées sur le plan mathématique. Dans les champs, il n'était pas question de réaction-sujet, en grande partie parce que les esclavisés·es l'ont refusée, et ce même si elle ne leur avait jamais été vraiment proposée. Et en effet, ceux qui se réclament de leur propre non-être (et qui contrastent par là avec ceux qui n'ont de cesse de faire grand cas de leur capacité à exprimer leur volonté) vont finalement être contraint·es, elleux aussi, à porter le fardeau de l'individualité. Mais l'ironie brutale reste que la réaction-sujet,

l'accès durement gagné au fait d'être accessible, lorsque la libération prend un terme libéral, renie l'ouverture que la gestion et l'administration volent et remplissent à nos risques et périls. Cette ouverture, cette acceptation de n'être rien, cette vulnérabilité, cette affectabilité, cette accessibilité inaccessible que nous partageons, c'est tout ce que nous avons.

Logistique

L'imperium du coton et du sucre a non seulement accueilli la cruauté de ces premières expérimentations (rupture de la collectivité le long de la chaîne, mais aussi insertion et affirmation des volontés...), il nous a également donné un aperçu précoce d'une chaîne d'approvisionnement mondiale intégrée. L'élevage et le déplacement forcé, à pied ou par bateau, des esclavagisé-es vers le Sud et l'Ouest depuis les plantations de Tidewater et de Piedmont, ou à l'intérieur des terres depuis les Caraïbes et les côtes du Pacifique en Colombie, pour prendre soin de récoltes financées par la spéculation sur leur travail imposé par la torture et le système métrique, comme les balles de coton ou les barils de mélasse chargés sur des navires à la Nouvelle-Orléans ou à Bridgetown, assurés à Londres, à destination des chambres de compensation de Liverpool ou des distilleries du Massachusetts, toutes ces opérations sont les maillons d'une chaîne de valeur mondiale créée par des banquiers, des planteurs et des esclavagistes. Mais ce n'est qu'à notre époque que cette chaîne d'approvisionnement devient pleinement intégrée au flux de la chaîne à l'intérieur des portes de l'usine. Au moment même où la gestion des opérations commençait à comprendre le *kaizen* et la valorisation du flux de la chaîne lui-même, elle repensait également la linéarité et la finitude de la chaîne. C'est à ce moment-là qu'une nouvelle sous-discipline de la gestion des

opérations s'établit fermement comme une discipline universitaire rigoureuse dans les écoles de commerce: la logistique. Bien sûr, la logistique existait déjà en tant que pratique dans les affaires militaires, depuis qu'il y a des sièges, des invasions et des forts. Il a toujours fallu transporter et entretenir l'accès à l'eau, aux armes et aux hommes pour soutenir les stratégies de guerre. La traite esclavagiste africaine et transatlantique a représenté la grande et hideuse introduction de la logistique de masse à des fins commerciales plutôt que militaires ou étatiques. Elle est devenue le laboratoire d'une expérimentation macabre pour accéder à des moyens singuliers de travail et de sexe, de construction du monde et de subjectivation. Beaucoup de choses suivront, y compris des projets d'infrastructure pour la circulation des personnes, des biens et de l'information ainsi que, bien sûr, davantage de déplacements massifs, de contrats de travail et de migrations brutalement imposés contre les peuples indigènes, avec l'idée et la pratique mêmes de l'indigénité de la loi du génocide et du géocide. Toute cette logistique ne portera pas seulement la marque de son «continent d'origine» dans la traite des esclaves, mais avec l'usufruit, l'amélioration des flux deviendra indissociable de la racialisation. La blancheur – en tant qu'origine et résidu de la racialisation, où l'accès est imposé et soumis dans l'autoprotection et l'autodétermination plutôt que dans la pratique de l'incomplétude – est l'auto-amélioration du flux. La noirceur devient ce qu'elle était déjà, l'interruption préalable, le sabotage à venir, l'incapacité de respirer dans le flux mais la capacité de respirer comme moyen, la capacité d'insuffler et d'élargir à d'autres moyens. Il n'est donc pas étonnant que lorsque l'idée moderne de l'économie apparaît, comme nous l'enseigne Timothy Mitchell, la discipline logistique émerge enchaînée à la science raciale. Mitchell nous rappelle que ce n'est pas un accident si le fondateur de la discipline économique

aux États-Unis, celui qui l'inaugura en construisant le premier modèle fonctionnel de cette « économie » indépendante, était raciste et eugéniste ; il devait nécessairement en être ainsi. Selon Irving Fisher en effet, l'économie devait être l'étude de la monnaie et de ce que l'on appelle aujourd'hui le « capital humain ». Ce qui rassemblait la monnaie et le capital humain, pour lui, c'étaient qu'ils devaient pouvoir être améliorés (et donc faire l'objet de spéculations). Mais la « dégénérescence raciale » signifiait que certain-es n'avaient aucune compréhension de l'avenir. Les races dégénérées n'avaient donc ni le désir ni la capacité de s'améliorer. Il fallait que leur utilité soit maximisée pour elles, par l'usufruit.

Capitalisme logistique

Au moment où la gestion des opérations rejoint l'économie en tant que science de l'amélioration et de la spéculation, la conteneurisation et les chaînes de valeur étendues de la production et des marchés globaux transforment l'étude de ce flux en une obsession centrale pour savoir qui et quoi a généré ou dégénéré. En conséquence, la gestion des opérations en vient à considérer ce qui *entre et sort* de l'usine comme des extensions du flux linéaire à *l'intérieur* de l'usine. En prêtant attention à ces extensions, on peut améliorer le flux à l'intérieur de l'usine. La logistique (directe ou inverse), les communautés d'utilisateurs et le marketing relationnel sont désormais considérés comme faisant partie d'un processus continu qui peut être amélioré en permanence, avant même que les intrants n'arrivent à l'usine, puis pendant qu'ils y sont transformés et après que les extrants l'aient quittée. Ces extensions servent à améliorer le processus en tenant compte de la manière dont le mouvement et l'état des matières premières, ou l'utilisation, la réinvention et le retour

d'information par les client-es peuvent conduire à une nouvelle amélioration continue de la chaîne. En d'autres termes, la gestion des opérations se considère comme responsable de tous les circuits du capital, et pas seulement de la production. Le flux se déverse par la porte de l'usine et inonde le monde, submergeant ses corps politiques.

Cette intégration et cette gestion en amont et en aval de la chaîne de valeur ont été réalisées grâce aux métriques et à l'algorithme. La logistique est depuis longtemps un champ d'expérimentation algorithmique centré sur le « problème du voyageur de commerce », qui consiste à déterminer par avance l'itinéraire le plus efficace, ainsi que sur le « problème du voyageur canadien », qui consiste à trouver les adaptations les plus efficaces en cours de route. Ce que les théoricien-nes de la logistique attendaient de l'algorithme, c'était un recalcul continu – une adaptation des métriques et non seulement des mesures. L'évolution de l'algorithme en logistique tend vers l'élimination de « l'agent de contrôle » – travail vivant – avec pour corollaire l'élimination du « temps humain », comme la littérature logistique aime l'appeler. Dans les fantasmes de la théorie logistique, évoqués dans le discours sur « l'internet des objets » où l'on imagine une déshumanisation générale – que l'humanisation anticipe – les objets auront développé une sorte de plasticité en réponse aux changements de l'environnement, se transformant eux-mêmes sans l'intervention du travail vivant. Tant les développements matériels de la logistique que les interventions immatérielles de la théorie logistique ont des conséquences sur les développements plus ou moins conscients de la philosophie et des sciences, dont les conditions de possibilité sont encadrées par le travail méthodique de l'algorithme ainsi que par la pensée du travail méthodologique de l'algorithme.

Dès les années 1980, alors que la logistique et les métriques de la performance étendaient et dispersaient les intérêts de l'usine, connectant le flux de sa chaîne de production au-delà des frontières floues de l'entrée et de la sortie, des *inputs* et des *outputs*, la gestion des opérations avait « quitté l'usine » et emporté le *kaizen* avec elle. Plus important encore, la gestion des opérations et la logistique ont aidé les entreprises à voir comment la chaîne de production pouvait faire déborder ou ruisseler ses flux partout. Au mépris de la réglementation et du confinement qu'implique une stricte linéarité, la chaîne de montage n'a pas disparu mais est devenue omniprésente. Aujourd'hui, elle est un plan d'écoulement, une plaine inondée, une dispersion non répertoriée d'impositions souveraines avec leurs réactions de subjectivation connexes et incidentes. La communicabilité générale et incalculable est virtualisée en tant que communication totale, connectivité totale. C'est la tentative algorithmique du capital pour dématérialiser, conceptualiser et réguler un communisme essentiel et essentiellement sensuel; c'est la détermination du capital à obtenir un accès total aux moyens de vivre au-delà des moyens. L'enjeu en est cette double opération de dégradation des moyens que l'algorithme tout à la fois requiert et cherche à réguler.

Travail synaptique

Pris ensemble en tant que phénomènes contemporains et dans leurs longues trajectoires historiques tressées, ces deux changements dans la gestion des opérations – le *kaizen* et la logistique – nous conduisent à une compréhension différente de ce qui se trouve précisément extrait du travail aujourd'hui. Plutôt que d'afficher une force de travail individuelle, les travailleuses doivent manifester un travail synaptique, une capacité

de composition induite par le fait d'être entré·e sur commande, là où c'en était, dans le flux de la chaîne de montage. Et avec chaque e-mail, chaque texte ou post, la commande est donnée. On se trouve simultanément instancié·e et sollicité·e en tant que donnée et en tant qu'unité syntaxique. Tel est le capitalisme logistique, où ce qui est valorisé est le travail orienté vers l'amélioration du flux, qui coule partout et sur tout le monde. Les travailleuses – si c'est encore le bon terme pour désigner les personnes appelées à assembler ou à rendre opérationnelles ces chaînes de montage non linéaires et infinies – doivent connecter le flux tout en l'améliorant, transmettre les données tout en les corrigeant, les augmentant et les incarnant, entrer dans une certaine zone affective tout en fournissant un passage vers une nouvelle zone, lire ce qui est envoyé tout en commentant ce qu'ils envoient. Le langage de la gestion des opérations est le langage de la main-d'œuvre synaptique au travail. Le vocabulaire de la gestion des opérations est devenu celui de notre sens commun : délai, flexibilité, disponibilité, ressources, programmation et allocation des ressources. Le travail synaptique se branche n'importe où, traduit n'importe quoi, et chacun·e doit concevoir ses propres versions de la « théorie des files d'attente » pour des chaînes d'approvisionnement et de montage qui fluent dans toutes les directions, comme une mer. Les travailleuses sont elleux-mêmes responsables des formes de conditionnement qui instaurent et maintiennent leur capacité à rendre des comptes. L'importance de la marchandise n'est rien en comparaison de la qualité du flux qu'elle emprunte, qui est l'infrastructure que les travailleuses fabriquent et rendent meilleure, plus résiliente.

Ce qui est produit est une chaîne dont la dispersion en tant que flux est aussi son rétrécissement et son incarcération, tandis que les fantasmes métriques de l'amélioration continue du flux sont imposés comme une exigence générale qui étouffe,

contraint et individualise la spéculation. Dans ces moments d'asphyxie contrôlée, les travailleuses risquent de devenir ce que le travail n'a jamais été jusque-là : soumis-es et inanimé-es. En fait, la formation du sujet individualisé et la construction de l'identité *sont* cette soumission spéculative, dans laquelle le sujet individuel tend vers sa propre disparition dans un héroïsme qui ne peut servir que le réseau. Une telle spéculation conduit inévitablement au fantasme ultime : et si les travailleuses pouvaient créer le flux (débordant) d'une chaîne qui n'aurait pas besoin d'elleux ? Et si nous pouvions créer un flux qui s'auto-améliore ? Cela équivaudrait à un capitalisme autovalorisant, un capitalisme qui réussit dans sa volonté suicidaire et meurtrière de se libérer du travail. Le flux spéculatif, s'effilochant tandis qu'il nous fait entrer, toujours plus nombreux-ses, dans son rythme d'amélioration continue, nous pousse à ce fantasme. Un fantasme que nous performons – ou plus précisément – que nous sur-performons dans la mort sociale.

L'innovation disruptive est le terme utilisé en sciences de gestion – notamment dans le domaine de la stratégie – pour désigner un événement *kaizen* dans le domaine social. Un événement *kaizen* est un tournant inattendu dans le flux de la chaîne ou bien une intuition surprenante à propos de ce flux, qui est ensuite intégrée comme une amélioration du flux. Comme Marina Vishmidt l'a astucieusement fait remarquer dans le contexte de l'art contemporain, cette disruption des flux de la chaîne de montage ne fait aucune distinction entre le flux lui-même et ceux qui le reproduisent⁴. On nous désigne comme des choses et on nous demande ensuite d'être des commis-voyageurs canadiens agiles et pleins de volontés

4. Marina Vishmidt, *Speculation as a Mode of Production: Forms of Value Subjectivity in Art and Capital*, Haymarket Books, 2019.

d'innovation dans un Grand Nord bien Blanc étendu à l'échelle du globe⁵. Nous sommes partout dégradé-es dans la solitude commune et flatté-es chaque jour d'être amené-es à élaborer de nouvelles théories de la connexion. La vie sociale est soumise à des métriques qui recherchent et valorisent la disruption en tant qu'amélioration et l'amélioration en tant que seule métrique, conduisant tout repos dans la vie sociale – ce que nous appellerions, avec Valentina Desideri, notre conservation militante, la fermentation de nos désirs – à être dénoncé comme antisocial. En conséquence, nous devons pratiquer la dissimulation pour renouveler nos habitudes d'assemblée, afin de pouvoir inhaler l'étendue du souffle de nos moyens. La vie sensuelle de nos communautés émerge dans l'hapticalité de ceux qui sont appelé-es à assembler ce flux, ceux qui dissimulent ce flux dans leurs modes renouvelés d'assemblage, en passant par des lignes aériennes et souterraines, dans l'*underground* et le sous-commun. C'est l'effet incontrôlable d'improvisation d'une communicabilité générale et matérielle qui refuse la virtualisation de ses compagn-ons de route accidentel-les et ombrageux-ses. Cette communicabilité vivante et poétique pose d'autres lignes qu'elle dépasse, elle voyage clandestinement, traverse les rues hors des clous ou reste à la maison dans une transmutation subdomestique et anté-logistique.

5. NdT : Référence au problème (cité plus haut) « du voyageur canadien » qui, en théorie des graphes, désigne un cas du « problème du chemin le plus court » généralisé à des chemins qui ne sont que partiellement observables.

La noirceur, le bug et le cafard

Le mouvement de recul qui accompagne la réaction-sujet ne peut jamais produire le refus total, le sabotage ou l'indirection que requiert le (déboulonnage du) capitalisme logistique. Même si cette réaction réagit elle-même à la dégradation des moyens, elle n'en reste pas moins, dans sa dimension individualisée, une réaction dégradée. Ce que le travail synaptique commence à rendre patent, c'est que toute forme de subjectivation, ou d'identité individuelle dématérialisée et isolée de l'écologie générale et générative de la société par le régime de travail propre au capitalisme logistique, est déjà liée à une chaîne de valeur attachant cerveau, esprit, identité et sujet. Prenons pour exemple, comme précisément incarnation de l'idée même du cas considéré, Gregor Samsa, un voyageur de commerce qui se réveille un matin et découvre – son corps ayant été si complètement soumis à l'accès par le flux qu'il ne peut plus s'y mouvoir, ni passer pour son incarnation, ni accepter son passage à travers lui, ni favoriser son amélioration – qu'il est un cafard. Il représente, à cet égard, l'apothéose de la résistance individuelle dans la défaite individuelle. Il ne peut accepter ni accéder à la monstruosité de la perte de son corps, alors que ce serait la seule façon pour lui de bloquer cet accès, de trouver une échappatoire pour s'extraire du programme, pour éviter d'être redressé par quelqu'un d'autre dans le flux. Sa dureté fait qu'il ne peut bouger que de façon erratique pour sa famille, traînant avec une précipitation maladroite la monstruosité qui est la sienne, mais qu'il ne peut ni se réapproprier ni contrôler. Et plutôt que d'être protégé par cette dureté, par ce mouvement déréglé, sa seule idée, et celle de sa famille, est que la monstruosité qui n'est ni lui, ni à lui, doit être dématérialisée. Gregor-le-sujet doit revenir à lui-même, pour recommencer à voyager et vendre, ou mourir.

Prenons par contraste le cas apparemment insignifiant de Jeff Gerber⁶, un vendeur d'assurances qui, par un acte autonome de trajectoire optimisée, fait la course avec le bus pour se rendre au travail à travers la banlieue blanche dans laquelle il réside. Un beau jour, ce jeune homme blanc et raciste se réveille noir. Il se réveille noir, perd tout, mais reste en vie et se met à se réclamer (du blues et des Black Panthers). Il cesse de se ressembler, il se désassemble et, sans s'aligner sur le flux ni chercher à y résister seul par une fragile performance de dignité individuelle, il se met en quête des siens, renouvelle ses pratiques d'assemblée et rejoint la vie sociale noire. Ce n'est pas qu'il avait un bon *passing*, ni même un meilleur *passing* que les autres vendeurs d'assurance blancs, c'est juste qu'une éternité de passage – dont le rugissement en *overdub* a des airs de *¡No pasarán!* – a fait irruption et s'est mis en travers de ses faux choix et préjugés brutaux, envahissant la piste unique de son esprit simple et simpliste.

Lorsque nous lisons Franz Kafka avec nos étudiant-es, nous convoquons toujours l'éclairage de Melvin Van Peebles. Au lieu d'exhorter l'esprit critique et la créativité à se forger un soi reconnaissable en attendant la catastrophe, nous essayons de voir que ce qui tue Gregor, c'est l'accès brutal, ses insertions et ses assertions, et non le déni de cet accès qui est apporté par la chair molle, la carapace dure et le mouvement irrégulier, lesquels instancient ce que Hortense Spillers appelle une terrible disponibilité empathique réclamée. Ce qui maintient Jeff en vie c'est qu'il ne cherche pas à revenir en arrière, au contraire, il détale en direction d'un groupe dédié à une autodéfense absolument

6. NdT : Jeff Gerber est le protagoniste du film de Melvin van Peebles, *Watermelon Man* (1970). Le titre du film (et du présent chapitre) fait allusion au cliché raciste états-unien qui associe la consommation de pastèque (*watermelon*) aux personnes noires.

nécessaire, sa noirceur – qui n'est pas sienne, mais qu'il revendique néanmoins – est précisément l'opacité anté-ontique et sous-ontologique que le capitalisme logistique refuse de laisser passer et au travers de laquelle il ne peut passer.

Nos étudiant-es doivent passer et réussir les examens tout en étant passé-es au travers. Ce qui nous donne à croire qu'il ne s'agit pas que de passer ou de *passing*. L'idée même de *passing* suggère que la logistique, le capitalisme logistique, essaie constamment de nous redresser pour que nous puissions passer, et pour que lui aussi puisse passer, ce qui peut revenir au même. Nous devons tout le temps faire quelque chose pour le capitalisme logistique. Nous devons agir pour lui, et à travers lui; continuer à passer précisément parce que la monstruosité est première, et parce que la logistique essaie toujours de nous maintenir dans cette oscillation entre redressement et retour en arrière, dans une contre-subjectivité réactive, réagissant contre et à travers les sujets que nous sommes supposé-es être, plutôt que d'avancer dans cette déviance générale de l'incohérence sensuelle, dans ce mode d'étude où la connaissance de soi est désavouée. La logistique sait que redresser un tournant n'est pas l'éliminer mais le tenir dans une métrique, l'inscrire dans un programme d'optimisation sans fin, comme un mouvement nerveux de va-et-vient dans un segment scalaire, de sorte qu'il se retourne sur ou contre l'anarchie du détour, pour devenir ainsi valorisable. La logistique est droite, dans cette manière métriquement dégradante. C'est son caractère meurtrier, son refus de respecter les contours, son manque de surveillance, et aussi son gaspillage, son ratage continu de tout dans son désir cupide et invétéré de tout.

Comment provoquer une distorsion monstrueuse, une propagation de l'effet coup de fouet dans le flux? Comment l'hapticalité peut-elle prendre le pas sur l'esprit critique, cet impératif brutal imposé par l'oracle de Delphes de «se connaître

soi-même»? Comment pouvons-nous rejoindre et intensifier une grève générale du calcul, de l'évaluation et de la valorisation? Une telle grève ne serait pas tant un événement que l'émergence d'une condition générale d'épuisement et de générativité radicalement impure. Ce serait un coup tordu, avec un bâton courbé et recourbé ramassé à la sauvette dans un lieu de repos noir affor-matif et destituant. Comment notre étude peut-elle vivre dans la chair comme un refus (fou) de l'esprit, dans la rupture, dans l'arrêt, *in the break*? Redirigeons Kafka à travers un passage par Spillers, et voyons si nous pouvons refuser de nous adapter.

La monstruosité non-réclamée du voyageur de commerce

Ce passage est notre chemin, notre guide et notre moteur :

Donc, la femelle, dans cet ordre des choses, entre comme par effraction dans l'imagination avec une force qui marque à la fois un déni et une « illégitimité ». En raison de ce déni spécifiquement américain, le mâle noir américain incarne la seule communauté américaine de mâles qui aient eu l'occasion spécifique d'apprendre qui est la femelle en eux, une enfant qui porte la vie envers et contre tous les paris fatidiques, les probabilités de pulvérisation et de meurtre, y compris le sien. C'est l'héritage de la mère que le mâle africain-américain doit retrouver comme un aspect de sa propre personnalité – le pouvoir du « oui » à la « femelle » en lui.

Ce texte culturel, en sa différence, reconfigure à l'intérieur d'un discours historiquement ordonné certaines potentialités de représentation pour les Africain-es-Américain-es : 1) la maternité en tant que rite de sang femelle est outrée, déniée, au moment même où elle devient un terme fondateur de la participation sociale ; 2) une paternité duelle est mise

en marche, qui comprend le nom et le corps bannis du père africain et la présence moqueuse du père ravisseur. Dans le jeu de ce paradoxe, seule la femelle se tient dans la chair, à la fois mère et mère-dépossédée. De mon point de vue, cette problématisation du genre la place en dehors des symboliques traditionnelles du genre femelle, et c'est notre tâche que de ménager un espace pour ce sujet social différent. Ce faisant, nous sommes moins intéressées à l'idée de rejoindre les rangs de la fémellité/femellité genrée qu'à celle d'atteindre un sol insurgent pour le sujet social femelle. Se réclamant véritablement de la monstruosité (d'une femelle dotée de la capacité de « nommer ») que sa culture lui impose aveuglément, « Saphir » pourrait bien après tout réécrire un texte radicalement différent de l'empuissancement femelle⁷.

Et cette note de notre avocat, Oscar Zeta Acosta, est notre station (du chemin de croix).

Quelqu'un doit encore répondre de toutes les vies étouffées de toutes les combattant-es qui ont été obligé-es de continuer,

7. Hortense Spillers, « Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book », *Diacritics*, Vol. 17, n° 2, 1987, pp. 64-81. NdT : « Saphir » renvoie à l'introduction de l'article qui commence par ces lignes : « Regardons les choses en face. Je suis une femme marquée, mais tout le monde ne sait pas mon nom. “Ma petite pêche” et “Mon sucre brun”, “Saphir” et “Mère Terre”, “Tanta”, “Grand-mère”, la “Sainte Simplette” de Dieu, une “Madame Ébène avant toute chose”, une “Femme Noire sur le podium” : je décris un locus d'identités confondues, un terrain où se rencontrent investissements et privations dans le trésor national de la fortune rhétorique. » Par ailleurs, les mots en italiques dans l'original n'apparaissant pas soulignés dans le texte de Harney et Moten, nous avons respecté ce choix typographique.

enchaîné·es à une guerre pour la Liberté comme un·e esclave est enchaîné·e à son maître. Quelqu'un doit encore payer pour le fait que je doive quitter des ami·es pour rester entier et humain, pour survivre intact, pour perpétuer l'espèce et ma propre course de Buffle aussi longtemps que je le peux⁸.

Nous pouvons maintenant lire (avec) quelques extraits des lettres de Kafka à sa fiancée Felice Bauer :

Je vous écrirai à nouveau aujourd'hui, même si je dois encore courir beaucoup et écrire une nouvelle qui m'est venue à l'esprit pendant ma misère au lit et qui m'opresse avec la plus grande intensité. [...]

Mais le héros de mon histoire a aussi passé un très mauvais moment aujourd'hui, et pourtant ce n'est que le dernier tour de son malheur, qui devient maintenant permanent. [...]

Mais n'en soyez pas malheureuse, car qui sait, plus j'écris et plus je me libère, plus je deviens propre et digne de vous peut-être, mais sans doute y a-t-il encore beaucoup de moi à débarrasser, et les nuits ne seront jamais assez longues pour cette affaire qui, par ailleurs, est fort voluptueuse. [...]

Ma petite histoire aurait certainement été terminée demain, mais maintenant je dois partir à 6 heures du soir ; j'arrive à Reichenberg à 10 heures, et je vais à Kratzau à 7 heures le lendemain matin pour comparaître au tribunal⁹.

8. Oscar Zeta Acosta, *The Revolt of the Cockroach People*, Vintage, 1989. NdT : le Buffle est une référence à son premier livre, *Autobiography of a Brown Buffalo*.

9. La citation anglaise provient de Franz Kafka, *Letters to Felice*, trad. James Stern et Elizabeth Duckworth, Shocken Books, 1973, pp. 47, 58 et 61-62.

Ces lettres ont été rédigées en novembre 1912, alors que Kafka était en train d'écrire *La Métamorphose*, un processus/produit (procès/jugement) qu'il qualifia, dix ans plus tard, d'indiscrétion. Kafka est profondément préoccupé par la logistique de l'écriture, par son meilleur mode de publication mais aussi par le calendrier approprié de construction ou de composition. *La Métamorphose* aurait été mieux écrite, dit-il, sans les interruptions, les arrêts et les redémarrages. Si seulement la chaîne avait pu être plus directe. Tout est filtré par les angoisses qui accompagnent l'impératif d'améliorer, d'optimiser. L'histoire des problèmes du voyageur de commerce se révèle être une variation du Problème du Voyageur de Commerce, dont nous reparlerons bientôt. L'inefficience laisse un résidu permanent, une tache, une volupté, qui marque simultanément la décomposition et l'incomplétude, ainsi qu'une extracomplétude radicale, une monstruosité métastatique ou anté-statique, une tare Octavia Butlérienne qui est aussi une douceur indescriptible, une vulnérabilité Judith Butlérienne qui est aussi une force incommensurable. Nous nous sentons obligé-es de dire que Kafka ne peut se réclamer de cette monstruosité, mais nous voulons dire aussi que son œuvre permet à la monstruosité de réclamer son ascendant sur nous.

À l'intersection des modes de recherche qui incluent l'informatique théorique, la théorie de la complexité computationnelle et l'optimisation combinatoire, s'est constitué ce qui s'appelle le Problème du Voyageur de Commerce. Le problème est le suivant : étant donné une liste de villes et les distances entre chaque paire de villes, quel est l'itinéraire le plus court possible qui visite chaque ville exactement une fois et retourne à la ville d'origine ? Ce problème a reçu sa première formulation mathématique au milieu du XIX^e siècle par le mathématicien irlandais W. R. Hamilton. Il a été affiné dans les années 1930

et popularisé dans les domaines mentionnés ci-dessus dans les années 1950 et 1960. Il reste aujourd'hui un sujet brûlant en mathématiques et en sciences naturelles, mais avant sa formulation mathématique et sa formalisation, c'était un problème d'hommes d'affaires, énoncé pour et par les hommes d'affaires, dans le contexte d'un certain ensemble de récits de formation, de *bildung* – d'autoreprésentation et d'amélioration évaluatives, données dans et comme une sorte de capacité de cadrage, à l'intersection de l'artisanat et de l'imagination. C'est là, découvre-t-on, que convergent l'optimisation et la spéciation, la gestion et la racialisation, et cette convergence nous est présentée dès 1832 dans un livre intitulé *Der Handlungsreisende – wie er sein soll und was er zu tun hat, um Aufträge zu erhalten und eines glücklichen Erfolgs in seinen Geschäften gewiß zu sein – von einem alten Commis-Voyageur* [le voyageur de commerce – comment il doit être et ce qu'il doit faire pour obtenir des commissions et être sûr d'un heureux succès dans ses affaires – par un vieux voyageur de commerce]. L'auto-amélioration, l'auto-optimisation impliquent une histoire, dans laquelle l'échelle du succès est aussi toujours l'échelle du malheur. L'ascension et la chute de Gregor sont inséparables l'une de l'autre et elles sont inséparables de celles de Kafka, dans le mouvement interne à son écriture qui va de ses histoires à lui vers leur histoire à elles. Quoi qu'il en soit, en offrant un modeste complément à la liste des précurseurs de Kafka dressée par Jorge Luis Borges, nous voulons suggérer que *La Métamorphose* est la formalisation par Kafka du Problème du Voyageur de Commerce, qui émerge dans une investigation sur la profondeur existentielle du fait d'être sans domicile. Car on ne peut pas rentrer chez soi une fois qu'on est embarqué-e dans le voyage d'affaires dont le but est de sécuriser son domicile. Il n'y a pas de véritable retour parce qu'on n'est pas vraiment chez soi, parce que, de toute façon, celui qui part n'est jamais celui

qui revient et parce que, plus profondément encore, celui qui part n'était pas quelqu'un·e avant son départ. On ne retourne pas chez soi, on peut seulement se tourner vers sa propre monstruosité, tourner en monstre, alors même qu'on ne cesse de s'en détourner; ce détournement constant de sa monstruosité étant la définition technique de ce qu'on appelle un «chez-soi». Le problème du voyageur de commerce est qu'il n'arrive pas à rentrer chez lui. Une façon de décrire *La Métamorphose* est qu'elle nous présente la nécessité et l'impossibilité de revendiquer le fait d'être sans domicile, cette monstruosité. C'est une indiscretion qui révèle l'indiscretion générale contre laquelle l'amélioration s'affirme violemment, brutalement.

On pourrait aussi dire que la monstruosité est l'amélioration qui a mal tourné, non pas depuis, mais plutôt avant le tout début. Que se passerait-il si l'idée même de propriété sur un corps était imposée simultanément à l'idée même du corps propre, et qu'elle était ensuite immédiatement retirée par celui qui s'affaire à l'améliorer, à en faire un meilleur usage, et ainsi à établir un droit de propriété indiscutable? La propriété peut seulement être prouvée, peut seulement être démontrée, dans un transfert où lae possédé·e est établi·e comme monstre, comme l'incarnation (ratée) d'un désétablissement monstrueux. Après avoir été amélioré·e par le fait même d'avoir été dégradé·e, sa subordination, donnée dans et comme spéciation, constitue une preuve de l'idée même de propriété. Une monstruosité qui se donne comme une générativité plus ou moins incontrôlable, comme un danger profond, un problème métamorphique, toujours inachevée, toujours en décomposition, jamais complète, toujours simultanément plus et moins que l'unité, une telle monstruosité ne peut jamais qu'être (dé)possédée. Mais cette condition – qui semble d'abord découler du fait d'avoir été à la fois fait et défait, une chose à laquelle nous pouvons aspirer

précisément dans la mesure où elle est déjà en nous – est-elle imprécisément situable à l'endroit où la purification est touchée par la dégradation? Kafka veut être pur et il veut être libre, mais pour parvenir à cette condition, il doit subir les soubresauts de l'écriture – plus précisément, il doit subir les soubresauts d'une écriture qui est concernée par les soubresauts, les détours et les retards, une écriture qui n'est pas tant sans terminus que brutalement maintenue dans un état infini, infiniment subdivisé, mais délimité, de terminalité. Y a-t-il un moyen de faire qu'une écriture sans fin – c'est-à-dire, en même temps, une écriture close – puisse trouver et clamer une ouverture, qui par nécessité serait une blessure? Nous pensons que c'est la question que Gilles Deleuze et Félix Guattari posaient à travers le concept de minoritaire, ou plus précisément, à travers l'activité ou la force (Kafka l'appelait, de façon ambivalente, la volupté) du devenir-minoritaire, qui pourrait être considéré dans sa continuité avec la monstration et la spéciation. On peut y penser comme si on avait une pomme encastrée dans le dos. C'est comme si l'on n'était pas seulement devenu.e plus et moins qu'un, mais aussi comme si là où la décomposition et la génération se combinent¹⁰, on était devenu.e de l'humus. Au dedans de cette indiscretion, nous avons un emblème qui révèle l'indiscretion générale. Comment l'optimisation peut-elle être atteinte par le biais de représentations du non-optimal qui sont elles-mêmes produites dans des conditions drastiquement non-optimales par le biais de méthodes profondément non-optimales? Mais la question peut se retourner: comment la résistance radicale

10. Ou alors: on peut imaginer cela comme ayant un Apple embarqué dans le dos. C'est comme si on n'est pas seulement devenu.e plus et moins que un, mais aussi comme si, là où l'augmentation et la dégénération se combinent, on devenait appareillage (*hardware*).

à l'optimisation peut-elle être modelée, pour ainsi dire, par ceux dont la monstruosité provient justement de l'expérience imposée de l'optimisation la plus insistante et la plus profonde? Plus précisément, la monstruosité, ici, revient à la femme dont le refus de l'optimisation à laquelle elle a été soumise est la condition même de son existence. Une telle monstruosité serait le meilleur des sans-mondes possibles.

Et alors, que pourrait-il se passer si nous pensions à la monstruosité de Gregor – la monstruosité donnée dans le problème du voyageur de commerce, du sans-domicile spécifique – comme le type particulier de domesticité impossible donné dans et comme la chair femelle noire? Spillers discute de la nécessité, dont la violence est plus + moins que divine, de réclamer la monstruosité qui accompagne ce qu'elle appelle le vol ou la perte du corps (le vol de la capacité ou du droit, comme le dit Salamon, à endosser un corps), tandis qu'Acosta s'intéresse à la vie sociale insurgée qui se manifeste dans quelque chose comme un refus commun de (tenter de) compenser cette condition, laquelle, par ce refus, doit être conçue comme perte *et* découverte *et* révolte. La question principale qui nous a animés est la suivante: et si Gregor n'était pas un, et s'il n'était pas le seul, parce qu'il ne pouvait pas l'être, du fait de sa monstruosité? Et si, au lieu de refuser d'être un cafard, il refusait d'être un cafard sans peuple? Il ne s'agit pas d'une question d'identification par la métaphore: et s'il y avait d'autres personnes qui, par leurs spéciations, avaient perdu la capacité d'avoir un corps? La question est plutôt celle-ci: et s'il y avait une vie sociale commune donnée dans une modalité diverse de revendications de monstruosité, dans et comme re-monstrations partagées, dans une démonstration pratique de ce qui ne peut se feindreⁱ et, du même coup, de ce qui fait aussi l'intériorité individuelle? Cela exigerait une nouvelle compréhension des origines et des

conditions de précipitation de la monstruosité. Et si la perversion ou la perversité de Gregor n'était ni solitaire, ni de son fait? Et si elle était une sorte d'excroissance du système fermé que constitue la relation entre l'optimisation et la propriété? Ou, plus précisément: et si elle était une sorte de bruissement sous un drap recouvrant un canapé, l'indice d'un genre indigent d'indigénéité, d'une monstruosité non-indigène qui précède sa production-en-amélioration, une noirceur incessamment démonstrative qui ne peut pas plus être améliorée que prouvée. L'enjeu est ici de mettre en question l'incomplétude générale du processus, ce qui est différent d'une notion entièrement conçue du processus qui serait censée remplacer et déplacer l'incomplétude en l'opposant simplement au produit. Il s'agit d'une radicalisation du processus, d'une activation de sa capacité à éviter la gestion. Peut-être pouvons-nous ici imaginer la métamorphose dans sa différence d'avec le processus, ou comme une certaine radicalisation du processus; nous pouvons penser, en d'autres termes, à la résistance de la *Verwandlung* [la métamorphose] à la *Verwaltung* [l'administration/gestion]. Cela ne concerne pas seulement l'officialité agressive du manager de Gregor, mais aussi l'omniprésence de la gestion dans sa vie, qui rend celle-ci inhabitable et éventuellement invivable. Dans ce régime, l'espoir de valorisation libératrice, au fil de laquelle le processus serait amené à se dresser contre et sur le produit, est inexistant. Encore une fois, un produit a une valeur qui peut être mesurée. Un processus a une valeur qui ne peut être lue que temporairement. Le processus a besoin d'une métrique qui le traque, c'est-à-dire qui le maintienne dans un couplage mortel avec le produit au sein d'une métaphysique commerciale de la productivité. La gestion des opérations, dont Gregor subit les premières manifestations, ne s'intéresse pas à l'efficacité mesurée par le profit réalisé sur la marchandise, mais plutôt à l'efficacité du processus, mesurée

momentanément mais constamment dans l'intégration et la gestion en amont et en aval des chaînes de valeur qui sont accomplies par des métriques, de manière algorithmique. Encore une fois, ce que les théoricien·nes de la logistique recherchent dans l'algorithme, c'est un recalcul continu, une métrique et non une mesure. Et encore une fois, dans la génération génétique et évolutive des algorithmes, iels croient avoir finalement éliminé ce qu'ils appellent «l'agent de contrôle» – le travail vivant – ainsi que, surtout, «l'erreur humaine». Cette élimination de l'errance a une longue histoire, aussi longue que le geste de poser l'homme dans sa perfection et l'amélioration de ceux qui ne sont rien, si ce n'est un rien d'homme dans leur dégradation, laquelle est à la fois assumée et imposée.

Cette faculté de penser et de représenter l'incapacité à conjurer l'errance de l'humain, à réguler et à gérer la tare noire et inhumaine, est ce qui nous donne envie d'envisager Van Peebles et son anté-héros Jeff Gerber comme un précurseur de Kafka, tel que nous proposons de le lire ici, un Kafka qui nous offre une image de la condition anti-héroïque de Gregor comme relevant, en partie, d'une incapacité à se réclamer d'une certaine monstruosité, d'une accession, plutôt que d'une résistance ou d'un refus d'un accès total. Y a-t-il une différence entre Gregor et cette insolente insistance, aux teintes bien éloignées de celles du saphir¹¹, de l'homme-pastèque à être pris pour un homme, lorsqu'il se réveille et se rend compte qu'il n'est

11. NdT : Référence allusive à la fois au film *Watermelon Man* et à son héros éponyme, un homme blanc raciste qui se réveille un jour avec la peau noire (cf. note 6 p. 188) et au prénom Saphir, parfois utilisé de manière générique (et péjorative) pour se référer aux femmes noires aux États-Unis. Voir la dernière phrase de «Mama's Baby» (cité ici même pp. 190-191): «Revendiquant la monstruosité (d'une femme dotée du potentiel de nommer) que sa culture lui impose aveuglément, il se

pas, dans la mesure où il est noir? D'une noirceur qu'il avait, jusqu'alors, essayé d'atténuer dans un régime épuisant d'amélioration constante, de sorte *qu'on découvre que Gerber* était dans un effort de *passing* depuis le début. L'homme-pastèque – dont l'amélioration de soi s'effondre apparemment sous son propre poids, comme s'il avait littéralement sué son propre maquillage, et dont la propre capacité à se faire passer pour blanc nous titille presque tant son ratage visuel est audacieux – ne meurt pas seul, dans la pièce qui n'est plus la sienne, et ne l'a d'ailleurs jamais été; au contraire, il entre dans la socialité noire, s'avançant vers le blues un verre à la main. Nous proposons que dans *La Métamorphose*, Gregor aura réalisé qu'il était un monstre depuis le début, se réclamant des transbordé-es, de ceux qui ont été vendu-es, radicalisant ainsi leur statut, dans un refus et une suspension générale – une grève générale – du calcul. Le cerveau, dans et avec ses synapses, n'est qu'un autre mauvais concept, une conceptualisation brutale de la chair tenue – par rapport au corps, dans sa constitution spatio-temporelle et sa métaphysique attenante du soi individuel possessif au sein des relations en réseau. Ce qui est valorisé, c'est le travail orienté vers l'amélioration du flux; dans l'usine sociale, le flux linéaire peut couler n'importe où, et nous devons entrer dans ses courants.

Mais quelle est l'économie historique par laquelle la noirceur devient le noir et le noir devient un signe (un monstre, une démonstration, un spectacle) de la noirceur, où la noirceur tire son nom de son signe, de ce par quoi elle est annoncée? Le signe opère sa terrible magie précisément depuis l'intérieur d'un non-isolement radical. Ce n'est pas seulement qu'il signifie une socialité indisciplinée; il instancie, actualise et matérialise

pourrait bien après tout que "Saphir" récrive un texte radicalement différent de l'empuissancement féminin.»

cette socialité. L'ingouvernabilité des membres de Gregor – comme s'il était doté des stigmates charismatiques typiques de l'indépendance d'un batteur funk multilinéaire et polyrythmique – est la manière dont la chair démontre la non-assomption du corps, son éveil haptique dans l'enracinement, même si elle indique aussi l'agitation qui accompagne le fait d'avoir été réduit au statut de plaque tournante et de nœud du flux atmosphérique, dans l'effort constant pour réguler et avilir le frottement des affects. Dans la pièce qui n'est pas et n'a jamais été la sienne, cette interaction entre accès et ingouvernabilité indique que Gregor n'est pas dans le monde. Et la façon dont se produit cette extériorité de métèque qui reste sans domicile chez lui amène à se demander s'il a jamais été dans le monde et à s'interroger sur ce qu'est ou sur ce que signifie être dans le monde, être impliqué-e dans la mondanité de l'optimisation, en tant que nécessité constante de et pour l'amélioration. Gregor devient-il ce que l'amélioration le force à devenir, ou régresse-t-il vers ce que l'amélioration a été envoyée pour améliorer? Cela concerne la relation – entre administration et métamorphose, au sein de laquelle l'amélioration est mobilisée à la fois pour induire et pour supprimer le changement – que nous devons vouloir pour ne pas être incapables de refuser. Pouvons-nous accepter et embrasser une telle imperfection, pour continuer à imparfaire chaque effondrement logistique ancien et nouveau? Pouvons-nous étendre et improviser sur l'inefficience radicalement générative et dégénérative de l'écriture de Kafka? Van Peebles nous enseigne qu'un tel ratage, qu'une telle désignation continuelle de l'accomplissement vaut toujours la peine d'être tentée.

CHAPITRE IO

Foi fondamentale

La terre est en mouvements contre le monde. Et aujourd'hui, la réponse du monde est claire. Le monde répond par le feu et par les eaux, incendies et inondations. Plus la terre se débat, plus la réponse vicieuse du monde sévit. Mais la terre continue de remuer; Tonika Sealy Thompson appellerait peut-être cela une procession¹. La procession de la terre n'est pas sur le calendrier du monde. Ce n'est pas un cortège déclaré à l'avance. La procession n'appartient pas à la téléologie du monde. Pas plus qu'elle n'est un carnaval qu'on aurait conçu pour moquer ou renverser le cortège qu'elle n'est pas. Une procession en mouvement qui n'est pas mue par le monde. Autour de la procession de la terre, toutes les autres processions se pavanent, depuis la nuit, dans la noirceur des temps. Et les terreux·ses en mouvement accompagnent et s'insèrent dans les mouvements de la procession de la terre – comme dit Thompson : pareil·les aux Sœurs de la Bonne

1. NdT: Tonika Sealy Thompson est une universitaire, curatrice et activiste barbadienne. Elle co-fonde avec Stefano Harney le projet Ground Provisions, « provisions du sol ».

Mort à Bahia, iels bougent selon leurs propres rythmes, hors du temps. Dans cette procession, Dieu est si puissant qu'il ne peut pas même exister. Ce n'est pas qu'il soit partout dans la procession. C'est plutôt que nous y sommes. Nous sommes la terre qui bouge, la terre noircie, la terre qui noircit. Nous nous retournons les un-es les autres, nous nous exhurons, nous nous remontons à la surface, nous plongeons les un-es avec les autres, et tombons les un-es pour les autres. Nous sommes en mouvement, une procession terreuse, un balancement, nous trouvons notre base au moment même où nos cadences ameurent les premiers secours du monde. Ces premiers secours se nomment stratégestes. La stratégie répond à l'éruption constante de la terre dans et hors du monde. La réponse prend la forme d'un concept auquel la forme a été imposée, et qui est ensuite imposée à l'informalité terreuse de la vie.

D'après certaines analyses, Alfred Sohn-Rethel aurait été le premier à avoir mis au jour la manière dont le concept a été (dans cette interaction entre la formation et l'exécution) dérobé pour être approprié, capturé et rendu abstrait, transformé en arme par et dans la stratégie². Son idée était que l'abstraction de l'échange, et plus avant, l'abstraction de la monnaie, nous conduisaient à penser dans une suspension du temps et de l'espace, la suspension de la matérialité, et que ceci a fini par conduire à la appropriation du concept. Mais Sohn-Rethel pour suivre la piste de ce vol ne retient que la voleureuse, l'individu, déjà formé et prêt au concept stratégestisé et immatériel, déjà

2. NdT: Alfred Sohn-Rethel (1899-1990) est un philosophe allemand proche du marxisme critique de l'École de Francfort. Sohn-Rethel a introduit la notion d'« abstraction réelle », qui fait référence à la manière dont les personnes font abstraction des spécificités réelles des marchandises lors de l'échange, se concentrant uniquement sur leur valeur.

formé et apprêté par lui. Sohn-Rethel cherche à inculper la voleuse. Nous voulons la ramener à la maison.

Nous voulons la jeter dehors, parce que c'est là, dehors, qu'est la maison. Nous sommes chez nous dans les remuements prophétiques de la terre en mouvement, la course circulaire de la fugitive, sa visitation dans nos yeux, son refuge sur nos langues. La commune impie que nous formons avec ceux qui restent en mouvement, avec ceux qui cherchent à rester au dehors avant même qu'on ait pu leur interdire d'entrer. C'est pour cela que la meute infernale de la stratégie est sur nos traces. Elle pense avoir reniflé l'odeur de notre leader. Mais notre leader n'est pas une, pas une unique personne identifiable. Alors appelons-la Ali, en hommage à la «Profezia» de Pasolini¹. Ali aux yeux bleus. Pasolini se la figurait, sortie de la procession d'Afrique, venue pour apprendre à Paris comment aimer, pour apprendre à Londres la fraternité, pour marcher à l'est avec, au vent, les bannières rouges de Trotsky. Mais elle n'est jamais arrivée, car nous sommes allés chanter à Palerme, jeûner en Alabama, méditer à Oaxaca. Et Ali est devenue Tan Malaka³, et nous sommes allés à la *fête*, à la jam, au groupe d'étude.

Depuis que le capital a constaté que Lénine s'en sortait mieux, le capital s'est mis à fuir la stratégie. Aujourd'hui, quand le capital sort un nouveau concept, tout le monde est censé l'acheter, mais personne n'est plus censé y croire. Le capital pourrait appeler cela «l'universalité stratégique». Ou alors il pourrait tout aussi bien ne pas l'appeler du tout, parce que le capital n'a pas le souci de la dignité ni de la souveraineté du concept. Le concept a joué son rôle. Et le rôle principal qui lui reste à jouer maintenant, c'est soit de ne pas se mettre en travers de

3. NdT: Tan Malaka (1897-1949) était un militant et dirigeant communiste indonésien.

la logistique, soit de lui servir d'intermédiaire. Sa propriété ou ses engagements envers la propriété le préparent à être acheté et vendu dans une absence d'épaisseur, aérienne et rugueuse. Les concepts aujourd'hui en circulation ne sont pas abstraits des marchandises; ils sont eux-mêmes des marchandises et ne peuvent, dans leur propriété et dans leur forme propriétaire, être employés pour s'opposer à la forme-marchandise. Leur forme est l'air même que la marchandise exhale, confiné dans ses conteneurs, comme autant d'unités impalpables d'épuisement, son gaz d'échappement. Les concepts ne sont plus qu'une stratégie comme une autre. Et la stratégie, même si elle n'est pas abstraite, ne compte pas vraiment non plus. Ce qui compte, c'est la logistique. La logistique, pas la stratégie, est ce qui fournit l'impératif. La stratégie fournit la friction. La logistique fait circuler le concept dans les circuits du capital. Le seul argument qu'avance le monde contre la terre est logistique. « Il faut le faire. » Le mouvement de la terre doit être interrompu, contenu, ou affaibli; ou alors, il faudrait pouvoir y avoir accès. Les terreux-ses doivent devenir clair-es et transparent-es, responsables et productif-ves, unifié-es dans la séparation. Ce qui importe, ce n'est pas (stratégiquement ou d'une quelque autre manière) de déployer le concept. Ce qui importe, c'est la force, l'acceptation forcée, la communication forcée, la convertibilité forcée, la traduction forcée, l'accès forcé. Le capital ne discute pas, même si nombreux-ses sont ceux qui se disputent avec lui.

Tout ce que le capital aime, c'est la disruption. Le capital a fui la stratégie en direction de la logistique, il court, se faisant passer pour la logistique, dans les bras de l'algorithme, son amant mensonger, pourtant fidèle à ses principes. Tout ce qui reste de la stratégie, c'est le *leadership*, la commande que l'on reçoit quand la logistique prend le dessus, quand l'unité entre

en possession d'elle-même. Car la stratégie du capital est tout au plus une forme de nostalgie, ou de preuve qu'il n'y a rien à craindre des ennemi-es parce qu'iels aussi embrassent la stratégie, preuve qu'iels ne sont pas vraiment des ennemi-es. Iels aussi sont commandé-es, et iels répètent les commandements. Ça prend le nom de politiques, mesures, réglementations. Ali n'a jamais été aux commandes. Elle est simplement remplie d'affamé-es. Elle est simplement remplie de plans.

Dans son désir d'imposer au capital d'assumer sa propre matérialité, Marx s'est emparé de la matérialité d'Ali. Il a essayé d'en faire une leader. Mais la prophétie d'Ali était bien trop peuplée, bien trop noire, bien trop tardive, bien trop bruyante. Submergé-es par le capital, les terreux-ses ont enterré la stratégie et l'ont fait exploser. Les premiers secours nous ont dit qu'il nous fallait apprendre à être plus stratégiques. Nous allons avoir besoin d'apprendre la stratégie, ont-ils dit. Mais nous savons que la stratégie, c'est la plateforme de livraison du concept, collatéral et déployé. Et en effet, la stratégie n'est elle-même rien de plus qu'un concept dans le monde, l'approche universelle. Or même le capital s'en moque. Tout ce que veut le capital, c'est que les choses roulent sans accrocs, c'est-à-dire universellement. C'est la fonction de la disruption, du *leadership*, de l'innovation sans contrainte. Le capital ne craint pas la stratégie. C'est à peine s'il peut s'en souvenir, c'est à peine s'il peut se souvenir de l'époque où les concepts provenaient du monde. Marx a fait du capital un concept. Lénine y a vu sa chance. Le capital a donc réappris à se faire matériel. Non, le capital n'a pas peur de la stratégie. Le capital craint la procession de la terre. Les yeux saints, les yeux *blues* et noirs d'Ali.

Dieu a tout sauf la foi ; c'est la raison pour laquelle Il exige si brutalement la nôtre. Il regarda autour de Lui et vit qu'Il était si seul qu'Il décida de se faire, pour Lui-même, un monde. À

raison, Il ne croyait guère en Lui-même et, à tort, Il ne croyait guère en nous. Nous n'étions ni sempiternel·les, ni parental·aux. Nous étions génératif·ves et présent·es, comme une vague. Dans Son cas, (sur)veiller/voir, ce n'était pas croire. Une absence de foi pareille à la Sienna exige une certaine initiative stratégique. Ça vous arrive d'avoir l'impression qu'on nous observe? Hé bien, ce n'est que la propriété de Dieu, la police, ceux qui proclament et mènent à bien son essentialisme stratégique. Iels ont des armes à feu qui ressemblent à s'y méprendre à des micros. Parfois, iels écrivent des livres. Iels nous expliquent ce dont nous avons besoin. Souvent, elleux, c'est nous. Là, maintenant, nous sommes tout sauf elleux, mais nous allons essayer de nous y fondre à nouveau, et d'en ressortir aussi vite que possible. Et donc: on monte le son, on discute. Si vous pouviez commencer à parler et couvrir nos voix, nous vous serions reconnaissant·es.

Nathaniel Mackey parle d'une prédication ininterrompue – et si c'était cela notre existence, donnée dans et comme la pratique d'un chant, d'une scansion, d'une incessante liturgie incessamment créatrice? On pourrait appeler cela l'historicisation d'un protocole de véridiction où la distinction entre la fausseté et la transformation, entre la non-vérité et la différenciation non-véifiée se conserve en sa sacralité. Et ça ne se passe pas dans le sens vulgairement temporel de la perception des aspects, telle que décrite par Ludwig Wittgenstein, sur une ligne du temps – d'abord un canard et ensuite un lapin. Il y a, dans la simultanéité de «c'est un canard» et «c'est un lapin», une sorte de musique. Ornette Coleman appelle cela une «unisson harmonique» et nous pourrions le suivre ici, tout en déviant par rapport à ce qu'il dit, mais tout en passant par et à travers lui, en appelant cela une «unisson anharmonique», une inséparabilité différentielle. Quand l'essence quitte l'existence par la bande, ce qui s'ensuit pour l'essence, c'est une solitude existentielle. Et si

le problème du concept était le problème de la séparation? Et quelle est la relation entre la séparation conceptuelle et l'individualisation? Ce qui est en jeu, c'est la convergence du corps et du concept telle qu'elle se donne dans l'esthétique transcendantale. L'individualisation et la complétude s'en suivent. De l'autre côté, la matière (en)chantée et (en)chanteuse, la noirceur tordue, (où la chair et la terre convergent au-delà du planétaire, dans et comme une différenciation non-particulière). C'est n'est pas tant un retour à quelque authenticité préconceptuelle, c'est plutôt l'aération constante de la matière, son remuement constant, son épuisement et son échappement sonores, sa descension ascendante, essentiellement et existentiellement sensorielle. Le problème est la séparation du concept et la manière dont nous nous retrouvons ensuite enveloppés en lui – la souveraineté horrifiante du concept et ses diverses représentations hégémoniques. L'invention de la souveraineté avait-elle besoin du concept, ou le concept portait-il déjà en lui la menace des ou de la représentation(s) brutale(s) de la souveraineté?

Peut-être que le problème tient à la séparabilité, à la solitude-en-souveraineté auto-imposée du concept et de ses représentations (comme corporéité ou comme individualisation ou comme sujet ou comme soi ou comme nation ou comme État). Comment s'assurer que le concept reste une matière qui importe? Comment refuser sa dématérialisation, même si/ quand cette dématérialisation semble avoir permis la production de nouveaux savoirs, de nouvelles ressources critiques? C'est une question que nous posons explicitement à Marx. Quand ils deviennent les théoriciens de leurs propres pratiques – dans le communisme, qui est ici, enterré vivant –, les sens posent les questions de celui qui à la fois dresse la carte et instancie pour nous avec brio la dématérialisation poursuivie par le capital au travers de la séparation entre la force de travail et la chair des

travailleuses, ou de la séparation entre la force de travail et le profit tiré de cette chair, irréductiblement enchevêtrée avec (la matière de) la terre. S'agissait-il d'un exemple de « pensée stratégique » ? Si tel est le cas, nous voilà mis-es en demeure de repenser la stratégie. Y a-t-il une manière de penser la relation entre stratégie et improvisation de telle sorte qu'une différence entre immédiateté et spontanéité puisse se forger ? Il existe une vitesse délibérée de l'improvisation qui est telle qu'elle ne se contente pas de recourir au préconceptuel. Peut-être que ce qui est en jeu, c'est la différence qu'il y a entre *du* mouvement, *un* mouvement et *le* mouvement.

Ou peut-être que ce qui est en jeu c'est la fragrance qui reste du parfum après qu'on l'a libéréⁱⁱ. Le parfum est changé dans son être-sensuel, il se dépurifie d'être respiré. C'est une socialisation de l'essence qui se donne dans et comme la socialité elle-même, et peut-être que c'est ce dont Marx parle quand il parle de l'activité sensible, mais à contre-fil de sa propre adhésion à la logique et à la métaphysique de (l'individualisation au travers de) la relation. Toutes choses qui portent à se demander quelle différence il y a entre la stratégie et la foi. Quand nous disons différence, ici, ce que nous voulons vraiment dire, c'est caresse – et comment la stratégie et la foi se frottent l'une contre l'autre en une sorte d'éclipse haptique, ou de submersion auditive, ou de disruption olfactive, ou d'évanouissement gustatif de la supervision. À cet égard, l'essentialisme stratégique est quelque chose comme la part homilétique du festin de l'âme, ou plus précisément le partage ana- et anté-charismatique de cette fonction homilétique dans et par la congrégation. Quand nous disons « prêche », quand nous entendons prêcher, nous prêchons nous aussi. C'est comme une conférence des oiseauxⁱⁱⁱ – une constante re-matérialisation et une constante prolifération du concept ; une constante socialisation du concept plutôt que son

décret, plutôt que cette sorte d'expédient du consultant auto-désigné qu'on a investi du pouvoir de surveiller et de contrôler la supervision. La capture par le consultant et le redéploiement par l'essentialisme stratégique est sans foi, solitaire. Elle suinte la religiosité de l'incroyant-e. Laissez-moi donc vous dire ce dont nous avons (ou n'avons pas) besoin, dit-elle en te regardant avec insistance dès qu'elle prononce le mot « nous », imposant lourdement son je/tu, une explosion charismatique qui, d'un seul geste, dissimule et confirme sa propre tristesse face à la désanimation sérielle de ses relations personnelles – toxique consolation pour nous dont on parle et à qui l'on parle du point de vue du supposé savoir. Et peut-être que la question n'est pas autre que celle de savoir d'où l'essentialisme stratégique, d'où l'universalisme stratégique, d'où le concept en général, proviennent. La prédication, en son inlassabilité, gronde des sonorités d'un boogie-woogie où le *dream deferred*, le rêve remis à plus tard, se transforme en rendez-vous victorieux^{iv}. Ici bas, dans les sous-sols, là où le royaume de Dieu se trouve renversé, incontrôlable, en corps à corps, la musique d'un griot offre le récit de l'émeute générale. La stratégie de Dieu (et celle de ses représentant-es, ceux qui doivent nous représenter mais ne le peuvent pas) est épuisée et encerclée par nos plans.

Il y a un mouvement de la terre contre le monde. Et ce n'est pas le mouvement. Et ce n'est même pas un mouvement. C'est plus proche de ce que Tonika appelle une procession, une rivière sacrée qui coule en procession, une procession de noir, drapée de blanc. La procession de la terre nous fait vaciller. Elle nous remue par la voie du chant. Elle marche dans la voie du fondement, dans la voie du Tao qui danse. Elle s'incline devant les sœurs du bon pied, portant des fleurs cueillies aux jardins sans charme de Caliban. La terre est en mouvement. On ne peut pas la rejoindre du dehors. On en ressort du dessous, et on replonge

ALL INCOMPLETE

dans ses remous. Voilà le fond(s) sans fondation, sa désorchestration, sa poussière, ses eaux qui avancent, voûtées, en cavale. Ici bas, là où c'est vert, là où c'est salé, la terre est en mouvement contre le monde, infiltrée sous le couvert de la noirceur, de son enquête ouvrière^v incognitive, postcognitive et de son dernier message radio.

La terre est mouvement local dans la désagrégation de l'universel. Voici la porte qui mène à la terre, d'un voyage sans retour possible à la maison ; car qui la traverse est déjà de retour, en contrée lointaine, outre-mer, caraïbe. Pasolini dit qu'Ali Aux Yeux Bleus passera par la porte de l'autre côté de la mer, qu'elle mènera les damné-es de la terre. Ali Aux Yeux *Blues*. Mais nous n'apprendrons pas à Paris comment aimer. Et nous ne pouvons pas montrer à Londres la fraternité. Ali s'est emparée des bannières rouges de Trotsky, qu'elle a transformées pour nous – en mouchoir, en pansement, en baiser.

CHAPITRE I I

Plantocratie et communisme

1.

Quand Michel Foucault présente ses « conseils » pour une vie non fasciste, il en fait un prélude à une culture du soi qu'il aurait sans doute pu voir comme une contre-stratégie à la production de l'individu¹. Mais il adresse son texte de développement personnel à un monde de relations interpersonnelles, un monde qu'il documente également dans son récit de la montée intime du néolibéralisme. Autrement dit, il envoie son texte droit dans la bouche du despotisme démocratique. Le néolibéralisme n'était rien d'autre que l'achèvement de « la stratégie du Sud », telle que Richard Nixon et ses collaborateurs l'ont affinée. La stratégie du Sud n'a bien sûr jamais concerné uniquement le Sud des États-Unis. Elle avait pour enjeu l'hégémonie

1. Ce chapitre résulte d'une discussion avec nos ami-es de BAK Wietske Mass et Maria Hlavajova. Sur le thème du dividuel non dérivé de l'individuel, voir Gerald Raunig, *Dividuum: Machinic Capitalism and Molecular Revolution*, Semiotext[e], 2016.

mondiale des planteurs. Une plantocratie² mondiale rendue possible par le despotisme démocratique. À cet égard, la stratégie politique états-unienne de Nixon est une extension de la politique étrangère des frères Dulles, laquelle était à son tour un écho transnational de la répression de la « reconstruction Noire en Amérique¹ ».

Le néolibéralisme a scellé l'accord mondial sur le despotisme démocratique. Comme l'explique Du Bois, le despotisme démocratique était une forme innovante de la ligne de couleur mondiale. Les travailleuses s'y voyaient désigné-es comme blanc-hes et offrir des postes de suppléant-es au sein du gouvernement de chaque pays, en échange de leur alignement sur les classes dirigeantes contre les personnes non-blanches à l'intérieur comme à l'extérieur des frontières de la nation. Mais en lisant Du Bois, nous voyons une deuxième dimension à cette distribution du pouvoir qui sécurise l'accord par une promesse, mais toujours contrariée, d'individualisation pour ces travailleuses. Ou, aujourd'hui, pour les petits propriétaires. En d'autres termes, le despotisme démocratique passait aussi par la démocratisation du despotisme. Nous avons appelé cette démocratisation : réglementation. Mais ce mot galvaudé ne devrait pas cacher la brutalité de l'accord. Chacune de ces personnes s'est vue offrir la possibilité de s'individualiser par l'exercice d'une

2. NdT : Le terme de *plantocratie* (*plantocracy*) fait référence au régime de pouvoir et de production structuré par la plantation esclavagiste, mais l'anglais *plant* peut aussi désigner une usine de l'âge industriel, voire un entrepôt de notre logistique contemporaine – établissant ainsi une continuité entre les trois formes d'extractocratie. Par ailleurs, *planters* en anglais, que l'on a traduit dans la suite du texte par « planteurs » et qui désigne généralement les personnes possédant et exploitant une plantation, renvoie historiquement également aux colons, c'est-à-dire aux personnes qui s'installent sur une terre qu'elles colonisent.

violence despotique dirigée contre la noirceur (noirceur que l'on comprend donc ici comme le refus de l'accès refusé à l'unité de la blancheur et de la personnalité). En effet, cette violence despotique était au cœur du processus de fabrication de l'individu contrarié. La production de personnes blanches à l'échelle industrielle exigeait cette démocratisation du despotisme. Bien sûr, s'engager dans un monde de despotisme, prouver son « soi » par une violence prédatrice permanente contre ceux qui revendiquent les différences qu'ils incarnent, requérait d'accepter la démocratisation du despotisme en tant que principe général. Cela signifiait l'accepter dans l'armée, dans l'État et surtout au travail – c'est-à-dire sous la forme du fordisme d'abord, puis du capitalisme logistique, qui chacun à leur manière nécessitent et fabriquent un-e petit-e dictateur brutal-e sur chaque lieu de travail. Et une fois que le despotisme est accepté par les personnes blanches, dans et en tant que chaque petit rituel de leur propre acceptation de soi – ce qui se traduit par un retard sans fin, par un éternel report – alors l'interpersonnel devient le seul moyen de l'amadouer. Si les relations interpersonnelles forment le réservoir de blancheur dans lequel les gens puisent leur énergie morte et leur subsistance insoutenable, alors l'intersectionnel devient, pour ceux qui font l'intendance pendant que les autres attendent, ceux dont l'attente doublement interminable prend la forme de la critique, le seul moyen d'amadouer le despotisme constamment redoublé auquel ils font face. Dans un cas comme dans l'autre, tout le monde attend en vain.

Or non seulement l'interpersonnel est incapable d'amadouer, mais en fait, il reproduit et affine l'individualisation contrariée et le despotisme démocratique. Ce sont les conditions dans lesquelles la stratégie sudiste s'est épanouie; tel est le terrain de la plantocratie. Et maintenant, la chute des statues confédérées prouve que la stratégie a triomphé. La plantocratie mondiale

règne quand les monuments se mettent à marcher, quand ils se déchaînent, comme des *pattyrollers*³ en forme d'hommes. Mais comment pouvons-nous appeler Foxconn ou Goldman Sachs des planteurs? Parce qu'ils travaillent pour remplir la condition de chacune et de toutes les plantocraties. Les planteurs essaient de contrôler et de concentrer toutes les terres, toute l'eau, tout l'air, toute la nourriture, tous les animaux et toutes les plantes. Pousser les gens à travailler dans des usines n'était qu'une tactique temporaire dans ce contrôle et cette concentration, pas le but final. Le marxisme se méprend sur cela. Leur jeu ne finira que quand plus personne ne pourra survivre en dehors de leur règle, quand chaque personne et chaque chose n'aura d'autre choix que de passer dans les mâchoires du planteur ou, en d'autres termes, quand la terre elle-même devra être dévorée. La finance est tout à fait explicite quant à l'utilisation de ses moyens menaçants pour y parvenir. La logistique aussi. Ce sont les sciences du planteur. Mais comprendre ce régime comme une plantocratie, qui prospère dans la violence individualisante du despotisme démocratique, ne conduit nullement à penser qu'il n'y a pas d'extérieur à ce monde.

Cela conduit à trouver une terre à partager et avec laquelle partager. Parce que, face à ce despotisme, nous avons besoin d'un endroit où nous puissions véritablement prendre soin de nous, ce qui passe par la destruction collective de l'interpersonnel, laquelle conduit à la destruction de l'illusion de l'individu, dans des pratiques ouvertes d'accueil et de visite. Cela ne peut pas se faire en conflit avec la plantocratie, dans laquelle l'interpersonnel, ou la liberté, ou la vie non fasciste, deviennent nos

3. NdT: Les *pattyrolleurs* (patrouilleurs) était des chasseurs d'esclaves chargés d'attraper les fuyard·es pour les ramener dans les plantations.

armes défectueuses. C'est une bataille qui ne peut être gagnée que dans le repli militant, auto-défensif et auto-annihilant des nouveaux attaquants. Et, étant donné la nature de la règle en régime plantocratique, le repli signifie trouver une terre qui soit fugitive, qui échappe aux lois qui régulent la terre, l'eau, l'air, etc., puis installer cette terre de manière suffisamment anautonome pour commencer le traitement. Ce terrain peut être un garage squatté en ville ou un moulin abandonné à la campagne. Ce traitement peut consister à former un groupe, à inviter des ami-es pour un barbecue, une danse et un verre. Ce peut être une ferme et une crèche, un collectif d'écriture expérimentale ou un atelier de mécanique. Toute forme de désintoxication de l'interpersonnel. Il n'y aura pas d'allié-es, pas de citations, pas de contre-portraits. Chaque agression sera massive. Et quand nous gagnerons, la noirceur pleuvra en averses de soleil tandis que le temps disparaîtra.

2.

Il est difficile pour ceux d'entre nous qui venons de la tradition radicale noire d'embrasser la ligne temporelle actuellement en vogue à propos du fascisme. Si le fascisme est de retour, comme semble le répéter le bon sens en Europe et aux États-Unis, quand a-t-il disparu ? Dans les années 50, avec l'apartheid et Jim Crow ? Dans les années 60 et 70 ? – pas pour les Latino-Américain-es. Dans les années 80 ? – pas pour les Indonésien·nes ou les Congolais-es. Dans les années 90 ? – la décennie de l'intensification de la violence de l'État carcéral contre les Noir-es aux États-Unis ? Nous ne voulons pas nier le mélange particulier de persistance et de résurgence du fascisme en Europe, ce qui est devenu l'attitude supposée antifasciste dès que l'immigrant·e a

commencé la tâche de reconstruire l'Europe au lendemain de la dernière de ses autodestructions capitalistes raciales ; mais nous voulons dire quelque chose sur la différence fondamentale entre une vie commune et la vie des sous-communs, parce que nous adhérons au sens élargi que la tradition radicale noire donne à la trajectoire historique et à la portée géographique du fascisme.

L'idée des communs comme un ensemble de ressources et de relations que nous (qui sommes par ailleurs exploité-es et exproprié-es) construisons ou protégeons, gérons ou exploitons, crée et découle de plusieurs hypothèses. La première et la plus importante est l'hypothèse selon laquelle nous ne saurions jamais être autre chose que déjà partagé-es et déjà en train de partager. En effet, la condition de notre capacité à partager est que nous soyons partagé-es. Autrement dit, nous ne sommes pas des individus qui avons décidé d'entrer en relation avec ou à travers les communs. Les communs ne peuvent pas nous rassembler. Nous sommes déjà rassemblé-es, comme nous sommes déjà dispersé-es et éparpillé-es. L'idée des communs conduit à la présomption de relations interpersonnelles, et donc de la personne en tant qu'agent indépendant et stratégique. Dans cette vision du monde, de telles personnes ne créent pas que des communs, elles créent aussi des États et des nations.

Les sous-communs sont le refus de l'interpersonnel, et par extension de l'international, sur lequel la politique est construite. Être sous-commun-e, c'est vivre de manière incomplète au service d'une incomplétude partagée, qui reconnaît et insiste sur la condition inopérante de l'individu et de la nation, alors que ces fantasmes brutaux et insoutenables, avec tous les effets matériels qu'ils génèrent, oscillent dans l'intervalle toujours plus court entre le libéralisme et le fascisme. Ces formes inopérantes tentent toujours d'opérer à travers nous.

Si les sous-communs ne sont pas les communs, c'est que le nouveau mot implique quelque chose d'inadéquat à propos de l'ancien mot : les sous-communs ne sont pas une collection d'individus-en-relation ; ce qui est précisément la façon dont les communs ont été traditionnellement théorisés. Nous avons essayé de voir quelque chose sous l'individualisation que les communs portent, cachent et tentent de réguler. C'est ce qui est donné dans l'impossibilité de l'un *et* dans l'épuisement de l'idée même de l'un. Que se passerait-il si la pratique de la vie commune ne concernait pas de nouvelles définitions du pouvoir et de nouvelles relations à travers les différences ? Si l'idée même de nouvelles définitions du pouvoir et de nouvelles relations à travers les différences n'était rien d'autre qu'une machine d'aliénation ?

3.

Que se passerait-il si chaque fois que l'on utilisait le mot « université », on y entendait le mot « usine » ? Pourquoi les gens pensent-ils que travailler à l'université est spécial ? L'université est un rassemblement de chances et de ressources ; une cache d'armes et de fournitures ; une concentration de dangers et d'embûches. Ce n'est pas un endroit à occuper ou à habiter ; c'est un lieu où l'on travaille, où l'on entre et sort avec une rapidité et une rapacité telles que ce lieu disparaît dans la mesure où ses limites disparaissent. Tout ce travail devrait consister à garantir la capacité d'utiliser ces ressources, de saisir ces chances et de les faire circuler dans la mesure où elles sont utiles. Ce n'est pas un point sur une ligne. Ce n'est pas le début ou la fin d'une aspiration ; c'est un organe de respiration qui est sans doute entrelacé de malignité. Il nous oblige à considérer, comme si cela avait

quelque chose à voir avec nous, ce que les ouvrier-es agricoles pensent du travail dans une ferme, avant que cette activité ne coagule dans la réalisation de l'identité «agriculteurice». À cet égard, les sous-communs ne relèvent pas, sinon accessoirement, de l'université; les sous-communs relèvent essentiellement d'une socialité qui ne repose pas sur l'individu. De même, nous ne les décrivons pas comme dérivés de l'individu – les sous-communs ne relèvent pas du individuel, ni du pré-individuel, ni du supra-individuel. Les sous-communs sont un attachement, un partage, une «diffunion», une séparation. Si nous avons mentionné l'université, c'est parce que c'était l'usine dans laquelle nous travaillions lorsque nous avons fait notre analyse.

Tout ceci pour dire que les sous-communs n'ont pas de relation particulière, ni d'antagonisme relatif, à ce secteur créé par la division capitaliste du travail, et connu sous le nom d'enseignement supérieur. Comme le disait Marx, lae criminel-le crée le système de justice criminelle. Nous trouvons des «connaissances informelles et situées» parmi les prisonnier-es, leurs familles, les greffier-es et les journalistes, etc. Ce travail sous-commun est ce que le secteur juridique exploite. Les avocat-es et les juges sont avant tout des superviseurs. Il en va de même pour le travail de guérison des malades et des familles qui constitue le secteur de la santé. Les médecins et les infirmier-es sont avant tout des superviseurs. Par-delà toute l'idéologie de la mission spéciale du secteur universitaire, il convient de rappeler deux choses. Premièrement, ce sont les étudiant-es qui forment le système d'enseignement supérieur. Les professeur-es sont avant tout des superviseurs. Deuxièmement, les étudiant-es qui se préparent à devenir enseignant-es, dans quelque domaine que ce soit, sont – toutes – entraîné-es à la gestion. Les étudiant-es diplômé-es, au niveau du Master et du doctorat, ressentent cette contradiction et elle leur fait mal dans la mesure où iels sont en train de passer

de l'atelier au bureau de manager. Mais le fait est que si vous voulez enseigner pour de l'argent dans notre système, vous êtes censé-e superviser. Rien de tout cela n'aurait besoin d'être dit si nous parlions du secteur automobile. Ceux qui travaillent dans une usine automobile connaissent leur rôle. S'ils font de la soudure, ils sont des ouvrier-es. S'ils évaluent la qualité et la rapidité du soudage, ils sont des cadres. Bien sûr, les cadres sont aussi évalué-es, et parfois, quelque chose comme un appétit d'être noté-e et (dé)gradé-e, qui accompagne l'appétit de noter et (dé)grader, semble apparaître. Mais c'est à une petite échelle par rapport à la mécanique des « relations entre enseignant-es et étudiant-es », mécanique que l'étude refuse.

Une fois qu'on a compris que, dans notre système, il faut superviser pour gagner de l'argent (même très peu) en enseignant, cela peut alors conduire à deux formes d'organisation collective. Nous pouvons prendre au travail notre argent et faire autre chose ensemble ; ou nous pouvons travailler à renverser un système qui enchaîne l'étude à la supervision, car seul ce renversement va briser cette chaîne. Et à un moment donné, puisque tout exode ne mène nulle part et mine ce qu'il laisse, ces deux formes d'organisation se rejoignent. Toute autre approche ne consiste à rien d'autre qu'à attendre de se voir offrir le titre de « superviseur du mois » ou un prix d'« Enseignement d'Excellence ».

Bien sûr, une partie de l'idéologie exceptionnaliste de l'université tient à ce que, dans le cadre de cette division capitaliste du travail, l'université est autorisée à rassembler des connaissances, c'est-à-dire à superviser non seulement son propre secteur et ses étudiant-es, mais aussi à superviser d'autres secteurs. Elle crée des départements d'agronomie pour participer à la supervision du secteur agricole, ou un département d'art pour participer à la supervision du marché de l'art, par le biais de la recherche. Mais cela ne doit pas nous tromper. Il en va de même pour le secteur

bancaire, dont la surveillance et le contrôle des autres secteurs produisent des documents, des articles et des rapports.

4.

Comme nous le suggérons souvent dans nos conversations autour de la pratique de l'étude, dès que nous essaierons d'étudier, le système nous attaquera, aussi mineure ou minoritaire que nous semble être notre étude. Et donc, il n'y a pas vraiment de possibilité de se désengager, étant donné que notre potentiel provoque constamment de l'engagement. La vie exige de mettre en avant ce potentiel, encore et encore, malgré les conséquences.

Mais l'engagement lui-même nous positionne et nous repositionne d'une manière qui risque de nous piéger dans une idée de nous-mêmes comme agents stratégiques ayant des relations antagonistes avec les systèmes de pouvoir. L'antagonisme général n'admet ni la stratégie, ni les relations stratégiques, ni les agents stratégiques. En fait, il renvoie à l'antagonisme fondamental de toustes *en tant que* différences: des différences qui se heurtent, se contrastent, émergent et s'effacent sans agents ni stratégies. Les agents dotés de stratégies – c'est-à-dire les individus – pensent à tort pouvoir façonner des choix, des décisions ou des relations, c'est-à-dire se façonner elleux-mêmes, à partir de toutes ces différences. Mais l'antagonisme général ne vous lâche pas, peu importe la force avec laquelle il vous propulse, parce que c'est nous et c'est en nous. Vos efforts pour vous reconnaître et être reconnu·es se déchaîneront sur vous.

C'est pourquoi nous trouvons *la complicité* utile. Si on réfléchit à la façon dont les gens s'inquiètent de la complicité, on voit que c'est précisément par crainte de l'antagonisme général. Si quelqu'un·e s'inquiète, comme c'est souvent le cas, de la façon

dont sa pratique artistique ou sa pratique de curation sera compromise par sa complicité avec le musée, ou de la façon dont sa recherche et son enseignement seront compromis par sa complicité avec l'université, à la base de cette inquiétude se trouve la peur de ne pas pouvoir se retrouver et se reconnaître soi-même au milieu de cette complicité. La personne ne peut pas dire : c'est « moi », voilà ma stratégie et ma relation avec l'institution. La complicité indique une sorte de chute dans quelque chose, ainsi que l'incapacité de dépêtrer ce que l'on considère comme soi-même de l'institution et de son (anti-)socialité. La personne craint de ne pas pouvoir dire : voilà la limite. Elle craint que la frontière la traverse. Mais aucune stratégie, aucune décision, aucune relation ne peut nous désenchevêtrer. L'institution semble réussir beaucoup mieux que nous à transformer l'antagonisme général en terrain d'individualisation. Mais pourquoi ressentons-nous cela, alors que le sentiment réel que nous procure l'institution est précisément le contraire, l'enchevêtrement ?

Cela dit, peut-être que la meilleure façon de traiter cette résistance à l'antagonisme général provoquée par la peur de la complicité avec une institution est d'invoquer l'autre usage de la complicité. Cultiver la complicité avec les autres, faire de soi leur complice, vivre dans la respiration commune d'une conspiration, d'une conspiration sans intrigue où la conspiration *est* l'intrigue – cet usage-là de la complicité peut nous aider. Ce deuxième usage de la complicité souligne notre incomplétude : quand vous nous voyez, vous voyez quelque chose qui manque, nos complices, ou quelque chose de plus, notre conspiration. Tout est bon, mais tout n'est pas là. Nous ne faisons pas sens par nous-mêmes. Il doit y avoir plus de nous, plus que nous. À nous seul-es, nous ne faisons pas le compte. Et c'est ce que nous sommes, et c'est cela que nous sommes dans l'institution, et c'est comme cela que nous sommes dans l'institution,

complices d'autres qui ne sont pas là dans l'institution, conspirant avec elleux alors que nous sommes à l'intérieur, empêtré-es dans l'institution avec la pensée ou le son ou la sensation de l'extérieur, qui est en nous, que nous partageons dans ce partage complice, ce complot continu ; une complicité complètement inaccomplissable. Ce type de complicité peut être approfondi par le mouvement même d'approfondir notre place dans l'institution, en creusant notre place à travers elle. Nous pouvons provoquer ici non pas une stratégie du dedans et du dehors, mais une façon de vivre qui est dans et contre la stratégie, non pas comme une position, une relation ou une politique, mais comme une contradiction, un embrassement de l'antagonisme général dont les institutions se nourrissent mais qu'elles nient au nom de la stratégie, de la vision et du but. Notre complicité refuse de voir l'intentionnel comme sa propre récompense, et plus elle grandit, plus l'enchevêtrement sous-jacent de l'institution écrase sa stratégie. Nous aurons été violent-es envers, ou malin-es dans, l'institution, la découpant en pièces jusqu'au néant, comme pourrait le dire Karen Barad.

Communisme est un autre mot pour décrire cela. On ne peut pas parler de nous de la même manière que de la League of Revolutionary Black Workers, mais nous pouvons essayer de suivre leur exemple dans la mesure où il ne semble pas qu'ils se soient livré-es à beaucoup de lamentations et de nombrilisme concernant leur complicité avec l'industrie automobile. Iels ne se sentaient pas coupables ou en conflit avec leur travail pour General Motors. Iels ne s'identifiaient pas à General Motors ou ne tiraient pas leur identité de leur antagonisme relatif avec General Motors. Les étudiant-es de Master nous demandent parfois si nous nous sentons hypocrites d'être des « universitaires de carrière ». General Gordon Baker Jr. – dont on pourrait dire, et ce ne serait qu'une demi-blague, qu'il a donné son

nom à l'antagonisme général – se sentait-il hypocrite d'être un ouvrier automobile de carrière? Nous préférons répondre à ces questions en disant pourquoi nous ne pouvons pas y répondre. Nous étudions avec General Baker et Cedric J. Robinson, même maintenant, et ils partagent un même refus des fondements métaphysiques de la politique et de la théorie politique. Nous étudions aussi avec Audre Lorde et Michel Foucault, mais le fait de nous rappeler que Lorde avait anticipé la vision foucauldienne du «fascisme présent en chacun» ne nous décharge pas de la tâche de lire – à travers elleux, dans leur sillage, sous leur influence et leur protection – à contre-courant de leurs engagements métaphysico-politiques envers l'individualisation, que l'une comme l'autre articulent au moyen d'un certain «souci de soi». Et si ce dont on se souciait n'était pas tel ou tel soi, mais l'idée même du soi, à situer au cœur d'une certaine insouciance qui se reproduit de façon antisociale? Nous avons dit que la vie non-fasciste est un refus du communisme. C'est vrai. C'est un refus de la complicité. C'est une éthique impossible de l'individualisation en relation. Les individus doivent, mais en même temps ne peuvent pas, être en relation. De plus en plus, nous vivons et subissons cette contradiction comme un génocide, et un géocide, (que) nous étudions pour survivre. *Nella complicità!*

5.

Imaginons que Foucault partage un problème avec nous, et que ce problème concerne les fondements métaphysiques de la politique. Cette métaphysique dit qu'il existe des individus porteurs de droits et de moralité qui doivent être protégés par l'État. La politique est la manière dont ces individus se rapportent les uns aux autres, à leur propre moi, et au gouvernement qui

émerge soit au sein de cette politique soit, pour ainsi dire, à l'extérieur de celle-ci, par le biais et l'expression d'une autorité dont les fondements ne sont pas seulement mystiques, comme le dit Derrida, mais aussi portés dans et par une présence dure, brutale, réaliste et bien réelle. Foucault, bien sûr, ne croyait pas à cette métaphysique. Il pensait que l'individu (censé être protégé par l'État mais en fait produit par l'État) était une prison – une prison créée de manière si subtile et si séduisante que nous serions prêt·es à en ouvrir la porte nous-mêmes et à la refermer derrière nous. Sa tactique consistait à refuser cet individu en faveur d'un soi dont se soucierait, directement, le corps animé concerné. Cela étant, nous voulons partager le refus de Foucault des fondements métaphysiques de la politique dans laquelle nous nous trouvons piégé·es. De fait, nous partageons ce refus, que nous le voulions ou non. C'est le premier sens de notre complicité, ce partage, qui est un partage du désir, dans le désir. C'est toutefois un partage qui n'est pas incarné, ni en première instance ni en dernière instance, parce qu'il n'y a ni première instance ni dernière instance. Le partage est – comme nous l'enseigne Spillers, à partir du champ de la théorie et de la pratique féministe noire, que Lorde cultive également – une animation charnelle qui, tout en l'encerclant, se déplace de manière perturbatrice dans l'individualisation métaphysico-politique ou, si l'on veut, dans le corps politique. Nous partageons, en complicité, ce mouvement de l'intérieur, qui nous entoure également. Ce n'est pas que ce que nous voulons soit attaché à la politique. C'est que nous nous trouvons réduit·es ou retenu·es par la politique, et que nous devons nous battre pour revenir « en arrière », vers ce qui n'est pas contenu par la politique. Cet ailleurs, où la carte et le territoire sont flous, où le retour s'estompe au-delà de l'appartenance, de sorte que l'arrière devient avant, dans la terreur et la beauté, comme Dionne Brand dans sa marche

submergée et cartographique, cet ailleurs ne peut pas être trouvé en suivant le sillon tracé par Foucault, car ce chemin, qui est celui du corps animé, a toujours été refusé à la chair. Et donc, ce chemin a plus particulièrement été refusé aux personnes noires puisque, pour des raisons historiques, on leur a violemment confié la garde, par le partage, de ce qui advient tout en ayant toujours été, la noirceur, ce communisme anoriginel, dont Toni Morrison parle comme de l'amour de la chair avant de parler du soin des sources du soi et de son regard^{ii,4}. Refusant les « soi » et les « corps » qui leur sont refusés, les Noir-es vivent sous la violence de l'accès total (par l'État, ou par le corps politique du capital racial) – Spillers appelle cela une terrible disponibilité – à ce qu'ils protègent sans l'avoir, qui est et doit rester la vulnérabilité absolue à l'évaluation, à la saisie et à la possession de ce qui est absolument inévaluable, inestimable, insaisissable et dépossédé par dépossession. Par conséquent, si vous suivez la contre-allée de cet accès qui doit être maintenu ouvert au prix d'être laissé(-e) ouvert(-e), il vous faut trouver un autre chemin, et vous y parvenez.

Le refus de la métaphysique que nous partageons avec Foucault, que la brillance de Foucault éclaire en nous, doit néanmoins s'écarter du chemin qu'il a tracé, comme ce refus s'écarte continuellement de son propre chemin dans la fuite fugitive loin de la liberté, laquelle est la préparatrice, l'accompagnatrice et la survivante hantée de l'esclavage. Il faut donc interroger à la fois la métaphysique de l'individu, celle des relations et celle de l'(inter)personnel. Marx veut que nous organisions nos puissances en tant que puissances sociales, et il nous avertit que tant

4. Voir Dionne Brand, *A Map to the Door of No Return: Notes to Belonging*, Vintage Canada, 2002 et Toni Morrison, *Beloved*, Vintage, 1987, 2004.

que nous diviserons nos puissances sociales de nous-mêmes sous la forme de pouvoirs politiques, nous ne nous émanciperons pas. Mais le problème s'étend encore plus loin lorsque nous en arrivons à comprendre que la seule conception de l'émancipation que nous puissions avoir est une conception politique. Et donc, nous devons travailler sur et pour un communisme qui ne se résolve pas en liberté ou en émancipation, après avoir fait tout ce travail contre le politique. Et le moyen d'y parvenir est de déplacer la formulation de Marx en nous inspirant de ceux dont l'émancipation est derrière elleux, à leurs trousses, comme Saidiya Hartman le montre et le prouveⁱⁱⁱ. Sinon, nous nous assujettirions les un-es aux autres par le biais d'individus-en-relations d'émancipation, ces mêmes sujets libres qui ne peuvent rien faire d'autre que privatiser, externaliser et brutaliser, comme l'ont toujours fait les sujets libres. Au lieu de cela, nous pouvons imaginer un enchevêtrement de vie et une floraison constante au milieu d'une décomposition terrestre face à laquelle la conscience critique européenne avancée ne peut que ricaner avec un dégoût stérile et abstrait. Nous pouvons l'imaginer parce que cela se produit partout où la vie sociale entoure la vie politique qui cherche à nous séparer de nos puissances en nous offrant le pouvoir, ou pire, en nous offrant le droit de demander une part du gâteau qu'on nous oblige à préparer et à découper pour satisfaire aux conditions de cette demande. Nous pouvons l'imaginer, ce communisme anoriginel, car il est vécu partout où la noirceur milite contre elle-même – partout où, comme le dit Sly Stone, il y a une émeute en cours. Et, malheureusement, nous pouvons l'imaginer parce que la force régulatrice du politique, des individus et des relations entre humain-es supposé-es séparé-es et souverain-es est, comme le dit Robert Johnson, un chien de l'enfer sur notre piste^{iv}.

6.

L'acte de se raconter et de se complotir⁵ dans le temps et l'espace est aussi – peut-être paradoxalement au début – l'acte d'être tout sauf nulle part. Cet endroit que vous avez cartographié est sans dimension. Il est introuvable précisément parce que votre acte prétend que le point de vue que vous avez occupé pour vous exprimer est universel, l'argument abstrait que tout individu peut et doit prononcer et à partir duquel l'humanité devient possible, avec, par et dans lequel l'humain se retrouve. Et parce qu'il n'est nulle part, son rapport au lieu est, en fait, un rapport d'impunité. C'est cette impunité qui fonde la moralité moderne et l'idée de responsabilité ou de soutenabilité que cet acte d'impunité contractualise ensuite pour assurer sa sécurité. Peut-il y avoir une meilleure description de l'humain : l'être qui vit impunément sur la terre et qui s'en trouve désolé? C'est ainsi que la question de ce qui s'est passé peut être couplée avec la question de ce qui va se passer, selon une ouverture fournie par le questionnement éthique normatif. Contre cette préparation abstraite à la victoire de la raison sur ses rival-aux, contre ce basculement de l'échiquier vers un point assigné, il y a une façon de vivre l'histoire et le lieu qui ne fait pas partie de l'humanisation (c'est-à-dire de la racialisation) de notre terre et de sa réduction au monde, de la dégradation de ses moyens à de simples fins logistiques et de la perte du partage au profit de la simple propriété – toutes choses qui nécessitent, et sont instanciées par le

5. NdT: Comme indiqué dans le premier chapitre, *emplotting* et *emplotment* (« complotissement ») jouent sur la polysémie du mot anglais *plot*, qui désigne aussi bien « l'intrigue » d'une histoire que l'on raconte, « le complot » que l'on fomente, que le « lopin » de terre qui sert de lotissement.

complotissement, ses règles et ses décisionnaires. Amiri Baraka appelle cet enchevêtrement de l'histoire et du lieu *placel/meant* (à la fois « placement » et « lieu assigné »), et nous l'entendons, maintenant, à travers l'amplification proposée par M. NourbeSe Philip comme *dé placement* – comme s'il voulait que le « a » errant qui s'ajoute de *placement* à *placel/meant* (re)signifie un changement de lieu et un mouvement sur place, un mouvement radical et irréductible qui constitue notre indigénéité sous-commune, notre (re)tour partagé, natif, anté-natal⁶. Si le complotissement est notre façon d'abandonner les sous-communs pour une tombe commune, alors le *dé placel/ment resignifiant*⁷ est la façon dont nous trouvons et marquons le point surréaliste.

L'imagination noire face au fascisme est certainement un exemple d'une façon de vivre l'histoire et le lieu sans succomber pleinement à ce complotissement ; mais cela ne veut pas dire vivre dans une forme de vie plus « réelle ». Là n'est pas la question. Il n'est question ni de point ni de pointage. Certaines des premières fictions spéculatives que nous ayons sont des fictions spéculatives noires écrites en réponse au fascisme américain. Elles font partie de ce qui est aujourd'hui le plus long et peut-être le plus réussi (en ce qu'il n'a pas succombé à son succès) des mouvements anti-coloniaux de la planète : la lutte des Noir·es

6. Amiri Baraka (LeRoi Jones), « Return of the Native » in William J. Harris, *The LeRoi Jones/Amiri Baraka Reader*, deuxième édition, Basic Books, 1999, p. 217 et M. NourbeSe Philip, « Dis Place – The Space Between » in *A Genealogy of Resistance and Other Essays*, The Mercury Press, 1997, pp. 74-112.

7. NdT : Le « dé place/ment resignifiant » vient traduire *dis placel/meant* qui est une variation sur la graphie que la poétesse canadienne-caribéenne M. NourbeSe Philip emploie pour dire le dé placement. Voir notamment « Dis Place – The Space Between », in *A Genealogy of Resistance and Other Essays*, *op. cit.*

du monde entier contre l'ordre colonial fasciste appelé les États-Unis d'Amérique. De Martin Delany à Octavia Butler, de Mary Prince à Frankétienne, le complotissement est continuellement perturbé par les noms du mouvement. Et l'on pourrait aussi pointer du doigt les réarrangements continus et non coercitifs du désir, pour revenir vers Spivak, qui constituent la musique noire, laquelle n'est ni une métaphore ni une allégorie, mais rien d'autre que la vie sociale noire généralement anté-générique telle qu'elle trimballe son histoire et rumine sa place encore et encore.

C'est ce qui nous suggère que la réponse à la question du *comment agir* est à trouver dans le *comment nous agissons*. C'est le futur au présent de C. L. R. et d'Etta James, qui est ce train dont parle toujours Sister Rosetta Tharpe dans *This Train*, ce train propre sur lequel dort Woody Guthrie, comme un oreiller, avec toutes les joueuses de calypso non programmées, dans une logisticalité partagée; c'est le train de minuit de Gladys Knight, le train de l'amitié des O'Jays^v, le train de Zion de Bob Marley et des Wailers, le vaisseau solaire de Coltrane (*Sun Ship*), le vaisseau spatial funkadélique de Sun Ra, les trains et vaisseaux habituels dans lesquels nous montons clandestinement. Le complotissement du temps et de l'espace est fondamental à tout processus de production capitaliste, à tous les circuits comme à toutes les métriques de production, à commencer par la production des travailleuses humaines. Plier le temps et l'espace à notre rythme syncopé et à notre lieu dé-placé ne peut que foutre tout ça en l'air, vu que le futur est déjà passé. Maintenant, s'il vous en faut, venez, servez-vous, avant qu'il ne soit trop tard. Tant que vous ne volez pas, nous partageons.

CHAPITRE 12

Qui détermine ce qui est habitable?

1.

La complicité est implicite dans certaines pratiques funky de l'un, comme l'est le refus commun et douloureusement, érotiquement précis de la géométrie politique du point sans dimension. S'il y a une leçon à tirer, – si le funk enseigne aussi bien qu'il prêche – c'est que l'impropriété première que nous partageons se trouve affectée par l'approprié. La complicité est le donnant-donnant déjà donné de l'incomplétude; la parole et la chanson noires essaient constamment de vous montrer qu'elles ne peuvent pas tout à fait vous la décrire, cette condition qui est infiniment mauvaise mais juste un poil meilleure¹. Le hip-hop est une musique de survie, où les mots

1. D'une manière différente, plus détaillée et plus éclairante, au travers de la rencontre générative qu'elle met en scène entre Frankétienne et Édouard Glissant, approfondissant et dépassant leur relation, Kaiama L. Glover débat de cette distinction entre montrer et dire/raconter. Voir son « Showing vs. Telling: "Spiralisme" in the Light of "Antillanité" » *Journal of Haitian Studies*, Vol. 14, n° 1, printemps 2008, pp. 91-117 et *Haiti*

scandés insistent, comme une éducation radicalement sentimentale. Cela a toujours été censé ressembler à des enfants qui jouent, avec des enfants qui jouent, se déplaçant dans et avec leur flotte, une murmuration preste qui s'autodétruit suivant les règles de son propre style. Des gens qui essaient de comprendre comment gagner leur vie. Des gens qui voient s'ils peuvent vivre quelque part.

2.

Le chemin vers l'expérience vécue de l'individualisation impossible passe par une conformité rigide, dont les performances coupées et distinctes sont strictement comptabilisées. L'école est le lieu où le contrat social est appliqué aux enfants. Dans les bonnes écoles, l'éclipse du contact par le réseau est mise en œuvre avec une grande efficacité; dans les mauvaises écoles, une expérience peut se produire, soit accidentellement, là où ni les réseaux ni les personnes qui y seraient connectées ne s'appliquent, soit sous la protection d'une idée de l'alternative. La perte d'empathie dans la soumission du social au contractuel devrait nous donner envie de seulement demander: peut-il y avoir un hématome cybernétique? Une caresse cybernétique? Une sensation cybernétique? Nous le faisons en souvenir de l'antagonisme général et de la grève générale que nous ne cessons de décréter, en reconnaissant que ces questions ne découlent pas de l'existence de nouveaux équipements informatiques mais plutôt des valeurs qui animent les anciens logiciels informatiques – une théorie apathique de la coordination esprit/main qui se

Unbound: A Spiralist Challenge to the Postcolonial Canon, Liverpool University Press, 2010, pp. 179-237.

QUI DÉTERMINE CE QUI EST HABITABLE ?

manifeste le plus clairement dans ce mouvement qui réduit le toucher révérencieux à une saisie instrumentale. Ce n'est pas que le toucher soit non-violent. C'est que nous devons, avec amour, renvoyer cette violence de l'amélioration des ressources à ses multiples sources. Nous voulons intensifier notre perception réfléchie de la mauvaise complicité pour la froter contre la bonne, afin que personne ne puisse jamais dire : « Regardez-moi me frayer un chemin à travers ces conneries ». L'histoire le montre, personne ne peut encaisser les coups et rester intact dans l'effort de rester intact, qui n'est donné que dans l'encaissement des coups. Si l'on veut se battre pour le bien, il faut renverser le mal plutôt que de le naviguer individuellement à travers des solitudes surpeuplées. Un naturel indompté, incontrôlable et hors de portée – rien, que des nœuds, des dreads, mauvaises et terribles comme un couvre-lit ou un radeau usés ou déchirés. La vieillesse, la vieillesse dans l'esprit du peuple, nous apparaît dans la manière dont il reconnaît et refuse cette turbulence que nous traversons. Là, les gens étudient ce qui ne peut être là. C'est comme un groupe qui tire de toutes ses forces sur le développement, en essayant de produire une musique qui étudie ce développement tout en l'évitant. Arrive-t-il un moment où l'on ne peut plus continuer indéfiniment ? Cet espace est-il limité ou illimité ? Le document brisé d'un atelier qui explose en poésie cédant à l'écriture poétique est un film de concert. L'enregistrement d'un jeu attentionné devient le jeu d'une pièce de théâtre.

3.

« Il faut comprendre qu'il n'y a rien, rien, rien, absolument rien que vous puissiez faire pour vous améliorer, vous

transformer ou vous perfectionner», disait Krishnamurti². Il n'y a en effet rien que tu puisses faire par l'instrument faux et sanglant de toi-même. Seul-e, tu ne peux rien pirater. Seul-e, tu ne peux rien squatter. Seul-e, tu ne peux rien voler. Tu ne peux pas te fuir toi-même. Tu ne peux pas te voler toi-même. Seul-e, tu ne peux pas te percevoir. Seul-e, tu ne peux pas te sentir coupable. Et pourtant, nous nous sentons complices de et par une individualisation que l'on dit « nôtre » ! Nous ressentons le besoin d'une stratégie ! L'artiste, l'universitaire, lae conservateur-ice, lae créatif-ve. L'agent sanitaire, l'infirmier-e, l'enseignant-e, lae fermier-e. Là où nous travaillons, chaque centimètre de notre vie institutionnelle est passé au crible et fouillé à des fins de productivité, d'efficacité, d'amélioration et de profit. Il en va de même pour nos moindres paroles et actes, nos moindres pensées et sentiments. Ce lieu de navigation sans vagues, sans sel, est « avide d'aider, d'organiser et de structurer la logistique de notre flux de vie³ ». Nous le sentons nous redresser, nous lisser et nous défriser, ces doigts sur notre cuir chevelu. Et nous disons : mais ce n'est pas *mon* amélioration, *ma* transformation, *ma* pratique. Alors, nous essayons d'être plus malin-es que le travail, de déjouer l'organisation, de nager à contre-courant. Ce faisant, nous tombons directement dans les griffes du dispositif productif. Parce que jouer à être plus malin-e que le travail, élaborer des stratégies pour être dans l'institution tout en essayant de ne pas faire de compromis, tout en essayant de ne pas *se sentir* complice, *c'est* le dispositif productif. Il suffit de se rappeler

2. On retrouve cette citation dans Alan Watts, *In My Own Way: An Autobiography*, New World Library, 1972, p. 106.

3. Carolin Wiedemann et Soenke Zehle, « Depletion Design », *Depletion Design: A Glossary of Network Ecologies*, Institute of Network Cultures, 2012, p. 5.

QUI DÉTERMINE CE QUI EST HABITABLE ?

ce que nous n'avons jamais choisi d'oublier. La travailleuse se produit d'abord elle-même, mais ce faisant, ce qu'elle produit ce n'est pas seulement elle mais aussi les relations mêmes du capital. Qu'il s'agisse de travail informel ou formel, tout travail aujourd'hui consiste à jouer à être plus malin·e. Voilà ce qu'on attend de vous. Tout le travail d'aujourd'hui vise à créer l'individu qui joue, qui fait levier, qui arbitre, en travaillant à sa manière, en solitaire. Montrez-nous quelqu'un·e avec une stratégie de carrière gênée et nous vous montrerons un rouage avec des sentiments.

4.

Mais la sensation, qui est l'étreinte de l'incomplétude indéterminée par l'économie de l'in/volontarité, ne peut pas être subdivisée en un ensemble de personnes anesthésiées qui sentiraient notre incomplétude d'une certaine manière. Dire que nous nous sentons complices de et par notre individualisation, c'est dire que nous nous sentons complices *à travers* notre individualisation. Se sentir complice du travail d'une organisation, d'une profession, d'une entreprise, n'est pas une forme de conscience (et l'inconscient n'est pas simplement une forme de conscience parmi d'autres). Il ne peut pas distinguer le travail mental du travail manuel ou les bons emplois des mauvais emplois. Se sentir complice par soi-même, c'est être un·e bon·ne employé·e. C'est aussi être un·e bon·ne citoyen·ne, voter stratégiquement, faire de la politique, se sentir coupable d'aimer sa ville. Mais se sentir complices dans toute notre incomplétude, c'est être révolutionnaire – à tel point que l'on ne dirait peut-être même pas être pour en parler. Entrer avec des complices, travailler avec des ami·es que l'on ne peut voir, planifier le quotidien avec quelqu'un·e,

être avec quelqu'un-e, c'est tellement plus qu'être quelqu'un-e en étant moins que quelqu'un-e. La complicité ressentie d'un individu avec une organisation est (in)égalée par une complicité réelle dans le ressenti, qui est non-solitaire. Vouloir être ensemble au-delà de la simple existence, sentir le refuge de tout le reste à l'abri des regards, avoir des complices pour tout ce que l'on fait – voilà la vraie complicité, encore pliée, encore nautique, encore et toujours des nœuds, qui ne mènent à rien de particulier.

5.

Se sentir complices et ne-pas-être complices de ce que nous ressentons – ces deux choses ne peuvent coexister même si elles coexistent au sein de notre complicité. Les complices perturbent l'individualisation de la complicité que nous ressentons dans l'organisation. Mais l'organisation, elle aussi – le musée, l'hôpital, l'école – interrompt et viole constamment la complicité que nous construisons. Et pourtant, plus nous approfondissons nos amitiés complices, collectives et non corrigées, plus la machine à individuer et sa « carrière stratégique dans et hors de l'institution » fonctionnent mal. Comme Robinson aimait à le dire, nous « approfondissons la contradiction ». Mahalia Jackson a pré-amplifié cette formulation en chantant au sujet de l'aide qu'elle apporta à quelqu'un-e en chemin vers l'abolition de l'institution efficace de quelqu'un-e; Silva la reprend en parlant des non-corps qui aident les non-corps à dissoudre les équations de la valeur. Tandis que nous nous accrochons plus fermement encore à nos complicités, se sentir complices et ne-pas-être complices de ce que nous ressentons, ces deux aspects ne peuvent pas tenir. Et vous non plus. Et moi non plus. Il faut que quelque chose cède et ce qui cède, c'est ce qui donne. Vous

QUI DÉTERMINE CE QUI EST HABITABLE ?

et moi ne sommes pas complices. Nous ressentons – nous partageons – la complicité.

6.

Alors quel est le rapport entre l'absolution et l'insolvabilité? Entre l'insouveraineté et le refus de l'absolu? Un certain relâchement. L'étreinte se desserre. C'est comme si le salut était cette tactilité présente et absolue du champ, qui n'est unifié que dans la mesure où il est inatteignable et insaisissable. Les leaders résolvent-iels ou dissolvent-iels ou les deux? Sont-iels dissout·es? Sont-iels dissolu·es? Est-ce que résoudre, c'est réduire? La lyse est-elle la voie de l'incomplétude? La tragédie aurait-elle pu être évitée si, dès le début, il avait dit: «Hé, fragment, ne rentre pas chez toi»? Alors il ne s'agit pas du pardon mais de la dette de ce qui est pardonné dans le déplacement. Chaque solution à laquelle les enfants arrivent se dissout – à la fois se dissout et dissout la condition antérieure. Si nous étions un carillon, nous dirions que la gravité des sons en jeu est inséparable de leur anarchie. En fait, nous passons des principes à l'anarchie, comme le meilleur ange de Martin Heidegger, Reiner Schürmann⁴. Le simple fait de parler entraîne la décomposition. Lorsque nous disons: «Au début, c'était un désert, puis nous avons construit une ville», c'est une insulte que nous faisons aux lieux. La poésie scandée demande des nouvelles d'un mot à demi prononcé qui parle de déstabilisation. Et, *roi* ressemble étrangement à *loi* quand il est crié par les enfants abolitionnistes de Paris, nos anté-républicain·es résolument

4. Voir Reiner Schürmann, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Indiana University Press, 1987.

dissolu·es, qui se jettent dans la mêlée et s'arrêtent et frôlent et inquiètent, jouant sur le fil, sur le bord, sur la frette d'une idée de la société. Dans l'atelier et le groupe de jeu, il y a un programme, un projet qui finit par être lâché. Ce que le produit fini aura accompli, s'il est accompli un jour, s'il parvient à accomplir quoi que ce soit, ce sont les conditions de sa destruction et de sa reconstruction, c'est-à-dire la loi que LeRoi Jones a gentiment imposée à William Carlos Williams à Paterson (New Jersey), pour *Paterson*, rouvrant l'œuvre ouverte en demandant la fin de l'atelier avant même qu'il n'ait commencé, parce que nous jouons bien au-delà du simple jeu et que notre pratique est le match en cours⁵.

7.

Adelita Husni-Bey réalise des films sur l'école, des œuvres d'art sur des personnes qui essaient de créer des mondes où l'on peut voir comment les mondes sont créés. Son genre est la méta-tragédie (de la mise à jour) des biens communs. Elle montre des gens qui montrent comment le fantasme de l'île déserte et celui de l'homme de Vitruve pourraient aller de pair, chacun entraînant le dépérissement de l'autre. « À quel prix ? » leur demande-t-elle, tandis qu'on l'interroge sur le prix. L'Homme de Vitruve est *Seul sur Mars*, le martien qui, en étant martial, soulève presque immédiatement, dans son activité pratique et sensuelle,

5. Voir LeRoi Jones, « A contract. (For the destruction and rebuilding of Paterson) », *The Dead Lecturer*, Grove Press, 1964, pp. 10-11; William Carlos Williams, *Paterson*, New Directions, 1995 et les grandes lignes d'une théorie de la pratique et du jeu développée par Allen Iverson et accessible sur <https://youtu.be/eGDBR2L5kzI>.

le problème du coût et de sa répartition⁶. Épris de la fertilité de sa propre merde, il met en œuvre sans critique la dialectique de la croissance et des déchets, en disant : « Regardez comme j'ai fait fleurir le désert ». Pendant ce temps, à quoi impose-t-on un coût ? Nous disons « quoi » et non « qui », parce que l'inhumanité impliquée dans ce « quoi » sous-tend la dégradation imposée à ce « qui », disparaissant dans la réité ou, plus simplement, tombant à terre dans l'intrépide égo de l'explorateur. « Parlons d'impérialisme et de développement » ou de « destinée manifeste » – elle qui était l'amélioration de tout – pendant que nous créons ce que nous créons jusqu'à ce que cela disparaisse. Nous avons besoin de techniques d'accueil et d'exclusion, de subsistance et de destruction, de division du travail et de distribution des ressources, de l'intime et du public. Le fantasme de l'île déserte donne le coup d'envoi d'un parcours de trois semaines⁷. En une succession rapide, nous passons de « De l'amitié. Ben oui, faut de l'amitié ! » à « Mais oui il faut mais pas pour faire un tipi. Viens voir. Il nous faut de la ficelle, des tiges et du tissu... » à « La nourriture, il vaut mieux qu'on la distribue » à « Qui vote pour l'argent ? » à « Ben si on se plaint de lui et il recommence, ben c'est pas bien. Alors il devrait avoir une punition » à « Pas de roi, pas de loi ». C'est comme si l'anarchie était notre fin, du moins à l'École Vitruve, l'école de la microcosmographie, où l'homme est la mesure de toutes choses. Là, on apprend que

6. *Seul sur Mars (The Martian)*, dirigé par Ridley Scott, Twentieth Century Fox, 2015.

7. NdT : *Postcards from the Desert Island* [Cartes postales envoyées depuis une île déserte] est un film documentaire d'Adelita Husni-Bey, réalisé en 2011, qui suit pendant 3 semaines des élèves d'une école parisienne, l'École Vitruve, une école expérimentale autogérée. Les citations sont les transcriptions directes des paroles des élèves en français à partir du film lorsqu'elles sont audibles.

la symétrie s'effondre dans le jeu et que chacun-e se trouve sans boussole. Peut-être la production de l'homme de la Renaissance, objet d'une certaine école anarchiste, a-t-elle pour but de réfuter l'idée de l'homme produit par la Renaissance, celui qui s'inscrit dans un cercle et un carré, un globe et une carte, un monde et une cellule, comme centre (vide) de gravité (insoutenable), une singularité s'agrippant aux tessons de son impossibilité, ce que cet enfoiré appelle information, ce que cet enfoiré revendique comme représentation, ce que ce foutu enfoiré croit qu'on est. L'union rigoureuse et critique de l'art et de la science (fraîchement abandonnée) se trouve en pagaille sur d'autres planètes et îles désertes. Elle nécessite l'abolition architecturale de l'hôtel de ville et la destitution de la performance, afin que nous puissions apprendre que « nous devons apprendre notre leçon ici », puisque « personne ne nous cherche ». Alors, nous nous cherchons avec Husni-Bey, en nous demandant comment nous nous sommes détourné-es de, et comment nous retournerons vers la répétition infinie qui rend l'étude folle, ou noire, en soutenant ceux qui n'ont pas de statut, jusqu'à ce que nous nous écroulions avec elleux. Avec nous. Les complices. Les damné-es. Alors, qui détermine⁸ ?

8. Voir Adelita Husni-Bey *et al.*, *Emotional Depletion: An Immigration Lawyer's Handbook*, Adelita Husni-Bey, 2018.

CHAPITRE 13

(Anté)Héroïsme noir

Respect

Avec son *Wall of Respect*, ou *Mur du respect*, conçu, peint et inauguré en 1967, et sous sa protection continuée (même après sa disparition), l'OBA-C: *Organization of Black American Culture* [Association pour la culture noire américaine] nous permet et nous demande de penser l'héroïsme. Elle nous permet de le faire avec la douce exigence militante qui s'exprime dans la manière et dans les conditions sous lesquelles ses membres ont travaillé. Et donc nous sommes bien forcées de dire qu'iels ont produit un mur d'héro·ïnes¹ et qu'iels l'ont fait héroïquement, dans cette catastrophe climatique sans fin qu'est le capitalisme

1. NdT: Dans ce chapitre, dans le texte original, il est toujours fait mention des héros blancs au masculin, tandis que les héroï·nes noir·es apparaissent parfois au masculin, parfois au féminin et surtout sans spécification de genre. Tant qu'il n'est pas question de personnes spécifiques, nous rendons cette distinction en employant un masculin générique pour les héros blancs (et les héros monumentalisés) et une forme inclusive pour les héro·ïnes noir·es.

racial, qui rend nos héroïnes aussi omniprésentes qu'impossibles. Leur passion passe à travers nous, iels ne nous ont pas laissé les oublier, et nous ne pouvons pas laisser passer ça sans nous souvenir. Mais au risque d'être mécompris, et en particulier mécompris dans notre profond respect pour l'OBA-C, et dans notre vénération des « héroïnes noires » que sont ses membres, l'OBA-C nous souffle une question : l'héroïne noire est-iel un oxymore ? À moins de comprendre l'héroïne noire comme une version du héros blanc – c'est-à-dire comme symbole d'un peuple qu'il instancie et qu'il exemplifie –, il nous faut suggérer que l'héroïne noire, en un certain sens et en dépit de nos propres élans, doit être comprise comme non héroïque, ou plus précisément, anti-héroïque ou même (anté)héroïque. En effet, dans la mesure où l'on situe l'héroïque noir en relation à l'héroïque, l'héroïne doit être anti-héroïque ; et dans la mesure où sa formation se tient au dehors de l'héroïque, iel doit être (anté)héroïque. En échouant à constituer une relation entre héroïne et peuple, iel est anti-héroïque. Mais l'héroïne noire, dans la mesure où iel se préserve en déformant la fonction régulatrice du peuple représenté/mis en avant par son héros individualisé et monumentalisé, est également marqué-e comme (anté) héroïque.

Il paraît clair que la compréhension de l'héroïne noire comme une dérivation du héros blanc ne satisfait que la classe elle-même la plus dérivée, la plus conformiste, la plus régulatrice et auto-réglée. En effet, le héros blanc est lui-même un dérivé d'un dérivé, la dérivation d'un peuple qui est lui-même une dérivation de l'humain, qui est la catégorie qui régule tout un ensemble de différences au travers d'une mécanique de racialisation que l'idée même d'être-espèce porte toujours déjà en elle. Tel est le phénomène dont *un* peuple est une (di)version. Le héros blanc est érigé pour monumentaliser un peuple, et pour

figer une part soi-disant d'humanité dans sa relation conflictuelle et régulatrice à d'autres peuples, qui ont leurs propres héros et leurs propres monuments. Si le héros est le monument individualisé d'un protocole de conflit qui ne peut être contenu comme conflit, alors la racialisation pourrait être tenue – là où les théories de l'afropessimisme affirment avec justesse la violence de leur application généralisée – pour un relais entre antagonisme et conflit. Ce relais cartographie la distinction entre d'une part, l'ennemi-e qui, au travers d'un conflit entre des parties dont l'égalité est présumée, peut devenir un-e ami-e, et d'autre part, l'antagoniste racialisé-e qui est posé-e comme l'ennemi-e (et par conséquent, comme la condition de possibilité) de toute l'humanité. Dans le champ de bataille politique ainsi dessiné, le monument est nécessairement un artefact racial, un fétiche régulateur d'un peuple figuré sous les traits de l'individu, l'un et le multiple se retrouvant ainsi fallacieusement liés. Ainsi donnée, dans cette chaîne dérivée de faits illégitimement donnés pour acquis, dans des centres commerciaux, des avenues et des jardins de pierre blanche et froide, la formation étatique d'un peuple se sature de monuments. Si tout ce que le *Mur du respect* a jamais fait ou été censé faire était de se dresser contre, de réfléchir et de répondre réflexivement à cela, qui pourrait objecter à la justesse d'une telle objection? Bien heureusement, le *Mur du respect* met à nu (les fondations métaphysiques et politiques, raciales et psychiques, de) la respectabilité.

Il y a un moment révélateur dans le tristement célèbre « Discours de Rectorat » de Heidegger qu'a brillamment pointé Noam Chomsky dans un célèbre article intitulé « La responsabilité des intellectuel-les » et daté, comme le *Mur du respect*, de 1967. Ce dont Heidegger parle, et ce que Chomsky critique avec justesse et dérision, c'est de « la vérité [en tant que] révélation de cela qui rend un peuple certain, clair et fort dans son

action et son savoir». On peut dire du héros qu'il incarne cette vérité et que c'est à cet égard que le héros est un monument pour un peuple. *Mais une telle monumentalité ne peut être la nôtre*, condition qui requiert de nous de considérer ce que c'est que d'être un peuple. Les personnes noires sont-elles « un peuple » ? Comment nommer l'abandon quotidien du fantasme d'être un peuple dans lequel les peuples noirs sont engagés ? Comment nommer cette intrication intense de solidarité et de différenciation, qui constamment et radicalement interrompt la certitude, la clarté, et la force sous toutes ses formes qui les accompagne ? Nous voulons dire que la beauté des personnes noires tient à leur refus constant de constituer un peuple. Notre mouvement est un refus de l'héroïsme et de la monumentalité, et nous avons besoin d'un mot, ou de quelque chose, qui corresponde à la beauté et à l'intensité de ce mouvement. En même temps, quand il nous est arrivé de faire appel à un tel mot, ou à un tel quelque chose, aucun n'a jamais vraiment collé, ni vraiment persisté ou perduré, comme on pourrait l'attendre de n'importe quel monument réussi. Et donc nous voulons aussi dire, abjurant tout geste d'absolution qu'on pourrait être tenté-e de faire envers les forces qui érodent nos monuments, que le *Mur du respect* excède magnifiquement, même dans sa disparition, tout appel à la monumentalité.

Cela a certainement à voir avec une tradition américaine du muralisme qui relie OBA-C (et leurs collègues d'AfriCOBRA – l'*African Commune of Bad Relevant Artists*) au Syndicat des ouvrier-es, peintres et sculptrices du Mexique ; et cela a tout aussi certainement à voir avec le champ général des relations entre blanchité, subjectivité et héroïsme, une convergence fantasmatique qui, aux États-Unis, façonne la subjectivité de manière bien spécifique. Là où jaillissent des traditions communes, sous une pression constante, dans le contexte commun

(ANTÉ)HÉROÏSME NOIR

de production et de réception d'un style irrégulièrement différentiel, l'anti-héros noir ou l'(anté)héroïque noir n'est pas tant donné comme une figure que comme le portrait qu'on en dresse, pour user et aussi légèrement abuser de la brillante formulation de Richard Powellⁱ. Le soliste est l'antichambre basse d'une pratique sociale; une préface continue, des portes battantes, un sans-porte taché de sang, un vestibule comme dit Spillers, conduisant à la rupture, à la préservation dans la déformation, de la vie sociale noire, entrée gratuite et sans invitation. À cet égard et ainsi portraituré, l'individu n'est ni une personne ni toutes, et donné dans une telle constellation, il divise, partage ou reconfigure la figure. Y a-t-il une préfiguration dans et au travers de l'individu dans le *Mur du respect* qui correspondrait à la force du pré-hispanique de la *Fête de la fleur* de Diego Rivera? Si c'est le cas, alors telle est l'(anté)héroïque noir, dont le préfixe mis entre parenthèses indique que l'héroïsme n'est pas le mot juste tant qu'on n'a pas mis derrière du noir, ineffaçable.

Dés-honneur

Se pourrait-il que le héros blanc doive chuter là où l'héroïne noir·e doit échouer? C'est en ce premier sens que nous pouvons rendre honneur à ceux que nous aimons et qui se trouvent sur le *Mur du respect* par quelque chose d'à la fois plus et moins que l'héroïsme. À la place nous pouvons leur rendre honneur au nom d'un héroïsme caviardé, un honneur né non pas de l'histoire du déshonneur mais de l'histoire de la dépossession de l'honneur qui n'est pas la collectivisation de l'honneur mais le refus socialisé de son jeu individuant. Ce refus de cela qui, selon Patterson et ses ancêtres, constitue la subjectivité (proprement politique) comme un effet du pouvoir et comme la dégradation de la socialité, et qui a lieu avant même d'être offert. Ici nous

pouvons rapporter cet échec à honorer l'honneur par Huey P. Newton. H. Rap Brown et Stokely Carmichael en faisaient partie, mais Newton n'avait pas encore émergé quand le *Mur* est tombé. Il lui restait encore à lutter, au double sens, avec (l') héroïsme. Honoré comme héros noir, Newton était un ardent défenseur du suicide révolutionnaire. Le suicide révolutionnaire signifiait-il quelque chose de plus que de mourir pour le peuple? Se pourrait-il que dans l'idée de suicide révolutionnaire, où la mort fait partie de la vie en commun, et non de sa monumentalisation singulière, Newton ait suggéré que l'héroïne noir-e ne se sacrifie pas pour le peuple mais *est* sacrifié-e pour le peuple? Une telle passion héroïque noire porte en elle une socialité irréductible. Plus encore, et si ce qui devait mourir pour *le* peuple était non seulement l'héroïne mais aussi l'idée même d'*un* peuple? L'(anté)héroïne noir-e est sacrifié-e pour préserver la déformation anticipatrice et anti-régulatrice du peuple à contre-courant de la monumentalisation et de la formation d'un peuple.

Reprenons les choses en suivant la remarquable exigence de l'afropessimisme. Sans esclave, pas de monde, dit Frank Wilderson; et étant donné que, comme ses héroïnes noir-es, ce mur est érigé et s'effondre dans le monde, on peut dire que les héroïnes ont échoué (à abolir le monde); et ainsi le monde perdure, dans sa relation géocidairement et génocidairement extractive à la terre et aux différences que la terre porte. Une telle analyse se concentre sur l'indéniablement non héroïque, sur l'héroïne qui échoue, qui échoue à se donner la cohérence du monumental, qui échoue à instancier toute cohérence d'un peuple en statue, statut ou État. Dans sa version la plus dévastatrice, iel apparaîtrait comme n'ayant jamais été érigé-e, comme n'ayant jamais été démantelé-e, comme impossible à faire chuter parce que toujours déjà tombé-e dans l'abandon et la dépossession.

(ANTÉ)HÉROÏSME NOIR

Cette analyse lave le mur et le prépare pour d'autres révisions de l'(anté)héroïque noir, pour la préservation et la priorité donnée à ce lessivage, à cette submersion et à cette immersion. Robinson parle de préservation de la totalité ontologique. C'est sa réponse à la manière dont quelque chose qui aurait dû être impossible, étant données les lois du héros et de son peuple, existe malgré tout. La totalité ontologique est une évocation de l'être collectif africain au moment de la lutte, au sommet de l'insurrection et même au moment de la mort sur le champ de bataille. Mais crucialement et douloureusement, c'est son impossibilité qui constitue sa condition en tant que déformation inconditionnelle. L'africanité de la totalité ontologique est donc à la fois plus et moins qu'africaine et autrement qu'être. Sa préservation requiert une ouverture, une incohérence, un refus de coaliser en quoi que ce soit qui puisse ressembler à un peuple. Elle est, en d'autres termes, non pas africaine mais panafricaine. Terriblement, magnifiquement, terriblement, magnifiquement, elle se pré-donne à nous et en nous pour être offerte, cette dispersion étant elle-même à l'opposé de l'héroïque et davantage dans la direction d'un sacrificiel chaotiquement profane. Ce qui est continuellement sacrifié, c'est le soliste dans son apparition continuelle de soliste, sa constante venue au sacrifice et à la dispersion, préservant l'expérimentation en cours par son échec à se monumentaliser. Telle est la brutalité insoutenable de l'art noir. Dans *The Hero and the Blues*, Albert Murray n'arrive pas vraiment à saisir l'étendue du merdier. Aucun existentialisme aussi noirci fût-il, aucune conscience tragique de demi-ton ne suffiront. Cependant, Nanny Grigg ou Nat Turner², comme nous l'apprend

2. NdT : Nanny Grigg (fin du XVIII^e siècle-début du XIX^e siècle) était une personne esclavisée des Antilles connue pour son rôle important dans

Robinson, conservent quelque chose de vivant dans leurs morts certaines, conservent quelque chose de vivant qui ne peut vaincre sous le règne du héros et de son peuple mais qui survit dans quelque chose de plus exhaustif. Il y a du non-héroïque ici, dans l'échec, et du autrement qu'héroïque aussi. Sous la loi du héros, même les héros tragiques sont gardés en mémoire, malgré leurs chutes ou leurs morts, à travers la victoire d'un peuple. Ils sont monumentalisés parce qu'ils sont tombés sur la route de la victoire. Ou pour le moins, c'est ainsi qu'un héros blanc est conçu. Mais l'anti- et (anté)héroïque noir est concentré et dispersé, sacrifié pour la victoire *du* peuple, par la totalité ontologique dans sa relation antagoniste à *un* peuple. Avec l'aide de l'OBA-C, de l'AfriCOBRA et de l'AACCM (Association for the Advancement of Creative Musicians), pouvons-nous imaginer une autre façon de penser aux solistes, de penser aux femmes et aux hommes que nous appelons des héroïnes noir-es, de penser à ces noir-es qui *groove on love*ⁱⁱ? Qu'ont-iels fait, qu'ont-iels produit au-delà de l'héroïque et du non-héroïque tels qu'iels nous apparaissent dans ce monde? Poser ces questions, qui nous ramènent à la question qu'iels nous posent, cela veut dire regarder d'assez près pour entendre mieux, dans leur travail, dans leur manière d'œuvrer (par leur travail) et dans l'endroit où leur travail perdure.

la rébellion de 1816 à la Barbade (aussi connue sous le nom de rébellion de Bussa). Nat Turner (1800-1831) était une personne esclavisée de l'État de Virginie aux États-Unis qui mena la révolte de 1831 dans le comté de Southampton souvent nommée «insurrection de Southampton» ou «révolte de Nat Turner».

Quotidien

Nous remarquons encore, lorsque nous essayons d'y prêter attention, que l'OBA-C, les gangs de rue, les tavernier-es, les voisin-es, ont survécu sous des conditions quotidiennes dont on pourrait être tenté-es de dire, même si nous ne devrions pas le faire à la légère, qu'ils ont fait place à de l'héroïque. L'endroit où l'œuvre a perduré et les personnes qui ont réalisé l'œuvre ont émergé de la vie sociale noire d'un quotidien impossible, quotidiennement vécu. Les personnes ordinaires vivent (anté)héroïquement dans le monde où le titre de personnes leur est refusé. Dans l'espace autour du *Mur*, le superlatif fatigué, le moins-que-parfait, l'impossible sous des conditions d'impossibilité généralisées, se conjuguent du ne-peut-pas-voir au ne-peut-pas-voir. Dans la corrosion burlesque et encombrée de l'héroïsme, nous voyons la qualité de l'acte quotidien, sa constante révision, sa condition commune, son interruption, son apposition non monumentale. Mais il nous faut résister à la tentation de gâcher cette apposition non monumentale en prétendant en retirer l'idée qu'au quotidien les personnes noires sont héroïques, et plutôt, sans rejeter cette idée, nous focaliser sur ce qui l'entoure : le fait que l'(anté)héroïque noir est (une constante variation sur la) routine. Ce n'est pas tant que la vie quotidienne soit infusée d'actions héroïques, c'est plutôt que l'héroïsme est retravaillé, ré-œuvré ou désœuvré, en tant que vie sociale collective quotidienne ; c'est-à-dire prosaïque, répétée, révisée, variée, expérimentale, discontinûment recommencée. Toute cette foison et tous ces frottements qui ont eu lieu sur le Mur sont donnés encore et encore dans tout ce qui est arrivé au Mur. Il y eut tout d'abord ce que Romi Crawford appelle « un être-présent-e et autour du Mur ». Il y a des pièces et de la musique qui ont été jouées devant. Certains de ses pans ont été recouverts de

peinture; la pluie lui est tombée dessus; il a enduré d'incalculables tragédies; on y a abandonné un cadavre, le FBI en a pris des photos, il a été brûlé. On dresse parfois le portrait de l'effervescence du Mur en décrivant ce qu'il a traversé – un signe des temps et un symbole du lieu. Mais, en réalité, *c'était* le Mur, et non pas ce qu'il a traversé; c'est ce que l'OBA-C était, et leur anti-héroïsme existait au service de l'(anté)héroïque noir, un engagement quotidien envers la provisionnalité annihilatrice de l'être qui était, dans le même temps, totale. Si on regarde les photographies que nous avons de la fresque, et que nous écoutons la poésie et la musique qui enveloppent le mur, nous faisons face encore et encore à l'antagonisme, des couches et des couches de peinture d'intérieur et de blanchissage, cartons et ficelles, et nous faisons face aussi à un engagement total envers l'impermanence de la forme parce que la forme est là pour être utilisée, comme une chose quotidienne. On l'utilise, c'est-à-dire qu'on la déforme; on l'utilise sans la posséder, sans autorisation; on ne la garde pas pour une occasion monumentale, mais on la préserve en la laissant faire sa vie, en acceptant et en encourageant sa transformation, dans et pour le quotidien.

La question n'a jamais été de savoir comment telle ou telle personne pouvait être vue, la question a toujours été de savoir comment voir au travers d'elle. La question n'était pas non plus de porter notre attention, au travers du héros unique, sur sa variante de l'autre côté de la route. Faire cela, ce n'est pas voir au travers de l'opacité, c'est imiter ce qui est donné dans la transparence. Mais la *transbluesence* du Mur, la brume amplifiée qui se dégage encore de son delta nous autorise la fausse reconnaissance, et nous permet de saluer la manière dont la reconnaissance du héros quotidien menace la préservation de cette totalité ontologique. Il esquive et détourne cet être-sujet à la réaction, précisément parce que l'octroi de l'héroïsme dans l'intérêt de la

vérité d'un peuple sonne faux, étant donnée l'impossibilité de sa relation à la généralité noire et ouverte du peuple.

En d'autres termes, le but du mur n'était pas *sa* préservation, qui n'aurait jamais pu déjouer ce que nous pourrions nommer sa disparition, mais plutôt sa transformation, précisément dans l'intérêt de la préservation de la totalité ontologique. En cela, il diffère du monumental. Le but n'était pas non plus, à proprement parler, la préservation des héroïnes contre l'anti- et (anté) héroïsme général qui les avait envoyés. Enfin et surtout, l'intention n'était pas la préservation d'un peuple, sa monumentalisation. Ce que l'OBA-C nous offre, c'est la déformation d'un peuple au nom de quelque chose d'autre, quelque chose de plus étrange et de plus beau – un antagonisme général avec l'être-espèce.

Le Mur et ses histoires nous aident à voir qu'un peuple n'est rien d'autre qu'une réduction régulatrice *du* peuple, et qu'une personne est simplement le signe d'un peuple, ou mieux peut-être, l'unité de valeur d'un peuple chevillée au héros dans un geste d'impossibilité mutuelle. Cette formule réductrice porte en elle la sujétion national(ist)e de la bizarrerie du peuple, dont la différenciation constante – dans et comme pratique sous-commune, dans et comme *poiesis* sociale-topographique et haptique, dans et comme étude – aura été rendue cohérente par séparation arithmétique. Voilà comment le nationalisme et l'individualisation fonctionnent ensemble, comment il peut y avoir cette combinaison apparemment paradoxale de caractère national et de singularité absolue des personnes, puisque la bizarrerie doit être individualisée, puis collectée, afin d'être matée. Le monument qui est une extension et une intensification de la logique du portrait est la cristallisation, la résolution et/ou l'incarnation de ce paradoxe : l'individu national dans la gloire de l'équivalence générale qu'il représente, simultanément abstrait

et unique – l’homme représentatif, une sorte d’unité monétaire, une monnaie courante. Mais la différenciation n’est ni l’individualisation ni la pluralisation. Elle refuse la loi du nombre entier. On peut aller dans n’importe quel bar pour voir la bizarrerie, contrainte et exposée, dans sa tentative de se défendre aussi bien elle que son oubli d’elle-même. On peut aller dans une boîte ou dans une église noires et voir cette défense à l’œuvre avec la technique la plus grande et la plus délicatement violente, la préservation donnée avec une amplitude incommensurable de dispersion et de dépense, notre disposition romantique, notre déposition manique, notre apposition excentrique. Tellement barré-es qu’on a cramé notre monument – qu’on n’a pas arrêté de le frotter aux furieuses questions qu’il nous a apprises à poser, qu’on a continué à le soumettre à la jouissance terrible de notre condition, jusqu’à sa disparition. Mackey pourrait dire que le *Mur du respect* est une autre instanciation de notre « témoin en érosionⁱⁱⁱ ». À cet égard, le nationalisme noir est un anti- et (anté)nationalisme, de même que l’héroïsme noir est un anti- et (anté)héroïsme. Voilà la dégaine panafricaine.

Laver nos œuvres

Et maintenant, qu’est-ce que cela pourrait vouloir dire pour ceux d’entre nous qui voulons suivre les pas de l’OBA-C aujourd’hui, c’est-à-dire les pas de la tradition radicale noire et les pas de la vie sociale noire quotidienne, l’honneur collectif de refuser l’honneur, l’(anté)héroïque noir? Hé bien, nous avons toujours eu des héroïnes noir-es. Donc, qu’est-ce que cela peut bien vouloir dire que d’en rendre compte dans nos œuvres, dans nos écrits, à partir de cette compréhension de l’(anté)héroïque? Comment faire cela? Est-ce que cela veut dire, avec l’OBA-C, que nous avons besoin de trouver les manières de

(ANTÉ)HÉROÏSME NOIR

démonumentaliser nos œuvres et les œuvres à propos desquelles nous écrivons, ou peignons, ou chantons? Serait-il injuste de dire que la forme culturelle actuelle, dans la mesure où elle a été adaptée en vie artistique et intellectuelle noire, met l'étude noire au risque de la monumentalisation, cherche l'héroïque, nous éloigne de l'(anté)héroïque noir?

L'une des versions de cette monumentalisation est la quantité d'honneur octroyée à la position individualisée. Spillers en parle comme de la ruse, ou de l'appât, de la personnalité. La simple présence de l'universitaire noir·e, de l'artiste noir·e, de la figure qui fait bonne figure, est prise pour une victoire qu'il nous faudrait préserver, plutôt que pour l'effet d'un compromis imposé, par le mouvement des personnes noires, aux institutions culturelles et, par les pouvoirs qui instrumentalisent les institutions culturelles, au mouvement des personnes noires. Dans un tel cas, la simple présence de l'universitaire noir·e, de l'artiste noir·e dans les institutions ne se contente pas d'endosser le rôle de la représentation héroïque d'un peuple. Bien plutôt, l'attitude victorieuse attachée à leur présence cherche à réguler ce que le mouvement pourrait réellement souhaiter faire disparaître et submerger, au milieu de ces titularisations et de ces nominations dérivées. Sous forme d'unités individuées, il n'y a pas d'apogée du peuple.

D'un autre côté, si nous prenions OBA-C, AfriCOBRA et l'AACM et d'autres, non seulement en vertu de la manière dont elles nous inspirent, mais aussi en vertu de la manière dont elles nous défont, de la manière dont leur (anté)héroïsme préserve la possibilité de saper les tentations du monumental et les mensonges du héros et de son peuple, nous pourrions peut-être commencer à nous entraider à disparaître, à peindre les un·es par-dessus les autres, à laisser nos sons se recouvrir, à laisser nos solos se fondre dans notre bruit. Le *Mur du respect* était au

service d'une fugue sous-commune, une échappée hors de l'être et un combat à travers lui. Ce n'était pas l'objet. Il ne se contentait pas de tenir contre. Son objection fleurissait sous et tout autour de son objectité. Et tant que nos postes, nos expositions et nos livres seront l'objet (que l'on voit comme une nécessité, au lieu de voir et de vivre au travers de leur nécessité), nous serons héroïques. Nous devons trouver de nouvelles manières de travailler qui insistent sur l'impermanence des monuments dans une totalité épuisée, inconsistante. Comment pouvons-nous gagner nos vies de cette manière? Comment pouvons-nous vivre de cette manière? Cela aura été plus qu'une inversion de tout ce que nous faisons, bien que cela le soit aussi; c'est un sacrifice pour lequel aucun-e d'entre nous ne peut se porter volontaire. Le sacrifice – prendre part à l'offrande, au plaisir, au deuil et au souvenir – est souvent, maintenant, considéré comme obscène, tandis que la prétention individuelle au statut est encensée comme une vertu. La virtuosité noire, l'héroïsme noir, feraient mieux de mal se porter !

CHAPITRE 14

Le suicide en tant que classe

Dans *L'Arme de la Théorie*, Amilcar Cabral dit que la petite bourgeoisie est la mieux placée pour prendre la relève après le colonialisme, en partie parce que cette classe possède une compréhension effective de l'impérialisme. Après tout, qui plus que ceux qui s'en sentent le plus proche pourraient ressentir de la familiarité avec le déni de la personne humaine que l'impérialisme administre comme instrument et effet politico-économique? Qui, plus que ceux qui subissent la proximité constante et brutalement apparente de cet impossible sujet et objet de désir que l'impérialisme impose avec une rigueur tellement diabolique, est conscient·e de la distance infranchissable entre ellui-même et le fait d'être considéré·e comme une personne humaine? D'une manière compliquée, à la fois dans le sens et à contre-courant de Cabral (et Septima Clark, Frantz Fanon, Elma Francois, Fred Hampton, Claudia Jones, Paule Marshall, George Padmore, Funmilayo Ransome-Kuti, Walter Rodney, Barbara Smithⁱ), nous nous sommes progressivement habitué·es à la notion tacite selon laquelle ceux qui se retrouvent dans cette position parlent le plus naturellement

et efficacement de et pour l'impulsion et l'aspiration anti-coloniales. Mais quand Cabral dit si clairement qu'il n'y a pas de contradiction entre le fait d'avoir une analyse de l'impérialisme et d'être membre de la petite bourgeoisie, et quand il suggère avec tant d'insistance qu'une telle analyse est une composante essentielle de la petite bourgeoisie dans et après le colonialisme, et quand nous restons conscient-es du travail que la petite bourgeoisie effectue pour la construction et le maintien du colonialisme et de l'impérialisme pendant et après le colonialisme et l'impérialisme, dans les pays et chez les peuples qui continuent d'y être assujettis, où les répercussions et l'immersion sont consubstantielles, nous devrions en profiter – comme Cabral nous y invite – pour reconsidérer nos habitudes. C'est l'occasion pour l'étude noire de s'occuper de l'un de ses problèmes fondamentaux, qui apparaît à l'aube et dans l'évolution actuelle des études noires, où révolution et dispersion se rapprochent dangheureusement.

Si nous parlons maintenant, espérons-le sous la protection de Cabral, de la néocolonisation de l'étude noire par le complexe académico-artistique, ce n'est pas pour montrer qui que ce soit du doigt, ni les autres ni nous-mêmes, mais pour essayer de penser dans notre tradition, sans l'indexer, dans un inconfort plein d'amour, dans un frottement commun. Regardons, dans un souci d'actualité parfois nécessaire, la bataille qui fait de plus en plus rage aujourd'hui entre natif-ves et immigrant-es dans le quartier afro-diasporique des universités états-uniennes, bataille qui ressemble moins à *Games of Thrones* et plus à *Gangs of New York*ⁱⁱ, dans la mesure où à la fin de chaque jour nous nous retrouvons avec le triste phénomène d'une élite petite-bourgeoise qui joue à se battre avec elle-même, pendant que les travailleuses noir-es tentent de respirer un peu. Cette respiration est et a toujours été plus facile pour leurs

homologues petit-es-bourgeois-es que pour les travailleuses noir-es plongé-es dans l'atmosphère oppressive, génocidaire de la contre-insurrection fasciste de la blanchité, aujourd'hui en phase d'intensification.

Prenons aussi en compte le fait que les catégories de natif-ve et d'immigrant-e sont particulièrement honorées par l'époque et particulièrement utiles pour la production, la reproduction et la protection de la puissance impériale et de ses opérations – et pour la suppression des capacités qu'ont les gens et les peuples de se déplacer et de prendre demeure, dans le refus d'un chez soi qui respecterait les frontières ou les identités nationales. C'est particulièrement vrai des États-Unis, dont la variante nord-américaine de la blanchité a toujours été un mélange nocif de ces fausses alternatives. Les rebuts de cette manufacture sanglante qui sont laissés aux citoyen-nés assujetti-es petit-es-bourgeois-es non-blanc-hes, qu'ils veuillent revendiquer ou désavouer leur devenir-américain-es, consistent en fragments de l'une ou l'autre de ces deux catégories, mais jamais en l'entière des deux, cette blessure se résorbant en une cicatrice noire sur un masque blanc, liquidant les différences sous-communes au nom de la froide séparation impériale de et à l'intérieur de la vie sociale noire, à la fois aux États-Unis et dans le monde entier que les États-Unis dominent avec une vénerie de comédie burlesque toujours plus meurtrière. Pendant ce temps, la petite bourgeoisie travaille dur, souvent sans le vouloir, pour protéger les fondations métaphysiques de cet impérialisme qu'elle comprend de manière critique. Ses réflexes intellectuels performatifs passent pour un fantasme de subjectivité basé sur leur incapacité de se subjectiver. La petite bourgeoisie prétend parler – à partir d'une position qu'elle suppose, mais ne peut avouer – pour ceux qui découvrent l'oxygène qu'elle peut à peine produire; elle prétend respirer pour ceux qui ne peuvent plus respirer; elle prétend

être ici, maintenant, pour ceux dont la présence n'a jamais été aussi facilement préparée. Elle fait ce travail immatériel involontaire avec les meilleures intentions du monde tandis que le malaise postcolonial s'attaque non pas au pouvoir impérial effectif, mais aux intellectuel·les petit-es-bourgeois-es elleux-mêmes – *compradors*¹ inconscient-es et même involontaires qui « choisissent » la colère et le scandale moraliste pour cette pureté rhétorique qu'est devenue la « décolonisation », plutôt que la lutte anticoloniale fugitive et sans fin pour assurer la survie de la vie anté-coloniale, dont les heures sont comptées, comme depuis toujours.

L'intensité du problème vient du fait que ce type d'emmerdes nous arrive chez nous, nous le bon peuple de chaque État-nation pourri, brutal et trompeur. Toute personne qui n'en est pas vraiment une, et qui sait pourquoi elle ne l'est pas et ne peut pas vraiment l'être, a de bonnes intentions lorsqu'elle parle au nom de ceux pour qui une telle personnalité était moins un objet de désir qu'un fantôme à surveiller, éviter et détruire. Bon sang, nous avons de bonnes intentions en ce moment, en espérant qu'il y ait quelque chose dans ce que nous disons qui transperce ce que nous supposons en le disant. C'est juste qu'un tel espoir n'est rien sans pratique, une telle foi n'est rien sans travail, sans peine, sans ce labeur constant, actif, de résistance souterraine dont le sous-produit aura été notre disparition. Tel est le contenu de la description prophétique de Cabral. Il affûte l'arme de la théorie afin que nous passions à travers la théorie et

1. NdT: Du portugais *comprador* signifiant littéralement *acheteur*. À l'époque coloniale les *compradors* sont des personnes autochtones avec lesquelles les colons européens font du commerce; elles servent d'intermédiaires pour les opérations marchandes entre colons et populations autochtones, en particulier au niveau des comptoirs portugais en Asie du Sud-Est.

nous-mêmes. Il nous donne la chance de voir plus clairement que la concurrence entre les chauvinismes des natif-ves et des immigrant-es, quand la ligne de couleur constitue l'interdiction de leur convergence, obscurcit la guerre de classes intra-diasporique, intra- et internationales dans chaque avant-poste et refuge de la vie afro-diasporique. Les vies et les luttes des trimeureuses noir-es restent à penser et à habiter, comme l'apposition indéfectible de l'impensé, la déconstruction fugitive du monde et la reconstruction de la Terre par les non-habitant-es. L'arme de la théorie nous permet de voir à travers le prisme social dont a besoin notre regard en tant que trimeureuses noir-es, nous aussi².

Sous cette lumière, nous pourrions commencer à comprendre l'étrange incapacité de la petite bourgeoisie décoloniale à s'auto-désigner soit comme une classe soit comme révolutionnaire, tout en proférant une critique quasi-constante de l'impérialisme. Cela s'avère ne plus être un grand mystère si nous allons dans le sens de la description analytique et refusons l'opposition entre la description et l'analyse, sans tomber dans l'autodescription et l'auto-analyse, faisant un petit écart pour se retrouver plutôt à côté d'elles. La description analytique commence peut-être avec la conscience qu'il doit y avoir davantage que de la description analytique, laquelle n'est ni en elle-même ni d'elle-même une pratique paracérémonielle. La réflexivité critique noire ne peut seulement proclamer qu'elle a échappé au jeu de miroirs qui constitue l'esprit de représentation (de soi) et ses arts politiques. Ce qu'aura été le geste de publier doit s'ouvrir sur une sorte d'incomplétude dévotionnelle, plutôt que sur le désaveu de l'incomplétude. Avec quelles sœurs Cabral aura-t-il

2. Voir George Padmore, *The Life and Struggles of Negro Toilers* (1931), consultable sur le site marxists.org.

pu s'appuyer, aiguisant l'arme de la théorie autour d'une table de cuisine en l'absence de cuisine³?

Et si l'absence de cuisine était fonction de quelque chose qui aura été là? Notez le titre du célèbre discours de Cabral. Il utilise l'expression «l'arme de la théorie» parce qu'il justifie la théorie. Son camp est si éloigné de la théorie qu'il sent qu'il doit faire valoir ce point. Il en est si éloigné par sa pratique, ou plus proprement par sa praxis, si loin hors de la maison où l'absence de cuisine rend possible la table de cuisine, qu'il se sent obligé de rappeler à son public que la théorie est une arme et que c'est *notre* arme. Il vient du monde de la ferme, où il a fait une analyse du sol, et de la tente, où il planifie une attaque pour la défense commune, à la fois sur, à partir de et hors de ces bases. C'est de là qu'il dit que la théorie n'est pas que de la théorie mais aussi une arme. Maintenant, regardons à quel point cette expression paraît totalement superflue aujourd'hui dans/pour le complexe académico-artistique. Bien sûr, la théorie est une arme, entend-on souvent. C'est notre arme de choix (mais aussi de nécessité différée, de report nécessaire). Mais ce cri de ralliement de la théorie comme arme, qu'on entend presque partout dans les couloirs des biennales et des triennales ainsi qu'à chaque rassemblement de fidèles institutionnalisés, a perdu le contenu des mots que Cabral prononça à la première Conférence tricontinentale des peuples d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine à la Havane en janvier 1966. Il nous disait que la théorie fait partie de l'arsenal de la révolution; pas que c'était la représentation de la révolution ou la propriété des représentant-es.

3. NdT: Kitchen Table est le nom d'une maison d'édition féministe afro-américaine. La table de cuisine peut ici être considérée comme lieu de pensée et de discussion.

Mais aujourd'hui, qu'est-ce que ce cri de ralliement, «la théorie est mon arme»? Et de quelle pratique la théorie émerge-t-elle à l'intérieur du complexe académico-artistique? Elle émerge d'une pratique dans laquelle la théorie, au lieu d'un angle réaliste de vision commune, se réduit à un point abstrait, inoccupable, d'expression individuelle. Il n'est pas étonnant que ce complexe soit aussi tautologique que le complexe militaro-industriel, qui garantit notre sécurité en rendant le monde plus dangereux, imposant la précarité au nom de la sécurité. Cabral dit que nous ne sommes pas rassemblé-es ici pour crier contre l'impérialisme. Ce n'est pas la façon dont marche cette arme. Et la raison principale pour laquelle elle ne marche pas comme ça est fonctionnelle, pas théorique. La théorie ne peut être maniée par un·e théoricien·ne. On ne peut la porter ou la viser tout·e seul·e, avec une voix unique, ou même un chœur de voix uniques criant contre l'ennemi·e. C'est ainsi que notre arme est arrachée de nos propres mains mortes et individualisées et qu'elle est déployée contre nous – et nous paradons dans le costume de ces cadavres ambulants que nous appelons nos corps – comme un instrument de torture et de honte. Ce n'est pas une arme révolutionnaire. Maintenant, la pratique de la révolution a pris tout son relief dans l'effacement de toutes les illusions de réparation que nous avons – qui auront toujours été dirigées finalement vers le système qui (se) brise plutôt que vers ceux qui ont été brisé-es. Dès lors, quand nous pensons à ce qu'une telle arme pourrait être, nous avons la bonne raison et les bons outils pour percevoir l'importance de ce que la petite bourgeoisie peut et ne peut pas, doit et ne doit pas faire – étant entendu que cette petite bourgeoisie peut aujourd'hui inclure les directrices de succursales, les commerçant·es, les entrepreneures indépendant·es du complexe artistico-académique.

Comme on le sait, Cabral dit qu'une fois qu'elle a pris le pouvoir, « la petite bourgeoisie *révolutionnaire* doit être capable de se suicider en tant que classe afin de renaître comme ouvrier-es révolutionnaires, complètement identifié-es aux aspirations du peuple auquel iels appartiennent ». De plus, dit-il, « la libération nationale est essentiellement un problème politique, mais les conditions de son développement lui donnent certaines caractéristiques qui appartiennent à la sphère de la morale ». Cabral n'appelle pas ici à commettre un suicide de classe. Il parle de se suicider en tant que classe. Car l'idée même de suicide de classe ne serait-elle pas le report du suicide en tant que classe ? Et si cet acte final de volonté de classe – entrepris par un autre sujet de l'histoire se substituant à celui (le prolétariat) qui n'agira jamais correctement à cause de sa flagrante lourdeur et de ses vestiges prolétaires⁴ – n'était rien d'autre qu'un acte final, indéfiniment recrudescents de politique, dans et selon ses termes d'ordre et de complétude métaphysique, où l'État et le sujet, dans la confluence évanouissante et anti-différentielle de l'individu et du collectif, dansent leur orbite mutuelle décadente ? Non, Cabral parle de se suicider *en tant que classe*, ce qui d'après lui aura émergé comme problème moral quand nous aurons décrit analytiquement la scène politique de façon correcte. Et si la description analytique correcte était celle dans laquelle la reconnaissance de classe, donnée dans le déni d'un statut de classe constamment assumé/effectué, était remplacée par un exercice constant et expérimental d'antagonisme dans lequel l'économie de la mé/reconnaissance était abandonnée ? L'enjeu ici est moins de commettre une collection d'actes individualisés que

4. NdT : Jeu de mots autour du terme marxiste *lumpen prolétariat*, développé en *lump* (gros, lourd, lourdaud) et *lumpiness* (fait d'être *lumpen*).

d'omettre la métaphysique qui réduit la pratique sous-commune à la politique, laquelle n'est rien que l'acte de l'individu. Et si le problème moral émergeait de sa subsomption sous le problème politique, alors que le pouvoir n'est ni pris ni démocratisé mais plutôt refusé? Le suicide de classe est un acte politique (ou un ensemble d'actes politiques); le suicide en tant que classe est une pratique anti- et anté-politique. Si bien que le royaume de la morale n'est pas l'espace/travail entre des sujets en relation – contrairement à une croyance populaire et scientifique depuis que l'Occident a commencé à essayer de se donner naissance, puis à se sécuriser en enfermant tout ce qu'il déterminait comme n'étant pas lui-même (par des processus variés d'illusion hyperrationnelle). Notez que cela résout/dissout le vieux problème concernant l'idée même, sans parler de l'(im)possibilité, d'une moralité politique, ou d'une politique morale. La moralité et/ou l'éthique et/ou l'esthétique n'opèrent pas dans l'espace imaginaire entre des sujets (et des objets). Le refus pratique, antipolitique, de la métaphysique de la « morale » de classe est une affaire de murmures. Sentir pleinement les aspirations du peuple auquel on appartient produirait une différenciation terrible et belle de murmurations, une irrésolution harmonique de, avec et dans le chœur, en prévision d'un changement dans le vol d'une nuée d'oiseaux, où l'appartenance dépend davantage de la fuite que du partage, trouvant un repos dans le désordre d'un mouvement topographique constant. L'arme de la théorie est une conférence des oiseaux. La table de la cuisine est son public et son éditaire.

Essayons de développer, plus précisément, la manière dont le suicide en tant que classe – le refus de la classe, de ses structures et rituels d'appartenance, qui incluent la mise en œuvre et le déni simultanés de l'identité de classe – opère en dehors de la distinction entre actes commis et actes omis. Vous vous rappelez

William Munny dans *Unforgiven*ⁱⁱⁱ? Il dit que «c'est un sacré truc de tuer un homme – tu prends tout ce qu'il a et tout ce qu'il aura jamais». Eh bien, quelle sorte de truc est le suicide? Quelle est la relation du suicide au non-être plus-un-seul du consentement⁵? C'est un travail massif d'autodésinvestissement qui implique une pratique encore plus massive d'entraide, où la description analytique se replie ou se frotte sur la pratique communautaire. Peut-être faut-il passer par l'enfer de la justification du meurtre comme réponse à la perturbation brutale de la xénogénérosité, une disponibilité dépossessive, auquel cas le meurtre, ou l'auto-meurtre, est la réaction-sujet ou réaction du sujet, qui fait partie du programme auto-indulgent, autodéterminant, autotrompeur, nationaliste, étatiste, néocolonialement décolonial de la petite bourgeoisie; un programme qui peut toujours être affirmé soit à partir de la position de l'immigrant-e autoproclamé-e, soit à partir de la position de l'autoproclamé-e natif-ve. Si la libération nationale – en s'immisçant dans le discours de l'autodétermination – est un problème politique, c'est dans cette mesure qu'elle ne devrait pas être notre problème, quel que soit le nombre de problèmes qu'elle nous pose, à nous qui vivons et/ou voulons vivre la vie et les luttes de trimeureuses noir-es qui, dans leur silhouette, dans leur volupté, dans leur assise inégale, dans leur qualité sous-prolétaire qui fait plier les notes et pousser des cris, n'ont pas de classe (comme Marx l'aura affirmé avec une perspicacité infaillible quoique sourde, ainsi que les Panthers l'avaient compris). Leur non-adhésion est une pratique de non appartenance.

5. NdT: le «non-être plus-un-seul du consentement» vient traduire *consent's non-single non-being*. Dans le livre *Black and Blur*, p. xv, Moten donne la source de l'expression *consent not to be a single being* comme venant de Glissant «consent à n'être plus un seul».

Nous pouvons à présent envisager les (problèmes politiques des) gens qui se considèrent comme la « petite bourgeoisie révolutionnaire ». Bien sûr, le premier problème est que personne ne se considère comme cela. Cette catégorie de classe marxienne est maintenant utilisée principalement au service d'un anti-communisme bizarre, tandis que d'anciennes catégories bourgeoises comme « classe moyenne » ou « cadres », ou de nouvelles catégories comme « précaire » ou « créatif-ves » sont déployées avec désinvolture, fonctionnant – au nom de « l'analyse » – comme descripteurs non analytiques des composants d'un système statique. Il n'est pas non plus clair que cette « classe qui ne veut pas s'appeler classe » se considère comme révolutionnaire, ou du moins que des membres de cette classe qui se nie utiliseraient ce mot en public pour décrire leur vision des choses, et encore moins leurs activités quotidiennes, à part quelques exceptions exilées. Il existe néanmoins une classe, qui ne se dit pas classe et ne se dit pas publiquement révolutionnaire, qui a effectivement une « compréhension » de l'impérialisme qu'on pourrait qualifier de révolutionnaire, qui de surcroît se reconnaît comme porteuse de cette compréhension et, plus important encore et de manière plus trompeuse, comme la fin continuellement renouvelée de cette révolution. Que penser de cette déhiscence téléologique? Premièrement, le terme « report » est peut-être un meilleur mot. Les reports consistant à ne pas « être en tant que classe », à ne pas se déclarer « pour ou de la révolution », empêchent ce qui serait des analyses ou des descriptions de l'impérialisme d'avoir une conséquence fondamentale, en particulier le suicide. D'un autre côté, ils soulèvent également une question plus profonde : pourquoi voudrions-nous que cette petite bourgeoisie se suicide? Ou, plus précisément, quel est notre désir envers elle? Avons-nous besoin de ce que nous désirons, qui ne vient pas *de* mais plutôt *pour* la petite bourgeoisie, laquelle apparaît au moins

complice de l'anti-impérialisme/colonialisme sinon de la révolution, contradiction dans laquelle elle (se) tient? Finalement, la question est: que désirons-nous de nous-mêmes et pour nous-mêmes? Souffrons-nous d'un échec ou d'un excès de conscience de soi en tant que classe? Comment refuser cette étrange mise en scène consciente de l'inconscient de classe de la petite bourgeoisie révolutionnaire?

Cette question nous taraude. Peut-être était-ce une erreur de proposer que la petite bourgeoisie puisse faire le choix de se suicider en tant que classe. Newton travaille sur ce problème avec son idée du suicide révolutionnaire^{iv}. Il ne semble pas exiger l'intégralité de la classe, mais en même temps chercher un moyen pour que cette partialité ne sombre pas dans l'individualisme. Il ne s'agit pas simplement d'une ascèse avant-gardiste – selon laquelle les dirigeant-es doivent « mourir pour le peuple » – mais plutôt d'une compréhension de la façon dont la petite bourgeoisie pouvait gagner sur les deux tableaux, ou en d'autres termes: comment la petite bourgeoisie était/est une véritable classe, opérant entre la bourgeoisie et les travailleuses. C'était la classe que Newton rencontrait à Oakland lorsqu'il accompagnait son père payer la facture mensuelle des meubles qu'ils avaient achetés à crédit. Il voyait la pérennité d'une classe de prêteuses local-aux, rassemblant les richesses mal distillées du quartier et jouant ainsi le rôle indispensable de distinguer les ouvrier-es et les *lumpen* à travers la fonction de gestion et de finance; il percevait aussi à jour la simple analyse qui, en elle-même, est aussi confortablement tenue dans la main de la réglementation qu'une massue ou une pique; il a vu clair dans ce que Cabral a appelé la structure de la « propriété dans la société », qui ne se superpose jamais directement à la propriété de la société, à laquelle prétendent marchand-es de meubles, fabricant-es de meubles et professeur-es.

Bien sûr, Cabral expose constamment cela à la petite bourgeoisie en termes clairs: il vaut mieux faire son choix. Mais Newton a vu que ce report de la révolution était la condition matérielle fondamentale de la petite bourgeoisie révolutionnaire – dans la mesure où ce report de la révolution est donné aussi, et avec la dévastation la plus douce mais la plus certaine, dans le fait qu’une classe révolutionnaire soit pour elle-même et pour les autres dotée d’une éthique constamment répétée dans les actes, les positions, les sentiments ou les intentions anti-impériales, antiracistes ou anti-trans/homophobes. Lorsqu’un membre de cette classe dit quelque chose comme «après avoir obtenu ma titularisation», ou «après avoir publié mon livre», ou «lorsque j’ai été promu·e», ou «une fois que les enfants ont obtenu leur diplôme», ou «au cours de mon deuxième trimestre», ou «lorsque je démarre mon blog», cela n’indique pas une erreur de calcul stratégique ou un défaut personnel, ou une lâcheté ou une immoralité, peu importe qui dit que de tels crimes de pensée devraient être punissables par l’annulation dans la *cancel culture* – un jugement souvent prononcé et mis à exécution de façon assez paradoxale par des gens qui prétendent s’opposer à l’incarcération. Cependant, dire de telles choses et annuler/boycotter ceux qui disent de telles choses, voilà bien la condition fondamentale pour être dans cette classe, même lorsque ceux qui reportent la révolution se trompent en pensant qu’iels sont arrivé·es socialement, et même lorsqu’iels ont une analyse de leur constante incapacité à arriver – c’est en arrivant au fait de ne jamais être arrivé·es qu’iels accomplissent l’ultime report du suicide en tant que classe.

Heureusement, Cabral nous rappelle que la petite bourgeoisie anti-impériale est une classe réelle, mais pas éternelle. Elle est réelle parce qu’elle est produite selon un mode de production évolutif. La production logistique distribue la gestion. Elle ne

la réduit pas, ni ne la dissout. Elle vit des hausses et des baisses du marché de l'art, par exemple. L'auto-entrepreneuriat ou le droit d'autaire est le malentendu par lequel le pouvoir de classe petit-bourgeois opère. En tout cas, une partie de cette petite bourgeoisie vit désormais dans un état suspendu de report et de séparation, cinquante ans après Cabral, en faisant chaque jour son analyse. Mais peut-être que cela a toujours été sa condition réelle, qui a toujours été aussi sa fausse condition. Parce que s'iels se suicidaient en tant que classe, si jamais cela était leur pratique partagée, iels ne se contenteraient pas de réaliser que la révolution est déjà là, iels «existeraient» comme rien d'autre que la révolution, dans sa préservation militante, comme des trimeureuses noir-es.

En attendant, comment l'analyse, tout comme la réglementation, et en tant que réglementation, fait-elle le tri entre la petite bourgeoisie révolutionnaire, les ouvrier-es et le *lumpen*, et comment et pourquoi cela est-il laissé entre les mains des bourgeois-es, non pas comme une fonction mais comme une prérogative? Comment cet héritage milite-t-il contre ce que Martin Luther Kilson Jr.^v considérait comme se produisant dans certains cas et comme devant se produire dans tous – une option préférentielle⁶ (par opposition au dixième talentueux qui est censé la supporter et l'exercer)⁷? Comment l'opposé de l'impérialisme en est-il venu à être présenté comme anticommuniste? Comme liberté? Comme la pensée individualisée: «À

6. NdT: Il n'est pas impossible que les auteurs fassent ici référence au concept théologique d'«option pour les pauvres» ou «option préférentielle pour les pauvres», issu de la doctrine sociale de l'Église catholique, et développé en particulier par la Théologie de la Libération latino-américaine.

7. Martin L. Kilson, *The Transformation of the African American Intelligentsia*, Harvard University Press, 2014.

quoi ça sert de me nier ce qu'*iels* (vous savez, elleux, la bourgeoisie blanche, la *vraie* bourgeoisie) se sont donné les un-es aux autres?»

Il y a un autre discours dans lequel Cabral s'adresse aux fonctionnaires travaillant encore sous l'administration portugaise de la colonie. Il *les* exhorte à se joindre à *leur* lutte en déclarant: «Chaque emploi doit devenir un poste de combat». Si chaque emploi est un poste de combat, alors chaque poste devient partisan, tel quel. Et si l'option préférentielle n'était rien d'autre que la défense commune contre l'option actuelle, contre tout emploi déployé contre nous – y compris le travail indépendant, y compris le refus du déni-de-soi dans le soin-de-soi, qui est l'essence de presque tout emploi, donné dans une vaste gamme de mélanges d'auto-exaltation et d'autodégradation, de sorte que chaque saloperie de job soit la pire saloperie de job que vous puissiez avoir, une condition que vous ne pouvez combattre par vous-même, que ce soit à l'intérieur ou à l'extérieur. Excuse-nous, Parrain^{vi}, mais notre boulot ce n'est pas de posséder le job. Non, nous devons lutter contre le job. Nous devons lutter contre les conditions, les exclusions et les séparations qui subordonnent notre travail à leur job. La théorie doit être notre arme dans cette lutte et elle doit être transposée dans notre pratique, dans la façon dont nous nous rassemblons, tout au long de notre chemin. Car ce que nous disons n'a pas vraiment d'importance si ce que nous disons n'émerge pas et ne s'efface pas dans le travail que nous faisons. Aucun acte individuel, ni aucun ensemble d'actes individuels d'expression – à quoi même la résistance armée est réduite dans l'institutionnalisation de la mémoire – ne peut représenter, et encore moins manier, l'arme de la théorie. Porter de telles armes nous aura été donné dans la pratique que nous partageons et défendons; portant et prenant soin de nos différences en commun de manière militante, une

ALL INCOMPLETE

pratique qui est en dehors de toute structure ou économie de moralité politique d'individualisation de classe. Au nom d'une socio-écologie éthique, dans l'espoir d'un refus général d'être petit-e; telle est la bourgeoisie révolutionnaire, point barre !

CHAPITRE I 5

Le don de la corruption

Voici la *Nature et ses Boîtes en gigogne*; les Cieux contiennent la *Terre*, la *Terre*, les *Villes*, les *Villes*, les *Hommes*. Et toutes ces boîtes sont *Concentriques*; leur *centre* commun à toutes, c'est la *décomposition*, la *ruine*; seul ce qui est *Excentrique*, qui n'a jamais été fait, seul cet endroit, ou plutôt ce vêtement, que nous pouvons seulement *imaginer*, mais jamais *démontrer*, Cette lumière, qui est l'émanation même de la lumière de *Dieu*, et où les *Saints* résident, qui est l'apparat dont les Saints sont revêtus, cela seul ne se plie pas à ce *Centre*, à la *Ruine*; cela qui seul ne fut pas tiré de Rien et qui seul n'est pas menacé par l'annihilation. Toutes les autres choses le sont; même les *Anges*, même nos *âmes*; elles tournent autour des mêmes *pôles*, elles se plient au même *Centre*; et si elles n'étaient pas rendues immortelles par la *préservation*, leur *Nature* est telle qu'elles ne pourraient s'empêcher de sombrer, vers ce *centre*, dans l'*Annihilation*.

John Donne¹

1. NdT : John Donne est un poète britannique du xvi^e siècle, notamment connu pour son poème « No Man Is An Island », [Nul homme

1.

Les peuples noirs préservent et défendent l'inévaluable pour tout le monde sans y avoir pleinement accès eux-mêmes. Ce paradoxe est aggravé par le fait que cet accès non-complet et non-simple est à la fois donné et repris par les pratiques des peuples noirs eux-mêmes. Bien plus, et en conséquence de cela, cet accès partiel entraîne l'exercice d'une contrainte sans limite et d'une résistance brutale contre eux, par et dans le monde qui présume et cherche à leur imposer l'accès total sinon rien. Ce à quoi il est donné accès – ce qui est retenu et gardé ; ce qui est conservé, comme le dit Humberto Maturanaⁱ – c'est ce que Chandler et Andrew Benjamin pourraient appeler le déplacement anoriginaireⁱⁱ d'une indigénité à la fois enracinée et dispersée – la seule sorte d'indigénité qui soit, dans une variation illimitée. C'est comme cela que, quand le monde ne regarde pas, ou peut-être devrions-nous dire quand le monde ne voit pas et n'entend pas, c'est-à-dire tout le temps, mais aussi jamais, les peuples noirs exhument ce petit rien inévaluable dont nous avons besoin, et le travaillent, jouent avec, l'aiment et le détestent, se le passent et ne le lâchent jamais. Mais cette socialité esthétique, comme l'appelle Laura Harrisⁱⁱⁱ, se trouve diminuée et pas seulement par les démons capitalistes suprématistes blancs ; d'une certaine manière, les peuples noirs, aussi, peuvent la toucher alors même qu'elle est hors d'atteinte, peuvent l'entendre alors qu'elle est hors de portée, la voir alors qu'elle est partie. Ce sentir insensé-e – Okiji a appelé ce sentir « insensuel·le »^{iv} – est la malédiction

n'est une île] publié pour la première fois dans *Meditations upon Emergent Occasions, Meditation XVII* (1623), traduit par Franck Lemonde : *Méditations en temps de crise* (2001).

des receleureuses, la chance des donneuses, le fondu enchaîné qui refuse de s'effacer.

L'accent sur le terme ou sur le thème de la corruption a toujours été mal placé. Tout se passe comme si nous avons été corrompu·es par la corruption de la corruption depuis le début. Mackey parle de Baraka parlant du jeu de John Tchicai qui « par glissement, s'éloigne du déjà proposé^v », et ce glissement, ce *glissando*, ce plané de haut en bas ou de droite à gauche, le long de la gamme, ce déséquilibre, cette immesure, est déjà là dans le mot « corruption ». Il est là dans la manière dont « corruption » ne peut se protéger de ce qui se frotte contre elle, comme une sorte d'essaim sémantique: décomposition, impureté, déchéance, péché. La corruption ne peut se protéger du dehors qui est déjà en elle, comme son essence même et dont nous sommes les victimes dans la mesure où nous sommes déjà l'émanation même de cette essence. Qui sommes-nous pour parler de corruption quand nous sommes cela même que la corruption pourvoit, son don? Puisque nous sommes déchu·es, et puisque nous ne pouvons pas nous relever, tout ce que nous pouvons faire, c'est essayer de négocier avec la corruption; mais bientôt, ça aura l'aspect du vol, et plus seulement du départ en catimini. La corruption concerne, en un sens, la chute des choses et leur délitement à l'intérieur de la problématique générale de choses qui ne tiennent jamais vraiment ensemble, et cette chose que nous faisons, cet événement, est pris en plein milieu de cette brume, de ce trouble, de ce mystère. Tout est engagé dans un tout ou rien juste ici, tout est là au dehors comme une tendance générale.

Le don de corruption est un fantasme affirmatif; un fondu anté-statique et métamorphologique. La première manière par laquelle nous essayons de nous approcher de cette chose que nous sommes déjà en cela qu'elle est déjà au plus profond de

nous, comme notre propre essence et notre défaite passe par John Donne, ou comme nous aimons l'appeler en mauvais-ses traducteurices, John Give ou John Gift, dont le nom est déclinaison grammaticale de l'offrande: tantôt Donner tantôt Don. Une bonne partie de ce que Donne offre, de ce qui s'offre dans Donne, du don général qui est offert à proximité de Donne, de ce qui s'abandonne là, en particulier dans l'œuvre ultime du divin connu sous le nom de Donne, c'est une méditation massive sur la mort, cette occasion toujours-émergente. La problématique de la mort est, pour Donne et dans son eschatologie, inséparable de celle de la naissance et plus généralement de la création. Donc, tout ce que nous avons à vous offrir maintenant, ce sont des restes. Nous avons laissé de côté quelque chose que nous voulions écrire, pour Stephen Booth, sur la dixième méditation des *Méditations en temps de crise* de Donne. De Donne, nous continuons d'apprendre et de désapprendre certaines choses à propos de la préservation, que Booth appelle conservation. Le livre dans lequel ces restes devaient paraître a depuis longtemps paru, mais nous les avons gardés, bien que déjà avariés, périmés, ou partiellement déjà utilisés. Nous voulons cependant offrir une lecture de l'allure calypsonienne de (cette) méditation, son frisson ruminatif, la manière dont nous sommes incapables de passer à autre chose ou de l'abandonner et qui nous induit à la lire à contre-fil. Une attention serrée, granulaire, *c'est justement cela*, lire à contre-fil, résister au sens du fil, ou exciter sa résistance. Voulons-nous une poétique de la résurrection? Peut-être la pratique générale est-elle une écologie textuelle, et peut-être que ce que nous essayons de voir et d'entendre est ce qui n'a pas de valeur, ce qui ne peut être amélioré mais peut seulement être soumis à l'usage, encore et encore, dans une sorte de déclin, dans une sorte de chute, dans la spirale étrangement préservatrice d'une orbite décadente. Encore

et encore, il n'y a ici rien à gagner, et l'on peut bien parler de préservation et d'inutilité, comme Booth pourrait le faire, mais non sans y ajouter une dose corrosive de *feeling good* withersien^{vi} à propos de la dépense occasionnée.

Peut-être le résurrectif, quand il se mêle de la révolution que Fanon prophétise, n'est rien qu'une déclivité consubstantielle entièrement nue. Peut-être qu'imaginer, si près et au-delà de la démonstration, nous permettra quelque investigation quant à la nature de la personnalité, quant à sa constitution interne, quant à sa syntaxe et quant à sa grammaire brutale. Peut-être sera-t-il possible d'arriver à une sorte de divinité – donnée dans son inutilité, donnée dans le refus d'être mise au service de quoi que ce soit, et en même temps, dans sa capacité à embrasser la condition d'instrument – la condition de choses faites de mains d'homme, ou d'homme défait. Mais soyons plus précis et disons que nous ne sommes pas tellement intéressés par l'idée d'offrir une lecture de Donne, ni même de considérer Booth comme un lecteur de Donne. (Booth aime-t-il seulement Donne? Booth accorde de la valeur à un sentiment vestibulaire, une expérience de se tenir sur le seuil, d'être sur le point de découvrir ce qui n'est pas tout à fait là, un potentiel de potentialité dans «un esprit juste avant qu'il n'établisse, avec malice, une connexion entre des choses jusque-là disparates» que Donne trop souvent retire – comme le dirait sans doute Booth – avant même de l'avoir donné, dans la grandiosité du don qu'il nous fait². Peut-être y a-t-il bien trop d'autocongratulation tapageuse, bien trop

2. Stephen Booth, *Precious Nonsense: The Gettysburg Address, Ben Jonson's Epitaph on His Son, and Twelfth Night*, University of California Press, 1998, p. 72. NdT: Stephen Booth est spécialiste de littérature anglaise. Il est connu pour son édition critique des *Sonnets* de Shakespeare et sa pratique de la «lecture rapprochée» (*close reading*) qu'il définit comme «gymnastique mentale».

de blason, dans les traits d'esprit de Donne. Peut-être qu'il n'y a pas assez de retenue, de réserve qui laisserait à l'à-peine apparu l'occasion d'être découvert. Peut-être Donne ne laisse-t-il pas les choses assez inachevées, peut-être appelle-t-il trop bruyamment et trop consciemment notre attention vers ce que nous devrions sentir sans même avoir à le savoir ; peut-être ne laisse-t-il rien à préserver dans l'acte simple et incalculablement compliqué de pointer vers ce qui ne se sera jamais vraiment produit.) Mais peut-être Donne fournit-il, dans sa générosité ostentatoire, un aperçu de la sorte de chose que Booth fait dans sa critique, dans l'intérêt d'en amplifier l'annonce.

La préservation de la *potenza*, la préservation de ce qui ne s'est pas encore produit, *la préservation de la tendance*, la conservation de la subjonctivité qui est donnée dans la figure du quark, l'unité de matière/énergie qui se tient à distance de ce que Booth appelle « l'ambiguïté active et substantiellement informative » et qui, ce faisant, rend possible la sorte spécifique d'(inter) articulation dont Booth dit qu'elle constitue la grandeur poétique (« l'interaction des énergies exploitées et latentes ») ; cette référence sérielle au point et au moment de la découverte est la manière dont le travail de Booth se déploie, c'est la délicatesse irritante de sa « lecture rapprochée sans interprétations », l'insistance avec laquelle il caresse les textes dans le mauvais sens du poil, goûtant leur présence eucharistique comme telle, dans une certaine mécompréhension radicale de l'hospitalité. Il y a là un refus anaphénoménologique de l'impulsion étatiste, et l'on se voit par là rappelé·e au fait qu'il y a des choses, même dans ce monde, que les sujets ne font pas, comme si l'activité même de faire des mondes était fondée sur la présupposition que même elle pourrait être abandonnée avec une sorte de joie terrienne.

2.

Quelle est la relation entre le sens et la mort, ou entre le sens et l'État, ou entre l'explication et l'interrogation, et entre celles-ci et la torture? La friction incessante de la critique est-elle ce que Samuel Delany appellerait un « jeu avec le temps et la douleur^{vii} »? Est-elle l'envers, la part terrible de la suspension, d'une certaine écologie textuelle de l'erreur, de la vie terrienne dans/comme dessous et apposition au monde? Et si le but de la critique était la suspension – littéralement la possibilité de rester en l'air, de garder ou de tenir tout le merdier en l'air, comme Mohamed Ali face à Floyd Patterson ou Ernie Terrell – le moindre coup augmenté de son accompagnement verbal, la série infinie d'une même question qui ne peut pas trouver de réponse (« Quel est mon nom? »), devient un soutien structurel qui fait tenir debout ce qui s'est déjà effondré sous la lecture en série qui en a été faite, qui lui a été appliquée comme un bâillon. Voilà une action qui serait proche de l'expérience de l'athlète lunaire que, d'après Booth, nous devenons toustes lorsque nous lisons les sonnets de Shakespeare – mais la différence tient à ce que ce n'est pas seulement le texte, mais nous-mêmes, qui ne sommes certes pas donné-es à, mais placé-es dans cette spirale de lévitation, où la chute est toujours vécue comme un envol, où le renforcement est violence nominative. Telle est l'agressivité du conservatisme de Booth – dans la préservation conçue comme in(ter)vention intrusive et corruptrice – activité atroce et acquisition de preuve(s) au sein desquelles la magie ne reste magique que dans la mesure où elle est expliquée.

À propos de Ben Jonson, Booth écrit :

Le couplet nous rappelle combien il est inconfortable de penser à la mort d'un enfant. Voilà qui suffit à donner à un

geste relativement plat et simpliste le sentiment d'une philosophie éprouvée et jugée suffisante.

Laissez-moi vous expliquer.

Le non-sens réamorçait un problème de traduction philosophique en même temps que de suffisance: le *Sinn*/sens/signification est, ou sont, mis en jeu précisément étant donné ce que Booth fait lorsqu'il préserve le non-sens – quand il le révèle, quand il l'explique, quand il le valorise – à savoir: le garder ouvert, ne pas arrêter d'ouvrir son suspens référentiel, en une chute infiniment excentrique. Voilà comment *Sinn* et *sin*³, péché et corruption, se frottent l'un l'autre dans le sens du poil. Tout cela, c'est la chute de la transsubstantiation dans la consubstantialité. Qu'est-ce qu'un texte devient pour nous, rituellement, en ayant été annoncé comme la présence réelle du Christ dans l'eucharistie? Il y a de quoi te donner envie de fuir en courant, de quitter les dévotions, la trinité et la forme ternaire, de quoi te jeter dans le non-sens d'un cercle brisé. En mixant Donne avec Henry Dumas^{viii} on obtient une sorte de John Coltrane, dont les méditations, avec celles de Charles Mingus, touchent toutes à l'intra-action du non-sens et des nourritures spirituelles. Qu'est-ce que cela fait d'être nourri-e par l'insubstantiel? Y a-t-il une matérialité de l'insubstantiel? Peut-être est-ce cela, la littérature. Mais si c'est le cas, si c'est le fait de ce travail, alors cela ne peut l'être qu'en étant le don de la corruption. Tout se passe comme si, quand les mots «ceci est mon corps, prends-le et mange-le» sont prononcés, une proximité dangereuse et débordante

3. NdT: Jeu avec les sonorités et significations de *Sinn* et *sin*: en allemand, *Sinn* peut se traduire par «sens» (le sensoriel ou le signifié), «signification» ou «compréhension» tandis qu'en anglais, *sin* peut être traduit par «péché».

se manifestait entre la promesse de résurrection et le problème de l'insurrection. Dans la méditation de Donne, ceci apparaît comme le problème du monde et du corps, un problème de corporéité et d'institutionnalité que le livre de Jan Patočka, *Body, Community, Language, World* [corps, communauté, langage, monde], aide à éclairer. Il écrit :

Nous sommes arrivé-es à la conclusion selon laquelle le monde – dans le sens de la totalité antécédente qui rend possible les existant-es doté-es de compréhension – peut être compris de deux manières : (a) comme cela qui rend la vérité possible pour nous et (b) comme cela qui rend possible l'existence à la fois des choses individuelles au sein de l'*universum*, et de l'*universum* en tant que somme de choses. Ici encore, le phénomène de la corporéité humaine peut jouer un rôle pivot puisque l'élévation qui nous distingue du monde, notre individualisation dans le monde, est une individualisation de notre corporéité subjective ; nous sommes des individus en réalisant nos mouvements de vie, nos mouvements corporels. L'individualisation renvoie à des mouvements dans un monde qui n'est pas une simple somme d'individus, un monde qui possède un aspect non-individué, un monde qui est premier par rapport à l'individu. Kant l'a entraperçu dans sa conception de l'espace et du temps comme formes premières qui doivent être élucidées s'il doit devenir évident qu'il existe des cas particuliers appartenant à une réalité unifiée. C'est en tant que corporels que nous sommes individus. Dans cette corporéité, les êtres humains se tiennent à la frontière entre l'être, indifférent à lui-même et à tout le reste, et l'existence au sens de relation pure à la totalité de tout ce qui est. Sur la base de leur corporéité, les humains ne sont pas seulement des êtres de distance, mais aussi des êtres de proximité, des êtres

enracinés, pas seulement des êtres orientés vers le monde du dedans, mais aussi des êtres au monde⁴.

Qui est ce « nous » dont Patočka parle? Le « nous » qui sommes arrivé·es à cette conclusion? Hé bien, nous sommes le monde, en un sens. Nous sommes le monde dans la mesure où nous sommes capables d'arriver à certaines conclusions concernant le monde – plus spécifiquement, d'arriver à la conclusion que le monde est ce qui rend possibles pour nous la vérité et l'individualisation. Le monde est notre corporéité commune, son institution, pour ainsi dire, au sein de laquelle notre individualisation est donnée dans et comme le corps, cette individualisation qui s'enroule sur et dans et comme elle-même et qui est la condition de possibilité du savoir de et dans le monde. Nous sommes le nous qui sommes le monde dans la mesure où nous sommes et avons (des) corps. Mais voilà, ce système stable et étatique dans lequel le corps et le monde sont donnés comme la condition de possibilité et de préservation l'un de l'autre est accablé d'un dynamisme anti/biotique qu'il a pour fonction de contenir.

Si les concepts de corps et de monde naissent dans et comme une sorte d'embaumement mutuel au sein duquel la philosophie fait l'impasse sur ce que la théologie doit quant à elle incessamment ruminer, alors la rumination de Donne se donne comme la constante panique résiduelle à l'égard de la chair que ni le corps ni le vol du corps, ni le concept de corps ni sa capture juridico-philosophique, ne peuvent contenir. Les êtres dotés d'un monde intérieur portent, mais ne peuvent supporter « l'intensité la plus intime » dont parle Kafka, tandis que les non-êtres du

4. Jan Patočka, *Body, Community, Language, World*, trad. Erazim Kohák, Open Court, 1998, p. 178.

monde souterrain portent le poids des questions façonnées par cette sorte de désincarnation que Fanon décrit comme insoutenable. Si le concept de corps, et le concept de monde (conçu comme une sorte de politique épistémique collective des corps), revient à une sorte d'institutionnalité momifiée, c'est qu'il opère à l'intérieur d'un contexte de propos constants sur la corruption, une charge constante et auto-administrée de corruption qui constitue, en quelque sorte, son propre embaumement. À cet égard, l'angoisse suscitée par la corruption préserve le corps, le monde et le corps dans le monde. Nous parlons de nos institutions corrompues pour appeler à les réformer ; parler d'institutions corrompues c'est, en fait, les réformer. Voilà comment le jeu entre les soi-disant relations publiques et le soi-disant journalisme d'investigation devient un mécanisme d'autocongratulation pseudo-démocratique, où l'institution en question refuse sa propre décomposition, sa propre désintégration, sa propre déformation. Plus précisément, ce qui est en jeu, ce n'est pas la réforme des institutions mais la déformation de l'institution comme telle. Comment cela aura-t-il été mis en œuvre ? Par quelque chose comme la préservation militante. Mais c'est là que les choses se compliquent – dans le redoublement des innombrables et minuscules tranchants de la corruption.

La corruption est une dégradation de la pureté. Ses racines sont prises dans un verbe qui signifie « rompre, casser ». Les chemins qu'empruntent ces racines sont sans amarres, mangrovesques, démesurés. En suivre un, c'est se retrouver dans l'enchevêtrement de la générativité et de la décomposition, et puis le chemin disparaît. Et si les concepts mêmes de corps et de monde s'embaumaient l'un l'autre ? Et si la préservation militante était inséparable d'une certaine sorte de décomposition ? Alors il nous faudrait nous occuper non seulement de ce que la corruption fait à l'institutionnalité qui nous tue, mais aussi de

ce qu'elle fait pour nous au nom de la préservation. *Le paradoxe de la corruption politique, c'est qu'elle est la modalité au travers de laquelle la brutalité de l'institution se maintient. Le paradoxe de la corruption biosociale, c'est qu'elle constitue la préservation militante d'une capacité générale et générative à différer et à diffuser.* Ces paradoxes se combinent et dorent le tranchant de la corruption, la transforme en don, un don à double-tranchant, que nous pouvons porter, ou revêtir, comme s'il était le tissu même de notre peau.

Revêtir, mais aussi s'imprégner, se parer, comme dans « S'est-elle parée de son savoir en subissant sa puissance^{ix}? », c'est se rappeler du mot dont Donne aime le plus se parer: *appareil'd*, « revêtu d'apparat ». Il parle ainsi dans « Un sermon de Carême prêché à Whitehall, le 20 février 1628 » de ce que cela signifie que de revêtir nos méditations de l'apparat des mots, de la manière dont un tel apparat de la pensée faite mots, inséparable de cet apparat du verbe fait chair et qui est notre sauveur, et de cette percée de la chair et de ce recouvrement de la chair par le senti(ment) qu'est notre salut, et comment tout cela constitue une chaîne nécessaire de décomposition, la configuration d'une miraculeuse remontrance. Habiller, apprêter, maquiller ou transformer, voilà comment le salut se montre à nous, se donne à nous, et c'est ainsi que nous nous présentons nous-mêmes au salut, par gratitude et reconnaissance envers lui. Mais se présenter, ce jeu entre l'apparence et l'apparat, est aussi donné dans et comme notre déchéance, notre décadence pécheresse, notre partialité dépossédée, et ce depuis le début. Donne parle de nous comme de ceux qui avons été, en dépit de notre nudité natale, recouvert-es de l'apparat du péché. Le péché comme habit, comme costume, est notre plus simple appareil, si bien que ce qui nous est le plus authentique, cette déchéance qui nous est la plus intime, devient le manteau que nous portons

au-dehors. Nous venons au monde nu-es, dévêtu-es, ne portant rien d'autre que notre péché; mais comme Donne le dit: «Le péché est loin de n'être rien, car il n'y a rien d'autre que le péché en nous.» Voilà tout le sens que nous portons en nous.

Et pendant ce temps-là, est-ce que *din* est la somme de *sin* + *don*? C'est-à-dire le vacarme (qui est, comme le dit Gissant, notre discours) correspondant à la somme du péché et de l'action de se vêtir? Notre damnée rémission – cette terrible pratique d'avoir été là par le fait même d'en être parti-es, de nous en être allé-es – est-elle le don révolutionnaire qui passe à travers nous, ou auquel nous sommes appendu-es, comme feuilles au vent ou dans un vent commun, si bien que nous sommes transporté-es par ce qui à la fois entraîne et perce notre chemin, de manière à accompagner le souffle que nous portons dans notre dispersion, partageant le fait de ne pas être dans un fondu, une marge, un soufflé de cendres? La déchéance – qui est notre chair incarnée, notre monstruosité, notre don – n'est-elle rien d'autre que cet enchevêtrement d'enchevêtrement et de décomposition et de survivance qui veille à ce que nous soyons tenu-es, touché-es, passé-es de main en main, dans cette tendance à l'attente, comme si tout ce que nous étions tenait juste dans cette expérience continue d'être brisé-es et détaché-es, inséparablement? Ce principe d'incomplétude en commun, cet habit de peau nue, cet appareil de péché, ce don général de notre chair, cette intra-vulnérabilité atmosphérique ne peut-elle être revendiquée qu'en étant perdue, qu'en étant volée, qu'en étant partagée dans l'interminable temps différé d'un dé placement resignifiant? Nous nous sommes toujours accommodé-es du fait que nous allions mourir ici, que nous mourons tout le temps, dans cette survie que nous partageons. Nous avons toujours été méprisé-es pour cet arrangement dans la survie, pour la survie au milieu du legs de l'Homme (fou) qui veut vivre (à part) pour

toujours. La surveillance nous aura tenu-es à distance pour qu'il puisse rester et essayer de tout repousser tout en se l'accaparant. Mais d'une certaine manière, cet être-tenu-es-à-distance échappe à la capture épistémologique et politico-économique de la cale et œuvre à un refus, à une interruption du discours normatif politico-économique sur la corruption. Ce discours désavoue la corruption, s'en saisit et la projette sur le nouveau monde, ou sur le tiers monde, et la réduit à une opérationnalisation fixée, une stabilité brutale et invétérée qui constitue l'économie politique normative de la mondialisation. La relation du néolibéralisme à la corruption est, à cet égard, similaire à la relation de Pat Boone à Fats Domino^x. Ce qu'ils appellent corruption n'est rien d'autre, en réalité, qu'une forme d'embaumement politico-économique. Une momification d'un corps politique déjà mort envers et contre la force dégénérative et régénérative de l'existence sociale. Ce que nous cherchons, c'est la différence entre la préservation docile et la préservation militante, et celle qui sépare la corruption réformatrice de la corruption déformatrice, quand une malice divinement violente se met au service de son propre désintéressement. Le péché n'est-il rien d'autre que ce chevet gnostique de préservation et de corruption ?

Le péché, dit-on, est l'acte de transgression de la loi divine. Mais si, au sein d'une eschatologie chrétienne, nous sommes toujours déjà déchu-es, notre orbite déjà donnée, pour ainsi dire, dans notre décomposition, alors notre illégalité est une condition naturelle. C'est ici que ce que Robert M. Cover appelle le principe jurisgénératif entre en jeu, dans toute sa fécondité, comme une para-légalité invétérée qui n'est pas seulement contre mais encore générative d'une légalité souveraine, quelque chose comme ce que Derrida appelle les fondements mystiques de l'autorité^{xi}. Hé bien, c'est quelque chose comme plus ou moins + plus + moins que cela ; quelque chose d'anafondationnel,

quelque chose d'anarchique, une chose qui est comme nulle autre, qui n'est rien du tout. Le péché, c'est aussi l'errance; c'est rater, c'est être hors des clous, c'est être loin du compte, à côté de la plaque. Cela peut-il prendre le sens de l'infixé, du déplacé? Et la déchéance se donne-t-elle alors sous cette guise? Heidegger distingue la déchéance ou dérélition du péché, mais ces termes se frottent l'un contre l'autre ici. Selon l'hamartiologie⁵, notre errance peut être soit détachée de la rébellion adamique, soit irrémédiablement et irréductiblement donnée en elle; mais quoi qu'il en soit, il reste toujours ce qui n'a pas été expliqué et dont il convient de rendre compte dans la tendance d'Adam à la rébellion, tendance qui nous attend, imminente, appendue, notre appareil, donnée dans les replis de notre incomplétude, l'invagination littérale de son corps, qui n'est pas le sien en ce qu'elle est cela dont il naît, le service erratique que toute histoire des origines s'efforce d'oublier. Ce n'est pas qu'Ève soit la corruption d'Adam; elle n'est ni sa maman, ni celle de ses enfants. Bien plutôt, elle est quelque chose comme une résonance qui se tient avant, retournée du dedans vers le dehors, comme le principe d'une différence inséparable à laquelle il ne peut être dit avoir appartenu, car elle est la dispersion même de l'appartenance. C'est comme une tasse homéomorphe: elle déborde par là où l'anse et le tout de la tasse sont donnés dans leur épuisement mutuel⁶.

5. NdT: L'hamartiologie est une branche de la théologie; elle est l'étude du péché.

6. NdT: En topologie, la tasse à café est classiquement présentée comme un homéomorphe du donut (ou «tore»), ce qui signifie que la tasse à café et le donut sont dans une relation bijective continue l'une avec l'autre (leur «épuisement mutuel»). Fred Moten parle de topologie comme d'une «discipline mathématique qui étudie la manière dont l'espace se comporte et se maintient identique à lui-même sous différentes

C'est comme le premier instant d'un rap, qui est la corruption de la musique: le premier instant de la musique, qui est la première fois où quelqu'un a crié « Cor-rup-tion! Col-li-sion! », pour que tout le monde puisse danser.

3.

L'État est la régulation et l'oligarchisation de la corruption, la richesse qu'il y a à retenir ce qui est donné et à laisser partir le donné. La corruption continuelle du corps, de ses frontières, la réalisation continuelle de la vie comme échange de matière avec l'environnement, voilà ce que l'État est amené à (acheter pour) piller. L'État régule le partage à des fins de privatisation; il (s')investit dans la paupérisation au nom de la valeur. Ainsi, ce qu'on appelle corruption dans le monde politique (ou dans le monde du développement) serait la métastase de l'État en tant que régulateur de la corruption. Par suite de quoi, les campagnes anti-corruption sont des campagnes de régulation, conçues pour ré-accomplir la régulation de la corruption, ou pour échouer à le faire; dans les deux cas, c'est notre corruption qui souffre aux mains de cette vaine tentative d'en privatiser une part, ou d'isoler un moment de notre incessant enchevêtrement. La régulation et l'extraction de notre corruption (y compris au travers de la logistique préemptive ou au travers de la surveillance) se doit de lisser les nœuds et les *locks*, de redresser les courbes et les masses mates de nos chairs sans verrous. Elle se

sortes de pression » (et l'intérêt de la topologie pour l'étude noire) dans un dialogue avec Denise Ferreira da Silva, «The Multiplicity Turn: Theories of Identity from Poetry to Mathematics seminar», Stanford University, 24 novembre 2021.

fraye un chemin au milieu de nos tête-à-tête, elle veut voir ce qui s'y passe. Et si la surveillance n'était pas une catégorie légale ou extra-légale, mais une catégorie économique? Et si la corruption était une manière non seulement de penser l'unité de l'économie politique, mais aussi son insuffisance? Et si, retirer à la terre/chair ce dont nous l'avons revêtue revenait à cliquer les sens, à les démêler les uns des autres, pour satisfaire aux plaisirs appauvris et non-renouvelables du capitalisme, où la source du plaisir doit être approvisionnée par du temps vide? Mais cela revient peut-être à dire que la noirceur, et la plupart du temps les personnes noires, distribuent cette sorte de valeur capitaliste : soit dans une catégorie économique reconnaissable (y compris la reproduction sociale), soit dans une catégorie qui ne l'est pas (par la corruption). La surveillance devient ainsi une forme d'extraction de valeur. Et quelle est cette forme? Un sens vampirisé, une part scindée, une courbe éliminée, un tumulte divisé, tout cela rendu possible par l'isolement temporaire et instable dans la régulation de la corruption. La momification du plaisir obtenue par la régulation de la corruption, un gain qu'iels finiront toujours par perdre, qui finira toujours par se perdre, dans nos yeux et nos bras^{xiii}. Ainsi, quand la réglementation s'interroge sur la profondeur de la corruption au sein de l'État, sa question est d'ordre constitutionnel et porte sur la capacité de l'État à la réguler.

Et si, quand l'État régule la corruption (et s'efforce de nous en préserver, nous qui sommes issu-es de la corruption), c'était le mérite qui lui servait à se mettre en travers de nos chemins? À interrompre nos parcours avec sa file d'attente unique? On nous dit que la méritocratie et la corruption sont des opposées l'une de l'autre, mais peut-être la corruption approuvée par l'État, régulée par l'État, conceptualisée par l'État n'est-elle qu'un instrument de la méritocratie. Alors, comment corrompre cela? Hé

bien, nous devons commencer par dire que tout le monde vous dira qu'iels savent que la société n'est pas une méritocratie. Simplement, on n'arrive pas à s'empêcher de faire comme si c'était le cas. Et nous en savons quelque chose dans notre métier (qui n'est pas la même chose que notre travail). Être enseignant-e à l'université, c'est savoir que là où l'on travaille, il n'y a pas de méritocratie. Personne n'est là en raison de ses mérites. La salle de classe, ça n'est pas une cannette de Narragansett. Elle n'est ni « vendue au mérite » ni « faite avec honneur⁷ ». Et pourtant, le mérite est constamment invoqué, directement ou par des règles conçues pour le mettre en œuvre. Les étudiant-es veulent des notes. Les enseignant-es veulent un poste. Et iels les méritent, ou iels veulent les mériter, parce qu'iels en ont besoin. Le langage du mérite est partout autour de nous, ce qui revient à dire que la pénurie est imposée partout, en partie parce que nous l'invoquons constamment (la pénurie est comme notre défense sans défense). Mais le mérite ne décide pas qui d'entre nous doit obtenir les ressources limitées disponibles. Le mérite fonde la limitation elle-même, il crée la pénurie, un individu après l'autre. Pourquoi n'y en a-t-il pas assez pour tout le monde? Parce que chacun-e doit avoir sa part à soi. Mais qui a sa part à soi? Personne. Ce qui revient à dire que la méritocratie est un mensonge. Elle impose l'évaluation individuelle à des fins de distribution individuée mais elle prend la forme de la création de bandes et de classes de mérite. Ceux qui ont reçu des A et ceux qui ont reçu des B. Au moins, quand les gosses

7. NdT: Narragansett est la marque d'une bière dont le slogan est: « *Made on honor. Sold on merit.* » [Fabriquée sur l'honneur. Vendue au mérite.] C'est aussi le nom de la tribu algonquienne sur les territoires non-cédés sur lesquels la brasserie Narraganett est établie depuis le XIX^e siècle.

débatent pour savoir qui est lae plus grand·e champion·ne de tous les temps, iels savent que c'est ridicule, que la seule manière pour que le système d'évaluation marche serait d'extraire un à un chaque gramme de différence qui caractérise chaque plus grand·e champion·ne de tous les temps et de faire en sorte que la première différence qui sépare les plus grand·es champion·nes de tous les temps les un·es des autres soit celle qui les sépare de l'individu qu'on aura décidé d'appeler lae plus grand·e champion·ne de tous les temps. Donc, quand nous disons que la méritocratie est l'imposition de la pénurie, nous voulons dire qu'elle est l'imposition de la pénurie de la différence, toutes choses étant égales par ailleurs, dans ce cauchemar de l'équilibre.

Il est vrai, comme Paolo Do le fait remarquer, que l'université n'est plus seulement une forteresse^{xiii}. L'université est également devenue une consultante, même si cela ne veut pas dire que l'université se contente de distribuer les moyens de production à toustes. Il y a une astuce pour faire croire à la pénurie des moyens de l'étude. Tout le travail réalisé pour imposer une détermination – la détermination de qui est admis·e à «enseigner» ou à «apprendre», de qui peut publier, de qui reçoit les honneurs, de qui obtient ses qualifications, de qui peut passer son diplôme, de qui peut pontifier – met en œuvre, opérationnalise et impose le fantasme selon lequel les moyens d'étude ne sont pas généraux ou dégénérés – corrompus, corrosifs, transformateurs – en tant qu'ils participent à la générativité. Et les étudiant·es, le corps professoral et le rectorat sont ainsi – comme dit le rectorat – aligné·es, toustes égal·aux en pénurie. Dans cette in/égalité vénale, tout le monde croit à la qualité, à l'excellence, à l'idée de mesurer et de départager qui sont les bon·nes et qui sont les meilleur·es. Tout le monde croit en la création d'unités individuelles à des fins de comparaison, de distribution des ressources et de restriction des moyens de production

du savoir. Les professeur·es se surveillent constamment et s'évaluent les un·es les autres sous la rubrique du mérite, décidant de la manière dont des ressources prétendument limitées seront réparties à des individus prétendument méritants. Tout le monde est d'accord sur les règles qui protègent le mérite, et tout le monde fait appel à ces règles, en particulier ceux qui, comme nous, sommes suffisamment astucieux·ses et critiques pour dire que, bien sûr, il n'y a pas de méritocratie. Parce que les règles empêchent la corruption des choses. Voilà comment le mérite ne s'oppose pas à la corruption régulée. Le mérite et la corruption régulée travaillent ensemble contre nous, surtout quand nous essayons de les faire travailler pour notre compte. Si bien que, bien trop souvent, nous y travaillons ensemble contre nous-mêmes. Chaque appel à un *leadership* noble et transparent au sein de l'université – ou de n'importe quelle institution, musée, gouvernement municipal – est un appel aux règles de la méritocratie, un appel à plus de pénurie, à commencer par celle des choses que nous utilisons pour faire des choses – la pénurie des moyens. Singapour a développé le même tour de passe-passe. Le gouvernement sans corruption de Singapour n'est pas une fonction de sa méritocratie (ce sont des familles riches qui dirigent, comme un peu partout); il est plutôt le résultat d'un mécanisme hautement développé de pénurie imposée – hautement développé parce qu'il se réalise avec un très large consentement. La plupart des habitant·es de Singapour croient que leur labeur est récompensé. Iels croient que la récompense est ajustée et que l'accès aux richesses de Singapour est calibré, et que la condition pour cela est d'accepter et d'embrasser, comme de nombreux·ses enseignant·es à l'université et comme de nombreux·ses étudiant·es, les sévères restrictions imposées aux moyens de production. Une autre manière de formuler cela est de dire que des institutions très fortes régulent et restreignent

la corruption *en tant que* moyen de production, nous forçant à nous développer quand on préférerait se détendre ou se griser auprès d'une personne chouette chouette chouette, une cannette de Narragansett à la main.

Et donc, nous nous tournons, une fois de plus, vers Duncan et Schrödinger :

Notre conscience, et le poème en tant qu'effort suprême de la conscience, s'organise dans une danse entre identité personnelle et identité cosmique. Ce que la gnose des anciens transcende dans le mystère, Schrödinger nous y ramène, entre deux virgules, dans *Qu'est-ce que la vie?* : « ... la molécule organique de plus en plus compliquée dans laquelle chaque atome, et chaque groupe d'atomes, joue un rôle individuel, pas entièrement équivalent à celui joué par de nombreux autres ». *La matière vivante échappe à la décomposition vers l'équilibre*, c'est le titre que Schrödinger donne à une section de cet essai de 1944. « Quand peut-on dire d'un morceau de matière qu'il est vivant? », demande-t-il, et il répond : « Quand il continue de "faire quelque chose", de se déplacer, d'échanger des matériaux avec son environnement. »

Ce qui m'intéresse ici, c'est que cette image d'une structure richement articulée, d'une forme qui maintient le déséquilibre, c'est-à-dire la vie – quelles qu'en soient les implications pour le biophysicien – signifie, pour le poète, que la vie est, de par sa nature, ordonnée...⁸

Et puis, nous nous tournons vers Gary Zuav et Werner Heisenberg :

8. Jan Patočka, *Body, Community, Language, World*, trad. par Erazim Kohák, Open Court, 1998, p. 178.

Les ondes de probabilité telles que Bohr, Kramers et Slater les ont pensées constituent une idée entièrement nouvelle. La probabilité elle-même n'était pas nouvelle, mais ce type de probabilité l'était. Elle se référait à ce qui en un sens se produisait déjà mais n'avait pas encore été actualisé. Elle se référait à une *tendance* à se produire, une tendance qui, d'une manière indéfinie, existait par elle-même, même si elle ne devait jamais se transformer en événement.

Il s'agissait là de quelque chose de bien différent de la probabilité classique. Si nous lançons un dé sur une table de jeu, nous savons, en utilisant la probabilité classique, que les chances d'obtenir le nombre souhaité sont de une sur six. La probabilité de Bohr, Kramers et Slaters signifie bien plus que cela.

D'après Heisenberg,

cela signifiait une tendance à quelque chose. C'était une version quantitative du vieux concept de *potentia* dans la philosophie aristotélicienne. Cela introduisit quelque chose qui se tient à égale distance de l'idée d'événement et de l'événement actuel, une sorte étrange de réalité physique tout juste à mi-distance entre possibilité et réalité⁹.

Nous nous tournons vers eux par spéculation et par jeu avec l'informel ; pour l'existence enformante et subsistante de la vie ;

9. Gary Zukav, *The Dancing Wu-Li Masters: An Overview of the New Physics*, HarperOne, 2001, p. 72. Zukav cite Werner Heisenberg, *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science*, Harper & Row, 1962, p. 41.

comme échange matériaux-environnement au-delà du point où l'échange, l'environnement et l'environné maintiennent un sens séparable aux dépens de l'âme matérielle; contre la partition de l'idéalité et de l'actualité, où et quand l'événement se retire; avec la consensualité déployant son environnement conceptuel; vers la délicatesse de la mesure, qui refuse soit d'exclure soit d'être saisie par la mesure, qui reste irréductible à elle-même pourvu que la mesure soit ce qu'elle ne peut ni exclure ni saisir; sous le son, comme on dit, ou le poème, qui disparaît en fondu pour laisser la place à la musique et à la poésie, qui elles-mêmes laissent la place au son, et le son, qui est la langue marmonnée, son anté-origine. Voilà notre itinéraire en forme de parataxe, là où la tendance rencontre le toucher, le sentir et la terrible disponibilité, au sens, *Sinn* ou péché où Eve Sedgwick + Hortense Spillers les comprennent^{xiv}.

Hier, c'est-à-dire maintenant il y a bien des jours et bien des années, Zo a voulu regarder des photographies de notre ancienne maison à Los Angeles, et de lui bébé, petit garçon. Il a souri et il a dit: «il est mignon», et puis il a commencé à pleurer, déjà conscient de ce que quelque chose avait passé, s'était perdu, le sentant plus profondément, toujours, que ceux qui veulent grandir. Aucune intention d'atteindre la forme si ce n'est en passant à travers elle, de l'autre côté, dans une tendance imprévisible à faire, dont la réalisation est constamment refusée, dans le voisinage du voisinage. C'est à peine le bout d'une intuition, par la pratique, par l'étude, que l'érudition ou la scolastique, en dépit de ses mérites, tient, comme une charge de profondeur, en son cœur. Tout cela pour dire une fois encore que l'«évitement de la décomposition vers l'équilibre» dont Schrödinger parle n'est pas un évitement de la décomposition en général. Il est plutôt la préservation de la décomposition, qui porte la réponse à la question «qu'est-ce que la vie?» en des occasions natales

ALL INCOMPLETE

et fatales qui ne se réalisent jamais pleinement, qui sont elles-mêmes toujours évitées; où se séparer, et venir se frotter et se frotter, sont une tendance générale et génératrice à laquelle nous ne pouvons donner d'autre nom que celui de poésie, pourvu qu'on lui donne ce nom là où on la voit, c'est-à-dire partout. Et si la poésie n'était que la corruption de la langue? Et si cette corruption correspondait à la corruption de la communauté par la socialité, la corruption du corps par la chair, la corruption du monde par la terre? Alors, le sens de la vie est dans sa décadence. Leur corruption, ce n'est pas nous. Notre corruption, ce n'est pas la leur. La noirceur est la signification de la vie. Partielle, tenue secrète, offerte à tout le monde, mais pas tout à fait là pour qui veut la retenir, elle ne nous appartient pas et elle est tout ce qu'on a, la voilà, toujours et totalement incomplète.

Postface de Denise Ferreira da Silva

Toute décision comporte toujours le choix d'une chose parmi d'autres; un choix qui est toujours aussi celui du moindre mal, car une seule chose ne peut répondre à tous les besoins de ce que l'on appelle désir. Ou peut-être que toute décision est un choix pour le moindre mal parce que ce qu'on appelle désir n'est autre que la présence d'un besoin de choisir, décider, n'en retenir qu'une et une seule, et continuer son bonhomme de chemin. Quoi qu'il en soit, l'algorithme, l'outil formel de décision du capital logistique, dysfonctionne lorsqu'il doit travailler avec davantage que ce qui est requis pour qu'il accomplisse sa tâche, de choisir, de décider. Lorsque l'information entrée ne correspond pas aux données, le processus est mis en panne. Une donnée, n'importe quelle donnée, est toujours moins qu'une chose. Ce n'est jamais un matériau brut, ni une simple chose. Une donnée, une data, a toujours une forme et un but. Elle est toujours prête à être mise en relation, à établir une connexion. Ce qui signifie aussi que, pour que ça fonctionne, pour que l'algorithme accomplisse sa tâche, la donnée doit s'intégrer dans la structure et être capable de servir la procédure à laquelle elle est soumise, il

faut qu'elle soit manipulable. C'est ainsi qu'une donnée ne peut pas être une chose. Une donnée est toujours un objet.

Malgré ce que peut en dire Heidegger, il n'y a pas que pour les « existant-es » que la chose existe. Et il n'est pas vrai non plus que la gymnastique mentale mobilisée par Descartes pour s'assurer qu'il est « sain » d'esprit garantisse, immédiatement et irrévocablement, que la chose soit une *res extensa* [chose étendue]. Plus proche de ce qu'en a compris Kant, la chose excède tout ce qui peut être appréhendé comme forme, comme objet ou comme donnée. En tant que telle, une chose est toujours en inadéquation avec la structure (parce qu'elle s'étend au-delà des limites du donné, parce qu'elle ne trouve pas sa place en son sein) et ralentit la procédure jusqu'à l'arrêt (car ce qui en elle excède le donné, ce qui en elle n'est pas une donnée, dépasse les possibilités de ce qui est à venir). Ce qui, dans la chose, dépasse les paramètres de la forme et de l'efficacité n'entre jamais dans le processus, à moins d'avoir déjà été dévitalisé, rejeté, ou bien d'être déjà mort.

La non-chose, le rien (*no-thing*) est aussi une chose, autant que n'importe quelle autre chose. Qu'est-ce que la chose, alors ? Une chose n'est rien d'autre que cette incomplétude incompréhensible, que Stefano Harney et Fred Moten nous donnent généreusement à voir. Dès lors, l'incomplétude incompréhensible n'est pas tant le nom de quelque chose ou de quelque part depuis lequel on tente de résister. Contre la rareté, contre les termes juridiques et éthiques avec lesquels elle déguise les sujets de la propriété, de la souveraineté ou du désir, la *res imperfectum* [chose imparfaite] comme la *res improprium* [chose impropre] désignent la capacité matérielle (le pouvoir de la matière), qui correspond peut-être à ce que Stefano Harney et Fred Moten appellent *jurisgénéralité*, et dont la générosité, pour ce que j'en comprends, est le premier principe.

I.

L'incompréhension, telle qu'elle est visée dans ce mot de remerciement à Stefano et Fred, accentue cette défaillance, parce qu'elle rappelle de quelle façon la formalité et l'efficacité tout à la fois requièrent et octroient la complétude.

Ce qui ne manifeste ni l'une ni l'autre ne peut être considéré comme total, achevé, absolu ou parfait. Une telle chose n'est donc pas compréhensible: elle ne s'explique pas (ne rend pas compte d') elle-même, ni dans toutes ses différentes parties, ni en tant que tout. Ce qui n'est pas exposé, n'a pas de forme propre et ne suit pas la ligne droite est incomplet et, en tant que tel, ce n'est pas un corps (car l'idée de corps donne le tout, dont toutes les parties rendent compte) et ce n'est pas le monde (car l'idée de monde désigne une partie qui peut rendre compte du tout). Les structures inappropriées et les procédures tordues ne sont pas compréhensibles, pas même dans l'énoncé – voir les théorèmes de Gödel – qui constate l'incomplétude du mode de pensée dominant. Et, telle quelle, une telle chose n'a pas de structure (corps, monde, système), pas de partie (organe, subjectivité, axiome), pas de mouvement (circulation sanguine, historicité, raisonnement). Il s'agit bien sûr de différents types de formes, de parties et de mouvements, mais la combinaison des trois produit l'idée de développement, dans le sens où le mouvement, grâce auquel les parties sont connectées, soutient ou porte l'ensemble à sa complétion. Sans structure et sans ses parties, comment savoir ce qu'il faut améliorer? Qu'est-ce qui nécessite une amélioration? Qu'est-ce qui a déjà été amélioré? Sans une procédure et son résultat, comment le tout subsiste-t-il? Comment les parties se combinent-elles pour produire un effet? Qu'est-ce qui continue à fonctionner tout seul? Et comment? Comment l'amélioration peut-elle avoir lieu sans un quoi et un comment?

Sans structure ni procédure, il n'y a pas de résistance, seulement des existant-es sans but, des éléments sans fonction et des intraférences sans motifs supérieurs ou inférieurs. Ou, comme *All Incomplete* nous aide à nous en souvenir, la seule chose qui existe vraiment au cœur de l'incomplétude incompréhensible, au cœur de l'acceptation de l'implication profonde qui nous lie aux autres, c'est une ac-complicité existentielle. Dans l'impropriété, qu'elle soit comprise comme infraction à une règle ou violation d'un principe, il n'y a pas de position ou de pré-occupation d'où l'on puisse résister à la transformation (c'est-à-dire à la corruption, qui est le devenir inscrit dans la constitution de toute chose), pour s'obstiner à demeurer ce qui n'a jamais été ou ne sera jamais, c'est-à-dire complet. C'est ça, le don. Dans la logistique, il ne s'agit pas tant du où, du comment et du but du mouvement – qui concernent tous l'amélioration du flux. Il s'agit plutôt du ça après ça, qui ne devrait pas nécessairement ou même accidentellement découler de ce qui a précédé, ou ne devrait pas nécessairement précéder ce qui a suivi. La socialité incompréhensible, sous-commune, ou l'étude noire, pourrait bien nous emporter avec elle, sans intrigue ni plan, comme/dans l'existence terrestre, avec pour seul guide la *jurisgénéralité* qui prévaut dans la générosité illimitée de l'existence. Merci Stefano et Fred!

II.

Le paradoxe de la corruption politique, c'est qu'elle est la modalité au travers de laquelle la brutalité de l'institution se maintient. Le paradoxe de la corruption biosociale, c'est qu'elle constitue la préservation militante d'une capacité générale et générative à différer et à diffuser. Ces paradoxes se combinent pour redorer le blason de la corruption, pour en faire un don, pour faire usage de son double tranchant, le porter, ou l'endosser, comme s'il s'agissait du tissu même de notre peau.

De tout ce dont le juridique et le scientifique sont tributaires et annexes, la propriété est peut-être la plus évidente, et la moins simple. Elle est évidente en ce sens qu'il s'agit de quelque chose que l'on a, mais elle n'est pas simple parce que cet avoir peut prendre la forme d'un attribut (une qualité) ou d'un article (une cible, un objet ou un but). L'incomplétude in-com-préhensible manque des deux, car elle signale que tout ce qui existe comporte une lacune, la partie par laquelle chaque chose existe avec/ comme/en quelque chose d'autre.

La notion de ce qui est approprié (*propriety*), qui se réfère aux règles ou aux principes de la bienséance, rappelle nécessairement ces deux aspects de l'avoir. Embrasser l'inapproprié, c'est faire remonter au jour ce que l'avoir approprie. L'amélioration, proposent Harney et Moten, est fortement tributaire de cette figure – l'Homme, le Sujet, l'Humain ou l'Humanité – dont les parties procèdent de telle sorte qu'elles en font non seulement l'incarnation de la perfection, mais aussi le corps/esprit capable d'amener d'autres choses existantes à la perfection. Cette chose avec la propriété (*property*), à savoir la figure juridico-économique qui prime sur toute description alternative de l'existence, n'est cependant pas autosuffisante. Comme elle a toujours été dépendante des architectures juridico-économiques coloniales et de l'arsenal éthico-symbolique racial, l'amélioration elle-même, cette qualité et capacité censée permettre de se distinguer, a aussi toujours dépendu de notre capacité à être inapproprié-es, notre impropriété (*impropriety*¹).

1. NdT: Dans cette section, Ferreira da Silva joue sur la proximité (phonétique et étymologique) entre *property*, « la propriété », et *propriety*, la convenance, la bienséance, que nous traduisons par l'adjectif substantivé « l'approprié », pour conserver la résonance entre les termes. Au négatif, concernant les choses qui sont *improper*, « inappropriées », leur

Res improprium [chose inappropriée, chose impropre], voilà ce qu'une chose, toute chose, n'importe quelle chose, devient quand elle est préposée à, c'est-à-dire quand elle est considérée devant (temporellement et spatialement) la *res proprium* [chose proprement dite] (la chose cartésienne telle que la présentent John Locke et Adam Smith). Il se pourrait bien que cette *res improprium* soit le seul descripteur acceptable de la condition de possibilité par excellence de l'accumulation du capital. Pour que l'amélioration/usufruit – la qualité et la capacité du Sujet – soit possible, l'inapproprié (*impropriety*) doit être nécessaire (comme qualité dont son autre est dépourvu); et, à l'inverse, pour que l'inapproprié (*impropriety*) soit possible, l'approprié (*propriety*) doit être nécessaire (comme qualité intrinsèque au Je transparent). Seule la chose appropriée, celle qui possède et connaît la perfection, est capable d'actualiser la perfection comme/dans le monde – et c'est ainsi que Stefano et Fred nous rappellent pourquoi il vaut mieux se méfier tout à la fois de la perfection (comme d'une menace) et du monde (si nous voulons en être sauvé-es). Cependant, parce que son caractère approprié (*propriety*) a été articulé dans une comparaison intrinsèque, en contradiction avec l'impropriété exclusive de tout le reste, parce que sans elle, elle n'a pas de sens, la *res proprium* ne peut pas améliorer toutes ses parties; si elle le fait, elle transformera sa trajectoire en eschatologie.

Il n'y a pas d'équivalence ici. La *Res proprium* n'est pas la condition de formulation de ce qui a été nommé *improprium* en contradistinction avec elle. Car le don, dont Harney et Moten nous rappellent l'existence, c'est l'impropriété, cette ré/dé/génération régulière et continue, notre corruption, notre « capacité

impropriety (leur inconvenance), se traduit tantôt par le substantif « l'impropriété » tantôt par l'adjectif substantivé « l'inapproprié ».

généralité à différer et à diffuser». L'impropriété illimitée des choses est ce qui ré/dé/génère, via un nœud, la computation même, conçue pour les améliorer.

III.

Si leur logistique à la fois suppose et dicte que la plus courte distance entre deux points est la ligne droite, qu'est-ce que cela ferait si notre logisticalité, à la fois avant et contre ce qui fait aujourd'hui office de supposition et de diktat, improvisait une plus courte distance en courbe – ou pas même en courbe, mais tordue comme un kink? Ce qui est tordu ne forme ni une courbe ni un cercle, encore moins une ligne. En fait, on dit souvent qu'être tordu-e, ça bloque. Et qu'est-ce qu'une série de torsions, ou un collectif de torsades, sinon une dread, une tresse, ou bien une jam, un blocage/réunion? Tu me regardes? Non, mate-moi ça, enfoiré-e.

Localiser en trouvant les longitudes et latitudes actuelles, c'est manquer une opportunité – et tout ce qui pourrait arriver mais ne peut être anticipé quand on essaie – de trouver quelque chose au milieu/parmi tout le reste avec/dans/hors duquel il existe. Cette manière de localiser spécifie et généralise et, à ce titre, suit la carte élémentaire de ce qui existe, que Kant propose dans sa *Critique de la faculté de juger*, en vertu de sa loi de spécification de la nature. L'image est celle de tous distinguables à l'intérieur desquels se trouvent d'autres tous plus petits, chacun (à l'exception du plus général, qu'il appelle Nature) étant à la fois une partie et un participant du plus grand tout dans lequel il se trouve.

De façon abstraite, cette localisation du où d'une chose ne tient pas compte de tout ce qui existe par ailleurs avec elle. Une fois que cela est fait, le déplacement d'une chose d'un où (emplacement) à un autre (emplacement) peut être envisagé, c'est-à-dire qu'il est possible de ramener l'attention sur l'ensemble,

sur le contexte complet dans lequel cette chose existe. Mais, à cet endroit, comme le rappellent Stefano et Fred, il ne s'agit même plus de la chose, mais du mouvement, du déplacement de la chose, et de la manière de le faire. La logistique, notent-ils, concerne le *où*, le *comment* et le *en vue de quoi* du mouvement, elle concerne le flux et son amélioration, les procédures qui le garantissent. Il n'est pourtant possible que de penser à/avec, car lorsqu'on assiste à ce qui arrive, plutôt que de se concentrer sur le quoi et le comment de ce qui arrive, on présume que cela ne va pas dé-arriver et on se concentre sur ce qui l'a fait arriver (cause efficiente), ou sur comment c'était avant et après que ce qui l'a fait arriver se soit produit.

Cependant, comme on le sait, l'algorithme qui met en œuvre, avec la ligne de commande qui est faite pour améliorer le flux – pour traiter et prévenir la corruption, la déviation et la *ré/dé/génération* indésirable – ne répond pas, ne peut pas répondre de lui-même. Ainsi, il devient ouvert, exposé à l'incomplétude générale in-compréhensible au milieu de laquelle il se trouve. Pas complètement. Pas complètement distinct de tout ce que l'on trouve dans son lieu le plus général – le plus petit et le plus grand tout délimité –, différant de manière diffuse dans ses nombreuses implications, le débit s'affaiblit et s'égare : il est même possible que ce qui vient à se produire advienne avant ce qui l'a provoqué en premier lieu. Voilà, pour tout dire, l'étendue du merdier.

Logistiquement, nos merveilleuses errances menacent la logistique. Non pas parce qu'elle s'égare, ignore, enjambe et danse au-dessus des lignes (de faille). Non ! Comme Moten et Harney nous le rappellent : « ce qui est tordu ne forme ni une courbe ni un cercle, encore moins une ligne » mais « une série de torsions, ou un collectif de torsades, sinon une dread, une tresse ou bien une jam ». L'impropriété illimitée des choses est

ce qui ré/dé/génère le social dans la socialité noire, qui est la pratique militante de la *diffinité*, c'est-à-dire de l'incomplétude qui donne.

IV.

Les sous-communs ne relèvent pas, sinon accessoirement, de l'université; les sous-communs relèvent essentiellement d'une socialité qui ne repose pas sur l'individu. De même, nous ne les décrivons pas comme dérivés de l'individu – les sous-communs ne relèvent pas du individuel, ni du pré-individuel, ni du supra-individuel. Les sous-communs sont un attachement, un partage, une «diffunion», une séparation.

En lisant *All Incomplete*, ces derniers mois, en suivant l'augmentation du taux d'infection et du nombre de personnes tuées par le Covid-19, la maladie causée par le Sars-CoV-2 (le nouveau coronavirus), je n'ai pu m'empêcher de m'interroger sur la manière dont l'amélioration est à l'œuvre, au Brésil et aux États-Unis, par exemple. L'amélioration, on le sait, gouverne les décisions (des décideuses politiques et des algorithmes) de laisser mourir, qui sont prises au vu de chiffres qui montrent qui laisser mourir (les dépossédés économiques, les «travailleuses essentielles», avec des «conditions sous-jacentes», qui se trouvent être, aux États-Unis, un grand pourcentage des populations noires, autochtones et latino-américaines du pays). C'est l'élément moteur, derrière ce qui apparaît comme une accumulation de décisions ayant conduit à l'augmentation du nombre d'infections et de décès. Je ne peux m'empêcher de me demander comment cette ligne de raisonnement est exprimée, quels mots sont utilisés et quels mots sont évités. D'autres noms, invention, progrès, civilisation, développement, amélioration sont également à l'œuvre dans les décisions antérieures, qui ont entraîné leur dépossession économique, leurs conditions sous-jacentes, leur

insertion professionnelle dans les secteurs économiques les plus exposés lors d'une pandémie mondiale.

Face à cette pandémie mondiale, il apparaît une fois de plus évident que l'amélioration guide la gestion de la pénurie, dans l'économie et la politique. Puisqu'on s'attend à ce que ce qui est corrompu ou inapproprié ne réussisse pas à prospérer, la décision logique est de protéger ou de préserver ce qui peut survivre et prospérer. Quoi que ce soit, cela peut être amélioré – de manière autonome ou par le biais d'une politique. Comment expliquer autrement la décision, jusqu'ici impensable, prise par les professionnel·les de santé de ne pas mettre sous respirateur les malades âgé·es, avec des comorbidités et souffrant du Covid-19, afin d'en faire bénéficier les malades « plus jeunes » et « en meilleure santé », c'est-à-dire ceux dont l'état s'améliorerait grâce à ce traitement? Durant la crise économique mondiale de 2007-2008, les gouvernements n'ont-ils pas utilisé la même logique pour justifier le sauvetage des grandes entreprises et des banques, parce qu'elles étaient « trop grandes pour faire faillite »? Dans ce cas, elles avaient déjà échoué, mais elles étaient (leur part dans l'économie mondiale est) trop importantes pour qu'on les laisse mourir. Que signifie cela pour le reste d'entre nous? Ceux qui sont trop petit·es pour s'épanouir? Trop fragiles pour vivre? Qui ne comptent pas, qui dans la décision et dans l'algorithme (dans la structure-procédure, l'algorithme qui la sous-tend, et lui donne un but et une évidence) sont considéré·es comme nul·les, rien, des non-choses (*no-thing*), personne, des non-corps (*no-bodies*)? Que leur arrivera-t-il? Comment ces personnes peuvent-elles exister et persister, sachant que leur tour ne viendra jamais, parce que cela ne fait pas sens, parce qu'elles n'entrent pas dans le calcul, parce qu'elles marchent sur la tête? Elles, qui?

puisque « personne ne nous cherche ». Alors, nous nous cherchons avec Husni-Bey, en nous demandant comment nous nous sommes

détourné-es de, et comment nous retournerons vers, la répétition infinie qui rend l'étude folle, ou noire, en soutenant ceux qui n'ont pas de statut, jusqu'à ce que nous nous écroulions avec eux. Avec nous. Les complices. Les damné-es. Alors, qui détermine?

L'existence comme socialité sous-commune in-préhensible que nous offre *All Incomplete*, n'est pas une question de devenir ou de s'adapter. Sans projet ni plan, comme/dans la chair ou le corps approché comme/dans une incessante dé/re/composition, qui n'est rien de plus que l'existence terrestre. Ce n'est pas la force de la loi, de la ligne qui relie, divise et dirige. La *jurisgénérativité*, ce qui peut être lu comme la qualité et la capacité de donner – non pas dans le contexte d'une économie (comme dans la gestion de la rareté), mais comme générosité (comme l'abondance de la forêt tropicale). Cette générosité, je la retrouve dans leur pratique militante de l'écriture, ensemble (ainsi qu'avec toutes les autres) avec qui ils pensent. Voilà la générosité pour moi, qui est aussi la voie de la socialité noire, dans son impureté et sa complicité – merci Fred et Stefano!

Quelques références biographiques, théoriques et artistiques qui rythment le texte

Toutes les références communiquées ci-dessous sont des notes de la collective de traduction.

Chapitre 1. Le vol de l'assemblée

i. Référence aux travaux de Karen Barad et à la notion de *quantum entanglement* que l'on peut traduire en français par «enchevêtrement quantique» ou encore «intrication quantique». Voir Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, 2007.

ii. Le poète américain Robert Duncan (1919-1988) cite Schrödinger dans ses *Collective Essays and Other Prose*, University of California Press, 2019, p. 129. Cf. Erwin Schrödinger, *Qu'est-ce que la vie ?*, trad. L. Keffler, Seuil, 1993.

iii. Référence probable à l'ouvrage de la poétesse, potière et essayiste américaine M. C. Richards (1916-1999), *Centering. In Pottery, Poetry, and the Person*. 25th anniversary edition, University Press of New England, (1962) 1989.

iv. Voir Saidiya V. Hartman, *Scenes of Subjection, Terror, Slavery, and Self-making in Nineteenth-century America*, Oxford University Press, 1997.

v. Voir R. A. Judy, *Sentient Flesh Thinking in Disorder, Poiesis in Black*, Duke University Press, 2020.

vi. Fumi Okiji est l'auteurice de *Jazz As Critique, Adorno and Black Expression Revisited*, Stanford University Press, 2018.

vii. Voir Hortense J. Spillers, *Black, White, and in Color: Essays on American Literature and Culture*, University of Chicago Press, 2003.

Chapitre 2. Nous voulons un précédent

i. Dans la pièce *Richard II* de Shakespeare (1595), Bolingbroke est condamné à l'exil et dépouillé de ses biens par le roi Richard II, mais revient avec une armée pour renverser ce dernier et se faire couronner roi à sa place sous le nom de Henri IV.

Chapitre 5. Insurveillables, Invisibles

i. Probable référence à la chanson de blues « I'd rather go blind » interprétée pour la première fois par Etta James en 1969.

Chapitre 8. *Indent* ou l'impayable dette

i. Référence au titre de l'autobiographie d'Oscar Zeta Acosta (1935-1974), avocat, homme politique, romancier et militant mexicain-américain du mouvement Chicano : *Autobiography of a Brown Buffalo* (1972).

ii. Allusion à Harriet Ann Jacobs, *Incidents dans la vie d'une jeune esclave*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Monique Benesvy, Viviane Hamy, (1861) 2008.

iii. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, Vol. 1, *La volonté de savoir*, Gallimard, 1976, p. 186.

iv. Sally Hemings, née aux alentours de 1773 dans le comté de Charles City et morte en 1835 à Charlottesville, vivait en Virginie; elle a été l'esclave du troisième président des États-Unis, Thomas Jefferson, qui est aussi le géniteur de ses six enfants.

v. Ruby Nell Sales (née en 1948 à Jemison, Alabama) est une militante africaine-américaine pour la justice sociale, une universitaire et une théologienne.

vi. Robin Davis Gibran Kelley (né en 1962) est un historien et universitaire américain, professeur d'histoire américaine à UCLA. Il a

QUELQUES RÉFÉRENCES BIOGRAPHIQUES...

notamment écrit *Race Rebels: Culture, Politics, and the Black Working Class*, The Free Press, 1994.

vii. Baby Suggs Holy est la belle-mère de Sethe Suggs, le protagoniste de *Beloved* (1987) de Toni Morrison.

Chapitre 9. Contre la gestion

i. Dans l'original, « *a practical demonstration of that which passeth show* » est une référence souterraine à Shakespeare, *Hamlet* (I, 2, 85-86), « *I have that within which passeth show, / These but the trappings and the suits of woe* » dont la traduction par François-Victor Hugo donne : « j'ai en moi ce qui ne peut se feindre. Tout le reste n'est que le harnais et le vêtement de la douleur ».

Chapitre 10. Foi fondamentale

i. Référence au poème « Profezia » [prophétie], où Pasolini prédit l'arrivée massive d'immigré·es pauvres du Sud vers le Nord global (*in* Pier Paolo Pasolini, *Il libro delle croci*, 1964), dont voici un extrait : « déposant l'honnêteté des religions paysannes, oubliant l'honneur de la pègre, trahissant la candeur des peuples barbares, derrière leurs Ali aux yeux bleus – ils sortiront de sous la terre pour tuer – ils sortiront du fond de la mer pour attaquer – ils descendront du haut du ciel pour dérober – et avant d'arriver à Paris pour apprendre la joie de vivre, avant d'arriver à Londres pour apprendre à être libres, avant d'arriver à New York, pour apprendre comment on est frères – ils détruiront Rome et sur ses ruines déposeront le germe de l'Histoire Ancienne ».

ii. Allusion au titre de la série de poèmes épistolaires *From a Broken Bottle Traces of Perfume Still Emanate* de Nathaniel Mackey.

iii. Allusion à *La Conférence des oiseaux* (en persan : *مناقب طائر*, *Mantiq at-Tayr*), long poème en persan écrit par le poète soufi Farid al-Din Attar en 1177. Le titre reprend une sourate du *Coran* où il est dit « Ô vous les hommes ! On nous a appris le langage des oiseaux (*mantiq at-tayr*). Nous avons été comblés de tous les biens : voilà, vraiment, une grâce manifeste. » (*Le Coran*, XXVII:16, trad. Denise Masson, Gallimard, 1967, p. 464).

iv. Allusion au poème « Harlem » (1951) de Langston Hughes : « Qu'arrive-t-il à un rêve différé ? / Sèche-t-il / comme un raisin au soleil ? / Ou

suppure-t-il comme une plaie – / Avant de couler? / Est-ce qu'il pue comme de la viande pourrie? / Ou bien se transforme-t-il en une croûte qui se couvre de sucre – / comme un bonbon sirupeux? //Peut-être s'affaisse-t-il comme un poids lourd. //Ou bien explose-t-il?» Le boogie-woogie est un genre de musique *blues* qui se développe dans les années 1870 et prend essor dans les années 1930 en s'associant à une forme de danse swing.

v. Référence à l'«Enquête Ouvrière» établie par Marx en 1880 et en particulier à l'important mouvement ouvrier qu'il y eut en Italie à la fin des années 1960, début des années 1970; l'idée étant d'impliquer les ouvrier-es elleux-mêmes dans la recherche et le fonctionnement de l'usine de manière à prendre en compte leurs intérêts en termes de conditions de travail, de rémunération et autres droits du travail.

Chapitre 11. Plantocratie et communisme

i. *Black Reconstruction in America: An Essay Toward a History of the Part Which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860–1880* est un livre publié en 1935, dans lequel W. E. B. Du Bois analyse les rapports de classes et de races qui ont structuré la période de la Reconstruction qui a suivi la Guerre de Sécession.

ii. Dionne Brand est une poétesse canadienne d'origine caribéenne, dont l'essai *A Map to the Door of No Return* décrit le rapport au temps et à l'espace des descendant-es d'esclaves, dont la mémoire collective bute sur la «porte sans retour» des violences de la colonisation. Dans *Beloved* de Toni Morrison, c'est le sort d'une mère ayant tué sa fille pour qu'elle échappe à l'esclavage qui incarne l'irréversible de la violence coloniale.

iii. Dans *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America* (Oxford University Press, 1997) et *Wayward Lives, Beautiful Experiments: Intimate Histories of Social Upheaval* (W. W. Norton, 2019), Saidiya Hartman montre à quel point l'émancipation formelle des esclaves dans les États-Unis de la Reconstruction a laissé persister des formes de violence oppressives qui mettent en cause les définitions libérales dominantes dans «la liberté».

iv. *There's a Riot Going On* est un album du groupe de funk Sly and the Family Stone sorti en 1971; *A Hellhound on my Trail* est une chanson du bluesman Robert Johnson enregistrée en 1937.

QUELQUES RÉFÉRENCES BIOGRAPHIQUES...

v. Ce passage fait référence à des chansons populaires de Gladys Knight and the Pips (*Midnight Train to Georgia*, 1973 et *Friendship Train*, 1969), ainsi que des O'Jays (*Love Train*, 1972).

Chapitre 13. (Anté)Héroïsme noir

i. Allusion à Richard Powell, *Cutting a Figure: Fashioning Black Portraiture*, 2010.

ii. Référence au poème introductif de « Certain Blacks “Do What They Wanna” », première piste de l'album de free jazz *Certain Blacks* de l'Art Ensemble of Chicago, sorti en 1970 : « *Certain Blacks (bis) / Do what they wanna (bis) / Certain Blacks (bis) / Go out there (bis) / Certain Blacks (bis) / Groove on love (bis) / Certain Blacks (bis) / They take freedom (bis)* » [certain-es Noir-es / Font ce qu'iels veulent / certain-es Noir-es / sortent et explorent le monde / certain-es Noir-es / dansent et rythment leurs vies sur l'amour / certain-es Noir-es / saisissent la liberté entre leurs mains].

iii. Référence à Nathaniel Mackey, *Eroding Witness: Poems*, University of Illinois Press, 1985.

Chapitre 14. Le suicide en tant que classe

i. Amilcar Cabral, *Unité et lutte : I. L'arme de la théorie*, Maspero, 1975. Septima Poinsette Clark (3 mai 1898-15 décembre 1987) était une éducatrice afro-américaine et une militante des droits civiques. Elma François (14 octobre 1897-1944) était une militante politique socialiste afrocentrique qui, le 14 octobre 1987, a été déclarée « héroïne nationale de Trinité-et-Tobago ». Fredrick Allen Hampton Sr. (30 août 1948-4 décembre 1969) était un activiste américain. Il s'est fait connaître à Chicago en tant que vice-président du Black Panther Party national et président de la section de l'Illinois. Claudia Vera Jones (née Cumberbatch ; 21 février 1915-24 décembre 1964) était une journaliste et militante née à Trinidad et Tobago. Enfant, elle a immigré avec sa famille aux États-Unis, où elle est devenue une militante politique communiste, féministe et nationaliste noire, adoptant le nom de Jones comme « désinformation auto-protectrice ». Paule Marshall (9 avril 1929-12 août 2019) était une écrivaine américaine, surtout connue pour son premier roman de 1959, *Brown Girl, Brownstones*; George Padmore (28 juin 1903-23 septembre

1959), né Malcolm Ivan Meredith Nurse, était un panafricaniste de premier plan, journaliste et auteur. Il quitte sa Trinidad natale en 1924 pour étudier la médecine aux États-Unis, où il rejoint également le Parti communiste. Chief Funmilayo Ransome-Kuti (née Frances Abigail Olu-funmilayo Olufela Folorunso Thomas; 25 octobre 1900-13 avril 1978), également connue sous le nom de Funmilayo Aníkúlápó-Kuti et Chief Funmi, est une éducatrice, militante politique, suffragette et activiste des droits des femmes nigériane. Walter Anthony Rodney (23 mars 1942-13 juin 1980) était un historien, activiste politique et universitaire guyanais. Ses ouvrages notables incluent *Comment l'Europe a sous-développé l'Afrique*, publié pour la première fois en 1972. Rodney a été assassiné à Georgetown, en Guyane, en 1980. Barbara Smith (née le 16 novembre 1946) est une féministe lesbienne et socialiste américaine qui a joué un rôle important dans le féminisme noir aux États-Unis. Depuis le début des années 1970, elle a été active en tant qu'universitaire, activiste, critique, conférencière, autrice et editrice de la pensée féministe noire.

ii. *Gangs of New York*, Martin Scorsese, 2002. *Game of Thrones*, série télévisée américaine de fantasy créée par David Benioff et D. B. Weiss, diffusée entre le 17 avril 2011 et le 19 mai 2019 sur HBO aux États-Unis.

iii. Personnage interprété par Clint Eastwood dans le western *Impitoyable*, *Unforgiven* en anglais (E.U., C. Eastwood, 1992).

iv. Huey P. Newton, *Revolutionary Suicide: The Way of Liberation*, 1973; Huey P. Newton, *Le Suicide révolutionnaire*, Premiers Matins de Novembre Éditions, 2018.

v. Martin Luther Kilson Jr. (14 février 1931-24 avril 2019) était un politologue américain. Il a été le premier universitaire noir à être nommé professeur titulaire à l'université Harvard.

vi. Référence à James Brown, The Godfather of Soul, le parrain de la *soul music*, et en particulier à la chanson «Funky President (People it's Bad)» dont l'un des vers invite à monter une usine pour devenir les propriétaires du business: *put up a factory, own the job*.

Chapitre 15. Le don de la corruption

i. Allusion probable à Humberto Maturana et Pille Bunnell, «The biology of business: transformation through conservation», *Reflections*, Vol. 1, n° 1, 1999.

QUELQUES RÉFÉRENCES BIOGRAPHIQUES...

ii. Allusion à Nahum Dimitri Chandler, *X—The Problem of the Negro as a Problem for Thought*, Fordham Univ Press, 2013, où l'auteur parle de la noirceur et de la vie sociale noire comme d'un «déplacement anoriginaire de la modernité». Andrew Benjamin parle quant à lui de «différence anoriginaire» dans sa philosophie de la traduction (Andrew Benjamin, *Translation and the nature of philosophy: A new theory of words*, Routledge, 1989.)

iii. Allusion à Laura Harris, *Experiments in Exile: CLR James, Hélio Oiticica, and the Aesthetic Sociality of Blackness*, Fordham Univ Press, 2018.

iv. Allusion à Fumi (Oluwafunmilayo) Okiji, *Jazz and the Critical Potential of Heteronomous Expressive Form*, PhD Dissertation, University of London, 2015, qui cite et critique la description du jazz par les primitivistes européen-nes qui la réduisent à sa sensualité.

v. Allusion à Nathaniel Mackey, *Discrepant Engagement. Dissonance, Cross-Culturality, and Experimental Writing*, Cambridge University Press, 1993, qui parle, à propos d'un solo du saxophoniste John Tchicai dans un album du saxophoniste Archie Shepp, d'une «oblicité, un glissement qui s'éloigne du déjà proposé que l'on trouve dans de nombreux poèmes de Baraka», p. 43.

vi. Probable référence à la chanson de Bill Withers «Green Grass» dont les premiers vers sont les suivants : *Looking out at the people looking in / Feeling good must be some kind of sin* [Regardant les personnes à l'extérieur qui regardent à l'intérieur / Se sentir bien doit être une sorte de péché].

vii. «Jeu de temps et de douleur» est le titre de l'un des *Contes de Neverjon*, un recueil de nouvelles écrites par le romancier SF Samuel R. Delany en 1979.

viii. Henry Dumas est un poète états-unien du début du xx^e siècle considéré comme l'une des voix du Black Arts Movement.

ix. Il s'agit de l'avant-dernier vers du poème «Leda and the Swan» (1926) de William B. Yeats où, après le viol de Léda par Zeus transformé en cygne, le poème s'interroge : *Did she put on his knowledge with his power/Before the indifferent beak could let her drop?*, et qu'on pourrait traduire avec le contexte proposé par Moten et Harney ici : «S'est-elle parée du savoir [de Zeus] en subissant sa puissance/Avant que le bec indifférent ne la laisse retomber?».

x. Allusion à la chanson «Ain't That A Shame» enregistrée par Fats Domino et Dave Bartholomew en 1955, qui connaît un succès national

quand elle est « ré-enregistrée » par le chanteur blanc Pat Boone (célèbre pour ses reprises d'artistes noir-es qui, en raison de la ségrégation, ne pouvaient être produit-es sur des radios blanches). La version de Fats Domino, connue par cette « cover » de Boone, est aujourd'hui devenue la version la plus populaire.

xi. Cf. Robert M. Cover, « The Supreme Court 1982 Term. Foreword: *Nomos* and Narrative », *Harvard Law Review*, Vol. 97, n° 1, novembre 1983, repris dans *Le Droit dans tous ses états à travers l'œuvre de Robert M. Cover*, trad. Françoise Michaut, L'Harmattan, 2001. Pour Cover, les humain-es habitent certes un cosmos (un ensemble de règles et de régularités qui leur préexistent), mais par leurs activités, iels produisent également un *nomos*, « un univers normatif » qui a besoin de récits pour être signifiant ; telle est la nature jurisgénérative de toute *vita activa*. Voir également Jacques Derrida, « Force de loi : Le fondement mystique de l'autorité », *Cardozo Law Review*, Vol. 11, 1989.

xii. Ici *in our eyes and arms* [dans nos yeux et nos bras] est une possible citation d'un passage de *Lorna Doone* du romancier britannique R. D. Blackmore. L'expression apparaît dans une scène où Sir Doone, mourant, perd l'usage de la langue et se met à parler comme un nourrisson : « et peut-être son cœur mourant désirait-il ouvrir le temps à nouveau, avec un élan de chaleur et d'espoir qu'il décrivait dans nos yeux, et nos bras. » (fin du chapitre 40).

xiii. Paolo Do est un chercheur italien, diplômé de l'université Queen Mary à Londres, et membre de l'Edu-Factory et de l'Uninomade (des projets d'universités alternatives).

xiv. Eve Sedgwick est une théoricienne queer, l'autrice notamment de *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity* (Duke UP, 2003). La théoricienne féministe noire Hortense Spillers aborde la question du toucher notamment dans ses recherches sur l'intimité dans la plantocratie esclavagiste, cf. par exemple « To the Bone: Some Speculations on Touch », *There's a Tear in the World: Touch After Finitude*, Stedelijk Museum of Art and Studium Generale Rietveld Academy, 23 mars 2018. Pour une articulation de ces deux perspectives, à laquelle Moten et Harney font ici probablement allusion, voir également Rizvana Bradley, « The Vicissitudes of Touch: Annotations on the Haptic », *Boundary*, n° 2, 2020.

Table

Introduction par la collective de traduction	7
Remerciements	25
CHAPITRE 1. Le vol de l'assemblée	29
CHAPITRE 2. Nous voulons un précédent	45
CHAPITRE 3. Usufruit et usage	51
CHAPITRE 4. Laissez nos Mike et nos micros tranquilles	69
CHAPITRE 5. Insurveillables, Invisibles	93
CHAPITRE 6. Al-Khwāriddim	97
CHAPITRE 7. Une éducation partielle	107
CHAPITRE 8. <i>Indent</i> ou l'impayable dette	139
CHAPITRE 9. Contre la gestion	159
CHAPITRE 10. Foi fondamentale	203
CHAPITRE 11. Plantocratie et communisme	213
CHAPITRE 12. Qui détermine ce qui est habitable?	233

CHAPITRE 13. (Anté)Héroïsme noir	243
CHAPITRE 14. Le suicide en tant que classe	257
CHAPITRE 15. Le don de la corruption	273
Postface de Denise Ferreira da Silva	297
Quelques références biographiques, théoriques et artistiques qui rythment le texte	309

Si vous souhaitez être tenu·e informé·e des parutions
et de l'actualité des éditions Les Liens qui Libèrent,
visitez notre site :
<http://www.editionslesliensquiberent.fr>

Composition : In folio

Achevé d'imprimé en mars 2025
par l'imprimerie Floch à Mayenne
Dépôt légal : avril 2025
N^o impr :
Imprimé en France