



Comment sauver le commun du communisme?

Une étude sur le volontarisme révolutionnaire et sa métaphysique de la subjectivité

Erik Bordeleau
Université de Montréal

*Mon cœur devient fou
Quand j'avance vers le futur
Chant révolutionnaire chinois*

*Atteint le seuil
Repose –
Reste
Laozi, Daodejing*

Que faire de l'expérience communiste? Comment peut-elle être pensée dans le cadre de la mobilisation totale actuelle? Au fil de mes recherches sur la Chine s'est accumulée une série de questionnements et de réflexions sur le sens de son entrée dans la modernité et du rôle essentiel que le communisme a joué à cet effet. Bien sûr, on ne comprendra rien à la Chine contemporaine si l'on escamote l'expérience fondatrice de sa modernité. C'est le reproche souvent fait aux sinologues : ne pas accorder suffisamment d'importance à la Chine moderne, et pécher par orientalisme en la renvoyant constamment à son incommensurable différence culturelle, une stratégie d'analyse qui, soit dit en passant, est adoptée par nombre de commentateurs chinois eux-mêmes.

De fait, ma réflexion sur l'expérience communiste chinoise déborde nécessairement son caractère strictement national, et s'intègre à une réflexion plus générale sur l'essence du politique. Dans les conditions actuelles, il est facile de penser l'épisode communiste comme un simple accroc de l'histoire, une erreur, une régression ou un délai dans l'avancée du capitalisme. On se contentera alors d'agiter de temps à autre le spectre-épouvantail de la terreur stalinienne et le désastre des camps de rééducation maoïstes afin de conforter les bases de nos bienveillantes démocraties libérales. Mais comme le souligne Zizek (2002), dénier toute relation structurelle fondamentale entre les démocraties occidentales et la montée des totalitarismes est d'abord et avant tout un symptôme des tensions internes au projet libéral lui-même. Cette posture nous réduit finalement à l'impuissance face au déjà-advenu : le moralisme libéral dominant et sa téléologie de la fin de l'histoire suppose un monde achevé et consolide ainsi les rapports de pouvoir établis. Dans ce contexte, il devient de plus en plus difficile de même imaginer le sens de cette

violence révolutionnaire qui a embrasé le 20^e siècle et qui est au cœur de la pensée politique marxiste. Penser l'expérience communiste, cela signifiera donc en premier lieu ouvrir une brèche dans l'édifice idéologique libéral et sa clôture post-politique de l'histoire, et ainsi remettre à l'avant-plan la question du rapport entre violence et politique, dans l'horizon d'un renouvellement de la pensée du commun.

Ceci étant dit, si l'expérience de ce qu'on a appelé le « socialisme réellement existant » peut nous aider à penser des lignes de fuite hors de la situation actuelle, c'est largement à ses dépens. La tentative communiste de création de l'homme nouveau que nous allons étudier dans ce travail met en lumière une métaphysique de la subjectivité qui traverse tout le 20^e siècle et conditionne directement la réponse postmoderne actuelle et son ultime métastase publicitaire, *I am what I am*. En ce sens, une réflexion sur l'expérience communiste est indispensable pour rendre intelligibles certaines impasses du capitalisme avancé et son régime spectaculaire. Mais d'autre part, l'expérience communiste est insuffisante – et jusqu'à un certain point même, absolument contre-productive – lorsque vient le temps de penser des formes du politique adaptées à notre époque.

Notre travail se déroulera en trois temps. Nous commencerons par une analyse des conditions esthétiques de production de l'homme nouveau, en cherchant à éclaircir les aspects les plus sombres de la logique d'épuration révolutionnaire qui lui est corollaire et son rapport à la subjectivité. Dans un deuxième temps, nous reviendrons sur la rupture à la fois personnelle et philosophico-politique entre Sartre et Merleau-Ponty, laquelle nous permettra de mettre en évidence la métaphysique de l'action au cœur de la théorie sartrienne de l'engagement et nous amènera ainsi au cœur de ce que De Martino (2007) a un jour appelé « la crise de la présence ». Ce travail d'élucidation de la configuration volontariste-révolutionnaire débouchera en dernier lieu sur quelques considérations en vue d'une politique dite « extatique » de la présence et de l'anonymat, l'idée étant de dégager la voie pour une conception poïétique et non-métaphysique du politique que nous ne pourrions guère qu'esquisser en conclusion de notre travail.

Éléments pour une théorie de l'extrême molarité chinoise

La tabula rasa révolutionnaire

Tabula rasa. Communiste ou non, la politique révolutionnaire est une *tabula rasa*. Afin de créer un ordre nouveau, les puritains, les jacobins ou les bolchéviques créent un homme nouveau. Comme la *tabula* des écoliers qu'on efface en vue de la prochaine leçon, l'homme nouveau est d'abord une pure surface d'inscription. Comme le déclara Mao lors de la fameuse rencontre de Yan'an sur la littérature et les arts (1942),

ce qu'il y a d'exceptionnel à propos des 600 millions de Chinois, c'est qu'ils sont « pauvres et vides ». Cela peut sembler être une mauvaise chose, mais en réalité, c'est une bonne chose. La pauvreté donne lieu au désir de changement, d'action et de révolution. Sur une page blanche exempte de toute inscription, on peut écrire les caractères les plus beaux et les plus originaux (Kraus 1991:96).

Ce que Mao définit ainsi, ce sont les conditions pour une rupture radicale avec la tradition, une mobilisation nationale à grande échelle, un « grand bond en avant » avec pour but la modernisation radicale du pays. Marx le disait lui-même : fin de la préhistoire, la révolution est négativité enfin descendue dans les choses. En cela, la Révolution institue un état absolument autre. Ce désir de modernisation ne commence pas avec Mao; il plonge ses sources au début du 20^e siècle dans le mouvement du 4 mai 1919, un mouvement intellectuel anti-traditionnaliste, démocratique, scientifique, visant la restauration de la puissance nationale¹. Ce n'est que suite au dépassement de la « servilité traditionnelle » (奴性 *nuxing*) qu'une nation chinoise forte et renouvelée pouvait émerger. Dans le contexte chinois, modernité et *nation-building* sont indissociables : comme le souligne Gao Minglu, « cette contradiction entre l'auto-salvation et l'anti-traditionalisme est la source d'une ambivalence essentielle au cœur de la modernité chinoise » (1998:19).

Cette ambivalence est effectivement cruciale pour comprendre la Chine contemporaine. En fait, toutes les combinaisons interprétatives possibles ont cours à l'heure actuelle : on peut tout aussi bien regretter la destruction du formidable héritage culturel chinois, et condamner en bloc l'action du parti communiste (c'est le point de vue, par exemple, du *Guomingdang*, parti nationaliste qui s'est réfugié à Taïwan, et de nombre d'observateurs libéraux); ou inversement, déplorer le fait que la révolution au contraire n'a fait que peu de différence en fin de compte, et que la vieille culture chinoise continue de maintenir son ascendant sur les mentalités (pensons, par exemple, à la controverse suscitée par le documentaire télévisuel *Heshang* à la veille des événements de Place Tiananmen); ou encore, montrer comment la culture confucéenne traditionnelle et son accent mis sur l'éducation et la discipline ont finalement pu jouer le même rôle que la fameuse éthique protestante célébrée par Weber, tel que le démontrerait la montée en puissance des quatre dragons asiatiques (position popularisée par les néo-confucéens).

Ce n'est pas mon intention de départager le pour et le contre de chacune de ces positions. Ce n'est pas tant l'échec ou le succès de la révolution communiste qui m'intéresse que la forme propre de sa mise en œuvre – sa dimension esthétique, si l'on peut dire. Faire table rase, ou dans le cas de Mao, déclarer la nation pauvre et vide, qu'est-ce que cela implique au juste? Quelle est la relation entre le vide, le volontarisme révolutionnaire et l'idéal d'émancipation collective qui l'anime?

Terre jaune de Chen Kaige : image du vide post-révolutionnaire?

Le film *Terre jaune* (1984) de Chen Kaige offre une représentation saisissante du vide post-révolutionnaire. D'abord, le contexte de sa production est lui-même fort révélateur. Durant la révolution culturelle, pratiquement aucun film n'a été réalisé en Chine à l'exception de ceux inspirés d'opéras révolutionnaires. Durant cette période, les Chinois n'eurent essentiellement droit qu'à des images dites officielles. Cette restriction radicale de la production cinématographique prendra fin avec la Révolution culturelle, et en 1978, ceux que l'on appellera la 5^e génération entreront à l'académie nationale du film, rouverte après une interruption de 12 ans. Les membres de

¹ La percée du socialisme dans ce contexte présente une certaine ironie. En effet, selon Arif Dirlik, « The most fervent advocates of socialism in the immediate May 4th period valued it because it promised not revolutionary violence but the possibility of avoiding the violence that capitalist society generated by dividing society into conflicting classes » (1989:9).

cette génération obtiendront leur diplôme en 1982 et seront à la source de la « nouvelle vague chinoise » qui a rendu le cinéma chinois connu à travers le monde.

Terre jaune est le premier film de Chen Kaige et est généralement considéré comme la première œuvre majeure de la 5^e génération. Le titre original du scénario semble faire écho au silence prolongé de la révolution culturelle : *Silencieuse est la plaine ancienne*. Le film raconte l'histoire d'un soldat de l'armée communiste qui, en pleine guerre sino-japonaise, a reçu pour mission de recueillir des chants folkloriques chez des paysans pauvres afin de les intégrer au répertoire révolutionnaire. Cette mission correspond à la tentative de Mao de créer une culture nationale moderne et révolutionnaire qui sait mettre le passé à contribution pour servir le présent. D'autre part, ce mouvement vers les paysans ne va pas sans évoquer le mouvement d'envoi dans les campagnes de plus de 16 millions de jeunes urbains lancé à la fin de 1968 et qui se poursuivra jusqu'en 1979, avec parmi eux Chen Kaige lui-même. Cet effort radical pour rompre les structures de l'élitisme traditionnel a eu un impact extrêmement profond pour toute une génération de Chinois, dont a témoigné, sur le plan littéraire, un courant au nom très suggestif : « la littérature de cicatrices ». Mao, c'est bien connu, n'aimait guère les intellectuels, et durant la révolution culturelle, ce sont les gens de lettres qui fournirent le gros du contingent de suicidés par défenestration ou par pendaison. *Terre jaune* s'inscrit de toute évidence dans ce contexte historique. Comme le souligne Helen Hok-Sze Leung, « the film is at once a critique of Mao's dysfunctional political project and an embodiment of the desire such a project inspires but is unable to fulfill » (2003:191). Pour Chen Kaige, la révolution s'est soldée par un échec, dans la mesure où elle a été incapable de sauver le peuple et de rompre complètement avec la tradition. Dans cette optique, *Terre jaune* constitue une profonde méditation sur l'effort révolutionnaire, son espoir de renouveau, et ses terribles désillusions : à la fin du film, une jeune fille, condamnée à un mariage forcé, legs particulièrement odieux de la tradition, meurt en essayant de traverser le fleuve jaune et ainsi rejoindre l'armée communiste, symbole du renouveau.

Si l'intrigue de *Terre jaune* reflète efficacement une dynamique essentielle de la révolution communiste chinoise, elle demeure néanmoins secondaire, à mon avis, à la puissance remarquable de la composition formelle du film, et en premier lieu, à ses images exprimant le vide post-révolutionnaire. Longtemps après avoir vu *Terre jaune*, on demeure sous l'emprise de ses longs plans fixes montrant la plaine, ancienne et silencieuse, terre jaune désertique, immense et vide. Renvoie-t-elle à une nature-réelle irréductible à la volonté révolutionnaire et son projet de modernisation, comme le suggère Leung plus loin dans son article? Images-cristal qui déchirent le récit, je les conçois plutôt comme vide et accès au vide qui fondent la subjectivité révolutionnaire, images totales qui témoignent d'une rupture finalement « conquise » par plus de dix ans de révolution culturelle. Malgré le récit d'un échec, *Terre jaune*, c'est aussi le seuil, le *no man's land* spectral de la modernité chinoise².

² Pour plus de détails sur le rapport entre esthétique et « ligne de masse » révolutionnaire maoïste, voir mon article « Huang Rui ou la tabula rasa communiste chinoise » (Bordeleau 2007).

L'épuration subjective révolutionnaire

Mao a parfaitement compris que la production de l'homme nouveau est en premier lieu un problème esthétique. Si l'idée qu'il faille faire place nette pour que le nouveau puisse émerger est une proposition logico-formelle, la rupture révolutionnaire exige inversement d'être mise en chair – elle doit se substantialiser. Dans cet implacable mouvement dialectique, la masse devient à la fois un passage obligé pour l'épuration et le pur support corporel de la subjectivation révolutionnaire. Peut-on jamais vraiment « changer l'homme dans ce qu'il a de plus profond », selon le mot d'ordre de la Révolution culturelle? Et si on s'y applique, comment savoir si on y est tout à fait parvenu? Dans l'optique du parti communiste chinois, la réforme de l'homme ancien vise le 五私 (*wusi*), un altruisme fondé sur l'éradication du moi égoïste identifié à la condition bourgeoise. Le plus personnel devient, par le fait même, le plus politique :

Que ce soit conscient ou non, que tu le perçoives ou non dans ta subjectivité, il n'en reste pas moins vrai que ton opposition au Parti et au socialisme est la manifestation de ton *instinct de classe*, qu'elle est l'essence même de tes actes et de tes paroles, leur nature objective qui ne change pas avec la volonté subjective. [...] oublie complètement ce petit moi égoïste, jette-toi dans le creuset de la révolution! (Meng 1989:66).

Pour devenir un bolchévique, pour acquérir l'esprit du parti dans toute son intégralité et sa pureté, il faut se jeter corps et âme dans la lutte révolutionnaire et, avec l'aide de l'organisation du parti, apprendre à se servir des armes que sont la critique et l'autocritique, pour rééduquer sa façon de peser, surmonter l'individualisme, l'héroïsme mal placé, le libéralisme, le subjectivisme, l'esprit de vanité et l'envie... qui sont autant de *traits spécifiques de la mentalité de la classe bourgeoise* et de la classe des exploitateurs [...] (Meng 1989:56).

Ce qui est frappant dans ces deux passages tirés du roman *Le salut bolchévique* de Wang Meng, qui deviendra ministre de la Culture dans les années 1980, c'est de voir comment la condition révolutionnaire est ainsi substantialisée, personnalisée de façon irrévocable dans le cadre d'une binarisation totale du champ social. Au seuil de la révolution culturelle, cette division intégrale s'est résumée dans le débat entre deux formules : « un se divise en deux », et « deux fusionnent en un ». Ne pas être conservateur, être un activiste révolutionnaire, c'est obligatoirement désirer la division. Badiou éclaire parfaitement l'enjeu :

Si la maxime de la synthèse (deux fusionnent en un), prise comme formule subjective, comme désir de l'Un, est droitrière, c'est qu'aux yeux des révolutionnaires chinois, elle est tout à fait prématurée. Le sujet de cette maxime n'a pas traversé le Deux jusqu'au bout, ne sait pas encore ce qu'est la guerre de classe intégralement victorieuse. Il s'ensuit que l'Un dont il nourrit le désir n'est même pas encore pensable, ce qui veut dire que, *sous couvert de synthèse, il en appelle à l'Un ancien* (Badiou 2005:92).

Dans cette perspective, la violence est une dimension nécessaire de l'acte politique révolutionnaire : c'est sa preuve ontologique, un index immanent de sa propre vérité dira Zizek (2002), sans laquelle ne peut advenir un ordre nouveau. **La révolution ne s'autorise que d'elle-même** : extase de la destruction et institution du prolétariat.

Cette polarisation extrême du champ social répond à une logique d'épuration qui débouche sur une violence absolument inouïe. « Pourquoi faut-il à tout prix fabriquer un ennemi sur mesure? » (Meng 1989:106), se demande le héros du *salut bolchévique* dans un moment de lucidité. La réponse à cette question tient vraisemblablement toute entière dans cette déclaration terrifiante de Staline : le parti ne se renforce qu'en s'épurant.

L'idéologie soviétique et sa variante maoïste sont totalitaires dans la mesure même où elles annulent la différence entre l'idée et la réalité. Le sujet révolutionnaire pur est un idéal-type auquel le réel ne peut jamais complètement se conformer. Les cycles de purges qui ont accablé tant l'URSS que la Chine communiste reflètent ainsi les limites mêmes de ce subjectivisme politique révolutionnaire. Badiou encore le montre brillamment :

Toutes les catégories subjectives de la politique révolutionnaire, ou absolue, comme « conviction », « loyauté », « zèle révolutionnaire », etc., sont marquées par la suspicion que le supposé point de réel de la catégorie n'est en réalité que du semblant. Il faut donc toujours *épurer* publiquement la corrélation entre une catégorie et son référent, ce qui veut dire épurer des sujets parmi ceux qui se réclament de la catégorie en question, donc **épurer le personnel révolutionnaire lui-même** (2005:82; je souligne)³.

En ce sens, l'être-en-vigueur totalitaire est un pur ascétisme – ne-vivre-que-dans-l'Histoire.

L'infamale mimesis du typique selon Groys

Le paradoxe entre, d'une part, la Révolution comme figure de la liberté absolue (Hegel) et ses effets de massification, d'autre part, n'est jamais aussi clairement exposé que lorsqu'on considère la situation des artistes dans un contexte où la culture est un outil au service du parti, suivant la doctrine du réalisme socialiste. Les « ingénieurs de l'âme », selon la formule consacrée de Staline, jouent évidemment un rôle primordial dans la préfiguration et la production de l'homme nouveau. L'esthétique du réalisme socialiste répond à l'exigence de produire un art qui serve à l'édification des masses et censé offrir une représentation de la vie dans son développement révolutionnaire. Mais qu'est-ce que cela implique au juste? Comment reconnaître le développement révolutionnaire et ne pas se laisser dérouter par la couche de réel qui appartient toujours au monde ancien? La responsabilité qui incombe à l'artiste est considérable et sa tâche périlleuse : ici plus que jamais, se révèle la terreur d'un monde où le plus intime est, jusqu'aux tréfonds de l'inconscient et de « l'instinct de classe » comme on l'a vu plus tôt, expression du politique. C'est le problème de la mimesis du « typique » selon les termes de Boris Groys :

La notion de « typique » [est] la clef de voûte de tout le discours du réalisme socialiste. [...] D'un point de vue marxiste-léniniste, le « typique » ne signifie pas une quelconque moyenne statistique. [...] le problème du « typique » est toujours un problème politique. [...] (1990:77).

Cela explique pourquoi à l'époque stalinienne, les écrivains, peintres et cinéastes ont été invités à participer directement à l'appareil du parti et ont eu la possibilité d'accéder à ses sphères privilégiées. Il ne s'agit pas ici « d'acheter » vulgairement les artistes, il eût été possible de les contraindre à travailler par peur comme ce fut le cas pour le reste du pays. Il importait de leur donner la possibilité de voir le « typique », condition indispensable pour créer selon la méthode du réalisme socialiste. [...] (1990:79).

³ Dans son livre *Humanisme et terreur : essai sur le problème communiste*, qui date d'aussi tôt que 1947, Merleau-Ponty décrit lui aussi la logique particulière de la subjectivité révolutionnaire, ici sur le plan juridique : « Être révolutionnaire, c'est juger ce qui est au nom de ce qui n'est pas encore, en le prenant comme plus réel que le réel. L'acte révolutionnaire se présente à la fois comme créateur d'histoire et vrai à l'égard du sens total de cette histoire et il lui est essentiel d'admettre que nul n'est censé ignorer cette vérité qu'il constate et fait indivisiblement [...]. La justice bourgeoise prend pour instance dernière le passé, la justice révolutionnaire l'avenir. Elle juge au nom de cette vérité que la Révolution est en train de rendre vraie, ses débats font partie de la praxis [...] [l'accusé] il s'agit seulement de savoir si en fait sa conduite, étalée sur le plan de la praxis collective, est ou non révolutionnaire » (1947:114).

Ce qui doit être imité par les moyens de l'art n'est pas tant la réalité extérieure visible que la réalité intérieure de l'artiste, sa *capacité à s'identifier de l'intérieur à la volonté du parti* [...]. Ainsi le problème du « typique » est-il véritablement un problème politique, car l'incapacité de l'artiste à cette identification intérieure qui se traduit par son incapacité à choisir le « bon typique » ne peut que témoigner de désaccords politiques internes avec le parti [...]. Ces désaccords demeurant à un niveau inconscient, l'artiste ne s'en rend peut-être pas compte consciemment et se considère subjectivement comme tout à fait loyal. De ce fait, il est parfaitement logique que cet artiste dont le rêve ne correspond pas à celui de Staline [...] soit éliminé physiquement (1990:79-80).

Cette terrifiante description du régime de production artistique sous le règne stalinien éclaire elle aussi la configuration volontariste-révolutionnaire que nous nous sommes donnée à penser. Elle recoupe parfaitement les remarques de Badiou (2005) concernant les catégories subjectives de la politique révolutionnaire et renvoie directement à l'aporie fondamentale du projet de réforme de l'homme nouveau telle qu'exprimée dans *Le salut bolchévique*.

Sartre ou la métaphysique de la subjectivité

Nous allons maintenant poursuivre notre tentative d'élucidation de la configuration subjective volontariste-révolutionnaire en nous penchant sur la rupture entre Sartre et Merleau-Ponty. Ce léger déplacement de la perspective – ce « passage à l'ouest », pourrait-on dire – va nous permettre d'entrer plus en détail dans la métaphysique de la subjectivité aux fondements du volontarisme révolutionnaire. La prise de distance de Merleau-Ponty à l'égard de Sartre est, de nos jours, relativement méconnue, mais elle est d'une importance cruciale pour comprendre l'évolution de la pensée française et les transformations profondes qui affecteront la figure de l'intellectuel à partir de la montée en puissance de la pensée structuraliste dans les années 1960. La radicalisation ontologique antihumaniste opérée par la pensée poststructuraliste a d'ailleurs eu pour effet de reléguer encore davantage dans l'ombre la pensée merleau-pontienne. À plusieurs égards, la rupture entre Sartre et Merleau-Ponty se présente comme une propédeutique pour une politique extatique fondée sur une pensée de l'anonymat et de la présence, et c'est dans cette optique que nous allons à présent en tracer les contours, avec pour point de mire l'écart que Merleau-Ponty creuse avec la théorie sartrienne de l'engagement.

Sartre en actes

Au sortir de la Seconde Guerre mondiale, Sartre, Merleau-Ponty et plusieurs intellectuels français de renom, dont Michel Leiris et Simone de Beauvoir, fondent la revue *Les temps modernes*, qui aura pendant plusieurs années une forte influence sur la vie intellectuelle française de l'époque et qui existe encore aujourd'hui. Dans le texte de présentation du premier numéro d'octobre 1945, qui fut perçu comme un véritable manifeste et connut un fort retentissement, Sartre expose les bases de sa théorie de l'écrivain engagé. Soulignant que « notre intention est de concourir à produire certains changements dans la Société qui nous entoure », Sartre précise ensuite le rapport entre engagement politique et littérature, en soulignant que « [...] dans la « littérature engagée », l'engagement ne doit en aucun cas faire

oublier la littérature [...] »⁴. Cette précision en apparence anodine, « ne pas faire oublier la littérature », vise vraisemblablement à préserver une certaine autonomie de l'art à l'égard du politique et marque ainsi une distance à l'égard de la conception réaliste socialiste de l'art et de la culture comme devant être mis intégralement au service de la cause révolutionnaire. Mais si l'autonomie de l'art – et, par extension, la liberté individuelle – semblent sauvées dans la théorie sartrienne de la littérature engagée, comment se définit le rapport entre engagement et « substance » littéraire? En quoi consiste cette composante littéraire qui se voit ainsi engagée, pour ne pas dire **mise en gage**? Dans la scission entre art et politique à la base de la théorie de la littérature engagée de Sartre, on trouve une métaphysique de l'action qu'il s'agit maintenant d'élucider.

Comme nous l'avons vu jusqu'à présent, la pensée d'une politique de l'émancipation au 20^e siècle se passe difficilement de la catégorie subjective de l'engagement. Et pourtant, ce concept d'engagement semble profondément problématique. S'il demeure indissociable d'une idée du politique à laquelle je peux difficilement ne pas souscrire, et si les travaux dits « engagés » suscitent généralement ma sympathie, il reste néanmoins que l'idée d'engagement comporte une manière de concevoir l'action (politique) qui me semble toujours moins adaptée aux défis que pose notre époque. Prenons cette définition basique de l'engagement tirée du petit Robert (1993): « acte ou attitude de l'intellectuel, de l'artiste qui, prenant conscience de son appartenance à la société et au monde de son temps, renonce à une position de simple spectateur et met sa pensée ou son art au service d'une cause ». La série d'opérations qui mènent à l'engagement laisse pour le moins songeur : il faut d'abord « prendre conscience » d'une « appartenance », sortir ensuite de sa position de « simple spectateur », pour finalement se lever et s'engager dans l'allée qui mène à la scène publique. Être en acte – et crever l'écran. Acte premier. Premier acte.

La théorie de l'engagement s'enracine dans une métaphysique de la subjectivité qui repose sur un primat de l'action et dont le rapport à la scène – à la représentation – est intrinsèque et nécessaire⁵. Pour Sartre, s'engager, c'est être en acte. Parlant de son œuvre, il dira dans un entretien rapporté par Madeleine Chapsal : « Il s'agit de l'homme – qui est à la fois *un agent* et *un acteur* – qui produit et joue son drame [...] Une pièce de théâtre c'est la forme la plus appropriée, aujourd'hui, pour montrer l'homme **en acte** (c'est-à-dire l'homme, tout simplement) » (Chapsal 1984:108-109). Cette assimilation de l'homme à sa forme « active » constitue le geste essentiel de la pensée sartrienne, qui vient fonder une politique volontariste pure où chaque conscience peut devenir, si elle le décide, si elle le **veut**, la *tabula rasa* d'un monde nouveau. Sartre ultrabolchévique? « Le prolétariat n'est qu'en acte, il est acte : s'il cesse d'agir, il se décompose » (Merleau-Ponty 1955:153); « le parti comme le militant sont action pure » (Merleau-Ponty 1955:147). Sartre fait un portrait fascinant de la manière dont un militant idéal, entièrement tendu vers le futur et absolument ramassé dans le point sans extension de sa volonté, trouve fondement à son action : « Que l'action le prenne, il croira :

⁴ Consulter le site Web de la Bibliothèque nationale de France (<http://expositions.bnf.fr/sartre/grand/210.htm>) : « Je rappelle, en effet, que dans la "littérature engagée", l'engagement ne doit en aucun cas, faire oublier la littérature et que notre préoccupation doit être de servir la littérature en lui infusant un sang nouveau, tout autant que de servir la collectivité en essayant de lui donner la littérature qui lui convient ».

⁵ Le rôle crucial de l'exposition scénique dans la théorie de l'engagement ne va pas sans rappeler la théâtralité propre au *dis-play* émancipateur qui fait le cœur du paradigme du performatif.

l'action est par elle-même une confiance. Et pourquoi le prend-elle? Parce qu'elle est possible : il ne décide pas d'agir, il agit, il *est* action, sujet de l'Histoire » (Merleau-Ponty 1955:145-146). Que l'action soit par elle-même une confiance, cela signifie : l'action est à elle-même sa propre mesure, sa propre fondation. Cette mystique de l'action qui exalte la liberté individuelle et fusionne le possible dans l'Histoire recoupe directement cette idée que l'action révolutionnaire ne s'autorise que d'elle-même. Sartre décrit ainsi un communisme d'actions pures fondé en pure volonté transcendante, supposant une liberté individuelle parfaitement nihiliste, pour laquelle tous les possibles sont à égale distance. Paradoxalement, cette exaltation de la liberté individuelle correspond exactement à la métaphysique de l'homme nouveau : dans les deux cas, l'humanité apparaît comme un simple matériau auquel on peut imprimer un ordre à force de volonté.

Le seul horizon de transformation sociale envisageable dans cette optique consiste en un interventionnisme radical dont la figure paradigmatique est l'homme nouveau. « Sartre fonde justement l'action communiste en refusant toute productivité à l'histoire, en faisant d'elle, pour ce qu'elle a de connaissable, le résultat immédiat de nos volontés [...]. Et si le social n'est que le résidu inerte et confus de nos actions passées, on ne peut y intervenir et y mettre de l'ordre que par création pure » (Merleau-Ponty 1955:134). Ce communisme en acte, entièrement réduit à la positivité de l'action, rend impossible toute mise en commun effective des existences. Dans le cadre de ce travail, et dans la mesure où nous cherchons à garder ouvert l'horizon du politique, la question la plus urgente se pose peut-être dès lors en ces termes : **comment sauver le commun du communisme?** Pour pouvoir répondre à cette question, il faut parvenir à ouvrir la question de la présence de telle manière qu'elle vienne absorber l'impératif catégorique d'action qui a commandé la politique révolutionnaire du 20^e siècle – c'est l'idée d'une politique extatique. Dans *Le principe d'anarchie*, Reiner Schürmann décrit ce qu'il appelle une « volonté insurrectionnelle absolue », laquelle consiste à « ériger le soi en soi permanent et le temps, en présence constante » (1982:296). Suivant l'indication de Schürmann, il nous reste à montrer comment la configuration volontariste-révolutionnaire se traduit par une **absence au monde** fondée paradoxalement sur la volonté d'être pleinement « présent », c'est-à-dire, en acte.

L'engagement comme absence au monde

La rupture entre Sartre et Merleau-Ponty illustre de manière exemplaire le paradoxe d'un engagement politique qui devient absence au monde⁶. Dès les années 1950, Merleau-Ponty a décrit dans le détail les apories du

⁶ « Supportant difficilement l'attitude qu'avait prise, à partir de 1950 (à l'époque de la guerre de Corée), Sartre dans la direction des *Temps modernes*, qui venait de se permettre de publier son article « Les communistes et la paix » (1952) sans prévenir quiconque à la revue, Merleau-Ponty appela Sartre après que celui-ci eut fait sauter sans l'avertir un texte qu'il avait rédigé pour chapeauter un article marxiste (de Sartre), qu'il estimait ne pas être publiable sans ce chapeau (dans le numéro de décembre 1952). La conversation téléphonique, tendue, dura deux heures, puis fut suivie de trois longues lettres où s'expriment bien sûr leurs désaccords politiques, ainsi que leurs désaccords sur le rôle de l'intellectuel, mais aussi des divergences philosophiques, voire personnelles. Ces lettres marqueront la rupture de leur amitié qui datait de leurs années d'études à l'École normale supérieure – une rupture qui ne semble jamais avoir été acceptée par l'un comme par l'autre ». Les informations proviennent du texte « Sartre, Merleau-Ponty : Les lettres d'une rupture », In Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux, 1951-1961*, Éditions Verdier, 2000, pp.131-132. Citation provenant d'un document électronique disponible à l'adresse suivante : http://fr.wikipedia.org/wiki/Maurice_Merleau-Ponty.

volontarisme révolutionnaire sartrien et sa manière « d'actionner » le monde. À partir de la guerre de Corée, Sartre se rapproche du parti communiste et apparaît sur toutes les tribunes, commentant au fil des jours les événements et devenant ainsi le modèle par excellence de l'intellectuel engagé qui fera sa célébrité. Plus lucide en cela que son compagnon de route, Merleau-Ponty n'appuie pas l'alignement de Sartre sur les positions de l'Union soviétique. Mais le désaccord n'est pas simplement politique (au contraire de ce que Sartre en dira) et exprime une différence de vues irréconciliable sur le plan philosophique (encore faut-il dire que Merleau-Ponty se défendra précisément de la manière dont Sartre voudrait le reléguer au « philosophique »). Dans la lettre de rupture qu'il rédigea suite à la tentative de Sartre de le censurer dans la revue *Les temps modernes*, Merleau-Ponty (2000) condamne en des termes très sévères la manière sartrienne de s'engager **sur** chaque événement comme s'il était un test de moralité, mode qu'il appelle de façon fort efficace « l'engagement continué » en référence à la doctrine cartésienne de la création continuée, selon laquelle Dieu recrée constamment le monde et le conserve intact dans l'existence, fondant ainsi la possibilité de la connaissance objective. La critique merleau-pontienne porte précisément sur le mode de présence au monde que commande la théorie sartrienne de l'engagement :

Crois-tu donc être en plein monde [...] Tu as voulu être présent au jour le jour *aux événements*, envers et contre tout, parce que « chacun est responsable de tout devant tous », cela ne veut pas dire que tu aies été présent à *l'événement total* de ces dernières années (il est même clair pour moi que tu es passé à côté) [...] (Merleau-Ponty 2000:152-153).

À la temporalité de l'urgence, à cet oubli de soi qui se projette sur le monde au nom de la responsabilité et du politique, Merleau-Ponty oppose une fin de non-recevoir qui, si on y regarde de plus près, traverse de fait l'ensemble de son œuvre. Déjà à l'époque de *Phénoménologie de la perception* (1945), Merleau-Ponty insistait sur le fait que « nous ne sommes pas, d'une manière incompréhensible, une activité jointe à une passivité, un automatisme surmonté d'une volonté, une perception surmontée d'un jugement, mais tout actifs et tout passifs, parce que nous sommes le surgissement du temps » (1945:489). Quelques pages plus loin, il dira même qu'il ne faut pas « chercher la liberté dans l'acte volontaire, qui est, selon son sens même, un acte manqué » (1945:498). C'est que dès les tout débuts, Merleau-Ponty est sensible à ce qui fait la densité des êtres, à leur consistance éthique, et s'oppose fondamentalement au monologisme sartrien et à une conception égologique de la liberté comme volontarisme transcendantal pour lequel l'existence se réduit au choix et à la conscience de soi : « Quant au choix, Sartre n'a pas tort de dire qu'il est ce sans quoi il ne saurait y avoir de conscience – mais il n'est pas ce par quoi la vie se fait » (Ménasé 2003:213)⁷. Et on ne peut s'empêcher d'esquisser un sourire lorsque Merleau-Ponty rapporte que « Sartre disait qu'il n'y a pas de différence entre un amour imaginaire et un amour vrai, parce que le sujet est par définition ce qu'il pense être, étant sujet pensant » (1955:178); on peut voir là l'ultime symptôme d'un narcissisme de la liberté qui, s'il semble à notre époque avoir quelque peu déserté les lieux de « l'engagement » – encore faudrait-il voir si cette remarque s'applique aux milieux français où la figure de Sartre semble avoir durablement imprégné l'imaginaire collectif – n'en a pas moins continué à faire ses ravages sous une forme à peine renouvelée dans le domaine hautement idéologique de la croissance personnelle et de l'ex-pression de soi..!

⁷ Extrait du cours de 1954-1955 sur la passivité, cité par Stéphanie Ménasé (2003).

Crédit de l'engagement

Le fondationnalisme métaphysique qui sous-tend l'idée d'engagement dans le champ du politique s'exprime de façon autrement plus subtile dans le domaine du marketing et de la psychologie sociale. Dans son *Psychology of Comittment* (1971), Kiesler part du principe que seuls les actes engagent. L'engagement est ainsi conçu comme le **lien** qui existe entre un individu et ses actes. Plutôt que d'être compris comme un mode d'intervention ou d'irruption dans l'espace public, l'engagement apparaît ici comme une manière de se lier les êtres – le marketing comme opérateur magique et science des degrés de liaison. Ce n'est certes pas la moindre des ironies que la théorie psychosociale de l'engagement s'appelle également théorie de la manipulation. « Engagez-vous, qu'ils disaient »...

On objectera qu'il s'agit là d'un usage avili et dégénéré du concept d'engagement. Avili, parce que l'idée d'engagement implique un sujet libre, une volonté souveraine, elle n'est jamais le fruit de stratagèmes de manipulation affective. Et effectivement, il y a tout lieu de croire qu'« être engagé dans un acte » au sens d'une manipulation marketing s'oppose à « s'engager dans une cause ». Mais là n'est pas la question. En mettant au centre de son analyse le rapport complexe qui unit l'individu à ses actes, la théorie psychosociale de l'engagement rejoint sur le fond les raisons qui font qu'il est si difficile de se défaire de la catégorie subjective d'engagement lorsque vient le temps de penser l'agir politique. Dans les deux cas, s'engager, c'est se commettre, d'une manière plus ou moins irréversible, d'une manière qui expose et « engage » le sujet. L'acte engagé fait fond, tandis que l'individu se met en gage – peut-être obtiendra-t-il même crédit? Dans un tel régime de sens, on comprend que la **valeur** de l'intellectuel dépende effectivement de son engagement, comme le souligne par exemple Vincent Descombes : « La prise de position politique est et reste en France l'épreuve décisive, c'est elle qui doit révéler le sens final d'une pensée » (1979 : 17). Inversement, nous dirons des actes engagés qu'ils **actionnent** le monde, soulignant ainsi la nature problématique de l'écart présupposé entre l'individu et le monde sur–dans lequel il s'engage.

Présence et anonymat

Au fond, aucune vie n'a de nom. C'est le « personne » en nous, conscient de lui-même, qui demeure la source vivante de la liberté. Sloterdijk 1987:108

Cette petite digression du côté de la théorie psychosociale de l'engagement nous laisse entrevoir en quoi la crise dans laquelle les catégories du politique sont entrées depuis longtemps déjà correspond à une remise en question radicale de la métaphysique de la subjectivité. Un peu avant sa mort subite en 1961, Merleau-Ponty traçait un sombre bilan de l'état de la pensée politique de son époque, qui renvoie dos-à-dos humanisme libéral et humanisme révolutionnaire :

Tout ce qu'on croyait pensé et bien pensé – la liberté et les pouvoirs, le citoyen contre les pouvoirs, l'héroïsme du citoyen, l'humanisme libéral – la démocratie formelle et la réelle, qui la supprime et la réalise, l'héroïsme et l'humanisme révolutionnaires – tout cela est en ruine (Merleau-Ponty 1960:31).

On a souvent reproché à la phénoménologie de s'en tenir à une forme de subjectivisme humaniste. Par exemple, dans la préface à *Le normal et le pathologique* (2007) de son maître Georges Canguilhem, Foucault décrit une bipartition de la scène phénoménologique française de l'époque qui place Cavaillès, Bachelard et Canguilhem d'un côté, et Sartre et Merleau-Ponty de l'autre, ce qui donne une idée de l'incompréhension dont ce dernier a pu faire l'objet jusqu'à encore tout récemment⁸. Mais force est de constater que la rupture de Merleau-Ponty avec Sartre trace précisément les limites d'une philosophie du sujet en acte et on ne s'étonnera pas dès lors de constater que Merleau-Ponty ait pu consacrer son cours de 1954-1955 au collège de France à la question de la **passivité** (Merleau-Ponty 2002), une passivité entendue non plus comme opposée à une activité, mais plutôt comme possibilité d'ouverture au monde. Cette pensée de la passivité évoluera progressivement vers cette fameuse ontologie de la chair (reprise en grande pompe par les auteurs d'*Empire* (2000) et de *Multitude* (2004)) dans laquelle il n'y a plus de séparation substantielle entre le corps sentant et le monde et où la subjectivité devient la puissance d'un « je peux » impersonnel : « Je, vraiment, c'est personne, c'est l'anonyme » (Merleau-Ponty 1964:299)⁹. Au plus loin donc de la posture décisionniste sartrienne et de sa présence toute nominale au monde, Merleau-Ponty en arrive à une pensée de la présence et de l'anonymat comme dimension d'ouverture collective au monde qui préfigure la possibilité de **résister en personne** et qui offre d'ailleurs de nombreux parallèles avec le devenir-imperceptible deleuzien ou encore l'idée de singularité quelconque chez Agamben¹⁰.

⁸ Soucieux de marquer une distance aussi grande que possible avec la phénoménologie, Foucault qualifie, dans *Theatrum philosophicum* (1994) par exemple, *Phénoménologie de la perception* (1945) comme le livre le plus étranger imaginable à *La logique du sens* (1969) de Deleuze. La pensée de l'événement pur et incorporé qu'on y retrouve s'inscrit dans une logique du sens neutre qui s'oppose, à son avis, à une phénoménologie des significations et du sujet (ce qui semble effectivement être le cas). Au cœur de la critique de la phénoménologie chez Foucault, on trouve un rejet d'une conception de l'histoire comme continuité : « L'histoire continue, c'est le corrélat indispensable à la fonction fondatrice du sujet » (Foucault 1969:21-22). Reste à contraster comme il se doit la politique foucauldienne de l'anonymat et l'idée de sujet anonyme chez Merleau-Ponty, en n'oubliant cependant pas d'intégrer l'herméneutique du sujet vers laquelle le troisième Foucault s'orientait.

⁹ La pensée de l'anonymat occupe chez Merleau-Ponty une position déterminante, qui affleure de différentes façons dans son œuvre, de sa conception de la passivité à la pensée de la chair en passant par son idée d'une ontologie indirecte. Dans *Phénoménologie de la perception*, on trouve une première approximation du rapport entre subjectivité et anonymat : « Il faut que ma vie ait un sens que je ne constitue pas, qu'il y ait à la rigueur une intersubjectivité, que chacun de nous soit à la fois anonyme au sens de l'individualité absolue et anonyme au sens de la généralité absolue. Notre être au monde est le porteur concret de ce double anonymat » (1945:512). Notons qu'à cette époque, Merleau-Ponty reste prisonnier d'une équation typiquement phénoménologique entre sens et être dont il cherchera à se défaire avec sa pensée de la chair. N'est-il pas ironique, vu les remarques précédentes sur le rapport entre Foucault et la phénoménologie, que Foucault et Merleau-Ponty aient contribué à « parts égales » à l'idée d'une **biopolitique de la chair**?

¹⁰ À première vue, Deleuze semble partager la même hargne que Foucault à l'égard de la phénoménologie. On se rappellera sa fameuse remarque qu'on trouve précisément dans son *Foucault* : « Il y a toujours eu chez Foucault un héraclitisme plus profond que chez Heidegger, car finalement *la phénoménologie est trop pacifiante, elle a béni trop de choses* » (2004:120; je souligne). Mais on aurait tort d'en demeurer là. Les points de convergence entre la pensée deleuzienne et celle de Merleau-Ponty sont nombreux, à commencer par leur parti-pris pour une immanence expressiviste et vitaliste qui, chez Merleau-Ponty, laisse place à une passivité opérante qui se définit comme « expérience de l'échappement » – n'a-t-on pas là quelque chose comme une insistance toute deleuzienne sur la ligne de fuite? Dans *Qu'est-ce que la philosophie?*, Deleuze et Guattari (1991) démontrent une sympathie évidente avec une certaine pensée phénoménologique de la chair dans leur discussion sur l'être de la sensation : « C'est la *chair* qui va se dégager à la fois du corps vécu, du monde perçu, et de l'intentionnalité de l'un et de l'autre encore trop liée à l'expérience [...] chair du monde et chair du corps comme corrélatifs qui s'échangent, coïncidence idéale. C'est un curieux Carnisme qui inspire ce dernier

Conclusion : la question de l'éthopoïétique

Ce caractère anonyme et collectif qui semble caractériser le monde magique... de Martino 2007[1958]:163

La dimension personnelle et subjective du volontarisme révolutionnaire, qui a été à peu près entièrement absorbée par la logique de l'épuration à l'époque des totalitarismes maoïstes et staliniens, demande aujourd'hui à être pensée en termes éthopoïétiques. Pour qu'une telle chose soit possible, il faut en finir avec la métaphysique de la subjectivité qui demeure profondément ancrée dans nos manières de concevoir le politique. Le socialisme réellement existant s'est caractérisé, comme nous l'avons déjà amplement illustré, par une politique forte de la vérité. Lukacs, par exemple, fait de la « juste théorie » le critère décisif de la définition du parti; et Lénine dit quelque part que la théorie de Marx est toute-puissante parce qu'elle est vraie. Au très postmoderne « droit à la narration », pour lequel le respect de la différence de chaque jeu de langage est ce qui importe en premier lieu, Zizek oppose, à la manière de Lénine, un droit à la vérité, fondé sur l'idée que la seule universalité véritable est l'universalité politique. À la lumière de notre travail, on ne s'étonnera pas de constater que cette politique de la vérité renvoie, en dernière instance, à la question de l'acte par excellence, « que faire? » :

The problem of today's philosophico-political scene is ultimately best expressed by Lenin's old question "What is to be done?" – how do we reassert, on the political terrain, the proper dimension of the act? (Zizek 2000:127).

Une des limites principales de la pensée politique radicale jusqu'à aujourd'hui est d'être demeurée incapable de comprendre les formes-de-vie. Un certain marxisme en a même fait un objet de mérite – l'absence à soi rationalisée comme formule de l'universalisme abstrait. Mais ce n'est qu'en se situant sur le terrain éthique, le terrain de la constitution des divers mondes sensibles, qu'on peut éventuellement comprendre la composition des forces qui émergeront sur le plan politique. Autrement dit, le crépuscule de la métaphysique de la subjectivité et de l'idée d'agir politique qui lui est corollaire ouvre sur une **crise de la présence**, laquelle nous oblige à thématiser explicitement les processus de mise en consistance des formes-de-vie pour en révéler les lignes de contraction politiques, plutôt que de prendre les « individus » pour acquis (comme c'est la règle pour le paradigme dominant au sein de *l'identity politics* et d'un certain militantisme de la déconstruction). Que la conquête et la consolidation même d'un être-là élémentaire puissent faire problème – telle est l'intuition fondamentale que l'anthropologue italien Ernesto de Martino a consignée il y a longtemps déjà dans ses études sur le monde magique et que l'anthropologie actuelle gagnerait certainement à réactiver.

De manière toute schématique, on dira qu'une politique extatique s'intéresse aux processus de venue-au-monde. Elle s'inscrit d'emblée dans les champs de force de la vie au présent – du politique présent. Dans cette optique, le marxisme apparaît par exemple comme une option non seulement politique, mais spirituelle, au sens où il en va en lui d'un croire dont les effets sont

avatar de la phénoménologie, et la précipite dans le mystère de l'incarnation [...] » (1991:169).

mesurables dans les manières et dans les corps. Dans *Le dit de Tianyi* (1998), François Cheng fait un récit étonnant de l'émergence de la puissance communiste en Chine qui donnera une première indication de ce que nous cherchons à mettre en jeu :

Dans les maisons de thé et dans les rues des bourgs voisins de notre lycée et de l'université la plus proche, on pouvait constater la présence de jeunes communistes et d'autres jeunes nouvellement convertis à leur cause. Ils se remarquaient – c'est ainsi d'ailleurs que la police secrète les repérait – par leur maintien sobre et digne, par une conscience claire, sereine et déterminée qui émanait de leur regard. [...] Cette impression de net contraste, je m'en souviendrai lorsque après la guerre, j'aurai l'occasion de voir un film américain sur la vie du Christ, film au demeurant médiocre, où une scène tout de même me frappera: l'apparition des premiers chrétiens dont les visages épris de pureté contrastaient singulièrement avec ceux des autres Romains, repus de graisse et de luxure. Par la suite, l'occasion me sera fournie de voir des photographies anciennes qui montraient des chrétiens chinois de la fin du siècle dernier, dont le regard tranchait, de façon plus saisissante encore, avec le monde environnant (1998:101).

Pour sauver le commun du communisme, il faut d'abord apprendre à élucider les croire qui nous figurent et nous mobilisent, et se maintenir dans cette zone où politique et spiritualité deviennent indiscernables; et de là, peut-être, arriverons-nous à désactiver les dispositifs par lesquels les visages deviennent programmes.

He [Winston] felt deeply drawn to him [...] it was because of a secretly held belief – or perhaps not even a belief, merely a hope – that O'Brien's political orthodoxy was not perfect. Something in his face suggested it irresistibly. And again, perhaps it was not even unorthodoxy that was written in his face, but simply intelligence. (Orwell 1992[1949]:13)

Références

- Badiou, Alain
2005 *Le siècle*. Paris: Seuil.
- Bordeleau, Erik
2007 Huang Rui ou la tabula rasa communiste chinoise. *Le Panoptique* 11. Document électronique, <http://www.lepanoptique.com/page-article.php?id=191&theme=arts>.
- Canguilhem, Georges
2007[1966] *Le normal et le pathologique*. Paris: Presses universitaires de France.
- Chapsal, Madeleine
1984 *Envoyé la petite musique*. Paris: Grasset.
- Cheng, François
1998 *Le dit de Tianyi*. Paris: Albin Michel.
- Deleuze, Gilles
1969 *La logique du sens*. Paris: Éditions de Minuit.
2004 *Foucault*. Paris: Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles et Felix Guattari
1991 *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Éditions de Minuit.
- De Martino, Ernesto
2007[1958] *Il mondo magico*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Descombes, Vincent
1979 *Le même et l'autre. 45 ans de philosophie française (1933-1979)*. Paris: Éditions de Minuit.
- Dirlik, Arif
1989 *The Origins of Chinese Communism*. Oxford: Oxford University Press.
- Foucault, Michel
1969 *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
1994 *Theatrum philosophicum. In Dits et écrits I, 1954-1975*. Daniel Defert et François Ewald (dir.). Pp.943-967. Paris: Quarto/Gallimard.
- Gao, Minglu, ed.
1998 *Inside Out: New Chinese Art*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Groys, Boris
1990 *Staline œuvre d'art totale*. Nîmes: Éditions Jacqueline Chambon.
- Hardt, Michael et Antonio Negri

- 2000 Empire. Paris: Exils.
- 2004 Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire. Montréal: Boréal.
- Hok-Sze Leung, Helen
 2003 Yellow Earth: Hesitant Apprenticeship and Bitter Agency. *In Chinese Films in Focus*. Chris Berry (dir.). Pp.191-197. London: British Film Institute.
- Kiesler, Charles A.
 1971 The Psychology of Commitment. New York: Academic Press.
- Kraus, Richard C.
 1991 Brushes with Power: Modern Politics and the Chinese Art of Calligraphy. Berkeley: University of California Press.
- Ménasé, Stéphanie
 2003 Passivité et création. Merleau-Ponty et l'art moderne. Paris: Presses universitaires de France.
- Meng, Wang
 1989 Le salut bolchévique. Paris: Éditions Messidor.
- Merleau-Ponty, Maurice
 1945 Phénoménologie de la perception. Paris: Gallimard.
 1947 Humanisme et terreur : essai sur le problème communiste. Paris: Gallimard.
 1955 Les aventures de la dialectique. Paris: Gallimard.
 1960 Signes. Paris: Gallimard.
 1964 Le visible et l'invisible. Paris: Gallimard.
 2000 Parcours deux, 1951-1961. Paris: Éditions Verdier.
 2002 L'institution de la passivité. Notes de cours au collège de France 1954-1955. Paris: Belin.
- Orwell, George
 1992[1949] 1984 (Nineteen Eighty-Four). New York: Alfred A. Knopf.
- Reiner, Schürmann
 1982 Le principe d'anarchie. Paris: Seuil.
- Sartre, Jean-Paul
 1945 Présentation. Les Temps modernes 1:1-21.
- Sloterdijk, Peter
 1987 Critique de la raison cynique. Hans Hildenbrand, trad. Paris: Christian Bourgois.
- Zizek, Slavoj
 2000 Class Struggle or Postmodernism? Yes, Please! *In Contingency, Hegemony and Universality*. Judith Butler, Ernesto Laclau and Slavoj Zizek. Pp. 90-135. New York: Verso.
 2002 Revolution at the Gates. New York: Verso.

Résumé/Abstract

Que faire de l'expérience communiste? Comment peut-elle être pensée dans le cadre de la mobilisation totale actuelle? La tentative communiste de création de l'homme nouveau met en lumière une métaphysique de la subjectivité qui traverse tout le 20^e siècle et conditionne directement la réponse postmoderne actuelle et son ultime métastase publicitaire, *I am what I am*.

Cet article se veut un travail d'élucidation de la configuration volontariste-révolutionnaire. Nous commencerons par une analyse des conditions esthétiques de production de l'homme nouveau, en cherchant à éclaircir les aspects les plus sombres de la logique d'épuration révolutionnaire et son rapport à la subjectivité. Dans un deuxième temps, nous reviendrons sur la rupture entre Sartre et Merleau-Ponty, laquelle nous permettra de mettre en évidence la métaphysique de l'action au cœur de la théorie sartrienne de l'engagement et nous amènera ainsi au cœur de ce que De Martino a un jour appelé « la crise de la présence ». Nous terminerons avec quelques considérations en vue d'une politique dite « extatique » de la présence et de l'anonymat, l'idée étant de dégager la voie pour une conception poétique et non-métaphysique du politique que nous ne pourrions guère qu'esquisser en conclusion de notre travail.

Mots clés : Communisme, volontarisme, métaphysique de la subjectivité, homme nouveau, Merleau-Ponty

What is to be done with the communist experience? How can it be thought in the context of the current global mobilization? The communist attempt at creating a new man entails a metaphysics of subjectivity that runs across the entire 20th century and directly conditions the postmodern answer, culminating in the paradigm of all advertising slogans, *I am what I am*.

This work constitutes an attempt at elucidating the revolutionary and voluntarist configuration of thought. First, we will analyse the aesthetic conditions of production of the new man, trying to clarify the darkest aspects of the revolutionary logic of depuration and its relation to subjectivity. We will then present the rupture between Sartre and Merleau-Ponty, which will permit us to illustrate the metaphysics of action at the core of Sartre's theory of commitment and will guide us into what De Martino once called "the crisis of presence". Finally, we will conclude with some remarks about an ecstatic politics based on presence and anonymity, opening up on an alternative poiesis and non-metaphysical way of conceiving politics.

Keywords: Communism, Voluntarism, Metaphysic of Subjectivity, New Man, Merleau-Ponty

Erik Bordeleau
Doctorant
 Département de littérature comparée
 Université de Montréal
 icebord@hotmail.com