

L'Anarchie comme Système

hégémonie et vérité

Aux gens

Ce que je sais en revanche, c'est que commettre l'injustice, c'est-à-dire désobéir à qui vaut mieux que soi, dieu ou homme, est un mal, une honte.

Socrate

Présentation

C'est une chose extraordinaire que toute la philosophie consiste dans ces trois mots : Je m'en fous.

Montesquieu

1 – Au 21^{ème} siècle, le Lieu réclame un Droit. Nous appellerons ce droit l'Anarchie.

Pourquoi l'Anarchie ? Parce que l'État fait problème, et que son problème – que nous appellerons l'Hégémonie – est le plus contraignant.

Pourquoi donc l'Anarchie ?

Simplement parce qu'elle est l'Ordre, *l'ordre politique sans hégémonie*.

1, 1 – Au 21^{ème} siècle, l'hégémonie *devient* tout le problème de l'État ; et ce problème – Universel, Mondial, Fondamental – est celui dont nous souffrons le plus.

Définir le sens d'hégémonie (en le distinguant strictement du concept de structure) sera le premier objet de ce travail.

2 – Deuxième objet : le sens de Politique.

Ce sens, nous le comprendrons d'abord selon ce que les gens en ont dit ; ensuite, plus particulièrement, nous le comprendrons selon la présupposition – historique et ordinaire – d'hégémonie ; présupposition malencontreusement tenue pour « réalisme ».

Le dialogue que nous aurons avec celui, le « réaliste », qui tient la politique en guerre, le révélera comme ce qu'il est – *l'Obscur* – conformément au maître ancien dont il devait, en vertu de son siècle confus, poursuivre l'héritage pour nous éclairer.

Anciennement Carl Schmitt, l'obscur est désormais beaucoup de gens.

3 – Enfin, dernière partie, nous aborderons le Contrat par quoi l'État – en réaction à Machiavel – s'est entendu en Justice. Aussi partirons-nous de cette entente – dont l'hégémonie est la négation stricte – pour dire le sens positif d'Anarchie.

La claire entente de ces trois termes – *Hégémonie, Politique* et *Contrat* – dont nous rendrons l'articulation en trois chapitres, donnera la supériorité d'Anarchie.

4 – L'Anarchie sera l'Ordre sans-hégémonie – ce dont la Souveraineté sera positivement exposée sur le mode, seul Rationnel, du Système Philosophique. De là viendra notre droit désormais souverain ; de la seule supériorité du Vrai sur le faux.

4, 1 – La théorie d'Anarchie sera la continuation critique de la théorie d'État – la continuation de ce qui, depuis Hobbes, est supérieurement indiqué en raison et qui, désormais au 21^{ème} siècle – selon l'Ontologie spécifique du temps – se peut positivement et réellement sur le mode du Lieu.

5 – Notre but : ne plus souffrir en politique – c'est-à-dire être puissant en lieu et place de l'impuissance, car la mise en impuissance – essentiellement superflue en notre siècle – est seulement cause de souffrance.

6 – Quant au Contexte, il est le temps de la possibilité totalitaire ; le monde réduit à n'être plus qu'un fait de pouvoir ; l'occasion technique de l'emprise totale d'obligation.

Chapitre 1

le sens d'hégémonie

A – sens classique d'hégémonie

Plus haut que l'effectivité se tient la possibilité.

Heidegger

1 – Jusqu'à nous, l'*Hégémonie* a été dite de *la place* fondamentale qu'occupe – ou que doit occuper – l'Aspect quelconque à titre de Structure d'orientation d'un tout.

Nous disons *un* tout pour dire l'ensemble déterminé ; par exemple le monde, la génération, la région, la nation, le village, l'église, la maison, le pays, l'occident, le Tout.

1, 1 – Nous désignons par aspect quelconque une partie des choses – comme le sacré, le besoin, l'extension, la beauté, l'utilité, le prix, l'égalité. En tant qu'hégémonie, il est le visage *prédominant* de telle ou telle réalité à tel ou tel moment.

1, 2 – En tant que structure d'orientation de toute une réalité, l'aspect quelconque caractérise le fond hégémonique et problématique de l'étant ; ce qui, dans tous les étants d'une réalité donnée, prédomine à titre d'apparence significative. Hégémonique, une partie de la chose oriente le devenir de toutes les choses en orientant le regard que nous portons sur elles.

Si l'hégémonie traduit donc l'aspect en tant qu'il oriente par *domination*, c'est qu'elle traduit la prédominance d'un tel aspect à titre de représentation. De Marx à Heidegger, de Platon à Diderot, la nature – *Normale* – du lien entre les mondes et nos représentations est nommée *Dialectique*, Dialogue. *De ce que la langue se réforme toujours au contact des aspects qu'elle questionne et discute, s'ensuit le devenir – normal – des mondes, selon la philosophie, comme variation – dialectique (dialogique) – des aspects.* L'hégémonie réelle de tel ou tel aspect a la langue pour premier site ; de là vient la *croyance* selon laquelle les désaccords et les conversations engendrent *spontanément* les conflits et les oppositions que requièrent concrètement les changements de monde comme changements d'hégémonie.

De là l'idée selon laquelle les mondes ont seulement la forme de la parole qui en parle, et la forme des forces que la parole anime.

Anticipation

Seulement, l'échec « communiste » – qui est l'un des faits d'où nous partons – a très profondément et très nouvellement renseigné de l'essence de ces choses que sont l'aspect, l'hégémonie, la représentation et la dialectique. L'échec « communiste », dont les raisons seront redites, a manifesté autrement le lien entre paroles et mondes, philosophies et partis, esprits et corps ; a révélé pour nous, tout à fait clairement, le problème du faire (du lien pensée/monde) comme problème insigne de la pensée au 21^{ème} siècle. La théorie d'anarchie – comme théorie de la puissance selon le principe de non-domination – portera sur la place – en droit – du faire humain. En ce sens, nous voulons *seulement* faire, ou refaire le faire quel qu'en soit l'aspect. La théorie d'anarchie sera la production du Contraste par quoi le Dispositif d'In-

faire – ou Hégémonie en tant que telle – se révélera enfin comme structure, à la manière dont l’aspect avait été jusque-là perçu comme mouvement et étape du mouvement humain (Culture).

2 – En philosophie, l’hégémonie au sens strict est ce qui oriente toutes les choses, c’est-à-dire ce qui oriente le tout dont il est question ; ce qui, à tel ou tel moment du temps, prédomine totalement à titre d’orientation ; ou encore le visage le plus parlant de la réalité ayant-lieu. Ce visage n’est sans doute pas le seul visage, mais il est celui qui, eu égard au tout, possède le « pouvoir » le plus significatif et la plus grande emprise. La saisie d’un tel visage est ce dont rend compte la philosophie la plus significative d’un temps déterminé. La philosophie la plus significative est aussi la plus générale et la plus singulière. De la seule présupposition d’un tout quelconque comme réalité *ordonnée*, sont dévoilées les choses sous le pouvoir d’une orientation générale, qui est, dit-on, le « pouvoir » de l’aspect le plus significatif à tel ou tel moment. La philosophie est la science de cet aspect le plus parlant appelé hégémonie.

Précision apportée par la philosophie politique

En tant qu’hégémonie, l’aspect a été jusqu’à nous perçu comme *principe d’ordre* ; là où l’hégémonie en tant que telle fut le plus souvent appréhendée, en philosophie politique, comme *fondement et condition* du règne des aspects. L’idée étant que là où l’aspect varie selon l’idéal du temps, l’hégémonie ne varie pas qui, en logique, détermine la condition exclusive du règne possible. L’aspect-en-règne, ordinairement appelé *idéologie dominante*, est *relatif* ; par distinction, l’hégémonie, en philosophie politique, est dite en un sens *technique* selon *la nécessité* du moyen qu’elle prétend être à l’endroit du règne que convoitent les *Partisans* de l’aspect.

Parenthèse sur le tout

Au 21^{ème} siècle, le tout dont il peut être philosophiquement question, peut légitimement (par facilité et économie des moyens) renvoyer au monde de tous. Seulement le même problème, celui dont nous prétendons qu’il est le même pour tous, n’a pas partout la même urgence. Les conditions que nous exposerons en théorie n’auront d’universalité qu’en théorie. La pratique effective de ce qui sera exposé impliquera *l’État de droit* (comme ordre se tenant dans la loi et dans l’idéal – désormais confus – de *souveraineté*) à titre de situation de départ. Là où par exemple le problème palestinien implique une réalité venue d’un autre siècle – une anomalie culturelle anormalement sommée de s’entendre selon l’État « à venir » – nous voulons seulement questionner, en politique, le problème le plus significatif et commun du siècle.

Précision sur le « pouvoir » de l’aspect

Si lorsque nous disons « pouvoir » de l’aspect, nous mettons des guillemets pour cerner le mot « pouvoir », c’est pour dire : apparence de pouvoir.

Car l’aspect, en effet, ne possède pas le pouvoir à même soi ; le pouvoir lui est toujours distinct.

Par soi, comme nous le verrons, l’aspect est seulement l’*autorité* et la *puissance* ; la *norme* et la *spontanéité* ; le *choix* et la *structure*.

Pouvoir et apparence de pouvoir présupposent le tout dont il est question (que ce soit sous la forme du matérialisme-dialectique ou de l’existentialisme) comme étant le tout de *la réalité humaine* ; présupposent la parole humaine comme cause et effet de sa totalité spécifique. Une telle totalité réelle qui admet seulement l’homme à titre de répondant spécifique manifeste la parole comme principe d’animation des mondes. Mondes et puissances du monde se tiennent dans la parole qui en parle. Ce qui ne signifie pas que la parole oriente le mouvement des astres (sinon le regard spécifique que l’on peut porter sur lui) mais qu’elle oriente le corps de celui qui s’oriente en orientant et réorientant les choses

selon des axes et des objectifs. L'aspect le plus significatif d'un temps réside aussi sûrement dans la parole qui en parle, que la parole est *censée* résider dans le monde où elle a lieu.

Car l'aspect est sans pouvoir par soi, c'est à la parole de le lui conférer. Pouvoir et apparence de pouvoir sont des réalités seulement humaines.

3 – Par conséquent, l'essence de l'aspect en tant qu'il oriente est réellement le Possible (notre parti-pris est existentialiste, philosophique, dialectique : « plus haut que l'effectivité se tient la possibilité » – premier Heidegger). Ce qui signifie qu'un tel aspect peut encore ne pas orienter du tout et n'être pas hégémonique (le dieu catholique au 21^{ème} siècle). L'aspect le plus significatif d'un temps déterminé (le capital, la technique, le divin) peut cesser d'être, aux yeux des gens, l'aspect le plus significatif ; ce qui signifie pour lui : perte de *puissance*, perte d'*autorité – marginalité*.

Quel que soit le philosophe qui montre l'aspect, l'aspect est toujours appréhendé selon son terme, en vue d'un dépassement et d'une nouveauté.

Parenthèse sur la détermination et sur la vérité

L'aspect sans terme, indépassable, est *la détermination* – le maître absolu (Hegel) sur lequel le questionnement est sans effet. La philosophie ne questionne que ce qu'elle peut transformer. Là où le questionnement est sans effet sur la chose questionnée, c'est que la chose ne constitue pas un objet philosophique. Questionner son orientation sexuelle ne peut pas nous faire changer de désir. C'est pourquoi l'aspect se dit de la place qu'une chose occupe – le soleil comme dieu ou comme non-dieu – (du moins pour peu que cette place soit capable de changement) et non de la nature même de la chose (qui n'est jamais seulement cet aspect). L'homosexualité comme situation sociale (dialectique) est par nature distincte de l'homosexualité comme désir (détermination). De même, l'extension comme détermination objective des choses (qui est une vérité) est distincte de la place et de l'autorité que l'homme lui reconnaît (Descartes) ou ne lui reconnaît plus (Heidegger) dans l'économie d'une représentation. Sont donc d'abord dialectiques et philosophiques les choses, en tant qu'elles sont des places (autorités et puissances), que le questionnement peut effectivement transformer, et qu'il découvre dans la langue comme réalités seulement possibles. Sont enfin dialectiques les déterminations (anciennes et reconnues) dont on peut à chaque fois, selon le monde ayant lieu, selon les risques pressentis, retirer de nouvelles puissances jusque-là non vues.

Lorsque le philosophe parvient exceptionnellement à une vérité (une détermination), celle-ci est incontestable qui ne laisse plus qu'aux successeurs, les vrais, la question de son importance, de sa trivialité et de son utilité dans l'économie du système advenant. L'importance relative que peut avoir une même vérité selon des temps distincts ne touche en rien son caractère de vérité ; *l'utilité* qu'elle peut avoir et *le risque* qu'elle peut faire courir devenant alors tout l'indice de son importance eu égard au temps. C'est pourquoi les vérités philosophiques, qui peuvent être plus ou moins utiles et plus ou moins dangereuses selon le temps, sont inattaquables.

Et c'est pourquoi, eu égard au monde qui change, chaque époque est à chaque fois amenée à reconsidérer leurs avantages et leurs inconvénients.

Après Hegel, sur l'apparente contradiction philosophique

Quant à l'opinion selon laquelle les philosophes s'opposeraient en permanence les uns aux autres (ce qui manifesterait, dit-on, la preuve de l'impossibilité du vrai), celle-ci est une manière, proprement *hégémonique* comme nous le montrerons, d'envisager l'Idée comme ce qui ne doit pas avoir lieu. Là où l'idée du philosophe – dans le flot des opinions que rien ne fonde – est ramenée à l'opinion, l'animation réelle qui pourrait en résulter n'est pas fondée qui concerne la seule intimité de l'esprit – selon le dévoiement (néo-libéral) du principe, pourtant libéral, de tolérance. En vérité, les philosophes – partisans du même esprit – se continuent, se clarifient et se précisent en vue de la réalisation. C'est pourquoi –

malencontreusement ramenée à l'opinion vulgaire – l'idée qui proclame l'avènement d'une réalité est tenue de ne rien engendrer de réel si le réel qu'elle convoite entre en contradiction avec ce qui est ; et ce qui est n'est, *désormais*, que par hégémonie ; sans la moindre *autorité*, la vérité du philosophe, au 21^{ème} siècle, est seulement une opinion parmi d'autres opinions.

Raison pour laquelle, comme nous le montrerons, l'hégémonie est ennemie.

L'ambition d'une vérité comme non-risque

En tant que vérité, la perception machiavélienne de l'essence d'État – que nous tiendrons pour grande détermination de l'histoire de la pensée humaine – a rarement eu d'utilité ; sinon négativement en engendrant par réaction un questionnement *nouveau* portant sur la légitimité de *l'existence* du pouvoir (Hobbes), là où jusque-là (des miroirs aux monarchomaques), seule la qualité de son exercice (ou belle marmite) interrogeait les penseurs (qualité par laquelle Gentillet traduira encore, intempestivement et à contresens, Machiavel en « vérité »). Du risque (légitime), eu égard aux circonstances de guerre, que ce penseur fut aux yeux des siècles précédents, et des raisons de ce risque, des dépassements contre lui ont été tentés. Au 21^{ème} siècle (et ce sera une thèse pour nous), les « échecs » fondamentaux que nous leurs découvrons manifestent le caractère indépassable de la perception machiavélienne. Sa vérité : l'État est sans vérité.

Le temps où Machiavel doit être dépassé (car son risque est réel), est très clairement distinct du temps où se découvre, sensiblement, le caractère indépassable de son problème (ou vérité). Cause insigne des « échecs » les plus fondamentaux de la théorie politique, le problème machiavélien implique, au 21^{ème} siècle, une claire entente en vue d'une autre orientation. Raison pour laquelle ces échecs n'en furent pas qui désormais perçus comme significatifs instruisent du caractère indépassable de ce qu'il prétendaient, comme tentatives, pouvoir dépasser, et de l'éminence du questionnement qui porte sur les raisons de cet échec. De l'utilité et du risque comme caractères d'importance des vérités selon le temps, résulte le questionnement – qui porte techniquement sur le monde ayant lieu – comme dialogue avec l'histoire de la pensée humaine, et clarification *d'une même pensée* (Culture). S'agissant donc, en philosophie, des déterminations – ou vérités reconnues comme telles – la question philosophique porte moins sur ce qu'elles disent, que sur ce que l'on peut, *encore et à chaque fois*, y découvrir de nouveau ; en surmontant un risque en vue d'une *amélioration*.

Quelles autres tentatives possibles peuvent être tirées de la compréhension machiavélienne du sens d'État – laquelle compréhension fut la racine, négative, de toute philosophie politique après sa parution ?

Profonde vérité aussi, la découverte du travail comme fondement supérieur de la propriété privée fut aussi, après avoir été d'une *grande utilité* (révolution française), l'occasion *d'un grand risque* dont Marx fera l'analyse. Retrouvant (par contraste d'avec ce que le travail est effectivement au 19^{ème}) une forme possible de travail – le travail non-exploité – l'assertion lockéenne sera finalement retrouvée, mais techniquement précisée – en deçà du risque qu'elle courrait (laissée telle quelle) nécessairement – conformément au monde nouveau. De là vient que la vérité même d'une vérité consiste moins dans sa définition, que dans les possibilités nouvelles que le questionnement, selon le temps, lui découvre à chaque fois pour surmonter le risque qu'elle fait courir (et ce, parce que le monde où elle était une vérité a changé).

Pour nous – après Heidegger – la question ne sera plus de savoir quelle utilité ou quel risque présente désormais telle ou telle ancienne proposition, mais seulement d'envisager la vérité, et plus exactement sa forme (en politique), de telle manière qu'elle cesse d'être un risque.

Que faut-il que la vérité soit, et comment nous faut-il concevoir sa place, sa forme, son règne, pour qu'elle ne soit plus un risque ?

3, 1 – La réalité de l'aspect en tant qu'hégémonie, en tant qu'actualité, est *l'éclipse* qui vise à maintenir le possible-en-reste – ou les autres orientations – dans l'élément de *l'In-voir* (structure), ou, lorsqu'il est vu, dans l'élément de *l'In-faire* (pouvoir). Viser à maintenir le possible en retrait ne présuppose pas

l'existence d'une volonté propre à l'aspect, car la volonté se dit seulement des gens (pouvoir) et non de la lune qui parfois cache le soleil.

Dire que l'aspect le plus significatif peut cesser d'être l'aspect le plus significatif, signifie que l'homme – par le contraste dont il est à chaque fois capable – peut cesser de voir en lui une nécessité.

3, 2 – Car ce qui domine l'homme de fait est toujours quelque chose d'humain, la domination est un mode des seules relations que l'homme est capable (possibilité) de nouer. Humain veut dire perception du possible – et décision ; clarification et aventure.

La domination de l'aspect ne pose donc problème que là où nous le révélons comme possible ; et nous le révélons comme possible que là où un autre aspect, par contraste, a été pareillement perçu à titre de possibilité. Lorsque celui-ci domine en lieu et place de celui-là, c'est que de la volonté et du choix ont lieu.

Seulement, après le communisme, l'hégémonie est moins dite de l'aspect en tant qu'il domine que de la condition même de sa domination (qui est pareillement quelque chose d'humain). Si bien qu'une telle condition ne peut pareillement poser problème que là où la non-domination, par contraste, a été perçue à titre de possibilité. C'est en ce sens que le système d'anarchie (après Heidegger), *momentanément* dessaisi du problème éthique de l'aspect (libéral, communiste, capitaliste, écofasciste, de droite, de gauche, techno-solutionniste, néorural), sera seulement l'exposition d'une telle possibilité – la non-hégémonie – ou sans-pouvoir – comme forme du règne. Laquelle exposition impliquera un choix – nouveau – en connaissance de cause.

3, 3 – Caractère propre de l'existence humaine, le Problème, quel qu'il soit, se laisse toujours appréhendé par Contraste – différence et opposition.

Le non-problème – ou moins-problème – visé comme dépassement est à la fois l'idéal auquel on aspire, et le contraste par lequel les choses se laissent appréhendées dans leur *clair* caractère de problème. Ainsi clairement perçu, le problème, à même sa structure, présuppose l'urgence d'une solution. Une telle solution, en politique ou ailleurs, est toujours l'Idéal ; lequel – toujours – est ce qui n'est pas encore là mais qui *doit* avoir lieu. Le passage à l'acte de l'idéal implique la puissance dont il constitue l'essence même, en en constituant l'horizon initial déterminé (ou cause finale, Aristote). Si bien que Puissance se dit effectivement de celui qui convoite à chaque fois, dans les limites de son monde, le Meilleur Possible comme source nouvelle d'autorité. Un tel meilleur possible est ce qui clarifie au mieux le risque – problème – qu'il vise à dépasser.

Par conséquent, tous les hommes, finalement, sont idéalistes et le sont réellement. Quant au plus idéaliste d'entre eux, le plus réaliste d'entre tous, il est le philosophe ; celui dont la clarté est la plus grande car son problème – qui est le principe en lequel se tient son ordre – est le plus commun.

Au 21^{ème} siècle, l'hégémonie n'est un problème philosophique qu'aux yeux de celles et ceux qui envisagent la non-hégémonie comme possibilité politique, et intuitionnent cette possibilité comme dépassement vers le mieux. Exposer en théorie la possibilité d'un tel ordre signifiera dégager l'hégémonie à titre de problème *universel fondamental* – fondamental car l'hégémonie, en philosophie politique, est *techniquement* reconnue comme *fondement* ; universel car l'hégémonie a lieu partout. Ce faisant, nous répondrons au devoir d'idéal qui constitue l'horizon spécifique de la philosophie comme traduction supérieure des sens de puissance et d'autorité selon les limites d'un temps.

Extrapolation sur le caractère proprement humain d'hégémonie

Par distinction d'avec la technique qui comme la lune, peut cacher sans volonté de cacher (mythe du Cargo, Baudrillard), le capital, par-delà sa logique propre (fétiche), se dit de la volonté d'une certaine classe de gens qui pareillement, selon les moyens de communication dont elle dispose, éblouit, obscurcit, retire, invisibilise. La logique interne au mode de production capitaliste n'est donc pas un pouvoir par soi.

Si *la possibilité* de se rendre joignable est d'essence technique ; *l'obligation* de se rendre joignable – comme fait de l'organisation technique du « travail » capitaliste au 21^{ème} siècle – est un fait de pouvoir, d'essence politique ; c'est-à-dire une décision ; et qu'importe les raisons finales et marchandes (consommation, nouveaux marchés, baisse du profit) qui engendrent cette « incitation » administrative.

Le téléphone n'est pas un pouvoir par soi, mais devient un pouvoir par la volonté de ceux qui exigent que nous soyons, où que nous sommes, toujours joignables. Le téléphone n'est pas un pouvoir par soi, mais une occasion pour lui.

Au 21^{ème} siècle, l'Obligation se peut techniquement par-delà la dimension strictement sensible et transparente des espaces anciens – que nous appellerons des Lieux (par opposition au non-lieu qui se prédiquera et de l'espace dominé et de son contraire – proprement intime et pareillement dominé – qui est l'*Utopie*). Si cette obligation, qui désormais sature l'air en totalité, relève d'une occasion technique, cette obligation n'est pas d'essence technique. Son essence se tient dans l'expression singulière d'une volonté qui détient le pouvoir d'imposer à même l'air, la pratique des formes du mode d'existence capitaliste.

Et si nous pouvons dire cela en toute clarté, c'est que Marx a eu lieu qui a su rendre Possible en révélant, par contraste, *la décision capitaliste*. L'opposition communiste – qui se tient dans l'idéal du travail non-exploité – a révélé le capitalisme comme décision *seulement possible*. C'est-à-dire – *fondamentalement* – pouvoir et volonté humaine.

En théorie, rien n'est plus haut que la pensée de l'homme, et rien – en théorie – n'est plus puissant que la volonté ; choses que nous rendrons par liberté et dont la pratique, faute d'une *place conséquente*, fait *anormalement* défaut qui indique le problème de notre temps.

3, 4 – Au 21^{ème} siècle, l'hégémonie que nous découvrons n'est pas le capital, mais la condition de sa domination totale, planétaire et accidentelle.

Le capital est seulement un aspect ; autrement dit une manière d'être, seulement possible, de l'hégémonie elle-même.

3, 5 – En tant qu'il est hégémonique, l'aspect se dit donc d'abord d'une possibilité (le dieu, le capital) *malencontreusement* perçue comme une nécessité, et cela faute de mieux, faute de contraste, faute de puissance, faute d'effort, faute d'espérance, faute de culture. Habitant supérieurement la langue par absence de contraste (ou inculture), l'aspect détermine supérieurement le monde, in-contrasté, que la langue se découvre selon lui.

Et pourtant, Marx a eu lieu dont le contraste (ou Vérité) est encore *vu* qui magiquement n'engendre *rien*, sinon l'intime sans-corps. Frustré, le communisme comme source d'autorité est étrangement sans puissance et sans lieu. C'est pourquoi du point de vue de la raison politique (dont la situation réelle est le voile d'ignorance), l'échec « communiste », pour celles et ceux qui pensent, a quelque chose de magique, d'irrationnel et d'incompréhensible ; car il est dit : tu obéiras aux autorités supérieures ; et le Communisme est une telle autorité.

Hégémonie traduit donc la manière dont un possible parmi d'autres possibles éclipsés, éclipsent – autant qu'in-voir se peut – les orientations possibles. Hégémonie traduit donc non seulement un fait (le caractère apparemment nécessaire de l'apparence qui oriente effectivement le tout) mais aussi la technique dont ce fait parvient à être ce fait ; ou bien par opposition au pire (l'État totalitaire stalinien comme représentation ordinaire (c'est-à-dire néo-libéral, c'est-à-dire inculte, c'est-à-dire médiatique) du communisme), ou bien sans-opposition – c'est-à-dire par opposition avec ce qui, pour l'heure, faute d'envie et de force, n'est même pas envisageable à titre de clair contraste – mais viendra nécessairement en toute clarté (optimisme). La philosophie est la science qui envisage le possible par quoi l'aspect le plus significatif d'un temps est révélé comme aspect seulement possible. La philosophie est la production du contraste qui, envisageant le possible sur le mode d'une clarté, relativise la nécessité de l'aspect en la ramenant à son essence, qui est seulement la possibilité ; *la possibilité d'une volonté ; la possibilité d'une décision seulement possible*.

L'essence de la philosophie se tient dans l'*utopie* comme principe de clarification ; se tient dans l'*idéal* par quoi la réalité se révèle selon son orientation seulement possible. Et c'est en ce sens qu'elle est la prise en vue des choses qu'elle se découvre comme apparences.

Principe de clarification, la philosophie traque l'ontologie – les réalités et les possibilités culturelles du temps – à même la langue. *Mais la langue n'est pas sa fin*, seulement le moyen d'un lieu ; sa langue est un principe d'action. Aussi est-ce par la langue et dans la langue que la philosophie fait voir les nouveaux lieux et les nouveaux désirs desquels adviendront les nouvelles langues, les nouvelles autorités, les nouvelles normes et les nouveaux mondes.

3, 6 – Avant le monde nouveau vient l'idée d'un tel monde – la source d'orientation et le meilleur possible.

Ce qui doit être dit au commencement : proposition et projet.

4 – Produire le Contraste par quoi l'aspect se révèle comme « pouvoir » d'éclipser ou technique, est montrer le plus grand des problèmes – car il n'y a pas de plus grand problème, en philosophie, que ce qui est faux à un moment donné ; car reconnaître ce qui n'est qu'une possibilité (l'orientation totale et hégémonique de l'aspect quelconque) comme la nécessité qu'elle n'est pas, c'est affirmer, en ne la voyant pas, une contradiction et courir un risque.

Si l'hégémonie comme orientation présuppose – selon la philosophie qui en découvre la prédominance – la *contradiction* (in-voir) et la confusion quant au nécessaire et au possible, l'hégémonie comme technique est, aux yeux de l'utopie envisagée, perçue comme *contrainte* (in-faire) en un sens *malencontreusement* structurel – c'est-à-dire dialectique et relatif – de contrainte, ce que nous expliquerons bientôt. Le problème auquel la philosophie fait face est toujours ce qu'elle découvre, par contraste, de plus *Contraignant* à tel ou tel moment (la tradition, le dieu, le capital, l'extension, l'arraisonnement).

Or l'Hégémonie dont nous avons à rendre compte ici pour traduire le problème que nous devons dépasser, n'est pas la *contrainte relative* (par exemple celle du dieu ou celle de l'aspect comme « dialectique » du capital), mais la *contrainte absolue* – celle qui vient *Avant* le capital en produisant l'aspect seulement Possible (le profit comme fin seulement possible de l'ordre productif machinique) comme orientation Nécessaire du tout (l'Obligation politique – désormais planétaire – au mode de production capitaliste).

Le problème qui nous contrarie – et qui est la plus grande de toutes les contraintes – est le pouvoir même de contraindre les gens (ce qui est désormais le plus grand risque). Et ce pouvoir est le pouvoir politique en tant qu'hégémonie.

Parenthèse anticipée sur la conception classique et politique d'hégémonie

« Fondé » en droit, le pouvoir de contraindre qu'est l'hégémonie se prépose par soi (car l'hégémonie est volonté humaine) comme mode *nécessaire* (fondement) du règne, lequel mode – dominant donc – a pour réalité le monde, ainsi que la représentation – malencontreusement normale (la Boétie) – qui le soutient en le percevant ainsi. Avant d'être orientés selon l'aspect, mondes et représentations, eu égard à l'histoire de la théorie politique des ordres, ont été manifestement happés, techniquement happés faute de mieux, par « l'idée » même d'hégémonie. Si bien que l'aspect quelconque, à chaque fois dévoilé comme non-nécessaire, a jusque-là présupposé la nécessité d'hégémonie – pouvoir ou droit de contraindre – comme condition logique d'efficience du règne. Sans pouvoir a-t-on dit, l'aspect est incapable du règne. Présupposé ainsi comme condition, le pouvoir de régner (historiquement entendu en vue de l'éthique quelconque que le philosophe tient à chaque fois pour supérieure) fait désormais problème que nous découvrons, au 21^{ème} siècle, comme règne total du pouvoir pur – qui est tout aussi bien, comme nous le montrerons, *l'absence de règne* (et l'absence de respect).

Extrapolation

Au 21^{ème} siècle, *In-voir* ou *In-faire* (obstruction par in-contraste (registre des normes et des structures) ou par contrainte (registre des lois et des dispositifs)) touchent semblablement le faire humain possible, en le ramenant au rien du sans-droit, à la nullité du sans-lieu comme teneur effective du dasein-sans-pouvoir. Sans-droit – c'est-à-dire sans pouvoir (et par extension sans puissance) – l'impuissant est désormais sans lieu qui se découvre la forme du lieu, au 21^{ème} siècle, *comme produit exclusif des faits de pouvoir*.

Avoir-lieu signifiera pour nous, libéralement : propriété et souveraineté absolue à même son espace, ce que nous rendrons par Règne – quel qu'en soit l'aspect – en Vérité.

Parenthèse sur la norme et la puissance

Dire aujourd'hui norme (normes européennes) pour désigner ce qui est de la loi, manifeste *l'anormale* volonté qui préside à l'appropriation totale, en droit, du faire quelconque comme faire-lieu. Anormale car la norme, si elle est la norme, est spontanément faite *par tous* (mœurs, coutumes), selon – rapport de force – les oppositions de classes, d'intérêts, de générations ; anormale, car contradictoire d'avec l'essence même de norme. La juridicisation progressive de l'ancien-monde-se-normant (se normant-soi relativement à la faible emprise technique du pouvoir ancien) témoigne du caractère anormal de l'extension du pouvoir politique comme pouvoir, autant qu'in-faire se peut, de *tout* normer – sans opposition ; car la loi positive, contrairement à la norme qui s'entend du combat possible, se tient, en droit, dans la *négation* de l'opposition.

Là où les lois anciennes, provenant spontanément et dialectiquement de la norme (de Maistre, Hegel), avaient un caractère normal (y compris in-vu), la langue manifeste désormais, à même ces nouvelles contradictions, l'idée – anormale – de loi, comme fondement positif des normes, c'est-à-dire comme fondement du faire en général. De là le sentiment – pour ceux qui voient en dialecticien – d'une bizarrerie, d'une étrangeté logique, d'une dépossession de sens. Au 21^{ème} siècle, la puissance positive de faire dérive anormalement (car *totale*) du droit ; et dérivant ainsi du droit, devient le privilège exclusif du pouvoir politique. Une telle situation – qui pose anormalement la loi au fondement de la norme – est rendue ainsi par le fasciste : « Tout dans l'État, rien hors de l'État, rien contre l'État ! »

« Normal » – contrairement à ce que dit de Maistre – veut dire essentiellement critique et variable qui présuppose un tous s'élaborant à proportion des possibilités qu'il se découvre et envisage. « Normal » signifie donc *Dialectique*, manifestant l'ouverture ou le contraste comme structure normale des normes. Et c'est en ce sens que rien n'est normal en soi, sinon la dialectique comme puissance de normer selon les oppositions (contrariétés) dites et entendues (Diderot).

L'efficiencia de la presuposición d'hégemonía deviene un objeto filosófico suficientemente claro cuando la gente del siglo se descubre – ahurida –, bajo el confort hasta-ahora impensado por ellos, totalmente y anormalmente privados de lugares. En el siglo XXI, el poder político es ahora capaz, técnicamente capaz, de una dominación total – car sin oposición y sin contraste – a mismo el espacio. De esta posibilidad (el sin-oposición) resulta el carácter ahora inessential de su *Autoridad* específica – ce qui, aux yeux de celles et ceux (les êtres normaux) qui envisagent le juste, devient un embarras, car normalement, pour de tels êtres, la loi réclame une justification ; justification supérieure à la seule possibilité, mystique, d'être de la loi.

La crise du confort a généré le contraste par quoi la perception d'une privation totale du faire a été dégagée sur le mode d'une lente et subtile dépossession administrative. Rendue par les dernières « crises » capitalistes, la perception critique du confort a révélé plus fondamentalement la crise politique du faire, en suspectant l'in-faire comme condition occulte et anormale de l'éblouissant confort (fétiche) dont nous avons jusque-là profiter sur le mode du non-lieu que nous découvrons maintenant.

C'est aussi pourquoi – misérables d'un seul coup – nous ne nous sommes pas seulement trouvés misérables, mais plus encore : idiots et impuissants – ce que nous avons oublié et qu'il nous fallait réapprendre clairement.

Et pareillement oubliée, une idée nous revient : on ne domine parfaitement que celles et ceux qui se *croient* puissants (Machiavel).

Faussement puissants, les aliénés ne convoitent rien (nulle puissance) que ce par quoi le pouvoir les domine, les flatte et les désoriente.

Produire l'illusion de puissance, c'est-à-dire faire-croire : c'est-à-dire voiler l'*Impuissance* qui *seule*, appréhendée telle quelle, peut engendrer le *projet politique*.

Nous appellerons *Sujet Politique* celui qui *sait* son impuissance et qui, en conséquence, exige de nouvelles justifications ; l'obligé – seulement *physique* – du pouvoir ; l'in-faire que se reconnaît l'homme libre (toujours-déjà savant) sur le mode d'un problème à résoudre.

Nous dirons impuissance pour signifier le sentiment (et la réalité) d'avoir à vivre anormalement en deçà de la volonté de servir ce que nous estimons juste.

Avoir à vivre en deçà du juste service que l'on désire rendre, c'est cela être impuissant : le sentiment de n'avoir d'utilité qu'en vue de ce que nous jugeons faux, nuisible et injuste. L'impuissance caractérisera la séparation effective – rendue par le Devoir – d'avec l'idéal que nous convoitons.

Précision sur le sens de sujet politique

Contrairement à la sociologie qui prend pour site l'impuissant qui s'ignore comme tel – et qu'elle croit, vulgairement, pouvoir instruire sur le mode archaïque du miroir – la théorie d'anarchie partira de celui qui, parce qu'il en souffre, sait l'impuissant qu'il est. Une telle connaissance de soi est, en politique, le préalable à l'élaboration des puissances que nous convoitons à titre d'ordres concrets.

Et Zarathoustra le dit : « c'est *sa volonté* que l'esprit veut à présent, c'est *son propre monde* que veut remporter celui qui est perdu au monde. »

Nous ne partirons donc pas de celles et ceux qui croient qu'ils sont puissants, mais de celles et ceux qui *se savent* perdus – les impuissants ; savants en un sens ; haineux en un sens ; et aussi enfants des derniers hommes (fétichistes, bourgeois, aliénés – *Aimants*).

4, 1 – Au 21^{ème} siècle, la chose la plus déterminante n'est plus tel ou tel aspect, mais la manière dont l'aspect quelconque se peut sur le mode de l'hégémonie. Au 21^{ème} siècle, ce qui est hégémonique est moins l'aspect, que l'hégémonie elle-même comme condition de l'ordre quelconque ; cela que la philosophie doit tâcher de poser en opposant, par contraste, le plus grand contraire, qui est l'ordre quelconque sans-hégémonie, ou lieu du sans-pouvoir (lequel, pour s'opposer en vérité (contraste) doit se tenir indubitablement par soi comme position).

La théorie d'anarchie sera une telle exposition.

5 – Le Contraste est d'abord l'Utopie confuse qui jette le trouble sur ce qui semble clair ; l'Appel bouleversant qui momentanément traverse l'homme. Ensuite, il est l'éclaircissement (Travail) d'un tel trouble comme *exposition* des Systèmes – ce en quoi consiste son Apport propre.

D'abord, Moïse est trouble et confus et inquiet. Ensuite il ne l'est plus et dit : « Laisse-nous aller dans le désert ».

L'apparente clarté du système en acte est ce que révèle à chaque fois, sur le mode de la possibilité, l'exposition d'un autre système, plus clair encore, et qui est l'utopie qui jette le trouble en manifestant clairement l'obscurité ayant-lieu, laquelle est l'apparence seulement possible. Si le Christ trouble l'Hégémon visé (Boulgakov), c'est que l'aspect d'un tel Hégémon (comme pouvoir contraignant du droit positif romain) est reconduit, par l'utopie christique, à son essence de chose seulement possible. Lorsque Pilate vacille, c'est le doute sur sa propre essence qui a lieu, le doute sur sa place, le doute sur sa propre nécessité de chose. De ce doute toujours nouveau et à chaque fois ouvrant, se prolonge la dialectique des aspects comme histoire de la pensée humaine faisant fond (clarification) sur le problème le plus significatif d'un temps donné.

Or le doute communiste, pareillement ouvert à l'espoir normal d'une variation, a révélé – par inefficience – l'étrange « supériorité » (fétiche) de la possibilité capitaliste, pourtant relativisée en raison. Là où, selon le voile d'ignorance (critère de vérité, situation fondamentale du sujet politique), l'idée du travail non-exploité est supérieure en vérité à l'idée du travail-exploité, le travail-exploité demeure étrangement hégémonique. La représentation dialectique du monde – qui est la représentation philosophique de la philosophie elle-même – fut considérablement ébranlée ; à tel point que l'échec « communiste », nous instruisant des forces occultes de son contraire, nous commande désormais d'approfondir, au 21^{ème} siècle, le sens de philosophie en questionnant la dialectique, non plus selon son essence (que tous savent clairement depuis Platon), mais selon sa place dans le monde : et qui est désormais l'in-lieu – en un sens faussement libéral – de la *pure* représentation intime : l'in-lieu comme traduction de l'in-faire ; et l'in-faire comme nullification du sens profond – c'est-à-dire réel, c'est-à-dire normal – de philosophie.

Au 21^{ème} siècle, les problèmes que nous découvrons – par contraste d'avec les aspects possibles qui nous inspirent – révèlent le caractère spécifiquement *anormal*, *irrationnel* et *faux* du monde qui a lieu. Or malencontreusement, est reconnu « normal » le principe, ou « fondement », dont dérive l'anormal comme produit, possible en droit, du règne. Si bien qu'au 21^{ème} siècle, à la manière dont nous percevions jadis la beauté des marmites, l'homme dégage l'anormalité du *contenu* des « normes » (matière infinie qu'il « critique » sans fin) sans toutefois dégager l'anormalité – qu'il reconnaît normale – de l'hégémonie qui les impose formellement, y compris en nous sommant de les critiquer (validant ainsi, par sa « critique » même, le sens hégémonique de « liberté » comme pure critique intime des contenus qui nous obligent, et dont l'Obligation, elle, formellement, passe inaperçue). Or une telle forme de loi est pourtant cause, en tant que domination, du contenu dont il se plaint, parce qu'il domine. Là où n'appartient pas essentiellement à l'anormal le pouvoir de régner, la critique apparemment normale des contenus fait anormalement valoir à même soi, la possibilité, pour l'anormal, d'entrer en règne. Visant le contenu en lieu et place de sa domination, la domination n'est pas vue comme cause de souffrance – et l'idéologie, malencontreusement, est dite « le plus réel », ce dont nous souffrons le plus sur le mode du risque que font courir « l'intégrisme » et « le prosélytisme » comme modes d'existence du corps conséquent (c'est-à-dire politique).

En ce sens, normes et lois, plus ou moins belles, sont pour nous des marmites dont l'État, faute de mieux, doit être l'artisan ; raison pour laquelle, malencontreusement, la dialectique, comme puissance *traditionnelle* de normer – ou puissance d'Autorité – n'est plus perçue. Hégémonique, ce sens de loi fait apparaître la liberté sur le mode d'une critique des contenus ; épuisant entièrement le sens de liberté au 21^{ème} siècle (selon le « pluralisme » médiatique des opinions médiatiques), la critique anormale du contenu anormal des lois – devenant tout ce qu'il est possible de « faire » en droit – se substitue anormalement, car contradictoire d'avec l'essence de norme, à la puissance de faire. Ainsi, la forme de loi est perdue de vue au profit des seuls contenus qu'elle exhibe, et en lesquels s'épuise, anormalement, le sens contradictoire et contrariant de liberté comme in-faire. Or au 21^{ème} siècle, ce sens d'apparence normale fait désormais problème que nous révélons à même l'épuisement physique et psychique qui nous accable. Car l'épuisement n'a rien de normal, sa cause – comme forme de loi (c'est-à-dire hégémonie) – doit être réentendue.

5, 1 – En redistinguant à chaque fois le possible du nécessaire, la philosophie est la production des plus grands contrastes comme histoire des systèmes (Culture) s'éclaircissant l'un l'autre par différence et opposition des aspects. La critique de Calvin n'est pas seulement une négation de l'Église, mais l'occasion d'une nouvelle clarification (théologie) de l'essence du christianisme selon de nouveaux aspects (le problème – désormais insurrectionnel – du légitime-religieux en politique). Révéler un possible (le légitime-chrétien comme parlement des magistrats) est toujours révéler une nécessité (le roi-catholique de l'ancien droit divin) comme illusion de nécessité ; et par ce faire (Heidegger) révéler l'ancienne nécessité (le roi de droit divin) comme éclipse seulement possible du possible lui-même (le parlement de droit divin). Éclipse historique (oubli de la tradition gauloise) selon Hotman, éclipse ecclésiastique (exégèse malveillante) selon de Bèze.

Après l'éducation du prince de sang à la morale chrétienne, idéal échoué du miroir ancien qui avait posé la bride comme pure et intime connaissance des principes (« bride » seulement interne au prince lui-

même), la question est découverte, théologiquement et politiquement, de la résistance armée du « peuple » (rapport de force comme bride) au nom de la Parole de Dieu. Que faire, après l'échec du miroir, face à l'irrégulier pouvoir que l'on sait néanmoins « fondé » par le Dieu ? Quelle place à construire pour la morale (que l'on sait également fondée par le Dieu) en politique ?

La traduction d'exousia comme détenteur du pouvoir politique, ou magistrat (Rom 13, 1) deviendra l'occasion exégétique d'une nouvelle bride – collective, parlementaire – dont l'avènement réel comme règne requiert la force des gens (de Bèze). De ce rapport de force initialement perçu comme condition du règne nouveau (héritage machiavélien), résultera par dépassement, le sens désormais normal de politique comme relation – ou collectif-exclusif – de pouvoir (entre magistrats) ; et la physique tragique – démocratique – des forces (qu'avait impliquée, sur le mode du tous, l'avènement du parlement) fera progressivement place à la métaphysique, plus maîtrisable, des collectifs exclusifs contractés par subterfuges – dont l'illusion (contradiction) du tous (Marx – contempteur du contrat – partiellement successeur de Machiavel).

De cela l'idée simple : deux systèmes (miroir/parlement) – que le temps, selon son monde, se découvre à chaque fois incomplets – valent mieux qu'un qui s'éclairent, par Contraste, l'un par l'autre.

Le parlement fut la réélaboration de la bride, *selon le même esprit* (Culture), que le miroir – par son échec irrégulier – avait incomplètement indiquée : l'idée commune étant que l'exercice du pouvoir doit être restreint (ou bien par le miroir – politiquement perçu comme non-suffisant – biblique (ce qui sera aussi l'une des grandes prises de vue du Coran), ou bien par la parole – désormais échouée – des magistrats). De là la philosophie comme clarification, par contraste, d'un même esprit visant toujours la plus grande liberté possible des gens selon les limites d'une réalité donnée (dasein) et les limites de l'imagination (ontologie) qui lui correspond.

Aussi la philosophie est-elle un tel contraste, et ce contraste – qui est à chaque fois ce qui, *normalement*, doit avoir lieu comme dialogue, effets réels du dialogue et Autorité – est à chaque fois toute sa vérité et toute sa tentative.

Histoire critique de la continuation Normale du même, sa vérité – qui est le désir d'être toujours plus libre – doit réapparaître, urgemment, conformément aux possibilités offertes par le temps, sur le mode d'un nouveau contraste susceptible de clarifier et de dépasser Le Problème dont on souffre.

La théorie d'anarchie sera la continuation critique de la théorie d'État ; son ambition sera seulement de montrer, là où la souffrance devient irrationnelle et insensée, que quelque chose de meilleur (de plus raisonnable) est réellement possible ; réellement possible à partir de la compréhension du sens d'État comme Hégémonie et condition de l'Hégémonie.

5, 2 – La proposition d'un meilleur, qui s'entend d'une clarification nouvelle, est l'objectif de la pensée philosophique, et plus encore, la condition (initialement confuse, Appel) par quoi la réalité se peut présenter sous la forme claire et critique d'un problème à résoudre (s'agissant de notre exemple (monarchomaque) : non le tyran comme personne singulière ou belle marmite (ce que pratiquent, malencontreusement encore, les portraitistes du siècle), mais *la possibilité juridique* (ici monarchie) – plus fondamentale et plus problématique – du tyran *en général*).

En philosophie donc, l'idéal – qui exposé s'efforce d'abord de montrer ce qu'il y a à faire – oriente toujours la réalité future ; il est l'efficacité même de l'*existence* politique, ce par quoi se révèle l'aspect clairement problématique des choses ainsi que le chemin, normalement continué, du dépassement.

5, 3 – En philosophie, le faire ne constitue pas un mode seulement performatif de la parole, il est l'essence même du mot parole.

Envisager – contre la possibilité en droit du tyran (Hotman et la profonde plaie) – l'origine divine (ou historique) de « l'autorité » magistrat, c'est en faire la place (comme parlement souverain des magistrats) en générant le partisan qui, parce que l'idée a été dite, la désire réalisée. La philosophie se meut dans la présupposition de la parole comme faire – à l'image du Dieu qui par la parole génère le monde, à l'image du diable qui par la parole génère le manque. Et cela est son postulat – immanentiste – fondamental. La parole comme faire est le principe d'animation du monde.

Pour la philosophie donc, la philosophie – ou parole la meilleure (relativement au dire – dialogue – dont elle se fait essentiellement l'écoute et l'écho) – est le seul dieu, Logos, comme cause première et source de tout mouvement réel.

C'est pourquoi à ses yeux, l'idéal – que la parole se découvre à chaque fois conformément au temps – est la plus réelle des choses ; celle qui vient toujours avant les bombes ; celle qui donne les axes et attribue les fins ; celle qui fait les belles choses, les belles maisons et les beaux champs.

En réalité donc – c'est-à-dire réellement parlant – l'existence politique (jusqu'à nous Partisane) se tient à la manière dont l'homme se tient, et l'homme se tient dans l'idéal qui l'anime à chaque fois.

L'idéal est la première réalité ; l'âme de politique ; la possibilité en théorie d'un meilleur lieu ; le lieu d'abord montré qui par suite mène à l'action et à l'avenir.

Puissances de lieu de la théorie qui contraste – le philosophe roi (*contre* la démocratie), le parlement de droit divin (*contre* le tyran possible en droit divin), l'appropriation de l'espace par le travail (*contre* le titre royal de propriété sur toute chose), la division des pouvoirs (*contre* la concentration absolue), l'abolition de l'exploitation de la force de travail (*contre* le capital), le voile d'ignorance (*contre* la fausse volonté), l'État palestinien (*contre* la dépendance coloniale), etc.

Anticipation

Ce dont l'ordre (quelconque) d'anarchie sera pour, ne la concernera qu'en propre. En ce sens, l'anarchie ne sera contre rien, aucun aspect ; en ce qui la concerne, elle sera seulement un certain sans-État et non contre l'État ayant lieu.

L'anarchie ne sera pas un Parti cherchant l'hégémonie selon la logique – rendue par *la Présupposition d'exclusivité* – classique du faire-face, mais une vérité : le lieu sans-hégémonie dont l'Autorité spécifique – clairement supérieure – sera indubitablement reconnue comme vérité.

5, 4 – En politique, *la philosophie est l'exposition la plus claire de l'idéal le plus révélateur*. Elle est la perception critique elle-même ; c'est-à-dire la condition de possibilité du partisan-ancien et de son combat à l'endroit du problème dont il souffre – souffrance qu'elle a su rendre, par contraste, en toute clarté.

Sa présupposition fondamentale s'entend donc ainsi : parole comme faire. Parole nouvelle en vue d'un lieu à faire.

Aussi est-ce en ce sens que Politique, normalement, s'entend *seulement* de la Philosophie comme projet d'idéal.

5, 5 – Or au 21^{ème} siècle, après l'échec « communiste », l'hégémonie (ce qui n'a pas toujours été le cas, d'où son caractère problématique) fait étrangement obstacle à ce schéma, pourtant normal, d'Autorité. Se *redévoilant* plus profondément sur le mode fondamental de l'in-faire – lequel est perçu à même l'impuissance (exténuante) dont nous souffrons – images et idées, autorités et vérités, étrangement, ne prennent plus. Le 21^{ème} siècle est l'occasion *proprement technique* de la plus grande souffrance : l'impuissance *totale*. Mais cela n'est pas d'essence technique.

Essentiellement *politique*, le non-lieu traduit au 21^{ème} siècle la possibilité technique et planétaire d'hégémonie. Mais derrière le fétiche technique demeurent volonté et décision ; volonté et décision desquelles, au 21^{ème}, résulte l'étonnant statut-politique du contraste lui-même ; statut que nous percevons comme nullité.

Par nullité, nous ne voulons pas dire que les contrastes ne sont rien, mais qu'ils n'engendrent rien ; qu'ils sont, malgré leur vérité, impuissants et sans lieu – *confinant* la dialectique à la pure et intime ascension de la langue sans-corps.

Enfin, finalement réduit au contraste qui n'engendre rien (ou in-contraste), le problème du monde tient donc moins à l'absence d'aspect, à l'absence d'opposition, qu'à la manière dont la position, sans réalité propre, a lieu, au 21^{ème} siècle. Et la position est un non-lieu.

Par ce non-lieu, la philosophie du temps est indiquée comme prise en charge politique de la question du Lieu. Non plus prise en charge de la question éthique de l'aspect, mais prise en charge du lieu par quoi l'aspect, selon l'Autorité, doit avoir lieu en réalité.

5, 6 – Au 21^{ème} siècle, privée de ses conséquences strictes, dépossédée de son efficacité essentielle, la parole est sans réalité ; contrariée dans son essence (essence que nous rendrons toujours par dialectique), la philosophie est inconséquente qui normée par le pouvoir (selon l'in-faire) ne norme plus rien, sinon l'esprit qui est sans lieu – non-lieu que bien des gens encore, y compris parmi les « philosophes » qui n'en souffrent pas, trouvent tout à fait normal et ce, au nom d'une tolérance dont ils ne comprennent plus (faute de culture) l'Esprit.

De fait, ce ne sont pas les « grands récits » – apparemment terminés et disqualifiés – qui manquent, mais la possibilité d'une pratique effective et politique des orientations. L'imaginaire (Tesson) subsiste, inconséquemment, sur le mode d'une nostalgie qui manifeste une perte que seul l'état de poésie (y compris pour les meilleurs philosophes) paraît être en puissance de compenser. Mais cette compensation est une solitude, et la solitude est un héroïsme.

Et c'est pourquoi la perte de ce qui a été perdu, et que nous ressentons perdu, doit être *rationnellement* déterminée pour rendre compte, par contraste, des conditions pratiques de l'imaginaire comme puissance commune et normale d'orientation.

Au 21^{ème} siècle, les gens souffrent moins d'un déficit d'imagination, que de l'absence d'un droit à sa réalité.

Parenthèse sur l'art et la rationalité

Si l'art se tient dans la perception brute des images possibles, la philosophie, animée par l'art, se tient dans la perception de leurs conditions d'efficacité. Ce qu'elle veut est l'art – l'art que les artistes indiquent – *en Réalité*. Amie lourde de l'art qui entend par penser (Hobbes) le froid calcul qui mène à la réalité des images, sa lourdeur est le sacrifice que réclame le service qu'elle doit rendre à l'endroit de ce qui est le plus beau : et qui est l'image, artiste, qui la précède toujours sur le chemin du dépassement.

La Rationalité, que tous accablent désormais froidement au nom du poétique, – essentiellement instrumentale et technique – est aussi poétique qui s'étonne à chaque fois d'elle-même comme mystère des significations qui engendrent et réalisent ; puissance désormais perdue dont elle s'étonne pareillement, et dont la perte, dite partout comme souffrance, indique l'universalité du caractère déraisonnable et irrationnel du monde qui nous en prive – en nous privant de l'efficacité de ses contrastes.

Au 21^{ème} siècle, les orientations possibles (qui subsistent sur le mode intime de la représentation) n'orientent effectivement plus rien. Désorientées et seulement intimes, les idées sont seulement l'occasion d'une frustration et d'une fatigue de grande ampleur ; les signes les plus parlants de l'impuissance vécue.

Si bien que là où rien de ce qui a spirituellement lieu n'est désormais en droit – c'est-à-dire en mesure – de toucher le monde, l'espoir d'un faire-humain exige, anormalement au regard de l'histoire, l'élaboration d'un droit supérieur pour rendre raison de ses orientations possibles ; et dépasser ainsi la fatigue – à même l'in-faire – qui l'exténue. L'espoir d'un faire-humain exige finalement le retour de ce qu'Aristote avait nommé l'Âme ; le retour de l'âme comme principe d'animation des corps – ce qui signifie : dépassement de ce qui, selon la conjonction technique, s'est arrogé le monopole de l'efficacité en livrant les lieux du monde à la possibilité de l'inanimation ; car la nullité – ou inanimation – se dit seulement de l'absence de contraste (comme lieu) dont l'hégémonie est la condition politique.

5, 7 – Comme les autres – à l’exception de l’artiste dont la solitude ne peut être compromise – le philosophe parle désormais *irréllement*. Et c’est cela qu’il convient de rendre clairement : le problème de l’in-faire – et ce, en vue du faire.

Au 21^{ème} siècle, la philosophie est in-faite en son orientation essentielle (le faire), et cette *défaite* dont nul ne se plaint manifeste *momentanément* le triomphe sans-opposition, c’est-à-dire adialectique, c’est-à-dire anormal, de l’hégémonie.

Ce monde – dont on affirme à tort l’hyper-rationalité – est seulement (pour ne plus même entendre le sens profond du mot raison) sans raison ; c’est-à-dire irrationnel, déraisonnable, contradictoire et contraignant. Ce qui ne signifie pas qu’il est sans fin, sans volonté (car le capital est une fin), mais seulement sans opposition et sans respect. Il est *une seule fin* là où la raison humaine s’entend essentiellement du contraste qu’elle envisage à chaque fois.

Le pouvoir qu’il détient – de mettre techniquement l’orientation possible en impuissance – est tout autant (contradiction) la cause de son impuissance même ; car la répétition (non-opposition, in-contraste) n’engendre *rien*. Là où est montré qu’un monde n’est positivement le monde qu’il est que s’il est normal, rationnel, raisonnable, c’est-à-dire fait par *tous* sur le mode des lieux, des contrastes, des positions. Le sentiment d’un non-monde ayant lieu à l’échelle (désormais difforme) de la planète entière, traduit charnellement la réalité de la dépossession politique du faire-lieu. L’esprit comme non-lieu (absolument sans corps car politiquement distinct du corps qu’il n’anime plus) est la chose la plus anormale ; celle dont nous souffrons le plus ; l’obligation de n’avoir plus de corps à soi (car le corps est ce qui a lieu, et que l’esprit n’existe que dans un corps) ; l’obligation de n’avoir plus d’esprit comme corps ; et cette chose – qu’est l’Obligation comme pouvoir d’in-faire l’efficience d’orientation – est seulement, au 21^{ème} siècle, une possibilité technique du pouvoir politique.

Le pouvoir politique comme possibilité d’une seule fin – fin que rend désormais possible la conjointure technique – traduit la possibilité de la déraison et de l’in-lieu. Nourrie de l’absence de lieu comme forme « normale » de la « position » politique, l’âme, au 21^{ème} siècle, rumine le corps à même ce qui lui reste, et qui est la pure violence – ce qui seul subsiste à titre d’incidence, de puissance, de conséquence et de « liberté ».

L’exclusivité du monde – qui ne tient qu’à l’exclusion de toute possibilité locale – est ce qu’il y a désormais de plus contradictoire, de plus contraignant et de plus contraire à l’homme. Par elle est indiqué l’inhumain ; celui qui ne sert à rien, plus aucun lieu, car il ne sert plus qu’*une* chose.

Extrapolation sur le sens heideggerien d’hégémonie

La « nécessité » comme éclipse – pourtant seulement possible du possible lui-même – et qui est la technique ou efficience d’hégémonie, a récemment connu, grâce à Heidegger, une plus grande clarification. Avec Heidegger, l’hégémonie a été vue par-delà ses aspects historiques inessentiels, comme « détermination » à chaque fois fondamentale de l’existence humaine sur le mode d’un oubli jusque-là in-contrasté. En ressaisissant à partir de Kant l’actualité de l’homme (finitude) comme celle qui à chaque fois entend et s’entend en un sens hégémonique, Heidegger a très clairement montré que les puissances de l’homme sont *toujours* entendues et prédisposées selon la manière (ontologie) dont il s’entend momentanément. La manière actuelle de s’entendre tel ou tel – manière qui prédispose du potentiel d’avenir en oubliant le potentiel comme potentiel et l’idéal comme réalité à chaque fois possible – est le dispositif (Culture). Si bien qu’être un homme signifie toujours, ordinairement, oublier le possible comme possible, pour n’entendre « notre » possibilité, « notre » idéal, « notre » rêve, que sur le mode de la prédisposition, c’est-à-dire selon le dispositif.

Or l’ayant vu et dit, ce « *toujours* », comme Pilate, a pareillement vacillé, et cette prédisposition fondamentale (finitude) s’est révélée, par contraste (*Être et temps*), comme structure (possibilité). Montrée comme jamais avant, la puissance structurante du dispositif – de laquelle résultent l’impuissance et l’impropriété – a été relativisée. En montrant que ce qu’avait toujours été l’homme, était l’entente de la puissance selon le dispositif (ou pré-entente) quel qu’en soit l’aspect, était dégagee l’idée, par contraste, d’un dépassement possible de la réalité d’hégémonie (sur la base d’une

déconstruction de la métaphysique dont les productions spécifiques, relatives à l'essence même de métaphysique, nous orientent – ou désorientent – significativement).

Sa critique, contrairement à ce que l'on croit, ne fut pas une critique des aspects (substance, étendue, science, technique, rationalité), mais une critique portant sur la métaphysique qui à chaque fois leur confère – sur le mode de l'oubli même d'hégémonie (oubli in-vu qui est l'in-contrasté) – l'hégémonie. En dévoilant le fond métaphysique des « hégémonies » techniques, économiques et scientifiques de l'époque – lesquelles prétendaient clinquantes, contre la philosophie, posséder « le vrai connaître » – était retrouvée l'éminence, finalement fondamentale, de la philosophie dont elles étaient strictement issues. Dévoilée comme fondement d'une telle perception du connaître, la philosophie – publiquement moquée à tort – retrouvait alors l'éminence de son ancienne place sur le mode (désormais perçu) du plus grand des dangers, selon l'inhumaine bêtise qu'elle avait engendrée malgré elle. C'est pourquoi la déconstruction de l'histoire de la métaphysique témoigne moins du mépris d'un orgueilleux, que d'une reconnaissance – humble et absolue – à l'endroit de ce qu'une telle histoire, philosophique, a supérieurement accompli dans le procès d'orientation des derniers hommes ; cette déconstruction n'étant finalement qu'une manière de réassoier l'éminence absolue du questionnement philosophique dans le procès du devenir humain, contre ce que les « vérités » (anciennement issues de lui) avaient finalement institué – institué, malgré elles, contre le questionnement désormais éclipsé.

Pouvoir d'in-faire le questionnement lui-même (site suprême de vérité), en lui substituant un « pouvoir de la vérité » (site – hégémonique – des questions déjà faites), c'est ainsi que l'hégémonie fut dégagée par lui : maintien métaphysique du questionnement dans l'oubli, et par extension, domination de la métaphysique elle-même.

Raison pour laquelle Heidegger nous orientera clairement ici, dont la perception de l'aspect quelconque (technique, économique, scientifique) ne fut jamais critique que par la perception de l'hégémonie qui lui confère – toujours faussement et idiotement – *l'exclusivité*. La chose dite par lui fut finalement la suivante : *l'aspect quelconque n'est pas faux par soi, mais est seulement faux en tant qu'hégémonie*. L'aspect qui domine par le pouvoir (distinct de lui) d'éclipser le possible-en-reste selon le non-questionnement – l'aspect qui se tient donc selon la fausse autorité – dévoile autrement, au 20^{ème} siècle, *l'essence du faux ; non plus à même l'aspect, mais comme hégémonie*. En ce sens, *Être et temps* n'est que la clarification au 20^{ème} siècle du sens dialectique de vérité ; traduisant par-là, et l'horizon de toute philosophie future, et l'hégémonie des « vérités » comme *ennemie* (jusqu'à lui in-vue) de la Vérité comme questionnement.

Sa critique a donc fait apparaître la possibilité de l'aspect quelconque (économique, technique), y compris sur le mode politique du règne, selon la non-hégémonie ; ramenant ainsi la philosophie à sa vocation originelle : devoir d'idéal et devoir de dépassement.

Ce qu'il a clairement montré (mais que le temps a révélé incomplet du point de vue du Système) se dit donc simplement ainsi : *l'oubli (ou l'absence de questionnement) est l'efficacité spécifique par laquelle ce qui domine nous domine à chaque fois*. Seulement, au 21^{ème} siècle, quand l'essence de métaphysique est spécifiquement montrée ainsi, sur le mode d'une hégémonie jusqu'à lui (Heidegger) oubliée, de l'hégémonie subsiste pourtant qui nous contraint tout à fait clairement, et que nous devons – par conséquent – autrement dire ; en un sens proprement politique. Au 21^{ème} siècle, quand l'Esprit parvient, par-delà sa culture, à s'entendre de la liberté, l'aliénation touche le corps – révélant ainsi l'hégémonie comme mise en impuissance des corps, et non structure – réversible – de l'esprit.

Car la non-hégémonie comme forme de l'ordre concret est l'idéal spécifique qu'envisage la théorie d'anarchie, cette théorie sera la stricte détermination de ce qu'est réellement, c'est-à-dire objectivement, l'hégémonie au 21^{ème} siècle – non plus absence du questionnement, car celui-ci a partout lieu en vain, mais absence du faire, car celui-ci (non-questionné) n'a malencontreusement lieu nulle part.

En faisant nouvellement réapparaître l'existence comme puissance infinie de structuration et de déstructuration (questionnement, autre commencement), la déconstruction du dispositif d'hégémonie comme structure à chaque fois totale de l'entente de l'homme, a fait apparaître la possibilité d'un choix nouveau pour l'homme : l'existence qui, parce qu'elle sait l'hégémonie qui à chaque fois la structure, et parce qu'elle sait maintenant le caractère non-exclusif de l'ontologie dont elle tire sa perception, peut désormais exister sans elle, infiniment, c'est-à-dire selon *soi* et ses propres chemins.

L'essence possible selon le questionnement philosophique est la découverte spécifique d'Heidegger. Une plus simple appréhension du sens ancien de dialectique. Mais cette essence ne s'est pas entendue concrètement comme lieu ; ce lieu que seule la politique – qui pense le faire – peut reconstruire à chaque fois conformément à ce que l'esprit et la volonté indiquent.

Question

Existence sans-hégémonie, le questionnement comme visage le plus significatif de la pensée au 21^{ème} siècle est-il seulement possible comme ordre politique concret ?

6 – L'une de nos thèses, et c'est en ce sens que le système d'anarchie sera le prolongement en politique de l'analyse heideggérienne, est que le choix qu'il nous était alors possible de faire à l'issue de son analyse, celui d'être soi, ne pouvait être fait ; sa possibilité a indiqué, a indiqué l'Intime, mais ne s'est pas élevée à la hauteur d'un faire, d'un lieu, d'un ordre commun. De ce que l'existence s'entend existentiellement selon le commun, s'ensuit que se choisir en connaissance de cause, c'est se choisir selon le système en acte (ce dont rendent pourtant compte les structures d'être-au-monde, d'être-avec), et non à partir/et en vue du seul abîme-questionnant et esseulé que l'on se reconnaît désormais à titre de « lieu » propre. Car le Lieu Propre – authentiquement propre – duquel dérive par suite l'entente, y compris subjective, de liberté, est le *lieu commun*, le *lieu politique*, le lieu où le corps, nécessairement limité, doit vivre.

Et dire cela n'est pas faire preuve de mauvaise foi ; car le monde est à chaque fois ce qu'une langue se révèle comme obstacle objectif, c'est-à-dire comme réalité. En un sens, la lecture sartrienne (ultra-subjectiviste) du premier Heidegger n'est pas pleinement absurde qui reprend l'idée que l'efficacité d'hégémonie tient *d'avantage* de la représentation intime que de la réalité objective. Seulement, si l'existence en théorie précède sans doute l'essence du sujet, on voit bien que la teneur spécifique du monde – de laquelle résulte le visage et les obstacles du sujet – précède très clairement l'existence. Car exister, c'est d'abord être-au-monde ; selon son monde ; et ces phénomènes – que sont le monde dominé, l'impuissant objectif et le dasein qui selon son monde pré-comprend, ou pas, l'hégémonie comme norme et nécessité – ne sont pas sans effet réel sur les conditions effectives des possibilités et des imaginaires que nous envisageons à titre de fins politiques et de lieux à faire.

Une philosophie politique ne peut se suffire à l'idée de ne s'adresser qu'aux rares héros du « combat » introspectif et de l'aventure intérieure, car la politique exige sa vérité comme *lieu d'un tous*, comme *lieu des corps*. Une philosophie politique doit dire une position commune, un lieu commun, et non une aventure personnelle et intime en face du monde. Pour un père misérable, un monde existe bel et bien qui l'oblige faute de mieux – et sans mauvaise foi – à l'aliénation. Sa responsabilité intellectuelle est nulle, et le « savoir » – supposé – qu'il a de soi – comme oubli de soi – n'y est pour rien. Un tel homme, par son corps, doit nourrir ses enfants qui, en réalité, sait plus clairement que quiconque l'impuissance réelle qui l'accable – et qu'il rumine parfois jusqu'à l'effusion.

Au 21^{ème} siècle, la présence *répétée* du monde comme pouvoir total de la loi sur l'espace, est désormais perçue qui empêche toute réalité possible, et par ce fait, désespérément, exténue toute possibilité d'effort. La question des fins dernières – moquée à tort – est seulement dite qui, difficile, ne génère plus la moindre orientation objective. Et cela ne peut jamais relever de la responsabilité des impuissants que nous sommes ; mais, tout à rebours, de ce qui met l'orientation elle-même en impuissance, et qui est l'hégémonie comme contrainte exténuante dont nul ne peut, positivement, se déprendre en fait – car le retrait (Moïse, la Boétie), *le retrait de corps* est précisément sans droit. Au 21^{ème} siècle, malencontreusement, heideggérien se dit de la retraite intime et intérieure de l'homme in-fait.

Pleinement conscients, après Heidegger, de l'in-faire qui nous accable anormalement au regard de l'Autorité Supérieure de la dernière grande philosophie, de l'Appel à lieu – politiquement – en vue d'un lieu que Moïse en son temps est parvenu à indiquer.

De là l'Appel comme seul vrai Dieu, et le contraste – désert (« Laisse-nous aller dans le désert ») – comme vérité supérieure, lieu et sommité.

6, 1 – Être-au-monde selon soi implique un monde correspondant à titre de condition ; un monde où des lieux peuvent avoir lieu et être faits. La correspondance ou non-correspondance d'un tel monde à l'endroit de cette nouvelle perception de soi, porte sur la teneur proprement politique du monde qui est le « nôtre », laquelle teneur, comme obstacle à surmonter, précède cette perception bien plus qu'elle n'en dérive. Et en effet, ce n'est pas parce que nous nous représentons des obstacles à même la langue que des obstacles ont lieu ; mais c'est parce que nos corps butent effectivement sur des obstacles, que nous nous représentons par suite ces obstacles dans la langue. Le problème ne relève pas seulement, comme certains le disent encore, de la langue dans laquelle la forme du monde réside, car les limites – effectives – de la langue résident sûrement dans le monde qui a lieu, et que nous découvrons comme obstacle, obstacle au déploiement de notre volonté de servir – obstacle à l'efficacité du questionnement lui-même. Au 21^{ème} siècle la raison des obstacles anciens (qui doit être réinterrogée) se délite à mesure que leur pouvoir augmente, et que la plainte, par réaction, grandit qui interroge ce qu'elle ne comprend plus (et qui est la négation du faire-lieu – ou in-faire – comme condition de l'ordre commun).

Le choix qu'il (Heidegger) nous a donc indiqué (la possibilité d'être une question, un chemin, la possibilité d'être par soi ou selon soi) – par atténuation de ce que le dispositif (comme teneur politique et objective du monde) est fondamentalement – est demeuré un idéal seulement idéal, un idéal sans partisan, un idéal seulement intime, une parole sans lieu, un état d'héroïsme, une inconséquence, un subjectivisme, un pur soi, un non-corps, une retraite de l'esprit, un questionnement sans portée, un état de poésie, (et ce, malgré son concept, pourtant politique (mais peu approfondi) de génération).

Comme le structuralisme qu'elle a très largement rendu possible, la réduction heideggérienne du concept d'hégémonie au champ de la langue ou de la méditation – comme sujet de l'interrogation introspective des structures culturelles (ontologie) et métaphysiques du dasein situé – a manifesté, après expérience, l'incapacité pour la nouvelle pensée de faire autrement-monde ; d'aménager un lieu conforme à son aspect ; de réaliser, à même le monde, ses conditions objectives d'existence sous la forme d'un lieu selon le corps-questionnant, conformément au dasein appelé. L'accès au monde, à l'instar de l'ancienne subjectivité (qui pouvait, elle, après la Réforme, la réforme des corps (guerre civile), réussir effectivement (Descartes)), a été ménagé comme dépassement des structures intimes et philosophie de la pure parole ; or même intérieurement dépassées car montrées, l'accès au monde n'a effectivement pas eu lieu qui, sans lieu au 21^{ème} siècle, manifeste le lieu de la pensée comme pure inefficacité de l'esprit qui seulement sait le possible à défaut d'envisager sa vérité sur le mode politique du lieu et d'envisager son lieu sur le mode politique du faire. Et la frustration (nostalgie) – qui n'est pas sans cause sur l'espoir – fut la claire conséquence d'un tel désir incomplètement envisagé par la langue. Et maintenue par in-contraste, la division – monde/pensée, corps/pensée – engendra le plus absurde des esseulements : l'esseulement, selon « le droit », de la vérité elle-même comme pure chose de l'esprit.

Voulant nouvellement dissoudre l'ancienne séparation corps/esprit, les problèmes de l'un ont été dits de l'autre, ont été dits : mêmes problèmes ; problèmes d'une même chose, problèmes de la langue, Ontologie. Or au 21^{ème} siècle, des problèmes spécifiques aux corps touchent spécifiquement les corps sans par ailleurs toucher la langue qu'il parle. Là où le corps et « ses » espaces font désormais obstacle au déploiement des possibilités que la langue envisage et qui nous appellent, admettre la pure identité corps/esprit (dans le souci de dépasser l'ancienne métaphysique) signifie admettre ce qui n'a pas lieu ; admettre le lieu là où le lieu, selon le corps, est très précisément *sans droit* – le retrait devenant la seule possibilité intime (ou retraite) de la langue sans-corps – désincarnée, désolidarisée. Parlant sur la base d'un tel non-lieu – qui est la vérité esseulée – le philosophe ignore que la *possibilité d'Heidegger* (l'idéal du monde-question, l'idéal du corps-esprit, l'idéal artiste et artisan) n'est une base qu'à titre de fin ; ce vers quoi la pensée doit tendre en quête de ses conditions (désormais juridiques et réelles) d'efficacité. Le problème est donc moins ce que dit ou ce que peut dire la langue à titre d'aspect, que ce qu'elle peut faire, ici et maintenant, à titre de corps – cela qu'elle doit d'abord dire. Que peut désormais le corps que la langue, manifestement, n'est plus en droit d'animer ? Et que doit-il désormais pouvoir ?

Au 21^{ème} siècle, celui qui reconnaît le questionnement – et donc le possible – comme valeur suprême est l'impuissant exténué qui souffre de sa vérité, laquelle est l'idéal seulement idéal qu'il sait pourtant réellement possible. L'infaisabilité est sa souffrance. L'inefficacité : le sens de sa retraite, et dire cela n'est pas faire preuve de mauvaise foi.

Là où est montré que l'interprétation à même soi *ne fait pas tout* et que la transformation doit s'entendre – politiquement – selon son contexte, ses obstacles propres, ses ennemis spécifiques.

Plus profonde que le seul rapport qu'il nous est permis d'envisager à l'endroit du monde – l'authenticité doit pouvoir être dite du Réel lui-même, sans quoi un tel rapport demeurera seulement inconséquent. Si bien qu'au 21^{ème} siècle, la philosophie politique exige la transformation de monde comme condition d'efficience de l'interprétation – laquelle a partout lieu comme bruit, sur le mode de l'in-faire qui sans-lieu-propre ne touche jamais rien d'autre que l'esprit qui ne touche plus rien.

Réaliser l'interprétation implique des conditions ; lesquelles n'existant plus, impliquent une certaine transformation du monde. Dire que les interprétations, au 21^{ème} siècle, doivent avoir lieu, c'est réagir au corps nouveau, totalement impuissant, que plus rien (sinon le pouvoir) n'est en *droit* d'animer. Aussi est-ce en ce sens (en quête d'un droit d'animation – en quête d'un droit des âmes –) que la théorie d'anarchie sera une philosophie du droit ; et plus exactement, la philosophie du plus absurde des droits : celui d'être réellement un corps – le droit d'avoir réellement lieu.

Ce qui désormais, anormalement, doit être fondé en politique à titre de vérité juridique.

6, 2 – Surmonter la souffrance veut dire rendre puissant en vérité, et donner à l'idéal – par le contraste duquel s'est révélé l'hégémonie réelle – l'occasion d'être un lieu et non plus seulement une possibilité abstraite et solipsiste du sujet méditant – qui, finalement néolibéral, demeure la plus claire conséquence de l'annulation objective de l'existence politique. Ce produit méditant est le commentateur ; celui qui signifie sans faire, celui qui, le plus souvent frustré (du moins pour peu qu'il soit à la hauteur de la fatigue qui l'accable), parle irréellement de son rapport intellectuel aux choses à défaut de surmonter les choses qui nous obligent à n'avoir plus la moindre conséquence.

7 – *L'ordre d'anarchie sera la possibilité politique d'Heidegger – c'est-à-dire toutes les possibilités sans-hégémonie – comme lieux ; comme lieux en vérité (c'est-à-dire selon l'Esprit du droit).*

B – perception ancienne et perception nouvelle d'hégémonie : in-voir et in-faire

L'erreur de ceux qui, de bonne foi dans leur amour de la liberté, ont accordé à la souveraineté du peuple un pouvoir sans bornes, vient de la manière dont se sont formées leurs idées en politique. Ils ont vu dans l'histoire un petit nombre d'hommes, ou même un seul, en possession d'un pouvoir immense, qui faisait beaucoup de mal ; mais leur courroux s'est dirigé contre les possesseurs du pouvoir, et non contre le pouvoir même. Au lieu de le détruire, ils n'ont songé qu'à le déplacer.

Constant

1 – Jusqu'à nous donc, l'efficacité d'hégémonie a été envisagée comme Structure ; aspect structurant ; aspect le plus fort et le plus significatif.

L'aspect structure les puissances momentanées de la parole humaine. Une partie du tout – comme la valeur marchande et son accumulation – conditionne la manière dont tout (santé, apparence physique, instruction, art, animal, agriculture, vieillesse, écologie, guerre, rencontre amoureuse, naissance, perception d'avenir) par elle, est momentanément envisagé, fétichisé, arraisonné (marchés et marchandises).

La structure est dite de la représentation selon l'aspect – lequel aspect peut être plus ou moins vu, plus ou moins en retrait, plus ou moins désiré. La structure est dite de la représentation qui anime le plus significativement le mouvement – plus ou moins volontaire – des gens.

Tradition (Platon), église (Descartes), capital (Marx), technique (Heidegger), genre (de Beauvoir) ont été dégagés en tant qu'hégémonies sur le mode de la structure ; ont été dégagés, par contraste – une fois sortis de l'oubli, du retrait, du fétiche – comme choses seulement possibles. La structure qui structure le tout en son orientation la plus significative est ce que révèle à chaque fois, sur le mode du contraste, l'utopie philosophique envisagée.

2 – Dégagée comme structure, l'hégémonie dont un contraste nous a rendu l'aspect peut désormais, parce que l'aspect a été saisi sur le mode d'une claire connaissance, être surmontée en vue de la réalisation – partisane, factuelle, politique – de l'idéal envisagé.

Questionnés et dégagés comme structures, tradition, église, capital, arraisonnement, genre, font signe vers le dépassement qui par contraste, nous les a révélés ainsi – comme possibilités conformément à leur essence.

Dégagés comme structures, tradition, église, capital, technique, genre, redeviennent ce qu'ils sont pour celui qui désormais sait en toute clarté : des nécessités où nous les prenions d'abord pour ne pas même les prendre en vue (in-voir), ils sont redevenus les pures possibilités qu'ils sont. Mais cela n'est qu'une représentation, car de pures possibilités découvertes comme telles, *peuvent* néanmoins demeurer réelles ; traduisant ainsi l'hégémonie – qui donc n'est pas une structure – comme technique d'obligation (in-faire) à l'endroit ce que nous nous représentons pourtant comme contingent et faux ; traduisant ainsi l'hégémonie comme pouvoir d'obliger anormalement à la structure qui, reconnue comme structure, ne nous structure déjà plus.

La structure spécifique que nous envisageons ici (distincte des déterminations sexuelles, du besoin, de la mort, des existentiels) est le possible selon la contradiction que nous avons dite – le possible contradictoirement pris en vue comme nécessité. Pour la distinguer d'avec le genre des déterminations non-philosophiques, disons : si la mort est la nécessité biologique de tout vivant, le capitalisme, lui, non ; il n'est qu'une possibilité. Un tel possible contradictoire est rendu contradictoire, non par ce qu'il est en soi comme tradition, église, capital ou genre, mais, *dit-on*, par la place qu'il occupe aux yeux de la représentation, et qui est aussi sa place dans le monde.

Cette place est d'abord l'apparente nécessité comme teneur – in-vue – de la réalité ayant-lieu. Cette place est le faux qui faute de contraste, est perçu comme le vrai ; ce que la philosophie a découvert par contraste comme sophisme – et qui est désormais (Chapitre 2), faussement scrupuleux, le « réalisme politique » comme dernier vestige, sophistiqué, de l'obscurantisme ancien.

Anticipation sur le sens « réaliste » de vérité en politique

Sophisme traduit l'idée que ce qui est faux du point de vue de la raison – ou bien parce qu'elle ne le sait pas faux (l'homme ordinaire) ou bien parce qu'elle méprise para-logiquement la pertinence de la vérité rationnelle (le « réalisme » politique) – peut être vrai en réalité, c'est-à-dire effectivement vrai (Machiavel) ; sophisme traduit par conséquent, plus fondamentalement, l'idée que vérité et réalité, pour ne pas se tenir dans la même essence, sont sans commune mesure (là où la philosophie, y compris politique, est pourtant essentiellement cette mesure).

Il n'y a pas de vraie justice *dit-on* (Thrasymaque), mais seulement la justice telle qu'elle a positivement lieu. Il n'y a pas de vrais hommes, mais seulement les hommes tels qu'ils sont. La politique *dit-on* enfin, n'est pas une affaire philosophique de vérité, mais une affaire – physique – de forces réelles.

Or la place qu'une chose – capable de changement – occupe dans le monde ne relève jamais d'une nécessité en soi. La justice, telle qu'elle a lieu, n'est jamais rien de définitif qui toujours pourrait être autrement, selon l'apparition de nouveaux contrastes et de nouveaux examens. Telle qu'elle a lieu, la justice est toujours une manière d'être de la justice ; laquelle manière n'a jamais cessé de se clarifier au fil de l'histoire et des œuvres qui l'ont pensée, rationnellement, en vérité. Ce que n'ignore jamais, s'il sait penser, le faux réaliste : car le conflit qu'il tient pour indice suprême du sens de politique comme justice positive, présuppose très clairement le caractère raisonnable et rationnel du partisan qui entre en guerre selon des fins déterminées. Là où est montré que la justice (que convoite à chaque fois autrement le partisan – lequel a été jusqu'à nous le plus réel) n'est précisément jamais, *en vérité*, telle qu'elle a lieu, mais toujours (en tant qu'elle est celle qu'on cherche) telle qu'elle devrait être (idée) et ce pour quoi le combat a lieu. Si elle était, en tant qu'idée, à même son lieu, le partisan (duquel se prédique selon certains la réalité essentielle du politique) – lui qui n'existe qu'en réaction contre « la justice » ayant lieu – n'aurait précisément pas lieu. Là où est montré que le partisan s'entend d'abord du non-lieu qui l'origine – et qui est la justice telle qu'elle devrait être –, et ensuite des moyens qu'il élabore en vue d'un lieu.

Réduire (en quête d'une vérité politique indubitable) la justice-vraie (toujours tenue pour positive) à la seule efficience des forces qui en incarnent réellement l'aspect, là où le partisan – qui aspire à une autre justice – est reconnu comme étant le plus réel, c'est dire que le plus réel comme réalité de la force est le contraire du plus réel comme partisan ; croyant ainsi faire fond sur « l'absolue vérité » du relativisme politique, le penseur réaliste s'interdit le moindre dépassement en prenant paradoxalement pour sujet-le-plus-réel l'idéal qui anime l'existence partisane ; paradoxalement, car l'idéal partisan peut encore envisager le sens de justice par-delà la force (force à laquelle la réduit le penseur réaliste et sérieux), comme Vérité selon la raison et Vérité des moyens. Parlant ainsi de la force comme condition du règne, le réaliste fait valoir sa mécompréhension du sens de politique ; qu'il appréhende à la manière dont il appréhende l'aspect – comme infondée en raison et non-vérité. De ce que la politique (perçue sur le mode de l'aspect et de l'idéologie) est alors sans fondement par soi, s'ensuivent l'État et la guerre civile – expressions des forces en lutte – comme réalités effectives du politique. Parlant ainsi, le réaliste montre que le concept de politique par lequel l'État et le partisan se pré-comprennent, est la non-vérité qui requiert la force. Reconnue comme non-vérité, pourquoi faudrait-il alors de l'État et de la guerre civile ? Le réaliste répond : parce que la réalité est ainsi, parce que l'homme est ainsi, parce que l'histoire est ainsi, parce que le combat dont résulte à chaque fois le non-vrai, est effectivement supérieur à la Vérité elle-même. Partant : nulle justice ne se peut envisager par-delà l'exercice conflictuelle des forces et des ruses qui en constituent les moyens. L'idéal que l'on reconnaît à titre de principe d'animation de la réalité politique, est celui-là même qu'on nie lorsqu'il s'envisage, selon la raison, à même la suppression de conflit – le partisan du non-conflit devenant, du point de vue de l'épistémologie réaliste, une pure irréalité. Or cette pure irréalité peut être l'idéal qui anime concrètement le partisan dont on dit pourtant qu'il est effectivement le plus réel. Cela veut-il dire que la perspective du non-conflit comme forme

concrète de politique impliquera nécessairement – sur le mode d'une ruse de la déraison – le conflit, l'insurrection, la guerre civile ? Et que la raison, finalement, est sans emprise possible sur le réel et la politique, essentiellement interprétés comme fatalité mystique de guerre ? Dans ces conditions, pourquoi le réaliste théorise-t-il, lui qui admet que rien n'est vrai, sinon la force qui dit le faux comme vrai – et qui est cela même dont dérive la réalité de guerre qui fonde inconséquemment sa mystique ?

Quels problèmes pose ce que le réaliste reconnaît comme non-vérité ? L'État n'est-il qu'une solution à l'endroit de la bêtise de celles et ceux qui ne savent pas, réellement, le caractère toujours non-vrai, c'est-à-dire « politique », des aspects qu'ils estiment ? L'État ne serait-il qu'une réponse à l'endroit de la bêtise – nécessairement irrationnelle – du partisan ? Mais dans ce cas, si l'État répond rationnellement du partisan, de quoi le partisan répond-t-il, lui qui aspire – par réaction – à la prise d'État en vue d'une justice supérieure en vérité ? D'où vient que l'Utopie qui convoite rationnellement le non-conflit ne peut se traduire que sur le mode réaliste et irrationnel du conflit ? D'où vient que l'homme, qui à chaque époque entre en parti, s'illusionne quant à ses fins ? Finalement, pourquoi la politique, si celle-ci demeure fatalement non-vérité, et stratégies – effectives – du non-vrai ?

En vérité, *la vérité effective* (Machiavel) que l'on tient pour principe supérieur du réalisme, n'est pas la dévalorisation en théorie du sens politique d'Utopie, mais constitue pour l'État, l'effort spécifique visant à déposséder la perception d'utopie de ses puissances propres, incarnées et conséquentes. Le conflit n'existe effectivement que de ce que la négation du partisan – et de son utopie comme lieu – constitue la prérogative fondamentale de l'ordre d'État qui pourtant, causalement, l'engendre. Là où de l'État a lieu, l'utopie (ou non-lieu) n'est pas seulement le contraire de l'État ; elle est la forme conflictuelle que l'État lui attribue (sur le mode de la détermination juridique) pour se donner, par le moyen du combat, la semblance d'une réponse décisive. Si l'utopie caractérise le sans-lieu, c'est en vertu de la *Présupposition d'hégémonie* qui tient le lieu pour produit exclusif du pouvoir et de la lutte pour le pouvoir. Dans ces conditions, le non-pouvoir – duquel seul peut résulter le non-conflit – est tenu de s'élaborer, réalistement, par le moyen de la prise d'État, lequel demeure contradictoire d'avec l'idéal envisagé, contradiction conforme au sens d'utopie comme non-lieu. Là où le non-conflit est la perspective impossible de ce qui réclame irrationnellement et réellement le conflit à titre de moyen en vue de l'État, l'utopie n'est donc rien d'autre, effectivement, qu'une lutte, qu'une guerre, qu'une contradiction en lieu et place du lieu qu'elle indique pourtant. Or réduire réalistement l'utopie à la pure conflictualité, ce n'est pas dire une essence réelle et rationnelle, mais, comme nous le montrerons, révéler l'État et non la raison, comme fondement d'une telle détermination. Le réalisme politique qui tient la vérité pour guerre, est le reflet théorique de la détermination étatique du sens d'utopie. Si l'utopie est sans lieu, sinon sur le mode contradictoire de l'insurrection, c'est qu'elle est sans droit – cela que le réaliste appelle irrationnellement l'irréalité. Là où est montré que l'irréalité par quoi le penseur réaliste qualifie et méprise les prétentions utopiques de la rationalité en politique, est seulement ce qui est sans droit. Or le droit, ce qu'il n'ignore pas, est précisément – avant d'être une force – une production de la raison, car sans raison ou sans apparence de raison, le droit est effectivement sans avenir (Machiavel).

Si l'utopie est donc sans lieu, c'est que l'utopie est sans droit ; en ces conditions, le conflit – qui caractérise le moyen du passage du sans-lieu au lieu – manifeste sa contradiction de moyen à l'endroit du non-conflit qui caractérise l'utopie comme fin. Or, en vérité, le conflit ne relève pas réalistement de l'essence d'utopie, mais du statut étatique de l'utopie, de la place spécifique (sans-position) que l'État lui impose en droit. Là où l'utopie est dite, par l'État, sans-droit, l'idéal, en quête de son lieu, est sommé de se traduire sur le mode de la guerre ; justifiant a priori l'État comme administration du risque de guerre ; c'est-à-dire, proprement vu : cause – paralogique – des effets partisans qu'il prétend absurdement résoudre. Traduisant irrationnellement la pure réalité de ce qui est sans droit, l'utopie comme cause de guerre et quête violente du lieu devient la « suprême justification » du sens d'État. Or là où seul l'État dit le droit et le sans-droit desquels résulte la réalité de guerre, l'État, sommant l'utopie de guerre, est très précisément la cause de guerre dont il prétend être la solution. Ce qui est contradictoire.

En vérité (et car nous tenons la présence des choses selon la raison), comme nous le montrerons, pour s'entendre en un sens logique et n'être pas contradictoire, l'État doit répondre d'un *problème plus fondamental* que l'existence (selon le conflit) du partisan (dont le concept traduit l'idée d'Homme comme désaccord) – lui qui n'existe que de ce que l'État existe dont il désire la prise – ; Problème que nous appellerons *Politique*. Se comprenant selon le conflit (teneur accidentelle – malencontreusement

hégémonique – du sens de politique), l'État, au 21^{ème} siècle, indique, par ses justifications ou contradictions historiques, ce dont il fut d'emblée – originellement – l'échec : l'administration du mal. Au 21^{ème} siècle, quand l'État est redécouvert comme cause paralogique de la détermination conflictuelle du sens de politique, le partisan n'est plus, en théorie, une figure réellement significative de la théorie politique ; et alors l'État, dont l'origine est une Raison, indique autre chose.

Avant le partisan, en effet, doit exister *le criminel* dont l'État fut le répondant politique, primitif et incomplet.

Répondant désormais des seules utopies qu'il engendre comme nullités par réaction (en tenant paradoxalement ferme sa compréhension conflictuelle (désaccordée) du politique, laquelle est cause de l'utopie comme guerre et non-lieu), sa perception primitive – incomplète – doit être réinterrogée eu égard à ce dont elle était, miraculeusement, la perception : l'existence du Mal, de ce même mal dont il est aujourd'hui la justification en droit contre l'Esprit même du droit.

L'insuffisance, en politique, de vérité comme non-contradiction

Occupant la place in-vue de fausse nécessité, un tel possible-structurant (le dieu, le capital) – qui ne se sait pas seulement possible – est ce que Platon nomme simulacre, ou ce que la Boétie nomme malencontre ; ce que le philosophe doit manifester comme inférieur selon son contraste propre. De là vient la philosophie comme lutte et combat contre l'inférieur – qui est le faux comme contradiction.

Or le faux n'est pas seulement le faux comme contradiction, ce qui renvoie à la philosophie comme activité rationnelle de clarification de nos représentations ; il peut être également, une fois perçu comme tel, c'est-à-dire une fois perçu comme contradiction du point de vue de la représentation, ce qui subsiste à titre de contrainte réelle (le capital) comme inversion – spectaculaire, magique et anormale – du réel à l'endroit des vérités de la raison (Debord).

La possibilité du faux comme forme du règne contraignant est la possibilité d'hégémonie. Faisant fond sur cette seule possibilité, la théorie d'anarchie sera *moins directement* une théorie de la représentation visant à déterminer le fond *non-contradictoire* des horizons éthiques et « conflictuels » contemporains (comme le fut l'analyse marxiste du capital), qu'une théorie direct et plus fondamentale de la contrainte visant à déterminer le fond *non-contraignant* des mêmes horizons éthiques. L'idée étant de dévoiler en politique, c'est-à-dire dans la sphère des réalités qui nous concernent communément, la non-contradiction (principe de vérité) comme non-contrainte (principe de vérité politique dont nous exposerons le fondement). La non-contrainte deviendra l'indice épistémologique de ce qui, en politique, est vrai. Par opposition, l'hégémonie – et tout ce qui la réclame à titre de condition nécessaire du règne – sera donc, après Heidegger, le seul vrai faux.

2, 1 – La philosophie interroge moins les choses en tant que telles, que les places qu'elles occupent momentanément dans le monde. Diderotienne, sa présupposition d'ontologie – « plus haut que l'effectivité se tient la possibilité » – est la présupposition d'une meilleure place – toujours-possible et envisageable – pour les choses qui sont. Voir précisément la place actuelle ne se peut sans percevoir la possibilité d'une meilleure place en théorie. En ce sens, la philosophie *veut prendre soin* et ce qu'elle montre – l'idéal – est ce qu'elle ressent et qu'elle doit par suite concevoir comme *médecine des choses*, c'est-à-dire réponse, réponse *proprement technique* à ce que nous découvrons comme n'allant pas. Sa présupposition d'ontologie, provenant de ce qui pourrait être, fait signe vers la réalité malade qui est la situation dont on souffre parce que nous savons, même confusément – *et qui que l'on soit* – qu'elle pourrait être meilleure.

Extrapolation méthodologique sur le « qui que l'on soit »

Parmi les dernières structures d'existence envisagées en philosophie, il se trouve que l'être-au-monde (dont l'insigne possibilité politique est désormais le voile d'ignorance), prolongement et augmentation

du sens de classe, est la plus significative. L'ancien concept de classe sociale avait déjà cette pertinence de désigner les possibilités sociales des gens selon leur actualité spécifique. L'idée étant que la qualité d'une pensée en philosophie – c'est-à-dire d'une pensée dont la vocation consiste à dépasser les problèmes dont nous souffrons communément – s'explique par la teneur des problèmes concrets auxquels elle est directement confrontée. De là – c'est-à-dire du privilège d'où l'on pense désormais inconséquemment (et qui est un autre monde, celui où le pouvoir est plus exercé qu'il n'est subit) – le caractère inaudible de la philosophie récente qui s'échine le plus souvent à inventer des problèmes en lieu et place de l'impuissance dont souffrent les gens et qu'elle ne peut ressentir par soi. Là où un universitaire peut sans doute abstraitement témoigner du deuil, de la crise environnementale, de l'amitié, de l'enfance, du dieu, du sommeil, il demeure le plus souvent, pour ne pas même en ressentir le besoin, structurellement fermé à la concrétude du questionnement politique – lequel demeure la vocation fondamentale du faire philosophique et de son dasein à chaque fois propre, repéré comme impuissant – corps impuissant.

Au 21^{ème} siècle, être-au-monde en effet, dit plus que classe, car l'idéal comme possibilité du monde est un affect désormais concret, rassemblant et problématique. En ce sens, les solidarités émergentes s'entendent davantage des possibilités du monde que des communautés sociologiques et des réalités proprement matérielles de corps. Nous ne disons pas que des problèmes sociologiques n'ont pas lieu (car des universitaires existent qui ne savent plus qu'ils ont un corps et que celui-ci est une fonction), mais que la volonté générale d'un dépassement de monde est le trait le plus commun du siècle qui découvre l'inanimation, et la volonté d'animation. Plus rassemblant et décisif que l'état de classe (dont l'unité est délitée en raison même de l'idéal artiste), l'idéal subjectif d'existence découvre son obstacle – objectif et commun – dans le corps humilié devenu fonction (ce que demeure – ignorant – le corps universitaire). Aussi l'idéal communément visé – visé par les impuissants – n'est-il rien d'autre que ce qui convoite la possibilité de l'idéal comme corps à soi. Au 21^{ème} siècle, le corps n'est pas une réalité, mais ce qui souffre, face aux images envisagées, de n'en avoir aucune. L'idéal – que donne les arts – comme possibilité puissamment ressentie est l'élément frustré de l'irréalité objective de corps. Et c'est une telle contradiction, à même le monde en son entier, qui détermine au mieux la singularité du siècle – car le corps, quel qu'il soit, est seulement impuissant qui ne s'entend plus de l'état de classe, mais de la rupture, matérielle, d'avec l'Idée. Souffrant de n'avoir plus les moyens de ses images, le corps est alors moins fatigué de ses conditions matérielles de vie, qu'exténué par l'impossibilité – politique – de s'entendre réellement et concrètement de l'idéal. Au 21^{ème} siècle, l'esprit se tient plus haut que le corps ; et conscient d'une telle séparation, la réappropriation de corps – comme outil de l'idéal lui-même – devient alors l'exigence supérieure de son dasein.

Désormais réduit au corps inconséquent de la fonction inanimée, l'esprit rumine sans fin l'impossibilité juridique de son déploiement, et par cela même, détermine l'étrange singularité de son siècle comme désincarnation de la possibilité elle-même.

Si être-au-monde dit plus que classe, c'est que la réappropriation de corps, quelle que puisse être la spiritualité quelconque à laquelle nous aspirons, est l'exigence fondamentale des impuissants, comme condition de possibilité de l'existence réelle – ou puissance effective. Au 21^{ème} siècle, le communisme s'entend davantage des images épicuriennes et lucrésiennes – idéal d'animation – que du problème des conditions proprement matérielles de la réalité biologique de corps. Car la vie en tant que telle – désormais perçue comme Existence – ne saurait plus vivre en joie sans continuer (tel est l'Apport du dernier siècle) à se percevoir comme matérialisation et affirmation de l'esprit ; laquelle matérialisation, suprêmement niée, implique nécessairement la réappropriation existentielle du corps-fonction sur le mode d'une réappropriation politique des lieux. Appréhendé comme moyen de l'idéal propre, le corps communiste, le corps authentique, au 21^{ème} siècle, est donc appelé à désertir la fonction qui le prédispose à l'irréalité dont il souffre ; dispositif d'irréalité qui constitue toute la teneur – fonctionnelle – de la production philosophique et désincarnée du siècle sans-corps.

Parenthèse affective, polémique et inutile sur les écueils post-modernes de la pensée actuelle

Ramener Marx à son origine bourgeoise est assurément ne pas comprendre que la perception du Capital (comme d'ailleurs la perception authentiquement philosophique de toute autre chose), réclame

l'impuissance – et la volonté d'être puissant (ce que reprend le voile d'ignorance) – à titre d'affect problématique et concret. Toute pensée politique d'ampleur est le dépassement d'un problème présent dont nous repérons l'urgence à titre de teneur. Et ce qui est d'abord en jeu sur le mode de l'urgence est la vie même de celui qui pense ; sa vie concrète, ses enfants, ses factures, son impuissance, son idéal, son non-corps, le suicide de ceux qu'il aime. C'est pourquoi le sujet réellement politique est *moins* un habitus social – une opacité, une confusion, une ignorance, un passé, une représentation, une langue, un cadre symbolique –, que le sentiment, clairement ressenti, d'une *possibilité de corps* ; c'est-à-dire une volonté d'avenir faisant fond (techniquement fond selon la neutralité du calcul) sur la situation présente dont il souffre.

Aussi, pour nous, la chose est claire : le sujet politique souffre moins de la structure opaque qui caractérise les fins de la langue qu'il mobilise inconsciemment pour entendre « son » ambition dans le grand jeu de la reconnaissance sociale, que du papier administratif que *nous* ne comprenons plus, et que nous devons urgemment – après l'avoir imprimé, scanné, réimprimé, rescanné – retourner par mail. Le découvert le 12 du mois, tout comme le sentiment de ne servir à rien, sont autrement plus concrets pour nous qui découvrons l'inanimation.

Dire l'habitus comme détermination essentielle de l'existence politique, c'est faire de la bourgeoisie – de l'esprit d'ascension *dans* le corps social fonctionnel – qui seule présuppose *la réalité* de la distinction de classe (essentiellement fictive, Machiavel, Ciampi), le trait spécifique d'une telle existence isolée, et par cela même, réduire la question politique – qui doit traduire une autre Possibilité comme position des corps – à une anthropologie aliénée de l'aventure intime et de la conquête livresque des droits sans-corps.

L'idée étant que l'homme ordinaire – traduisant ordinairement « sa valeur sociale » selon le sens bourgeois et fictif de classe – ne peut jamais se libérer pleinement, sinon par le cheminement livresque, de la perception fictive de classe (ou perception hégémonique bourgeoise) comme état structurel en lequel consisteraient ses ambitions finalement impropres. Se libérer de ses illusions dit-on alors, est plus sérieux, en politique, que de tenter, par le moyen d'une claire proposition, d'avoir un corps à soi, libéré du corps social « seul réel » qui le disposera éternellement à répéter la fonction indépassable dont il souffre.

En ramenant le possible à l'habitus, tout au mieux pouvons-nous, culturellement initiés, changer de regard, devenir œil bourgeois, œil pauvre, œil de cadre, œil de ménagère, mais jamais – ce qui serait naïf compte tenu de l'inéluctable corps social – regarder par soi, pour tous, les problèmes dont on souffre en vue d'un dépassement. Ainsi, le découvert le 12 du mois est désormais plus qu'un découvert qu'il s'agit de résoudre ; il est un rapport – aliéné, social – au découvert que seule la lecture peut nous aider à découvrir ; n'étant plus la haine qu'il engendre concrètement à même le corps, il devient la structure méconnue qu'il importe scientifiquement d'arracher au retrait. Et cela, dit-on alors – comprendre qui on est vraiment en interrogeant la langue (sociale) par laquelle nous nous signifions dans la logique distinctive de l'ascension fonctionnelle inéluctable – est le plus politique.

Or une telle idée – sociologique – est encore une production bourgeoise qui ne voit pas qu'en embourgeoisant ainsi le sens de politique dans sa compréhension culturelle des motivations conflictuelles et aliénées, elle réitère le même monde, le monde tel qu'il a lieu, le monde où le regard bourgeois, inéluctablement indépassable, mesure la puissance politique du pauvre – comme esprit d'ascension – à l'aune de ses connaissances intellectuelles.

Si bien que le regard bourgeois, c'est-à-dire sociologique, est une telle aliénation qui nous oblige, pédagogiquement, à nous traduire en intériorité selon les langues (mécaniques) sociales disponibles, là où pourtant, pour nous, il est tout fait clair nous ne voulons plus de cette vie, que notre corps en souffre, et que les mails à renvoyer témoignent d'une toute autre orientation. Sommant ainsi l'individu de se comprendre à travers le miroir intellectuel qu'on lui tend, celui-ci peut désormais connaître le dominé qu'il est, sans avoir accompli une seule avancée réelle dans la compréhension des papiers qu'on lui demande de remettre, et dont l'absurdité le rend de plus en plus haineux. Le pauvre devient alors celui qui doit s'instruire, sociologiquement, en vue de comprendre pourquoi, pour quelles raisons, il ne comprend pas que ce qu'il veut, en vérité, n'est pas ce qu'il peut réalistement vouloir. Cela que le sociologue doit tâcher de faire comprendre.

De la traduction sociologique du pauvre selon les principes de la perception bourgeoise conservée, résulte l'émancipation politique réaliste comme volonté sociale – perçue statistiquement, donc réellement – d'embourgeoisement ; laquelle est la réitération du même monde, de la conquête du même faux que le sociologue, en vérité, pour se déprendre du mépris de classe, érige comme étant le plus réel, le plus possible, et donc le plus respectable du pauvre. Au nom du réalisme sociologique qui instruit à la vraie volonté géographique, le pauvre est alors sommé de se détourner de l'idéal qu'il convoite intimement, au profit des possibilités réelles que lui indiquent réalistement le sociologue et qui sont des catégories d'âge, de sexe, de classe, comme volontés ; le monde n'étant rien d'autre pour cet homme de science que toutes les possibilités, immédiatement observables, ayant réellement lieu en tant que catégories. L'idéal que le pauvre convoite dans ses rêves ne saurait en effet tenir dans une logique de dépassement, là où les possibilités du monde – qui sont les réalités effectives du monde – sont seulement ce qui a lieu. Celles-là même que le sociologue doit lui montrer d'abord, respectueusement, pour lui montrer ensuite, réellement, que ce qu'il veut vraiment dans l'idéal (en finir avec ce qui le nie) est médiatiquement impossible, et ne peut donc être tenu réalistement et scientifiquement pour ce qu'il veut.

Tenue pour vérité effective du monde ayant lieu, la bourgeoisie, au regard de la sociologie, devient alors le plus réel comme idéal exclusif et indépassable d'un tel monde ; lequel, seul sociologiquement disponible, seul hégémonie, est celui que tous doivent inéluctablement reproduire en fonction des catégories qui prédisposent objectivement nos représentations télévisuelles de l'idéal.

Quant à celles et ceux qui, parce qu'ils ont lu de la sociologie, *croiraient*, et qui seulement croiraient ne pas y aspirer et ne pas être complices, ceux-là sont encore des bourgeois qui non pauvrement contraints par le désir de s'embourgeoiser, valident malgré eux le même idéal – qu'ils croient pourtant critiquer – et qui se caractérise chez eux par le privilège – spécifiquement bourgeois donc – de pouvoir fastueusement, avec une certaine dose de mépris pour les pauvres, s'en déprendre, là où le même idéal (qui était leur réalité de base, puisqu'ils ont lu des livres et que cela est bourgeois) les conditionne pourtant.

Réduisant toute liberté, toute décision, toute aspiration et tout choix à la structure, comme répétition inéluctable du monde, la théorie peut désormais affirmer, contre Heidegger, l'inéluctabilité du tyran social, le pouvoir éternel des catégories, l'impossibilité d'un recommencement, et par cela même, affirmer du nouveau paysan anciennement bourgeois, son rapport inéluctablement bourgeois (et finalement malhonnête) à sa réalité de paysan. Car tout, sociologiquement parlant, est désormais bourgeois, inéluctablement réel, inéluctablement impropre – la volonté d'embourgeoisement du pauvre tout comme la volonté paysanne du bourgeois.

Le plus réel – la bourgeoisie comme langue et rapport aux choses – est ce qui désormais, dans le paysan effectif anciennement bourgeois, semble avoir le moins lieu ; et pourtant, est rappelé, martelé, que le plus réel n'est pas ce que l'on vit concrètement sur le mode du corps, mais se situe dans le rapport obscur et inaltérable que l'on entretient socialement avec ce que l'on fait. La science des choses que nous ne voyons pas – matrices inconscientes des choses que nous croyons faire –, hégémonique, supprime le clair intérêt que nous croyons prêter philosophiquement, ordinairement et gratuitement aux idées de faibles possibles. La question ne porte plus sur ce que nous reconnaissons par nous-mêmes et par la réflexion personnelle, à titre de vérité possible, mais répond de la nécessité d'admettre qu'il ne peut y avoir, à l'origine d'un choix quelconque, de telles possibilités philosophiques supérieures et désintéressées. Plus haut que la possibilité, dit donc le sociologue qui la tient pour un mirage, se tient l'effectivité ; et cela est tout l'objet réel de la science la plus réaliste du siècle sans-corps.

Le plus réel du pauvre – qui est le plus vrai du sociologue – se tient dans l'ignorance de la structure bourgeoise qui détermine ses motivations bourgeoises de pauvre. Parvenir à percevoir, au terme d'une psychanalyse de ses origines humiliées, son désir de bourgeoisie pour la réalité la plus réelle des pauvres, perd très clairement, sous la manifestation du fond « politique » de l'existence comme névrose classiste des sujets, le problème réellement politique de la Division par laquelle nous sommes urgemment priés, selon l'in-faire spécifique, de renvoyer les papiers qui pourtant nous exténuent. Au 21^{ème} siècle, lorsque l'insignifiante besogne administrative s'est accomplie au terme d'une dépense psychique tout à fait contrariante, une journée ordinaire, traduisant à chaque fois une victoire sur soi, peut devenir une fête : une fête dont on aimerait, *qui que l'on soit*, pourtant bien se passer. Si bien que le devenir bourgeois est moins révélé à même la langue qui nous structure (ce dont tout le monde se fiche) que déserté très

concrètement à proportion des efforts insoutenables qu'il implique désormais. Au 21^{ème} siècle, la bourgeoisie n'est plus rien dont l'attrait fonctionnel (fétiche) se délite tout à fait clairement à même le ventre. La désincarnation qu'elle implique comme condition réelle ne saurait plus en justifier l'idéal ancien, et cela n'est pas du tout un problème de savoir et de connaissance, mais un problème de corps clairement ressenti.

La sociologie qui rappelle l'inculture structurelle des pauvres – s'ignorant bourgeois pour les comptes de la bourgeoisie réelle – est effectivement inculte qui ne cultive aucun futur propre, se contentant seulement de rappeler que de la culture (ce dont elle s'avoue manifestement incapable), autrefois, a eu lieu dont les pauvres sont spécifiquement privés – eux qui ne savent même pas qu'ils sont idiots, et plus idiots encore lorsqu'ils la cherchent en vue de leur nécessaire embourgeoisement : l'embourgeoisement étant, pour le pauvre, l'ascension (selon le réalisme sociologique devenu CNEWS) la plus privilégiée. L'autre ascension, moins inculte, étant la compréhension sociologique de nos motivations bourgeoises de pauvre. Vouloir devenir bourgeois donc, ou, au « contraire », apprendre à vouloir ne pas le devenir pour ne plus savoir (car tout est bourgeois) quoi vouloir – car la proposition philosophique (qui seule pourrait indiquer un corps sur le mode de l'avenir) est nécessairement, pareillement, une production bourgeoise dont la lisibilité réclamera la nécessaire maîtrise des outils culturels bourgeois. Et le cercle est sans fin et rien n'a rien lieu.

En ne cultivant aucune position d'avenir de peur d'avoir à faire la leçon en indiquant les places à la manière de la bourgeoisie, la sociologie est sans effet qui a renoncé – par scrupules réalistes – à l'idéal systématique dont elle se moque (teneur pourtant profonde des anciennes cultures pauvres) et qui seul oriente. Là où l'idéal est ce qui nous cultive, et que les cultures anciennes ont à chaque fois dégagé à titre d'orientation systématique des corps, la sociologie ferme le monde à la possibilité, le rivant à la pure répétition de ce qui a culturellement, structurellement, spontanément lieu sous la forme d'une psychologisation idiote et reproductrice du corps social inéluctable. C'est en ce sens que la sociologie est spécifiquement le reflet fonctionnel de ce monde qui se répète, de ce monde qui non seulement a perdu toute ambition théorique, mais qui plus encore méprise l'idée même d'ambition universelle ; idée qu'elle réduit ou bien universellement à l'ambition embourgeoisée des aliénés ; ou bien singulièrement (quand elle est celle – « naïve » – du philosophe) à la pure expression d'un privilège bourgeois qui ne comprendrait pas, aliéné d'idéal, et la « violence » dite symbolique de la théorie abstraite (qui rappelle irrespectueusement aux pauvres – par sa nécessaire rigueur intellectuelle – leur infériorité culturelle) et la « violence » dite totalitaire du projet d'idéal qu'il convoite ; qu'il convoite à la fois au nom puéril, supérieur, suffisant et bourgeois de la Vérité, et à la fois sur le mode, vaniteusement fasciste, du Système.

Chez Marx, la classe n'est pas l'opaque du sujet politique, ni même son présent comme état de culture et langue aliénée, mais *la claire intention* – commune, finalisée, exposée, élaborée – de résoudre techniquement à l'avenir les problèmes concrets qui touchent communément. La classe, la classe dominée, est la réalité premièrement confuse à laquelle Marx, par le moyen d'une claire Proposition, confère une unité projective. Politiquement, la classe se dit d'une telle unité réalisée par proposition. La proposition réalise la classe quand le problème – communément ressenti – ne fait que l'envisager, l'envisager comme besoin d'une proposition. Aussi est-ce par la proposition de monde que la classe parvient aux forces que la lutte requiert ; par l'idée donc, la classe se réalise clairement comme sujet politique.

Seules les propositions nous parlent, et seul ce qui nous parle nous fait aller.

Poser comme suprême subversion politique le réflexe paysan au sein des interstices de l'université bourgeoise ne rend pas l'universitaire, anciennement paysan, moins bourgeois que ses collègues ; tout à rebours, son ascension présuppose trop clairement l'importance qu'il confère à la représentation bourgeoise qui structure la manière dont il se perçoit subjectivement (qui est tout son projet), et par laquelle il envisage le sens d'existence politique comme conquête solitaire des places qui ont lieu ; carrière qu'il prend néanmoins soin d'appeler, comme Julien Sorel avant lui : conquête tortueuse de l'égalité sociale dans le monde tel qu'il est.

Qu'un tel universitaire, à l'issue de son travail psychologique en acceptation (laquelle ne traduit que l'acceptation réaliste des lieux du monde) vienne finalement à se targuer de ses origines modestes après s'en être attristées et les avoir psychanalysées sans fin (combat qu'il impose à tous comme expression insigne de l'impossible émancipation), réitère pareillement la même structure perceptive qui vise

l'égalité comme conquête réaliste des places (dans le monde tel qu'il a socialement lieu) par le moyen d'une connaissance – qui ne dépasse jamais rien de réel – portant sur ce qu'il y a d'inéluctablement bourgeois et impropre en nous.

La psychologisation du politique comme connaissance des motivations secrètes de la langue qu'on parle – qui est une autre manière de dire sociologie du 20^{ème} siècle – a considérablement détourné les gens de la politique comme science, de son objet comme problème commun, et de son but comme vérité universelle, autre système, autre monde, autre vie, proposition, projet. Une telle « science » s'est dérobée à l'exigence d'une Proposition pour s'être seulement attachée à une représentation inanimée de l'homme, dont l'émancipation réelle est entendue, par le biais de l'effort culturel, comme émancipation superficielle d'avec son origine, laquelle émancipation réitère l'hégémonie du système perceptif bourgeois qui perçoit la politique, non comme lieu du faire des corps, mais comme lieu mondain où la valeur intime des gens se détermine spontanément sur les modes infantiles et horizontaux du conflit, de la conversation, de la comparaison, de la compétition et de l'ascension. Une telle science, pour n'être pas dans la vérité, c'est-à-dire pour ne pas voir *l'homme quelconque comme possibilité sociale animée par le pur effort de Vérité en vue du lieu*, est incapable d'engendrer les forces et le dépassement. Et en effet, pour ne pas voir *qui que ce soit* ainsi, elle légitime – ce qui n'est que paresse et fausse modestie – son incapacité à générer de l'avenir, en proclamant scrupuleusement l'inutilité de la proposition systématique : l'idée étant d'affirmer que les pauvres, réalistement, sociologiquement, se fichent des vérités – dites élitistes et bourgeoises – des philosophes. De là Heidegger bourgeois qui, recourant aux trop grandes abstractions, ne pouvait pas, dans le vacarme vaniteux des étymologies, suffisamment s'y entendre en problèmes simples de pauvres. De là Rawls bourgeois qui faisant fond sur le sujet politique comme recherche désintéressée de la vérité commune, a perdu de vue le plus réel en politique : la situation sociale et singulière à partir de laquelle, en réalité, *On* parle toujours, inéluctablement. L'intime dont on parle, plus haut que le corps nié, devient alors le lieu suprême de la position politique.

L'histoire politique des gens renseigne que la vérité, que *Tous* peuvent à chaque fois reconnaître, est l'âme de l'existence politique, le principe d'animation du monde lui-même ; montrant par-là que le paysan qui s'insurge contre la Gabelle est moins en conflit avec la représentation qu'il a improprement de lui-même, qu'avec le pouvoir qui convoite son impuissance et qu'un dialogue, pareillement contraint, a clairement dit sur le mode d'un dépassement général dont le sociologue, au 21^{ème} siècle, déclare – tout à fait sérieusement, officiellement, scientifiquement, réalistement – la naïveté, la suffisance et le fond bourgeois. L'impuissant qui convoite naïvement l'idéal parce que des problèmes concrets ont lieu pour lui, manifeste l'urgence – que la science (qui ne se tient plus dans les problèmes) diffère sans cesse – d'une solution en théorie. C'est pourquoi la sociologie, sans problème, fait problème qui ne dit rien, sinon l'ignorante complicité du pauvre qu'elle analyse sans fin ; ce problème que nous dévoilons comme absence – prétendument fondée en théorie – de l'idéal ; idéal auquel le pauvre, selon le savoir dont *il* dispose au 21^{ème} siècle, peut aspirer *par soi*, et qui, manifestement, contraste singulièrement d'avec la langue bourgeoise qui prédisposait jusque-là et par catégorie, l'orientation générale, c'est individuelle et névrotique, des derniers hommes et des sociologues. C'est en ce sens que la sociologie, faite par les derniers hommes, fut effectivement la science des derniers hommes ; de celles et ceux pour qui l'idée même d'idéal commun – apparemment trahie par Staline – avait cessé d'être une réalité envisageable et pertinente sur le plan de la théorie. Or quoi d'autre qu'un idéal commun, clairement exposée, peut percevoir, à même le réel, les problèmes à résoudre, les obstacles à surmonter, les moyens de s'y prendre, et par tout cela, engendrer le mouvement ?

Sans ce type de problèmes, la vie du sociologue peut effectivement l'amener à penser par-delà le changement de monde que réclame l'impuissant, décréter l'idéalité naïve d'une telle fin, et faire valoir, par scrupules réalistes et au nom des pauvres, la pure compréhension qu'il a de lui-même et de l'idiotie réelle des gens comme but ultime de la conversation politique. Or un tel postulat qui pose que de la seule manière (sans vérité) dont les gens vivent idiotement en fait, résulte la forme d'avenir, omet ce que la pensée peut parfois – pour peu que l'urgence l'appelle – : réorienter le Tout en appelant tout un chacun, *qui que l'on soit* à l'examen critique d'une Proposition (Platon, Descartes, Marx, Heidegger, de Beauvoir, Rawls). Pessimisme et fatalisme sont contraires à l'esprit philosophique, qui est le plus réel parce qu'il est sans honte (Andersen).

Là où l'idéal est toujours ce *qu'une époque* (un tous) doit percevoir de meilleur, décrire le réel seulement, en méprisant les Propositions que nous devons à chaque fois atteindre, signifie penser à

moitié. Mais un tel postulat n'est pas sans valeur qui, méprisant l'idéal selon la mode irrationaliste (ou réaliste) du moment, accrédite, complice, l'absence – in-vue – du faire-possible sous la forme d'une théorie problématique de l'esprit socialement assujéti dont on aime parler. Si bien que l'idéal, l'idéal de corps dont la sociologie méprise la science propre est effectivement le disparu que sa méthode a fait disparaître en s'efforçant de séparer problématiquement l'impuissant – qu'elle est pareillement – de la sphère des faires et des propositions.

Or le trait – spécifiquement politique – de l'impuissant réel est non seulement de le savoir (ce qui rend le miroir sociologique parfaitement superflu qui ne lui apprend jamais rien) mais de vouloir l'idéal (ce que la sociologie n'envisage jamais qui tient, clinquante et venue d'un autre siècle, son miroir superflu pour condition obscur et suffisante de ce qui adviendra mécaniquement des mondanités). Au 21^{ème} siècle, l'homme ordinaire comprend que son impuissance ne résulte pas de la langue du corps social, mais de ce qui détermine, après Marx, la forme exclusive de sa fonction de corps, et qui est *le pouvoir politique*. Au 21^{ème} siècle, le social est devenu le non-lieu fonctionnel dont les insurrections seules, par contraste et sans droit, rappellent l'être commun, et par le feu dysfonctionnel, l'ancienne chaleur comme puissance des corps (Comité invisible). Au 21^{ème} siècle, la structure sociale est sans puissance car la bourgeoisie est sans intérêt ; au 21^{ème} siècle, la société est sans corps, et la réalité, qui tient théoriquement l'idéal en mépris, est sans avenir politique possible – ce qui est contraire à l'intérêt de celles et ceux qui ne supportent plus la fonction, sans-opposition, qui les oblige en toute impunité.

De fait, la détermination misérable que la sociologie prend pour objet de son étude symbolique est moins un objet social méconnu, un problème avec soi, une violence opaque des représentations, qu'un objet politique, violent, réel, concret ; la conséquence d'une obligation seulement possible que les impuissants – réels eux – ressentent sensiblement et sans miroir. C'est pourquoi la théorie d'anarchie ne s'adressera ni aux noirs, ni aux gays, ni aux femmes, ni aux pauvres, ni aux musulmans, ni aux ruraux, ni aux chrétiens, mais seulement aux gens – quelconques – en tant qu'ils savent les impuissants qu'ils sont.

Une telle vision bourgeoise et aliénante du pauvre – vision in-animale de l'homme – ne fait pas que rappeler au pauvre son idiotie structurelle, mais, produisant la vérité elle-même comme expression culturelle et relative du privilège bourgeois sur le mode effectif d'une « violence symbolique », s'aperçoit la possibilité de toute émancipation. Car il n'y a d'émancipation et d'intention d'émancipation que par la Proposition que l'on doit toujours, rigoureusement, à chaque fois faire connaître. Aussi se trouve-t-il que seuls les impuissants sont à chaque fois capables d'une vérité d'ampleur, car eux seuls exigent, face aux problèmes dont souffrent leur corps, la nécessité vitale d'une vérité comme dépassement. Au 21^{ème} siècle, Heidegger parle plus aux pauvres par sa théorie générale et dysfonctionnelle de l'homme, que les porte-paroles (analystes hors-pair des « mécanismes » sociaux) autorevendiqués de l'ignorante pauvreté.

La volonté de vérité, cette volonté en laquelle réside toute l'animation politique possible, est le trait distinctif de celles et ceux qui, à chaque époque, savent qu'ils ne sont rien, sinon seulement capables de concevoir, d'entendre, d'examiner une Proposition, parce qu'ils se savent encore humains, intelligents et libres. C'est en ce sens que la philosophie est la moins bourgeoise des productions humaines ; car sa distinction – il y a ceux qui veulent comprendre et ceux qui veulent dépasser – est la plus simple des distinctions. Aussi voulons-nous seulement dépasser.

Au 21^{ème} siècle, c'est le monde lui-même qui, par les impuissants, est traduit en justice. La volonté d'aller au-delà – qui est le désir de philosophie – est le dasein spécifique du siècle où l'homme se comprend entièrement, et sans miroir, sur le mode de l'impuissance.

Parce que la vérité est moins un état de culture qu'une intention, s'ensuit qu'en politique, la vérité ne se peut que là où les impuissances sont déjà parfaitement sues ; si bien qu'en politique, l'homme s'explique non du passé, non de l'origine, non de son trouble, non de son genre, non de sa valeur, non de la psychologie, non de son savoir, mais de l'idéal (et du dialogue) qu'il convoite concrètement comme dépassement du problème dont il souffre. Le sujet politique est toujours l'homme d'avenir, celui qui à partir des problèmes concrets qui l'entravent, vise ardemment les possibilités présentes du monde en tâchant se les éclaircir sous la forme de claires propositions. La liberté humaine comme perception du possible et orientation selon le possible est le postulat fondamental du questionnement politique qui porte sur le problème le plus significatif. En politique, les impuissants réels, parce qu'ils le savent, sont toujours les hommes les plus libres – celles et ceux dont nous repartons à chaque fois.

C'est pourquoi le problème politique d'un individu quelconque tient moins aux obscurités complexes qu'on lui prête névrotiquement selon le dispositif dominant de la langue bourgeoise, qu'à ce qu'il subit concrètement en réalité. La politique n'est pas la valeur que l'on se reconnaît à soi relativement à ce qui a lieu, mais la traduction, en vue d'un faire, de la valeur du monde et des choses du monde selon la *justice*. En ce sens, le passé comme classe d'un tel individu, et la classe comme ignorance complice des rouages de la domination in-vue, est parfaitement absurde ; car là où celui-ci s'explique par l'idéal qui l'anime – par contraste d'avec ce qu'il subit concrètement à titre de problèmes – la domination est toujours-déjà effectivement vue comme souffrance (et les gens savent qu'ils souffrent) ; laquelle fait toujours signe, qui que l'on soit, vers le dépassement selon la vérité. Et cela est le sens de prolétaire que Marx révèle en toute clarté ; la pure conscience d'une anomalie – révélée comme telle – et la pure perception, pareillement exposée, de la nécessité d'en finir.

L'esprit du sujet politique – qui est essentiellement une intention – se tient entièrement dans la nécessité de régler un problème, et non dans la nécessité de méditer sans fin le langage. La connaissance a pour lui le rôle – technique – de ce qui doit clarifier une solution, et non son état (qu'il sait parfaitement), sur le mode d'une position commune. D'une telle position comme exposition publique du système le plus clair résulte, réalistement, l'efficacité des forces mises en jeu.

Lorsqu'un universitaire, en vue d'un dire concret, fait valoir ses origines modestes (passées) pour témoigner de sa connaissance de l'impuissance que l'impuissant est censé présentement ignorer, l'impuissance n'est pas ce dont il part et n'est pas ce qu'il ressent réellement à titre de problème propre ; puisque l'impuissant, qui sait déjà ce qu'il ressent clairement, aspire à une réalité et non à une connaissance de soi – qu'il sait déjà parce qu'il en souffre. En percevant – pour comprendre réellement le sujet politique – l'origine, la race, la catégorie professionnelle, ou le genre social sur le mode d'un habitus aliénant, il ignore que la structure problématique du présent – autrement plus déterminante (puisque'elle est celle dont l'impuissant cherche à s'extraire en vue d'un avenir meilleur) que l'opacité structurelle de l'habitus – ne relève ni de sa langue, ni de son état de culture, ni même du corps social, mais d'un fait, anormal, de pouvoir politique – ce dont il parle le plus souvent à table, ou avec ses collègues, lorsqu'il parle des politiciens. Et quand bien même, malencontreusement, un tel individu verrait dans le musulman l'ennemi, c'est encore les hommes politiques et le pouvoir qu'il tiendrait pour responsables des politiques migratoires, ou des faits de guerre qui ont engendré la situation dont il se plaint. Et cela est bien plus clair et concret que l'habitus.

De l'idéal que l'impuissant envisage à chaque fois, se manifeste en lui la claire volonté de supprimer ce qui l'humilie à chaque fois.

Parlant structurellement du pur sujet troublé – et de son aliénation – le sociologue perd la politique comme intention d'avenir à chaque fois présente ; là où pourtant la volonté subsiste qui, toujours, cherche seulement – sous les gravats des sciences qui ignorent le plus simple – de nouvelles propositions comme projets communs d'existence.

Sont philosophiques de telles orientations simples qui présupposent en l'homme la volonté d'être libre comme teneur proprement politique de l'aliénation sociale. Raison pour laquelle le sujet politique, l'impuissant, est toujours-déjà désaliéné par la seule volonté d'être libre – volonté qu'il comprend en sens strictement politique, c'est-à-dire dans la perspective, nécessairement commune, du tous. Si donc le sujet politique est toujours celui qui *veut* croire communément en quelque chose d'autre (y compris dans la « France » de Zemmour), c'est simplement parce qu'il ne croit déjà plus, contrairement au dernier homme, en ce qui est. Et cela est le sens même de sujet politique.

De là le caractère toujours réversible et hasardeux de son idiotie, que l'on peut à chaque fois instruire par la publicité d'une proposition que la sociologie n'a jamais daigné produire de peur de s'abaisser au rôle bourgeois et fasciste de donneur de leçons.

Au 21^{ème} siècle, l'idéal bourgeois ne prend plus qui révèle l'impuissant comme volonté d'en finir – et cherche en conséquence une claire proposition (proposition dont *la base politique*, que nous rappellerons, a été dévoilée sur le mode du voile d'ignorance).

Celui qui aime à être plus grand que soi en se mirant dans le reflet que lui en donne le sociologue, celui qui donc se flatte d'appartenir aux genres sociaux dont on peut rendre l'in-volonté selon des statistiques qui parlent indirectement de son insignifiance, celui-ci, le dernier homme (en voie de disparition), est

incapable de politique ; il n'est que le simulacre ancien du sens sociologique et bourgeois d'existence ; là où, par contraste, le féministe, le traditionnaliste, le communiste, le monarchiste sont déjà libres qui convoitent (confusément) le dépassement du monde qui les contraint objectivement. La prédominance de la perception d'avenir comme changement inéluctable de système est le trait spécifique du caractère proprement politique de l'époque. Au 21^{ème} siècle, beaucoup de gens cherchent, parmi les impuissants, qui ont déjà compris la nécessité vitale du dépassement ; au 21^{ème} siècle, à l'occasion du délitement réel de l'idéal bourgeois, la politique – comme perception rationnelle de l'idéal commun le plus grand – sort une nouvelle fois de l'oubli et invite tout un chacun, en vue du meilleur, au dialogue ayant lieu.

Que la honte spécifique de l'ancien humilié devienne le moteur du nouvel ambitieux (Julien Sorel), traduit moins l'appartenance à la classe des impuissants, que la profonde influence qu'exerce la culture bourgeoisie sur la représentation apolitique qu'il a de lui-même et de la culture. Seulement, là où Sorel-bourgeois parvient, par réaction, à contraster solitairement d'avec l'esprit des privilèges restaurés, la sociologie ne contraste d'avec rien qui réitère le prisme perceptif de la politique comme « capital » inégal de culture ; réduisant ainsi la politique à une simple pédagogie (comme le miroir en son temps) visant la réappropriation psychologique de soi par la récupération ou la destruction délirante des contenus culturels bourgeois et abstraits, seules « actions » susceptibles de nous élever, de pauvres incultes que nous étions, au dasein impossiblement-non-aliéné du désormais-sociologue qui voit partout l'aliénation dont il était jadis, du temps où il était inculte, une victime complice – et dont il est maintenant, parce qu'il y voit clair, le coupable complice. Facile, l'ancien miroir que l'on tendait au prince peut alors devenir, après s'être soi-même honteusement vu en lui, le miroir – scientifique, sociologique – que l'on tend désormais aux impuissants. Or un tel miroir est aussi vieux que Platon qui prend pour nouveauté la caverne qu'il se découvre. Là où la sociologie dit les ombres qui nous concernent en traduisant les chaînes comme symboles et structures sociales mentales (réitération précaire et in-dite d'Heidegger), pour nous, les chaînes renvoient seulement à l'obligation réelle comme *Pouvoir de la Loi*. Nous ne voulons pas une plus grande compréhension de nous-mêmes, de ce que l'on est vraiment, mais une plus grande compréhension des obligations – *objectives* et *réelles* – qui nous empêchent de l'être – nous qui savons très précisément ce que nous devrions être et qui, en conséquence, voulons désormais le devenir. Autrement dit, nous voulons seulement savoir comment ce que nous voulons faire peut être fait. Et cela est spécifiquement politique. L'essentiel que nous visons est l'ordre sans chaînes ; non l'ordre sans ombre, mais seulement l'ordre sans chaînes ; ce que la sociologie a perdu de vue en prenant les chaînes pour des ombres symboliques et irréversibles dans le grand jeu de l'impossible désaliénation mentale ; ce que la sociologie, finalement, a perdu de vue en méprisant l'idéal comme puissance factuelle de volonté et d'orientation. Si bien qu'ayant perdu tout ce qui fait la science, le pauvre qu'elle prend encore, réalistement en fait, comme étant le plus réel, se révèle être, effectivement et réellement, le fait scientifique le plus pauvre.

La culture bourgeoise se dit moins comme somme de choses culturelles, que par la finalité que nous attribuons à ces dernières ; laquelle finalité, que l'on soit riche ou pauvre, manifeste la même réalité : la volonté d'ascension (selon l'école de l'emploi par « le savoir ») en laquelle se réduit malencontreusement le sens d'existence politique comme ce qui est, du point de vue sociologique, le plus parlant et signifiant selon les sondages et les statistiques : le pouvoir d'achat (cet « idéal » dont il ne faudrait surtout pas se moquer puisqu'il est le plus réel, et que, étant le plus réel du pauvre, s'en attrister serait par extension se moquer fastueusement du pauvre qu'un telle médiocrité anime – anime jusqu'à produire en lui le sens de savoir (deshonorant pour le bourgeois) comme instrument misérable de sa réussite par l'argent). Réduire ainsi la possibilité du pauvre à sa seule réalité de pauvre, et sa réalité de pauvre à sa pauvreté critique, tout en prétendant lui faire honneur et le respecter, voilà qui est bourgeois, insultant et deshonorant, voilà qui est le produire, le produire tel qu'il puisse confirmer le « réalisme » de la science qui l'a produit ainsi.

En faisant valoir ses origines modestes, ce qui est dit est sa bourgeoisie initiale comme volonté de s'extraire par l'accumulation de pouvoir – étrangement appelé connaissance de soi. Or l'impuissant dont nous partons ne veut pas le savoir pour s'extraire de l'inculture de classe, et par suite s'extraire de la classe elle-même en atteignant les sphères « cultivés » et marchandes du pouvoir, mais veut seulement savoir comment ce qui le maintient en impuissance se supprime. Sa spécificité réside autant dans son intention politique, c'est-à-dire *commune, universelle, d'avenir*, que son honneur consiste à ne jamais

devenir celui qu'il méprise – et qui est l'universitaire, déshonoré, qui l'a, croyant lui faire honneur en flattant sa misère, sociologiquement répété comme pauvre, raciste, aliéné, égoïste et inculte.

Là où la bourgeoisie s'envisage, par la connaissance, à même la volonté personnelle d'ascension, le prolétariat s'envisage, communément et par l'action, à même le dépassement d'impuissance.

C'est pourquoi – en politique – l'habitus ne dit rien, sinon le renoncement de la pensée à sa vocation fondamentale et universelle qui est d'instruire, tout un chacun et techniquement, par idéal.

Pure négation de l'ouverture possible comme teneur fondamentale de l'être-au-monde, l'habitus ne dit rien d'autre que l'impossibilité de l'avenir et l'impossibilité de l'émancipation par l'exposition du système vrai (inéluçablement frappé, par sa technicité, du sceau bourgeois de la violence symbolique ; là où il faudrait, au contraire, à la manière de CNEWS, flatter l'idiotie en guise de respect de classe, pour ne jamais tenir qui que ce soit responsable de son racisme inculte et orchestré).

Or la perception d'avenir – comme perception à chaque fois décisive de l'existence ordinaire – est la tâche principale du philosophe qui marche sans honte.

Aussi, dans ces conditions, l'être-au-monde – qui est la parfaite égalité des conditions – suffit à la perception d'avenir ; en lui seul et *qui que l'on soit*, le seul bon sens (ou ouverture) que réclame l'examen d'une proposition qui prétend à la Vérité. Face à la vérité, tous les gens sont égaux ; mais seuls les impuissants (et Heidegger en était un de premier plan), sans pouvoir et désaliénés de l'illusion de leur puissance, sont capables d'un tel apport.

En philosophie, il n'y a que vérité, supériorité, examen critique, pure égalité, le reste étant parfaitement inessentiel. La classe n'ayant jamais désigné un état de culture, mais un état – philosophique – d'intention ; la classe ne désignant, finalement, que la bonne ou mauvaise foi (consciente) que l'on a en face d'une vérité universelle (Rawls, voile d'ignorance). Et l'analyse de Marx est une vérité – par quoi est montré que le bourgeois, révélé par Marx, est autant une contradiction historique de la rationalité, que la sociologie, qui en est l'expression théorique différée la plus récente, a représenté une errance superflu et sans problème dans l'histoire de la théorie politique.

Pour nous donc, comme pour Rancière, *l'égalité est une réalité, un fait* ; et cela désormais à tel point, qu'au 21^{ème} siècle (fait technique, contradiction du capital), l'impuissant quelconque manifeste une plus grande aptitude au contraste, c'est-à-dire à l'intelligence, que les gens de pouvoir qui n'espèrent rien. Ce qui est aussi une autre particularité de ce siècle où la vérité comme lieu fait spécifiquement défaut – mais qui se traduit, dans la vie des authentiques impuissants, par une espérance commune de grande ampleur, singulièrement marquée par la détestation croissante et confuse du « droit » – lequel n'est pas la norme sociale (dernier des vents), avec laquelle les derniers philosophes, hermétiques à la question du pouvoir politique, se battent encore pour faire admettre « leurs différences » individuelles – lesquelles sont autant, eu égard au sens urgent de politique comme lieu, d'aliénations sociologiques nouvelles.

Nous cherchons donc ici – tout à fait traditionnellement – à partir de l'égalité en fait des gens et de la volonté d'une plus grande liberté, la plus grande liberté *possible* selon la raison au 21^{ème} siècle.

Parenthèse (2) sur le même écueil – post-moderne

En montrant la souffrance comme regard de l'homme, et non comme problème objectif des choses ou réalité, Nietzsche est encore médecin qui pense guérir le regard et guérir, par corrélation, du moins par espérance de corrélation, les choses qu'il regarde. Prendre soin des choses en prenant soin de la parole qui en parle, est le pari politique (échoué) de l'ultra-subjectivisme. Tout à fait similaire à la position d'Heidegger, ou plus récemment aux positions de Pierre Rabhi, d'Aurélien Barrau, de Baptiste Morizot, l'ultra-subjectivisme qui redécouvre, après Diderot et Hegel, la parole comme fondement dialectique du monde en son orientation, ne parvient plus, au 21^{ème} siècle, à la réalité de l'ennemi, qu'elle situe (à l'image, finalement, de la sociologie) en nous-mêmes sur le mode esseulé du combat intérieur et de la langue intime. Comme le tyran qui trouve – facile – son site dans la représentation ordinaire d'hégémonie (la Boétie, première partie – échouée – du *Discours*), la crise objective du monde serait d'abord, dit-on, une crise de la sensibilité, une crise de la représentation, une crise de la langue. L'hégémonie dont on souffre serait seulement « nous-mêmes » qui ne savons plus regarder autrement

parce que nous ne savons plus parler, plus sentir, plus ressentir, plus vivre, plus lire. Or un combat a eu lieu, en nous-mêmes, et le monde que nous pensions atteindre dans les mots, par ce combat intime, n'a pas eu lieu, et est demeuré le pur monde intérieur de l'esprit contrarié, car contradictoire. Un combat a eu lieu qui a montré par les mots (et c'est là sa victoire dont nous sommes les héritiers) mais n'a pas pu faire, et l'hégémonie s'est révélée autrement, *comme réalité nous faisant face en in-faisant le faire des mots*.

Au 21^{ème} siècle, l'infaisabilité du réel ne relève plus d'un problème – subjectif – d'interprétation. Tous ceux qui imaginent autrement l'existence sont pareillement contraints de n'avoir pas le moindre lieu selon leur représentation. Si bien que la crise – qui touche le faire – est spécifiquement politique qui révèle la réalité de l'Ennemi comme *pouvoir exclusif de faire*. Là où l'ultra-subjectivisme envisage le faisable (en attente) sur le mode premier de la représentation – de l'invention poétique, de la découverte –, l'infaisabilité est appréhendée comme limite réversible et fictive de la perception intime (déficit culturel – ontologique – et contingent d'imagination). De là le poète, au 21^{ème} siècle, comme homme le plus politique d'entre nous. De là l'ontologie comme chose la plus politique d'entre toutes les choses.

Là où – pour nous – l'infaisabilité est désormais envisagée sur le mode de l'in-faire, la représentation a déjà eu lieu qui révèle son obstacle comme pouvoir exclusif de faire.

Si l'in-voir est la structure fondamentale – c'est-à-dire hégémonique – du structuralisme post-heideggerien, pour nous, l'hégémonie est l'in-faire. Penser à partir de l'in-voir signifie *rendre faisable*, découvrir à même la langue ce qui peut être fait, arracher au retrait, percevoir le possible. Par contraste, penser à partir de l'in-faire signifie *rendre le faisable* – que nous envisageons déjà à même la langue sous des formes diverses (l'islam, le christianisme, le communisme, l'écologie, la décroissance, l'autonomie, la tradition) – *réel*, c'est-à-dire réaliser ; faire du lieu, retirer le lieu (désert, Moïse) au pouvoir exclusif de faire monde.

Aussi, de ce que l'in-faire n'est pas même vu d'eux, le voir est inconséquent qui ignore les conditions techniques de sa réalité. L'in-faire comme pouvoir de nullification de la puissance du voir est ce qu'il importe de voir désormais – ce en quoi nous sommes, comme eux, heideggeriens.

Voir l'in-faire qui destine le voir lui-même à la nullité est ce dont la perception des dialecticiens de l'époque est incapable qui s'imagine, facile, pouvoir faire ce qu'elle voit dans la langue, sans ne jamais s'entendre concrètement sur ce que la langue peut faire, au 21^{ème} siècle, à titre de réalité. Voir l'in-faire est ce dont cette perception, le plus souvent dérivée d'une place de pouvoir, est incapable qui présuppose l'hégémonie à titre de condition du faire, là où celle-ci n'est et n'a jamais cessé d'être qu'un obstacle – qu'elle ne peut ressentir – à la puissance des gens. Lorsque les fonctionnaires de l'instruction, les opérateurs du secteur agricole, les commis de la marchandisation totale des productions humaines, s'étonnent de constater qu'ils ne peuvent plus rien faire d'eux-mêmes, les dialecticiens leurs opposent un déficit, à même la langue qu'ils parlent, de sensibilité et d'imagination, croyant par-là résoudre le problème – qui n'est finalement que le leur – et qu'ils interprètent ainsi parce qu'ils sont effectivement, en tant que dialecticiens, privés d'imagination.

Or s'entendre désormais sur ce que l'on peut faire, pour peu que l'on se mette à l'écoute des gens (et du dialogue qu'est la parole), signifie s'entendre sur le rien, s'entendre sur la nullité que les dialecticiens ne voient pas là où il est entendu, partout publiquement entendu, que rien ne peut se faire – à la grande stupéfaction des intellectuels de la mauvaise foi qui ne voient même plus, pris dans les problèmes d'imagination, ce qu'ils entendent pourtant.

Si rien n'a lieu, ce n'est pas en raison du manque de chemins, mais en raison d'absence de lieux pour eux – ce qui doit être vu préalablement comme condition du voir effectif.

Traduisant l'État comme forme hégémonique de la représentation du faire humain, l'impuissant souffre de ce qu'il voit ; la nullité de son voir ; laquelle est la perception – désormais critique – de l'hégémonie qui le maintient dans l'empêchement de faire selon soi. Au 21^{ème}, en s'interrogeant sur les raisons de son impuissance réelle après « l'échec communiste », l'impuissant, enfant des derniers hommes, retourne à la question de l'État en tant qu'État – et supprime, politiquement, momentanément, l'illusoire pertinence qu'avait jusque-là caractérisée l'aspect quelconque, là où la conception d'un tel aspect (écologique, décroissant, communiste, traditionaliste, techno-solutionniste, néorural) demeure pourtant, intempestivement, l'ambition des meilleurs dialecticiens du siècle. Raison pour laquelle l'aspect – qu'il

soit dit à la radio, en conférence, ou sur les plateaux télé – ne prend plus, qui ne sait même pas ce qu’il doit faire en vue du règne à même l’espace.

Voir la nullité du voir, c’est dégager l’in-faire comme condition d’une telle nullité. En répétant – initialement plaintif – que l’État ne fait rien, ce qu’il dit est pourtant très clair : au 21^{ème} siècle, seul l’État est en capacité de faire quelque chose. Une telle exclusivité in-vue, qui présuppose l’exclusion du faire du domaine de l’existence humaine, est ce dont part la théorie d’anarchie comme réappropriation en droit – c’est-à-dire sur le terrain même de l’État – du faire. L’anarchie est le terme introspectif de l’impuissance vécue qui découvre objectivement l’État comme procès anormal de nullification de la philosophie elle-même ; procès de nullification de la réalité humaine comme puissance de normer, de faire et d’animer.

Si l’argent que l’on possède génère sans doute l’illusion d’un faire possible sur le mode d’un voyage culturel en forêt, alors la philosophie – celle qui vient de l’argent – rate malencontreusement sa cible en prenant pour comptant le « privilège » qui la concerne « en propre ». Pour les impuissants dont la vie objective n’a plus le moindre sens, de telles illusions sont par deux fois illusoire ; non seulement parce qu’elles ne génèrent rien pour eux – sinon le spectacle d’un possible éventuellement (du moins pour les plus forts d’entre nous) ascensionnel, – mais surtout parce qu’elles ne produisent rien par soi, sinon la plainte, la nostalgie et la réaction. Lorsque la possibilité que l’on croit vivre en se baladant en forêt réitère la plainte qui s’étonne du visage politique du monde en suspectant l’idiotie des gens qui ne lisent plus, c’est que la politique n’a pas lieu et que le faire en question – comme balade en forêt qui s’étonne de ce que les impuissants ne se baladent plus – relève d’un pouvoir singulier et non d’une puissance, ou impuissance, concernée par la réalité politique.

L’impuissant s’étonne aussi sûrement de son impuissance que les nouveaux philosophes s’étonnent de ses représentations incultes, archaïques, et inauthentiques de pauvre ; or ces représentations ne sont rien qui toujours manifestent seulement : la nécessité de vivre, autant qu’in-faire se peut, dans le monde qui est le leur. Inutile, en vue du changement de monde, de rappeler aux pauvres qu’ils ne regardent plus les étoiles ou qu’ils utilisent trop de produits là où les quotas les y obligent matériellement – là où, précédant le dialecticien sur ce même chemin qu’ils connaissent pareillement, ils *savent*, très précisément, que leurs problèmes relèvent moins d’une crise de la sensibilité, que d’une crise politique du faire – totalement réduit à l’obligation. Contempler, vivre sainement, bien-faire, idéaliser, impliquent désormais un temps privilégié, violemment arraché à la sphère de l’obligation. Au 21^{ème} siècle, seul le pouvoir est capable en droit d’un tel faire, qui prend littéralement le temps de faire là où les autres, privés de temps, s’ordonnent totalement à lui. Au 21^{ème} siècle, lorsque les avantages du renoncement anciens sont perdus de vue, les gens ne comprennent plus ce qu’ils font, et s’interrogeant alors sur le sens d’un tel monde, questionnent le sens du pouvoir qui les oblige anormalement à la nullité.

Au 21^{ème} siècle, la souffrance se tient dans une telle différence entre la sûre compréhension que nous avons désormais (depuis Diderot) de l’essence de vérité, et la réalité qui assure strictement l’impossibilité du déploiement qu’elle est essentiellement. Au 21^{ème} siècle, la vérité est seulement dite ; elle est l’intelligence intime de celles et ceux qui ont perdu la possibilité de faire lieu. L’in-faire-lieu caractérise la teneur de la vérité du non-temps spécifique où le monde, en totalité, devient le produit exclusif des faits de pouvoir.

La parole comme in-faire est la source de toute impuissance – de toute tristesse, de toute haine, de toute fatigue ; l’anormale violation de l’essence même de vérité comme puissance de normer. Violation dont les conséquences – extrêmement violentes – se laissent chaque jour découvrir un peu plus. L’anormale séparation d’avec les lieux – qui est une séparation d’avec le temps – est aussi sûrement le symptôme du mépris institutionnel pour la philosophie, que la cause des violences (des suicides aux insurrections, des féminicides aux actes terroristes, du harcèlement scolaire à la résistance palestinienne) qui cherchent par frustration le souvenir de leur incidence primitive et perdue.

Au 21^{ème} siècle, la puissance de faire-lieu doit être prophylactiquement envisagée comme réserve au déploiement Sans-commune-mesure de l’effusion de sang vers laquelle l’insignifiance nous mène.

Refaire le faire lui-même à l’heure du pouvoir exclusif de faire-monde signifie défaire le pouvoir d’in-faire en lui opposant, politiquement, une supériorité.

L'enjeu est clair : redonner une fois de plus à la philosophie son éminence réelle en exposant une vérité comme faire, sur le mode – proprement politique – du lieu ; condition d'efficacité des orientations.

Manifestement échoués, sociologie et ultra-subjectivisme exigent leur dépassement comme philosophie politique – théorie d'un ordre nouveau. Ce qui impliquera enfin la critique d'un dernier écueil (Chapitre 2) – écueil de la philosophie politique en tant que telle – et qui est le schmittisme irrationaliste pareillement post-moderne ; c'est-à-dire la traduction épistémologique et sophistique de l'impossibilité de politique comme vérité. Le retour « machiavélien » (de Marx à Schmitt, de Gramsci à Soral, en passant par Zemmour, le Comité Invisible, Deleuze et Foucault) au pur conflit comme indice de l'essence politique des réalités sera dépassé par la seule réexposition de la théorie machiavélienne (partiellement comprise) de l'essence d'État. La théorie d'anarchie sera l'introduction positive de la perception machiavélienne (radicalement critique) de l'État dans le giron de la tradition contractualiste. Autrement dit, l'anarchie sera la synthèse des deux plus grandes vérités de l'histoire de la théorie des ordres. L'État a été *essentiellement* le faux (Machiavel), et la justice est *essentiellement* le contrat (Hobbes).

Quand plus personne ne s'explique en raison le sens de l'impuissance dont il souffre, le pouvoir fait problème qui oriente confusément la philosophie sur le chemin effectif du sans-pouvoir comme forme de l'ordre concret.

L'idéal du sans-pouvoir exige son contrat spécifique comme forme de sa *souveraineté* propre et réelle. La théorie d'anarchie sera l'exposition systématique de cette souveraineté absolue comme expression de l'autorité la plus indubitable, qui est la vérité, c'est-à-dire la dialectique comme source suprême de la production des règnes et des normes.

2, 2 – En philosophie, parler veut dire : agir, agir conformément à ce qu'on dit. Non lancer des cailloux dans l'eau, non jeter des paroles en l'air, mais donner forme à ce qui peut recevoir des formes et se maintenir dans les formes ; et qui est la terre. En philosophie, la vérité est tellurique, matérielle, terrienne, paysanne, artisanne, laborieuse ; cette même terre que domine désormais totalement le pouvoir en informant le temps Sans-commune-mesure – c'est-à-dire sans politique. Le problème de la terre et de ses formes possibles répond principalement du sens de politique, c'est-à-dire du problème du lieu.

Là où le pouvoir domine désormais en totalité, philosopher ne veut plus rien dire qui n'est même plus un faire.

Mais consciente de cela, la philosophie sent désormais l'urgence de justifier son faire en droit. Convaincue par la nécessité que des orientations, quel qu'en soit l'aspect, doivent avoir lieu, la philosophie est sommée d'une telle justification.

Conquérir son droit de faire implique fondamentalement l'interrogation qui porte sur la place, au 21^{ème} siècle, du pouvoir politique – lequel, détenant le monopole totale du faire-humain, somme (anormalement) l'éternel désir d'être plus libre, d'une justification juridique supérieure.

Premièrement relative à ce qui lui sera inférieur, cette justification impliquera d'abord la claire entente (Chapitre 2) des principes profonds de l'hégémonie.

2, 3 – L'exposition des principes de l'hégémonie est l'histoire de la philosophie politique dont nous devons redire la clarté ; car seule l'obscurité clairement perçue comme telle peut faire l'objet d'un dépassement réel.

2, 4 – Car seul le pouvoir fait, partout l'impuissance a lieu ; partout a lieu la frustration qui fait les cœurs dont on s'inquiète, médiatiquement, sociologiquement, après-coup.

2, 5 – Notre problème est donc spécifiquement politique. Quels lieux et quels corps pour nos représentations ? Non pas (ultra-subjectivisme) quels aspects ; non pas quels conflits, quelles luttes et quels opposants, mais quels lieux pour nos représentations ? Et quel fondement juridique pour de tels lieux ?

Au fond, quel droit – une fois conscient de son risque – doit avoir l’Idée ?

2, 6 – La détermination du droit de l’Idée impliquera la détermination de l’Idée de Droit.

3 – Le capitalisme n’est pas un simulacre en tant qu’il est seulement le capitalisme, mais, depuis l’analyse de Marx, un simulacre en tant qu’il demeure, *dit-on*, aux yeux du plus grand nombre de gens, une nécessité. Là où l’on voit (caverne/finitude) majoritairement le capitalisme comme nécessité, par méconnaissance oisive et délibérée (in-contraste néo-libéral) de l’essence magistralement rendue par Marx, la structure-capitaliste comme hégémonie oriente le devenir du monde, selon ses contradictions spécifiques, comme fait complice et aliéné des plus nombreux.

En ces conditions, le fait capitaliste fait apparaître l’hégémonie sous la forme dérivée du conflit (Machiavel) réel et culturel entre représentations du possible et du nécessaire ; il fait apparaître l’hégémonie comme lieu (le dialogue chez Platon, la guerre des classes chez Marx) tensif où les mêmes structures sont différemment questionnées et évaluées. Capital, dieu, extension font donc, en tant que structures, figures de normes et de principes tensifs et questionnés ; font donc figures de normes parce que, *précisément*, questionnées. Interrogées comme telles, c’est-à-dire lorsqu’elles sont vues, les structures que la philosophie politique prend en charge sont des principes et des normes.

En ces conditions, « l’hégémonie » n’est pas absolument l’hégémonie dont nous devons parler ici, mais *la plus grande force* – c’est-à-dire la force relative (et donc réversible) aux autres forces ; la force structurelle dominante que relativise la position communiste, pareillement principe, comme contraste et norme possible.

L’essence démocratique – conflictuelle – d’hégémonie comme dialectique des volontés du temps (ce que reprend intempestivement Lordon, et avec lui toute la pensée politique dite « réaliste » du siècle), fait apparaître son efficience spontanée sur le mode de la guerre, non plus intime, non plus représentationnelle, mais réelle et objective – sous la figure du partisan (par opposition au communicant public de la retraite intérieure). La transformation de soi qui nécessite la transformation effective du monde (à l’inverse du pari solipsiste communicationnel) est appréhendée, non comme négation de l’hégémonie, mais comme transformation de l’hégémonie, c’est-à-dire changement d’aspect – *prise du pouvoir* en vue d’un autre aspect ; présupposant, pareillement par-là, le caractère technique et nécessaire d’hégémonie.

Or même dialectique, une telle appréhension de l’hégémonie comme structure ne va plus qui la réitère à chaque fois comme ce qu’il y a à conserver ; comme condition nécessaire du règne quelconque.

De ce que l’hégémonie est à chaque fois absolue quel qu’en soit l’aspect réversible et relatif, s’ensuit son dépassement sur le mode absolument contraire, qui est l’ordre sans elle parce qu’il sera d’abord, d’abord reconnu, comme l’ordre d’une vérité proprement politique, c’est-à-dire instituée. L’institution d’un tel ordre selon sa souveraineté spécifique – qui est sa vérité – sera techniquement rendue par le retrait (la Boétie), désormais fondé en droit. Ce retrait ne sera pas celui de l’ancienne « bête » ou de l’ancien dieu ; mais, conformément à l’esprit du jeune maître, le retrait des contractants ; position du faire-lieu selon l’Autorité Suprême.

Contre-coup intensif de l’emprise totale du pouvoir au 21^{ème} siècle, l’anarchie est la dernière contradiction interne au capital – la contradiction politique ou juridique, elle-même rendue possible par les contradictions de la prolifération technique des images (internet comme lieu de contrastes et d’aspects saisissants). L’image d’une vie sans capital implique, anormalement au regard de l’histoire, sa fondation en droit, selon l’esprit même du droit. Là où la vie sans capital devrait être normalement justifiée du seul fait de la volonté de celles et ceux qui souhaitent vivre sans lui, vivre autrement, quel qu’en soit l’aspect, implique désormais la philosophie comme tentative de fondation d’un tel droit essentiellement normal. Ce droit *doit être* une vérité, c’est-à-dire une proposition absolument supérieure à toutes les propositions actuellement possibles. La volonté d’anarchie doit faire valoir, selon la raison, l’indubitable supériorité de sa position politique comme condition de possibilité, en droit, c’est-à-dire selon le principe de non-domination, du faire éthique (opinatif) en général.

3, 1 – En relativisant, par sa position, l'hégémonie elle-même, l'anarchie relativisera la pertinence de l'ancienne guerre – que présuppose l'ancien concept de règne – comme efficence du temps politique humain. La politique dont nous dirons le concept ne sera plus l'ancienne inimitié (le conflit politique quelconque), mais la stricte détermination rationnelle de son ennemi essentiel – qui est, et a toujours été, son antinomie comme fait de pouvoir.

4 – Le sens d'hégémonie dont il a été historiquement question jusqu'à nous, a donc toujours été pensé comme l'aspect que le contraste découvre comme réversible, et non comme ce par quoi de l'aspect peut irréversiblement avoir lieu sur le mode de l'hégémonie. C'est pourquoi le communiste ordinaire – structurellement dominé par la représentation de l'hégémonie comme condition fondamentale du règne quelconque – la vise pareillement comme moyen du règne sans ne jamais douter de sa pertinence stricte eu égard à sa fin partisane qui est seulement la réalisation de l'aspect comme orientation supérieure. Or l'aspect dont il perçoit à juste titre la teneur dialectique du fait du questionnement et du désaccord, n'est pas l'hégémonie qui conditionne son *pouvoir d'obliger*. Celle-ci – admise par principe comme condition du règne quelconque – est celle à laquelle il ne peut s'opposer lorsqu'il déclare vouloir la conquérir pour *imposer* le règne de l'aspect qu'il estime. En voulant l'hégémonie, le communisme manifeste sa non-opposition d'avec ce contre quoi il prétend s'opposer et qui veut pareillement l'hégémonie, si bien que sa guerre, portant seulement sur l'aspect, demeure pareillement simulacre qui ne peut dépasser la conflictualité que présuppose l'hégémonie, en devenant la vérité sans-contradiction que le communisme prétend pourtant être. Or le communisme – comme idéal de la non-exploitation de la force de travail – (et quel que soit le problème posé par le productivisme (peu marxien en vérité) et l'extractivisme au 21^{ème} siècle) est une vérité sans-contradiction, c'est-à-dire une vérité universelle. (De même la vérité lockéenne, peu ébranlée en soi, qui a anciennement posé le travail, contre le sang du Prince, comme fondement *supérieur* de la propriété.)

L'hégémonie comme moyen du règne d'un tel aspect est la contradiction technique de la vérité communiste, car l'hégémonie – qui présuppose le désaccord qu'elle vise à in-faire sous l'impossible uniformité – est le contraire de la conception dialectique de vérité comme devenir spontané de la contradiction.

« Contraire à une telle conception », *car l'hégémonie demeure absolument* comme fin visée et condition du règne.

En posant, du fait du désaccord, l'hégémonie comme moyen de l'aspect, le communiste avoue l'imperfection de sa vérité pourtant non-contradictoire. Car ce qui est non-contradictoire, comme nous le verrons, est nécessairement non-contrainant.

Non contradictoire, une telle vérité se peut réellement par soi. Sa réalisation par hégémonie est une contradiction superflue. L'hégémonie est son imperfection ; et cette imperfection, comme nous le verrons aussi, est l'empêchement de son règne.

4, 1 – La vérité s'impose d'elle-même (elle fait normalement autorité – *exousia*, exposition – par soi) ; là où contradictoire et apparente, elle ne peut être qu'imposée que par le moyen de l'hégémonie qui compense son défaut.

Aussi, seule l'hégémonie peut contredire l'Autorité Supérieure d'une vérité. L'église pour le Christ, la grande bourgeoisie capitaliste pour le travail lockéen, l'État pour le communisme etc.

Le Coran dit, sourate 88 verset 22 : « Continue donc de prêcher ! Car tu n'as été envoyé que pour exhorter les hommes auxquels tu n'as absolument rien à imposer. »

« Tu n'as absolument rien à imposer » : tel est le principe dont nous cherchons en politique la fondation en vérité.

Exhorter, voilà tout ce que la parole, en politique, peut faire en vérité : l'autorité (et non le pouvoir), le choix (et non l'obligation) comme source suprême d'orientation.

La guerre – faussement libérale – déployée au nom de la tolérance contre le prosélytisme quelconque ne manifeste pas seulement l'hégémonie juridique de la propagande d'État, mais traduit plus fondamentalement, au nom d'une telle tolérance, l'hégémonie comme volonté d'in-faire le faire possible (la politique). Là où tolérer signifie désormais respecter les pures idées de l'esprit (à défaut de devoir – ce dont est incapable le dernier homme – tolérer les corps que ces idées pourraient conséquemment animer dans l'espace), la politique est seulement dite, inconséquemment, selon la présupposition d'hégémonie, des idées – désolidarisées – qui ne font rien ; là où la politique traduit essentiellement le contraire. Raison pour laquelle le dernier homme, aussi peu enclin à la question du sens qu'enclin au sens de politique, tolère peu – tolérance qu'il ne comprend pas plus qu'il ne comprend son histoire (qu'il ne cesse pourtant de brandir pour se donner l'apparence distinguée de celui qui, culturellement élu, tolère) ; la pluralité de l'expression, qui n'est rien d'autre que l'exclusion sociale du fait politique, devenant pour le dernier homme le lieu insigne de la liberté politique comme lieu de négation de l'action. Ainsi, le christianisme, l'islam, l'écologie, la paysannerie, le communisme, la tradition, demeurent ce qu'ils ont à être : de vaines idées que l'on insulte au nom de la tolérance ; car on ne saurait tolérer qu'elles soient, affranchies du pouvoir qui les nie et les méprise, des ordres concrets conformément à leur esprit.

4, 2 – Tout ce qui nous est imposé est faux. Et c'est précisément parce que cela est faux que cela – pour être communément – doit être imposé. Et c'est précisément parce que cela est imposé que cela, même initialement vrai, devient le faux.

Le vrai s'impose, le faux nous est imposé. Imposé, le communisme est faux. Or le communisme est vrai.

De longues pages – que nous avons écrites ailleurs – pourraient être ici consacrées aux conceptions platoniciennes et pauliniennes de vérité. Faiblesse de vérité et faiblesse de volonté font signe vers le pouvoir politique (qui n'est pas l'autorité qui exhorte) comme force effective d'orientation. Pour nous, car nous venons après Hegel, la vérité seule suffit. La découvrir, car nous venons après Machiavel, signifie seulement découvrir la plus grande force. La théorie d'anarchie ne sera pas une théorie tragique envisageant « réalistement » la justice faute de mieux (selon les scrupules clinquants et romantiques du réalisme obscur), mais d'abord la théorie de la meilleure justice possible dans l'idéal. Idéal dont nous avons dit qu'il était l'âme réelle de l'existence politique. Justice à laquelle (pour peu qu'elle soit exposée sur le mode du système) nous pouvons tous aspirer de manière désintéressée et critique, en disant oui ou non.

4, 3 – Poser la contradiction comme règne conformément à l'essence dialectique de vérité, manifeste l'outil d'hégémonie comme suprême contradiction à l'endroit de l'essence même de vérité et d'autorité. En posant l'hégémonie comme moyen du vrai, la division est réitérée – car le vrai d'un temps spécifique est nécessairement vrai pour un tous ou n'est pas le vrai ; car le *désaccord*, sous l'hégémonie, implique – du faire à l'in-faire – la hiérarchie des camps à même l'ensemble désaccordé. Or de même que l'exploitation ne peut être le moyen de la non-exploitation (vérité) ; de même que la division ne peut être le moyen de la non-division (vérité) ; le faux – qui est seulement à chaque fois ce qui empêche son devenir propre – ne peut être *par soi* le moyen d'un devenir quelconque, c'est-à-dire d'une vérité. Tenu pour supérieur, l'aspect, parce qu'il est seulement possible, doit être maintenu. Maintenu, il est le faux que seul du faux peut reproduire en le maintenant contre le possible.

Ce qui doit être maintenu n'est donc plus l'aspect quelconque, mais la non-division du tous-quelconque (Contrat) qui conditionne la possibilité du règne – en vérité – de l'aspect.

L'enjeu est donc le suivant : annuler, non pas l'aspect (Heidegger), mais ce qui fait qu'il est le faux, l'hégémonie qui le maintient contre le temps (Heidegger), c'est-à-dire contre les gens. Seul le sans-pouvoir est techniquement capable de rendre compte, sans contradiction, du règne de la contradiction conformément à l'essence de vérité ; seul le sans-pouvoir est capable du règne non-contrainant de la contradiction elle-même.

La réalisation de l'aspect quelconque implique donc *l'absence de guerre et l'absence de désaccord-politique* en un sens technique, et les implique comme indices supérieurs – Contrat – de sa vérité ; et,

dans la mesure où la guerre est la recherche permanente des conditions de la prise ou de la conservation de l'hégémonie – ce qui révèle sa contradiction à l'endroit de la vérité (car la vérité s'impose sans ne jamais contrarier celles et ceux qui la reconnaissent) –, l'abandon, en politique, de l'horizon d'hégémonie devient par contraste la condition première du règne *véritable* de l'aspect quelconque.

Seul ce qui est faux implique l'hégémonie – le pouvoir d'obliger – à titre de moyen compensatoire.

Parce que le communisme est la dernière vérité politique, le communisme est seulement une possibilité du sans-État. L'État communiste n'étant que l'administration permanente du risque – partisan-ennemi – qu'il engendre à chaque fois et qui le découvre comme contradiction, contradiction communiste. Or le communisme – comme l'islam, le christianisme, la tradition et l'écologie – est techniquement possible comme vérité politique, c'est-à-dire comme Anarchie.

La théorie d'anarchie ne sera pas une idéologie, la proposition d'un principe éthique, mais l'élaboration du fondement technique par quoi l'ordre politique, quel qu'en soit le principe, se peut réellement sans-hégémonie.

4, 4 – L'histoire de l'État, au 21^{ème} siècle, est découverte comme histoire de la guerre civile dont il est la condition même. Découverte ainsi, l'histoire politique des gens devient malencontreusement l'histoire des conflits visant la prise ou la conservation d'État.

Anticipation 1

La conflictualité – *censée* représenter la teneur proprement politique du réel – présuppose l'État comme chose à prendre, ou finalité politique ; y compris dans la première pensée de Marx où elle est posée, faute de mieux, comme *guerre* des classes en vue de l'État comme horizon *le moins confus*. Autrement dit, la politique et le sens de politique comme guerre, dérivent de la position d'hégémonie, et non l'inverse : le pouvoir politique vient avant la guerre, et non l'inverse. Sans le pouvoir politique, la guerre en vue de sa prise est irrationnelle. Réduire en théorie l'hégémonie à l'aspect, c'est se condamner à ne jamais pouvoir sortir de la guerre (qui vise la prise) comme mode insigne de la réalité politique. Or la médecine que la philosophie politique doit être à chaque fois, doit à chaque fois abolir la cause de guerre. Au 21^{ème} siècle, cette cause n'est plus vue comme aspect et désaccord, mais comme hégémonie. La *lutte* comme expression des forces réelles et supérieures – ou Autorités – ne se peut sans guerre (sans mort physique) que par l'abandon de l'horizon d'hégémonie – lequel abandon est la condition même du règne en vérité. En ce sens, c'est-à-dire en continuant l'hypothèse d'une politique étrangère à la réalité d'hégémonie – laquelle conditionne le sens de politique comme conflit – nous continuons ce que les anciens ont confusément indiqué sur le mode des Communes – auxquelles le conflit fut le plus souvent imposé par le moyen d'un pouvoir extérieur à leur ordre.

Anticipation 2

Seule l'hégémonie – mise en impuissance – engendre la haine qui veut la mort. L'hégémonie est l'administration, désormais superflue, de la haine qu'elle engendre. La théorie d'anarchie veut guérir de la haine en annulant la cause qui l'engendre. La haine n'est plus politique. L'hégémonie – pouvoir d'in-faire – est désormais l'ennemie.

Anticipation 3

Politique se dira du règne des aspects dans l'horizon de la non-guerre, que nous déterminerons comme non-contrainte, car la contrainte est Cause de guerre. Politique se dira du non-pouvoir, et non de l'hégémonie en vue de laquelle le conflit vers la mort manifeste désormais, au 21^{ème} siècle, et la claire vanité (inconséquence, répétition) de son essence, et le clair dispositif qui nous prédispose à cette nullité

selon les « oppositions » marchandes du siècle (principalement identitaires) spécialement conçues pour donner aux médiocres, par la logique flatteuse du faire-face (Illiade), le sentiment de n'être pas rien en étant faussement contre. L'opposition doit désormais se penser par-delà l'aspect, pour l'aspect lui-même, pour la position réelle. Car là où, sous la reconnaissance d'hégémonie, « l'opposition » des aspects traduit la logique contraignante de guerre, l'aspect quelconque (chrétien, musulman, décroissant) n'est jamais tenu en respect qui manifeste, médiatiquement, la nullité de sa position, l'illusion de l'opposition, la déception permanente, l'infaisabilité, l'inculture, la violence pour rien.

Inutile d'être gnostique ou poète pour *respecter* la grandeur des productions de la parole, cela même – une grandeur – que fut l'État ; histoire d'une *Réflexion* fascinante et sans pareil dont l'hégémonie a fait son temps.

Ce qui est supérieur mérite le respect – et doit vivre en conséquence ; c'est-à-dire sans hégémonie.

Sera montré que l'État, sans contradiction, est également capable d'une telle réalité, sans hégémonie.

Délier la notion de politique de l'aspect jusque-là pensé sur le mode de l'hégémonie, nous permettra d'envisager les conditions techniques de son règne en vérité, qui est son règne sans-guerre comme position.

Anticipation 4

Car la guerre politique ne vient pas avant l'État, « mais après, toujours après », *la politique n'est pas la guerre*. Le sens de politique comme guerre, sens qui, dans la théorie des ordres, fait *apparemment* office, selon Schmitt, de justification du sens d'État depuis Hobbes, dérive du dispositif ; elle est le sens que l'État confère toujours-déjà à la notion de politique pour se donner la semblance d'une nécessité technique ; l'État n'étant rien d'autre que ce qui confère toujours-déjà à la notion politique *le même sens*, celui qui – seulement conflictuel – le justifie après-coup en le produisant comme justice faite de mieux. Son apparente justice ne se justifie qu'à proportion du conflit qu'il situe avant lui comme étant sa cause insigne. En prétendant répondre d'un tel problème, l'État fait valoir sa mécompréhension du sens de guerre ; ce sens dont l'âme – principe d'animation – a jusqu'à nous été la prise d'État. Comment l'État pourrait-il être la solution aux effets dont il est la cause insigne ? Comment, ainsi pensé, l'État qui engendre le parti qui le conteste pourrait-il cessé d'être la condition fondamentale du cycle de guerre en vue de la prise ? Comment celui qui nous oblige et nous abuse pourrait-il ne pas être notre ennemi, lui qui est cause, depuis qu'il est, de toute inimitié politique et de tout *renversement* échoué, et répété sans fin ?

Comme nous le montrerons, la guerre a été *seulement* l'État ; non ce que l'État prétend empêcher, mais ce qu'il engendre et ce qu'il a été. La théorie d'anarchie ne sera pas une contribution à la guerre en cours, mais une contribution – strictement juridique – au retrait commençant.

Anticipation 5

Jusqu'à nous l'État n'a cessé d'être la cause finale de l'existence partisane – selon le concept de politique par lequel il s'entend proprement, et qui est le sens même (conflit) par lequel il nous prédispose à le reconnaître en nécessité.

L'État, comme nous le croyons, est le premier ordre politique de l'histoire humaine ; le premier dévoilement du sens de politique que le contraste d'anarchie peut enfin réentendre et reconstruire. Si la politique a jusque-là présupposé l'État sur le mode de la cause finale, c'est que l'État, jusqu'à nous, a été l'insigne détermination de la notion de politique comme guerre – ou bien comme guerre visant la prise, ou bien – plus inférieurement au regard de l'histoire de la philosophie (car cette perception est fautive) – comme crime et comme méfait (meurtre, viol, vol). Or un autre sens de politique est possible en vérité, et qui est le premier sens par quoi l'État s'est finalement compris.

Ce sens (la politique comme souci de soi, souci de nous ; peur de la mort ; valorisation de la vie ; service ; perception commune de l'essence de méfait), nous prétendons que l'État l'a originellement

compris, mais que, relativement à lui, l'État ne s'est pas compris. La longue interrogation qu'a été la philosophie politique à l'endroit du sens d'État nous a permis de voir plus clair en lui ; au 21^{ème} siècle, à l'heure de l'écocide, à l'heure de l'impuissance, à l'heure du totalitarisme, à l'heure de l'incroyable conjonction technique et de la haine sans commune mesure, nous comprenons que l'État n'a jamais été la solution au problème dont il dérive pourtant – et dont il n'aura été, finalement, que l'extension incontestable dans le domaine du droit. De cela cet autre problème dont l'urgence spécifique dévoile, au 21^{ème} siècle, l'essence « problématique » d'État : au 21^{ème} siècle, le pouvoir politique qui, sans raison d'être, ne répond plus de rien – sinon du rien lui-même – est désormais total.

Au 21^{ème} siècle, l'État se révèle à nos yeux comme un échec. Son problème initial – qui est l'existence du mal – doit être réenvisagé relativement à l'essence même de crime.

Anticipation 6

Si le concept d'État présuppose le concept de politique, là où la politique comme guerre effective présuppose la prise d'État, c'est que le sens de politique comme guerre n'a jamais cessé d'être, contrairement à ce que pense Schmitt (qui pourtant l'indique dans sa première *Théologie politique*), un concept d'État, et non une essence. La politique est moins ce dont l'État doit toujours administrer le risque, que ce dont le concept – conflictuel – prédispose à reconnaître l'État comme solution en théorie. Seulement, là où la politique, selon notre concept à venir, est la seule gestion du mal ayant lieu, l'État est seulement la gestion, paralogique, du partisan qu'il engendre ; la gestion du risque de guerre dont il est à chaque fois la cause. Tenir le partisan de l'aspect (musulman, palestinien, chrétien, décroissant) pour la cause de guerre dont il doit à chaque fois se prémunir, c'est ne pas se voir soi comme ce qui engendre – violemment –, en disant le non-droit et le non-lieu, la réaction partisane à son endroit. Le caractère hégémonique du sens de politique comme guerre mécomprend l'État – suprême hégémonie – comme cause réelle d'une telle détermination.

En politique, l'ennemi est communément perçu sous la figure du mal ; il est le criminel ; or sous l'État, l'ennemi est le partisan abstrait et quelconque (protestant, musulman, communiste, écologiste, traditionaliste), celui qui évalue l'aspect et par ce faire s'évertue à agir inconséquemment et seulement – prédisposition d'hégémonie – en vue de la prise qui est un cycle. En ce contexte, annuler l'horizon d'hégémonie signifie annuler le partisan-ennemi dont l'État est finalement la cause ; annuler le cycle – toujours déceptif – par quoi la vérité quelconque ne s'est jamais élevée à la hauteur d'un lieu concret.

Pure cause de guerre, l'État est seulement l'extension en droit du mal, mal dont la politique, selon son essence, doit désormais se prémunir afin de n'être plus l'ancienne et illusoire guerre des aspects qui le répète.

En politique, vérité se dira de tout ce qui, quelconque, peut le règne sans-hégémonie. Seront appelées vraies toutes les choses capables d'Anarchie ; ainsi que toutes les choses dérivées du choix en connaissance de cause, c'est-à-dire en connaissance du Contraste que l'Anarchie sera.

La victoire réelle sera d'abord une vérité indubitable ; *une pure forme* – indubitable – de vérité politique.

5 – L'hégémonie qui semble contraster selon ses aspects historiques – contraste rendu à même le questionnement qui porte sur les structures – est sans-opposition, en tant qu'elle demeure irréversiblement ce dont il y a à faire varier les apparences. Du caractère sans-opposition de l'hégémonie – qui demeure toujours ce qu'il faut nous conquérir en vue du règne – dérive le caractère absolu de l'hégémonie ; ce que ne peut jamais être essentiellement la structure de représentation qui, relative au questionnement, fait différemment fond, c'est-à-dire dialectiquement, sur le capital ou sur le dieu.

Par conséquent, l'hégémonie n'est pas dite lorsqu'elle est appréhendée comme aspect et structure. Y compris sur le mode de la totalité, l'aspect structure relativement, demeurant toujours ouvert au contraste qui origine le faire-face comme efficence du *temps* politique, cycle et répétition d'hégémonie.

Structure et aspect relevant de la « dialectique » du faire-face, l'hégémonie n'est donc ni ses aspects, ni la seule dimension structurante de l'aspect. Car seul ce qui est engendré de l'opposition est dialectique et vie, l'hégémonie qui est, en vue de laquelle le conflit a lieu, est de tout temps – contradiction – la

chose qui demeure comme chose qu'il faut prendre. Ni tradition, ni capital, ni arraisonnement – qui n'en sont que des aspects possibles –, mais seulement la pure hégémonie comme pouvoir d'in-faire les contrastes comme lieux ; et pouvoir, au siècle technique, du sans-opposition.

Or le contraste (expression réelle de la position comme lieu) seul réel est politique qui manifeste l'hégémonie, y compris selon la guerre civile qu'elle engendre, comme le contraire même de contraste – car le partisan cherche son lieu (utopie) en réalité. En effet, la guerre que l'hégémonie engendre en engendrant l'ennemi qui la convoite, ne lui est jamais essentiellement contraire puisqu'il la veut. Une telle guerre est son amie, l'ennemie-simulacre dont elle a besoin, parce qu'une telle guerre ne dépasse pas le stade éthique du sans-fondement qui la présuppose (l'hégémonie) comme moyen du « règne » en vue de compenser la fragilité de sa proposition (opinion) seulement éthique. Sans fondement, le partisan d'une telle guerre est sans position ; sans position par soi, l'opposition d'avec le problème dont on souffre est impossible qui vise la réitération de l'hégémonie, dont il se plaint pourtant, pour compenser son « défaut » de vérité. Là où l'on voit que le problème du communisme, malencontreusement encore dominé par la représentation d'hégémonie – suprême prédisposition, suprême imposture –, fut de n'avoir jamais cru en la suffisance de sa vérité propre – ramenant toute « vérité » au conflit violent des forces désaccordées. Placée, au regard de la conquête du pouvoir, dans l'État faute de mieux, sa confiance, au 20^{ème} siècle, a révélé le problème communiste comme problème, in-vu, de l'État en tant que tel.

5, 1 – Ce qui est sans vérité ne mérite pas le règne. Et tout est vrai à l'exception de l'hégémonie.

5, 2 – Ce qui est vérité ne règne plus, car l'hégémonie seule règne, et que l'hégémonie est le faux.

Par conséquent, ou bien l'hégémonie – qui est sans-opposition – n'est pas dite par le mot politique, ou bien ne peut être dite politique que dans l'opposition suprême d'avec le sens profond de politique comme opposition, désaccord, contraste et lieu. Un tel antagonisme – l'opposition d'avec la politique – serait alors le plus profond de tous les antagonismes. Il serait le problème fondamental de la politique. « L'opposition » qu'engendre l'hégémonie (l'opposition comme dialectique des aspects visant l'hégémonie) serait finalement l'apparence d'opposition ; celle derrière laquelle le sans-opposition demeure à chaque fois conservé comme chose à prendre. La politique aurait été jusque-là – en tant que recherche permanente de l'hégémonie, en tant que guerre civile permanente – seulement un simulacre du sens de politique.

Or de la vérité, en politique, peut avoir lieu sans contradiction. Cette vérité est l'Anarchie ; elle est le sens profond du mot lutte ; le sens pleinement dialectique – c'est-à-dire le sens absolument contraire au sens seulement cyclique de politique comme guerre et répétition d'hégémonie.

6 – L'hégémonie réelle de l'aspect quelconque comme orientation la plus significative d'un temps doit être, au 21^{ème} siècle, autrement rendue. L'analyse, maintes fois entreprise, d'un tel aspect – qui n'est pas sans cause sur la compréhension de l'hégémonie en tant que telle – doit laisser place à l'analyse de l'hégémonie comme analyse de ses conditions.

7 – Là où les structures peuvent être perçues pour ce qu'elles sont en vérité, le concept de structure, qui présuppose le conflit culturel (intime ou public, communicationnel ou partisan) sur le mode du discours, ne suffit pas pour l'heure, à l'heure où rien ne se fait, à rendre compte de l'efficacité d'hégémonie. Car l'hégémonie, quel qu'en soit l'aspect, a toujours effectivement lieu qui maintient fautes et contrastes dans l'inconséquence, nous invitant en politique à la seule guerre comme horizon – le plus souvent horizontal (ou division, *car ce que tue la guerre est l'homme et non l'Ennemi*) – et « médecine conséquent ».

L'hégémonie est donc *moins* l'impropre quelconque d'un dasein situé dans le jeu introspectif et aventureux de ses interrogations intimes, qu'un Dispositif politique universel et factuel qui nous engage absolument, indépendamment de nos jugements, de nos contrastes, de nos chemins, de nos différences, de nos espérances. Elle est le sens – historiquement second – de politique que nous souhaitons dépasser ici.

Là où le dasein s'habite et habite politiquement le monde sur le mode de l'hégémonie (mode par lequel il s'entend dans la logique du faire-face en vue de la prise), le dasein comme qui-quelconque (écologiste, décroissant, communiste, chrétien) de l'être-au-monde est parfaitement inessentiel qui ne fait rien de communiste, rien de chrétien, rien d'écologiste ; car l'essentiel se tient pour lui dans la réalisation d'une telle idée, dont il reconnaît l'exclusivité, qui à chaque fois prépose l'hégémonie comme vérité tragique du faire ; condition même du sens violent de politique en lequel s'épuisent nos misérables et impuissantes représentations. Une telle réalisation somme le dasein de faire-face – ou bien selon l'in-faire (impossibilité, résignation) ou bien selon la guerre civile qui réitère toujours la cause de souffrance. Et c'est en ce sens que chrétiens, communistes et décroissants sont pareillement amis d'une telle réalité qui les divise ; amis de ce qui les rend ennemis sans ne jamais les rendre ni puissants, ni réels, ni justes – car l'Ennemi, subtil diviseur qui ne vit que de ce qu'il maintient le faire en impuissance, est encore perçu, malencontreusement perçu, comme Ami des règnes possibles et condition technique d'Ordre. Et c'est un tel Ennemi qui n'a cessé de produire jusqu'à nous la politique – selon son sens réaliste-hégémonique – comme lieu insigne du déploiement des libertés croyant – illusoirement contre lui – entrer en conflit, là où, en vérité, pour qui sait voir de ses yeux, elles n'ont jamais cessé d'y entrer spécifiquement *pour lui*.

Sous *le seul* ordre d'État, la guerre des aspects – de la « contradiction » idéologique à la guerre civile partisane – est toujours celle, fonctionnelle, des futurs impuissants.

Seule la lutte contre ce qui met en impuissance (et l'aspect ne peut jamais mettre en impuissance), rend puissant.

Mettre en impuissance est le sens profond du mot pouvoir.

Mettre en impuissance est cause de guerre.

La guerre est la volonté d'hégémonie comme volonté de mise en impuissance.

La volonté d'hégémonie (culturelle ou réelle) présuppose la reconnaissance du pouvoir politique comme fondement logique du règne possible.

L'hégémonie est ce dont l'anormalité essentielle – ou contradiction logique – est perçue, par contraste, à même la possibilité de l'ordre sans-hégémonie.

Relativiser ce mode de règne (l'hégémonie) impliquera l'élaboration du sans-hégémonie qui *seule*, par contraste, peut donner à voir l'hégémonie comme structure. Rendre la dialectique possible en rendant compte de son plus grand obstacle, qui est l'hégémonie, sera ramener cet obstacle au rang de chose seulement possible. L'idée est simple : reconduire l'État à son essence de possibilité ; non l'abolir, mais *exhorter*, révéler le choix en connaissance de cause. La possibilité d'anarchie est l'État ramené à sa vérité ; la politique ramenée à son sens véritable de lutte ; l'ennemi ramené à ce qu'il est vraiment pour nous – ni écologiste, ni musulman, ni communiste, ni arabe, ni gay, ni de droite, ni de gauche, ni traditionaliste, ni masculin, mais celui qui, ni plus ni moins, nous a contraint en toute impunité. Contraindre en toute impunité – c'est-à-dire droit de contraindre – c'est cela que nous comprendrons comme hégémonie, cela seul que possède l'État : le pouvoir comme droit de contraindre, c'est-à-dire le droit de mettre en impuissance.

Dire que l'homme doit être puissant – parce qu'il le dit – veut dire, au 21^{ème} siècle, que le pouvoir doit être sans-droit – ce que seule une vérité peut instituer souverainement selon l'Esprit du droit.

8 – L'hégémonie du capital comme extension totale et totalitaire du marché (ou marchandisation de tout étant) ne dérive pas plus de la représentation des gens, que de l'essence du capital ou que du conflit entre les représentations culturelles.

L'aspect seulement possible que le capitalisme est, y compris sur le mode de l'hégémonie, n'est pas hégémonique par soi, ni hégémonique par structure, ni hégémonique par volonté, mais hégémonique par l'État, ce que nous devons dire.

Dire l'hégémonie en tant qu'État signifie saisir la manière dont l'aspect quelconque – y compris celui qui, intimement, ne nous structure plus – se peut néanmoins sur le mode objectif de l'obligation. C'est en ce sens que la philosophie politique de Marx – celle du Manifeste – semble y voir clair qui, consciente de l'État comme pouvoir de protection de l'aspect, présuppose le règne communiste par le moyen

technique d'hégémonie. Or l'hégémonie, ce que nous verrons, ne peut jamais être le moyen d'une vérité – car la vérité se tient entièrement dans le contraste que l'hégémonie, sans-opposition et à chaque fois conservée (y compris sur le mode de la bataille des idées), ne peut être. Si l'État peut faire régner le capital comme mode d'existence planétaire – là où il demeure incapable de communisme – c'est que le capital, jusqu'à nous, a été faux, et que seul ce qui est faux peut être protégé, à même l'espace total, sans être contredit. Sans État, le capital comme totalité succombe (ce que Marx avait vu). Sous l'État, le communisme succombe (ce que le 20^{ème} siècle a vu après les dernières intuitions de Marx). Le communisme ne peut être totalitaire (la totalité désignant l'espace d'emprise du pouvoir selon sa potentialité technique actuelle), c'est-à-dire hégémonique, sans contredire le sens profond de philosophie politique comme proposition du meilleur ordre possible. Et notre idée est seulement simple : *un ordre que l'on ne veut pas ne peut jamais être le meilleur possible ; car le meilleur ordre possible, dans l'idéal, est nécessairement celui que tout le monde veut.*

Dire l'hégémonie signifie donc moins révéler le possible (communisme, chemins, autres commencements) à même l'illusion du nécessaire, que dire, après la sûre perception de son essence adialectique, les chaînes (Platon) qui nous obligent irréversiblement aux simulacres, ou bien sur le mode du voir (parce que nous y croyons) ou bien sur le mode, pareillement complice, du refus (parce que nous n'y croyons plus). Voir et refuser seront réduits au mode plus fondamental de l'in-faire comme conséquence stricte, au 21^{ème} siècle, du pouvoir exclusif de faire-monde.

Là où la parole intime (inconséquente) se peut désormais par-delà le capital, l'arraisonement, la sommation totale, la paroi de la caverne, le dernier homme, la guerre, la méga-machine, l'écocide ; capital, arraisonement, paroi, dernier homme, guerre, méga-machine, écocide demeurent pourtant hégémoniques comme ce qu'il y a à voir, ou ce devant quoi nous fermons les yeux.

L'hégémonie n'est donc pas l'aspect-simulacre qu'il nous appartient de maudire du fond du cœur et de changer en conséquence, mais, précisément, l'obligation aux simulacres, c'est-à-dire le pouvoir objectif des simulacres ; cela que nous appelons *l'État* ; cela même que nous nous représentons désormais comme la plus grande souffrance : la souffrance de l'enchaînement, la souffrance de celui qui sait qu'avant le vrai et qu'avant le faux, qu'avant l'authentique et qu'avant l'inauthentique, il y a les chaînes qui nous obligent et que celles-ci sont *le seul* faux.

Au 21^{ème} siècle, nous souffrons moins de ce que nous jugeons faux, que de l'obligation à vivre selon ce que nous jugeons faux.

Au 21^{ème} siècle, l'hégémonie se révèle à nous non plus comme aspect, structure, conflit, opposition, contraste, dialectique, mais comme sans-opposition et sans-contraste, c'est-à-dire règne de mort, répétition et pourriture. Or l'hégémonie vit, et structure, et génère, et oppose, et emprisonne, et tue, et vole, et appauvrit. Générant la non-génération, opposant la non-opposition ; conformément à son essence, elle est la pure conservation d'elle-même comme conservation de l'état de monde là où le monde n'est plus rien d'autre qu'un fait de pouvoir. Vouloir et maintenir le pouvoir, signifie vouloir et conserver le même monde ; la même impuissance ; le monde n'étant rien d'autre que la manière dont il est continuellement fait – autant qu'in-faire se peut. Au 21^{ème} siècle une telle manière pose problème qui, arraisonant le tout par l'incommensurable possibilité technique, rive le monde à la pure répétition dans l'intégralité de ses espaces, car l'hégémonie par quoi la répétition se peut désormais, techniquement, en totalité, est elle-même répétition conformément à son essence (Machiavel). Au 21^{ème} siècle, le pouvoir politique est la mise en impuissance de toute possibilité ; l'organisation totale – jusqu'à nous fondée en droit – de l'inconséquence totale de la pensée humaine.

Se révélant à nous selon son essence, l'impotentiel réellement structurant du sans-opposition manifeste au 21^{ème} siècle la contradiction essentielle, d'avec la vérité (ou vie), du concept d'hégémonie. Si l'hégémonie en tant que telle se peut découvrir au 21^{ème} siècle comme la structure vide, absolue et tautologique, c'est en vertu du contraste (que nous possédons) dont le système d'anarchie est l'exposition.

L'hégémonie est le nihilisme que nous découvrons au 21^{ème} siècle, par la seule absence du lieu d'anarchie, comme potentialité exclusive de l'essence de l'État. Et cela, après Machiavel, est la *redécouverte* spécifique du contraste d'anarchie.

Au 21^{ème} siècle, le nihilisme peut être enfin dit et montré à même ce dont il fut toujours la pure possibilité, et qui est l'hégémonie d'État. La totale impuissance de l'homme au 21^{ème} siècle est l'occasion – opportunité que l'on doit à la seule imminence des guerres, des haines, des folies, des misères, des suicides, de l'irrespect – d'une nouvelle perception portant sur l'essence de cette chose fantastique et fascinante que fut l'État ; cette production dont l'origine accidentelle fut seulement la perception – politique et incomplète – d'un mal.

9 – Le sens le plus haut et le plus opératoire d'hégémonie n'est donc pas la structure – dont la puissance de contraste assure chaque fois la réversibilité – mais le Dispositif. Le dispositif est la structure absolue et in-contrastée de l'histoire politique des hommes ; la chose, jusqu'à nous irréversible et peu claire, mais dont nous nous plaignons, communément, désormais.

La structure (par exemple patriarcale) – ou illusion de nécessité – nous structure jusqu'à ce que nous la révélons comme chose seulement possible. Révéler ainsi la chose signifie s'ouvrir, en théorie, à la possibilité d'un choix en connaissance de cause.

Le dispositif, lui, nous oblige à la structure et se laisse pleinement voir ainsi lorsque la structure à laquelle il nous oblige est précisément perçue selon ce qu'elle est en vérité, c'est-à-dire comme chose seulement possible qui, parce qu'elle est en réalité seulement possible, réclame la mise en impuissance à titre de condition d'efficience. Obliger à chaque fois à ce qui n'est ni nécessaire ni vrai est l'insigne capacité du dispositif. L'efficience du dispositif est l'obligation (laquelle présuppose en droit – en complément des orientations structurelles que sont les « incitations » administrative – l'exercice possible de la violence (contrainte)).

9, 1 – *Le capital, ce que Marx savait, n'est donc pas le pouvoir d'obliger au mode d'existence capitaliste.* L'extension – ou la diminution – de la durée légale de la journée d'exploitation est un fait de pouvoir. La gestion éthique, selon le risque de guerre, des violences du capital – en vue du maintien de son hégémonie – relève pareillement d'un fait de pouvoir. De même, la police qui frappe les insurgés ; l'école qui vise l'avenir selon l'exploitation par l'emploi ; l'administration qui ruine délibérément la valeur des choses en multipliant, selon son « éthique » marchande, les normes coûteuses que réclament les banques et les assurances à titre de nouveaux marchés qui sont autant de nouvelles dépendances et dépossessions futures ; l'administration qui ruine délibérément, par dissonance des normes (quotas, injonctions contradictoires), et qui par suite, expropriant les terres qu'elle n'a cessé de rendre misérables, revend les ruines à celles et ceux pour qui la perte n'est qu'une étape – à chaque fois réversible en droit – dans le procès de l'accumulation de valeur ; l'allocation qui cherche le silence par la honte, l'impuissance par la justification de « solidarité » ; la subvention qui exige la contrepartie ; le label – gage de survie – qui détermine la forme du faire, c'est-à-dire l'in-faire spécifique ; la production de « l'imaginaire » (de l'écologie au mariage pour tous) que réclame la conquête ou l'invention vitale des nouveaux marchés (marché de la grossesse, marché du mariage, marché de l'air, marché de l'électrique, marché de la vieillesse, de l'école, de l'écologie, du soin, de la guerre) ; la fatigue qui nous administre d'insignifiances en tout genre en supprimant tout visage, tout goût, tout temps, tout lieu, tout corps, tout attrait, toute retraite, tout effort, tout désir. L'hégémonie d'un tel aspect exige le pur État à titre de condition. Sans l'État, le faux – *qui n'est que la contrainte relative et réversible* – est sans hégémonie.

Relativisée comme structure, l'hégémonie réelle du capital apparaît donc comme l'action du dispositif. L'hégémonie n'est pas l'obligation à ce qui est irréversible, car ce qui est irréversible ne nécessite aucune obligation pour demeurer irréversible, mais l'obligation irréversible (l'État) à ce qui demeure très précisément réversible (le profit comme fin suprême du « travail » mondial), parce que seul ce qui est réversible réclame l'obligation, face à la pensée humaine, pour demeurer irrationnellement sur le mode du Devoir. Administrer autant que possible l'oubli du réversible comme réversible, c'est cela l'État, cela dont l'hégémonie, pareillement réversible, fut pareillement oubliée. Principe irréversible – ou vérité – l'idéal du travail non-exploité (tout comme l'idéal de la propriété par le travail) ne nécessite rien d'autre, en réalité, que la *souveraineté* même des gens (ce qui doit être conçu comme ordre d'anarchie).

9, 2 – La structure d’obligation est un dispositif – et donc n’est pas vue comme structure – de ce que la structure de non-obligation comme forme de l’ordre possible en politique n’a pas été dégagée sur le mode d’un contraste clair et fondamental. Car l’hégémonie est le dispositif, il appartient donc à la position d’anarchie de révéler par contraste le dispositif comme structure.

L’anarchie est la tentative visant à ramener une partie du monde dans le giron local des implications (normatives, coutumières, principielles) que présuppose le concept de structure comme produit dialectique de la volonté d’un ordre qui n’impose rien, sinon l’interdiction d’imposer – conformément à la position (voile d’ignorance) de l’homme (Machiavel) comme volonté de ne pas être dominé.

Vivre la structure sur le mode du possible – qui est sa vérité –, et non plus sur le mode de la nécessité, qui est, du seul fait des chaînes, son simulacre même ; le règne, en vérité, de l’aspect quelconque implique l’élaboration de l’ordre sans chaîne comme suppression de la contrainte politique.

Là où la détermination de l’éthique supérieure constitue l’enjeu principal de la philosophie politique, la théorie d’anarchie, à l’heure où rien ne se fait, sera la détermination supérieure – c’est-à-dire selon l’esprit du droit – des conditions de la faisabilité éthique en général.

Sera montré, par opposition, que le pouvoir politique est essentiellement incapable de l’éthique qu’il dit ambitionner, pour n’être pas, par soi, un bien.

Ce qui, faute de contraste, n’est pas un bien, comme l’hégémonie de l’abus de volonté, ne peut pas générer du bien – et ce, quelle que soit la qualité éthique de l’aspect visé.

Sera montré qu’en politique, la qualité suprême de la proposition éthique réside dans la quantité suprême : qui est le tous. Aussi verrons-nous que seule une telle qualité doit pouvoir prétendre, en théorie, à la réalité du règne. Aussi le prouverons-nous en mobilisant le tous-quelconque comme condition : ce que nous appellerons – sous le voile d’ignorance qui caractérise le plus réel du sujet politique – vérité universelle ; vérité qui dans l’horizon pratique se réduira à l’expression d’un simple contraste comme lieu réel fondé en droit.

9, 3 – Là où l’hégémonie dont on souffre se tient dans la reconnaissance in-questionnée et sans-opposition du pouvoir d’obliger comme forme exclusive de l’ordre politique, l’anarchie est la question qui porte sur la nécessité, au 21^{ème} siècle, d’un tel pouvoir eu égard au concept d’ordre politique.

10 – Dépassement de l’échec du combat intime par la prise en considération de l’obstacle objectif au devenir-soi-même – lequel soi est le faire-lieu comme expression joyeuse de son incidence (Hegel) –, nous dépasserons aussi la logique du faire-face qui prend « réalitement » pour fin l’hégémonie qui en est pourtant la condition superflue.

Pour parvenir à de tels dépassements, notre proposition politique (Chapitre 3) sera seulement indubitable, c’est-à-dire universelle.

Chapitre 2

politique et vérité selon la présupposition d'hégémonie

A – les sens classiques de politique

*Ce grand Dieu, dis-je, hélas, d'une lame tranchante
A coupé le filet de cette belle trame,
Et de mon tribunal minant le fondement,
A renversé soudain tout ce que grand bâtiment
D'empire et royauté, et brisé les colonnes
Du sceptre imaginaire et fictives couronnes.*

La Satyre ménippée, le testament de la Ligue

1 – Nous savons que politique se dit essentiellement de l'homme, en tant que l'animal qu'il n'est plus, *parle* (Aristote). Celui qui parle ne se contente pas d'ôter la vie (ce que l'animal fait), de protéger (ce que l'animal fait encore), d'attaquer, de se défendre ; il ne se contente pas de vivre sous la détermination de certaines règles ; ce que l'animal non-humain fait encore. Non content d'être celui qui seulement fait, il peut encore, par contraste (et parce que des problèmes, pour lui, ont lieu), questionner les manières de faire (les manières de tuer, de protéger, d'attaquer, de régler), ce qui peut être fait – ce que le non-humain, dont le problème est seulement le problème de l'homme, ne fait pas.

Ouvert à chaque fois à la possibilité du meilleur, ou de l'amélioration, l'utopie qu'il indique sur le mode de « ce qui lui semble être le mieux » (Aristote) manifeste la politique comme étant cette possibilité proprement humaine, rendue par l'essence proprement critique de la parole qui *évalue* et qui, par suite, *agit* en conséquence. Tout ce qui peut être meilleur – *en tant que politique* – indique la réalité d'un problème, et la possibilité d'une politique.

Et cela est contraire au fatalisme que présuppose le concept de nature – car la nature, fatalement, est sans problème. D'où l'étrangeté, en politique – c'est-à-dire là où l'on désire régler des problèmes politiques – d'un tel concept qui prétend que les mêmes problèmes, fatalement, auront toujours lieu ; ce qui est faux car les problèmes changent, là où la détermination problématique du monde humain, elle, demeure. Par nature donc, l'homme est seulement un problème (pour lui et pour le reste), ce que rend à chaque fois la perception du possible qu'il est et qui le concerne autant qu'elle concerne le reste.

Aussi, si nous disons « en tant que politique », c'est que politique désigne un meilleur en particulier (1,4).

1, 2 – Politique se dit des places que les choses occupent, et non de la nature des choses (ce dont s'occupent les sciences). L'animal ne nous concerne en politique qu'en tant qu'il est la chose que *nous* pourrions ne plus manger, ne plus vendre, ne plus détruire ; en tant qu'il occupe une place seulement possible ; de même la guerre (ou le bourreau, cher à de Maistre) dont la réalité politique ne se tient pas à titre de nature (de fatalité), mais comme chose plus ou moins nécessaire et plus ou moins désirée selon le temps – et les endroits. Place et non-place sont des possibilités de la seule puissance de valorisation qu'est essentiellement l'homme, puissance que nous appelons Travail (Hegel), et qui témoigne, par respect de la Mort, de la volonté de *servir* la Vie et les choses qu'elle abrite. Celui qui sait qu'il va mourir – que ses frères, que ses parents, que ses enfants mourront –, et qui est le Mortel, est l'être de respect qui touché par la fragilité des choses, consacre ses efforts à rendre la vie meilleure en valorisant et

cultivant ce qui mérite de l'être. Le sens d'un tel service – par quoi l'animal que nous étions est devenu proprement humain – traduit la réalité universelle des mortels comme puissance de valorisation et interprétation morale en vue du meilleur (Culture). Au départ de la réalité humain : la volonté de servir, l'homme comme *berger* de l'être, la volonté de faire au mieux, le pur respect perçu, la gratitude possible – puissances joyeuses de valorisation par quoi les places ayant lieu se dévoilent selon les problèmes qu'elles sont et les possibilités qu'elles indiquent. La réalité première de l'homme n'est donc pas le conflit – le conflit arriéré que réitère l'inculture de Caïn – mais précisément, son dépassement, son dépassement humain, joyeux (Abel) par la reconnaissance de la vie – jusque-là inculte et sans valeur – comme don, culture, travail, possibilité et valeur. Pure respect de la mort (hommage, don de soi) avant qu'elle ne devienne crainte de la violence (contradiction, arriération), la réalité première de l'homme se tient donc dans le retrait du conflit-destructeur (la pure nature) comme production (culture) du non-conflit – service suprême – à partir duquel d'autres valeurs peuvent désormais advenir selon le dialogue des gens.

Avant que l'homme n'advienne : destruction, consommation, nature in-contrastée ; après, travail, culture, valorisation, commun (potentiellement étendu à toutes les choses). Un tel retrait de la pure réalité sensible, qui se découvre l'esprit comme monde concret de la possibilité des choses (ciel des idées), témoigne du caractère proprement philosophique, possible et joyeux de l'existence humaine – un tel retrait se découvre l'esprit comme non-fatalité, la philosophie comme témoignage éternelle de la possibilité d'un meilleur et l'homme comme berger de l'être.

Désormais serviteur – car l'arriération a eu lieu – du non-conflit comme *sécurité de soi, des siens, et de tout ce qui vit*, le travail humain est le principe d'organisation des choses ; maître de la nature, il veille sur les choses en les servant ; le conflit caractérisant, initialement (avant qu'il ne devienne l'arriération), la structure préhumaine et in-vue de celles et ceux qui, incultes et amoraux, n'ont précisément aucune valeur en donnant la mort (qu'ils ne peuvent respecter) aussi sûrement que les autres, désormais conscients de ce que Mort signifie, daigneront par suite respecter la vie en la cultivant en vue du meilleur. D'où le caractère désormais contradictoire, inhumain et arriéré de la violence. (Inhumain car inférieur à la vérité de l'essence d'homme, et non animal, car l'animal, y compris lorsqu'il souffre, se tient toujours à la hauteur de son essence, et parfois même plus haut, Hugo.) Raison pour laquelle la mise à mort injuste – suprême arriération d'inhumanité – engendre la plus profonde justice comme volonté de *réparation* (Seth), selon la vengeance qui répète le cycle ou l'ordre politique qui en théorie doit y mettre fin en s'élevant à la vérité.

Valoriser, cultiver, telle est la tâche du serviteur (berger) qu'est l'homme ; et c'est en ce sens que nul n'est méchant volontairement, originellement, (Rousseau, Hugo, Zola) car la méchante volonté est la vengeance qui présuppose l'humiliation qu'elle répète, ainsi que l'inculture (Platon) rendue par la méconnaissance du contraste (qui seul doit être cultivé) comme essence de Vérité et sens de l'Histoire.

D'où l'État – pouvoir d'humiliation – comme histoire de la guerre civile permanente. D'où *désormais* l'État – de ce qu'il humilie nécessairement celles et ceux qui souhaitent autrement servir, de ce qu'il prétend, inculte et sans contraste, être le seul serviteur possible – comme faux berger, contradiction et source du cycle.

Au 21^{ème} siècle, l'arriération morale des gens traduit l'extension du domaine de l'inculture (de l'impossibilité) à toutes les choses, et cette extension – totale – est tout aussi bien l'extension totale du domaine de l'État comme pouvoir exclusif de faire. Au 21^{ème} siècle, effectivité et sensibilité se tiennent dangereusement plus haut que *le sommet* que les choses indiquent ; et c'est conscient d'une telle inefficience sensible, que le Possible, intimement – privé de la possibilité de cultiver quoi que ce soit de réel, privé de la possibilité de servir et de rendre hommage – rumine son heure, l'heure de son utilité, sur le mode réactif et vengeur de l'effusion de sang (de Maistre).

La possibilité d'une autre place pour la chose en question indique sa réalité politique sur le mode de l'évaluation. Ni la nature de l'arbre, ni la nature du singe, ni la nature de la matière noire ne peuvent être des réalités politiques. La réalité politique concerne toutes les choses qui pourraient être, aux yeux des gens, meilleures *en un certain sens*, y compris meilleures en cessant d'être. Sont donc politiques les choses (en tant que places) que *les gens*, et seulement les gens peuvent changer en ce sens précis. Du caractère changeant, c'est-à-dire possible, des choses questionnées, résulte le sens nécessairement politique de toute philosophie comme volonté de transformer ce qui doit être transformé en vue d'un

meilleur déterminé. Changement et amélioration font donc apparaître l'Histoire de la culture humaine comme réservoir de faits, d'essais, de modèles, de tentatives, d'impasses, de théories, d'indications, d'échecs, de mises en place – en politique. Se clarifiant à chaque fois selon les problèmes ayant lieu, la perception de l'essence d'ordre (perception de laquelle dérive la clarification par contraste de l'essence d'ordre lui-même) est un procès de l'histoire ; ce qui se traduit par la culture d'une même pensée, d'un même objet, d'une même *réflexion*, d'un même désir, d'un même service – que nous appelons Humain.

La philosophie politique est la quête continuée, débutée par Platon, du meilleur ordre possible selon la raison. Continuée, la quête est l'esprit que nous cultivons à chaque fois en vue d'étendre son horizon. Et c'est pourquoi, au 21^{ème} siècle, – grandi de la philosophie passée – l'être humain (pour peu qu'il cherche à dépasser le problème le plus significatif en tâchant de se tenir plus haut que l'inculture, l'impossibilité et le ressentiment) en sait nécessairement plus que ses ancêtres, et donc, peut mieux servir en conséquence.

1, 3 – Prévenons que parmi toutes les choses que nous pourrions légitimement questionner en politique (l'extension du marché, la destruction des sols, le genre, la faiblesse morale, l'animal, l'argent, la religion, le salariat, la technique, la fatigue, l'esseulement, l'inégalité) en vue de l'amélioration, nous ne questionnerons *que* La politique, c'est-à-dire l'Ordre, l'ordre à partir duquel le sens – politique – des choses est discuté dans la perspective du règne. Notre dessin s'en tiendra à la seule amélioration d'un tel ordre – laquelle sera, en théorie, l'élaboration par contraste d'une alternative supérieure en droit.

Aussi, l'ordre d'État, *en ce qui le concerne seulement*, s'enrichira pareillement d'une telle alternative – d'où l'amélioration – réaliste – au sens strict.

L'unique problème dont il sera fondamentalement question pour nous sera la domination – hégémonique – de l'homme par l'homme, car celle-ci est le fondement *technique* de l'ordre d'État, et car l'État, manifestement, a désormais lieu partout. Pour des raisons proprement logiques, la domination de l'homme sur l'animal (qui relève essentiellement de la sphère éthique) ne fera pas l'objet d'une réflexion spécifique ; mais gageons que ce à quoi nous parviendrons ne sera pas sans effet sur la « place » qu'occupe actuellement l'animal dans le « monde » « humain ».

Du *seul* sens politique d'ordre, en réalité, dérivent les réalités politiques fondamentales que nous questionnerons, et qui sont la violence, le crime, le partisan, la souveraineté, l'exclusivité, la guerre, la justice, la paix, le tous (en tant qu'humain).

De la manière spécifique dont on appréhende d'ordinaire ces réalités – c'est-à-dire *selon* la présupposition d'hégémonie – dérive par extension le caractère structurel, en politique, des choses secondaires (religion, argent, écologie) sur lesquelles nous avons l'habitude de débattre sans fin – et qui ne sont pas essentiellement, c'est-à-dire *par soi*, des réalités politiques. Sera montré que sous l'hégémonie – dont l'efficiencia est la dévastation du sens comme contraste (*ce qui seul peut servir parce que lui seul peut cultiver le ciel des choses réelles*) – tout est nécessairement dévasté ; et que, questionner le travail, l'agriculture, la religion, l'animal selon ce qu'ils doivent être pour l'homme, présuppose au 21^{ème} siècle, *la seule nécessité* de se mettre au clair avec l'essence d'État comme pouvoir exclusif de faire – inculture propre de notre époque que seule l'anarchie, comme position du sans-État, peut cultiver de nouveau et signifier par contraste.

Travail, animal, agriculture, argent s'entendent fondamentalement d'un Ordre. Aussi est-ce par la conception de celui-ci que nous fixerons, en politique, *la possibilité* de ces choses ; le ciel de leur réalité.

1, 4 – Ce que nous avons nommé « meilleur en un certain sens », et qui est le meilleur spécifiquement politique, *concerne* essentiellement l'Ensemble, le Tous-quelconque, ou encore le Nous qui est toujours, jusqu'à avènement potentiel (fantasme – Schmitt) du gouvernement mondial (et son corollaire dévoyé : « l'humanité » capitaliste), un tous *en particulier*. Politique se dit donc dans l'horizon d'un pour-tous quelconque, qu'elle concerne strictement (selon l'idéal ancien, repéré par Schmitt, *d'État-moderne*). L'espace du pour-tous dont se prédique la politique est *l'ordre commun*. Ce qui doit être, ne pas être, pourrait être etc., *communément*, c'est-à-dire dans l'horizon d'un tous quelconque, est, relativement à l'ordre où la question est posée, *politique*. Par conséquent, la politique ne désigne pas ce qu'un sujet perçoit comme étant le meilleur seulement pour lui, mais ce qu'il perçoit comme étant le meilleur pour

tous, selon l'horizon spécifique d'une telle perception, horizon que nous avons nommé ordre. En théorie donc, la politique présuppose le tous – selon l'ensemble déterminé – comme horizon premier de ses interrogations.

S'entendant essentiellement de l'exclusion du non-humain, seul le tous – qui concerne tous les gens – peut s'entendre en matière d'inclusion. Ce en quoi la souveraineté humaine est absolue, car elle seule peut élever l'animal au rang du dieu, rabaisser l'étranger au rang d'esclave, faire du Christ un pur ennemi ; car elle seule s'entend des possibilités que les choses indiquent.

Nous disons souveraineté de l'homme de ce que la place des choses – à chaque fois possible – relève à chaque fois d'une décision humaine (et de l'ontologie – dasein – qui lui correspond).

Parenthèse sur le peuple et la nation

Actuellement, le « tous » ayant lieu – que l'on appelle ordinairement peuple – tient son « unité » du seul droit que lui confère l'État. Là où son unité, seulement juridique, procède de l'État (et donc de la division), c'est là qu'il y a un peuple (la Boétie). C'est pourquoi le tous que nous convoitons, se tenant par soi comme réalité juridique, ne peut pas être dit par la notion – le plus souvent irrationnelle – de peuple et par son unité de droit spécifique – laquelle, reposant réellement sur la division quelconque (roi/sujets, parlement/citoyens, majorité/minorité), contredit en logique le sens politique d'unité auquel la notion de peuple (Babel, faisons-nous un nom) prétend (Filmer).

Procédant pareillement de l'État en tant qu'il est ennemi, *la seule* réalité de peuple est dite de la communauté de celles et ceux qui, sans droits et colonisés, cherchent l'État contre l'État-ennemi à titre de condition de souveraineté et d'indépendance. Animé par la volonté d'une telle indépendance, et contre la dépendance au pouvoir étranger et ennemi, le peuple palestinien est une réalité, une unité de guerre, une communauté utopique clairement déterminée par la volonté de résoudre un problème *commun* en vue d'un lieu concret. Et « la guerre est toujours juste lorsqu'elle est nécessaire, et les armes sont *sacrées* (Moïse) lorsqu'elles sont l'unique ressource des opprimés » (Machiavel).

Seulement, contrairement à ce que dit Schmitt, le nous en tant que réalité politique n'est pas essentiellement le peuple selon la guerre ou le groupe selon l'opposition ; *il peut être* la position sans opposition de la commune quelconque (selon le canevas d'utopie, Nozick). Assurément, la position du tous comme position de paix doit s'entendre de la virtualité de guerre, mais cette entente (qui est un dasein), au vu des irrationalités qu'elle présuppose désormais, peut être, comme nous le montrerons, clairement relativisée.

Pour d'autres raisons, peuple juif, au 21^{ème} siècle, n'est pas sans un « certain » sens dont l'unité se tient à même le sentiment d'une distinction commune. Mais cette distinction – vestige des plus anciens archaïsmes, paradigme demeurant de toute fiction politique, historiquement nourrie des plus profondes réactions et divisions – est insensée et ce sentiment est faux, à l'instar de ce que signifie, selon la raison, le mot nation (synonyme de peuple, vestige insensé révolutionnaire).

De ce que la distinction est seulement individuelle et singulière ; de ce que la Vérité, en politique, est nécessairement rationnelle ; de ce que le diable est diviseur et que la division est l'adversaire ; la communauté mystique des distincts de l'homme, tout comme la communauté nationale, est une irrationalité insignifiante ; l'unité d'un tel sentiment n'est pas irréaliste, mais irrationnelle – et tout ce qui est irrationnel, insensé, babélique, et qui peut réellement animer, est dangereux. De ce que la distinction individuelle n'est pas une force capable de guerre, s'ensuit l'infériorité, en politique, du sens de communauté-distincte ; car politique s'entend de ce qui tente à chaque fois d'abolir la cause de guerre. La communauté, faussement distincte, des faux indistincts (juifs, français, anglais), est logiquement inférieure aux communes indistinctes, c'est-à-dire humaines, des distincts que sont seulement les individus. Individuelle, la distinction – car réelle – est universelle. Communautaire – c'est-à-dire fantasmée – elle est un danger (ce que disent aussi les derniers dieux, premiers partisans du canevas d'utopie (Nozick) à titre de condition (liberté, responsabilité) du Jugement Dernier). Là où amis et ennemis, en réalité, sont seulement des individus au sens strict, amis et ennemis, fantasmés sur le mode impossible des communautés abstraites, des nations, des races et des « cultures » distinctes,

présupposent l'État comme dispositif (accidentel) d'irrationalité ; d'où le caractère absurde, et toujours fratricide des guerres qui toujours sont des guerres d'État.

Pour surmonter un tel danger, le nous duquel se dit le commun doit seulement faire fond sur la reconnaissance commune et universelle de la distinction individuelle comme souveraineté supérieure – seule capable, à même son ordre spécifique, d'endiguer la possibilité de guerre à même sa cause qui est l'État.

En deçà de ces fictions qui sont autant d'arriérations sur le plan de la raison et du temps, peuple ne dit rien d'autre que la fausse unité, ce dont l'unité – politiquement inconséquente – ne peut être qu'en droit, en lieu et place des différences seules réelles. C'est pourquoi le peuple, divisé en réalité (Aristote), est sans souveraineté possible (Filmer) – là où par opposition, majorité, parlement, roi (car ils sont Un) se peuvent logiquement non-divisés par le fait même d'une division fondamentale qui ne les contredit en rien, et qui est la division politique, c'est-à-dire l'État. En tant qu'exposition d'un ordre politique, la théorie d'anarchie sera la production d'une souveraineté *authentiquement Indivise et pareillement Une* que nous appellerons Tous – conformément au sens de politique – jusqu'à ce que nous la déterminions plus précisément.

L'horizon du pour-tous

Fragilisé par l'hégémonie du capital, qui est la nécessaire dévalorisation de la perception de solidarité (ou perception commune, d'ensemble) (d'où la malencontreuse dévalorisation culturelle de l'ancienne typologie des ordres – au profit du conflit et de la lutte des parties), ce sens traditionnel de politique (pour-tous) fut magistralement rappelé par Rawls à partir de la réalité libérale (l'individu) elle-même. Sous le voile d'ignorance fut rappelé que le meilleur du sujet politique (qui n'est pas le sujet social des classes sociologiques) est encore, selon la raison, le meilleur ordre possible, et donc le meilleur ordre pour tous. L'idée étant que le meilleur pour soi est semblable au meilleur pour tous, et que chercher le meilleur pour soi implique nécessairement de chercher le meilleur pour tous, et ce, car le meilleur des meilleurs est nécessairement le meilleur pour tous. Celui qui ne sait pas que son meilleur procède *du tous-quelconque* et de *la volonté d'un tous*, ne sait pas qu'en cherchant seulement pour lui, il ne convoite que ce qui a lieu (et qu'il ne veut pas) : la domination, le privilège d'où vient la guerre, l'ascension, l'esseulement de la retraite intime. Grandie par les contradictions du capital – et notamment par la crise de l'esseulement, ou « individualisme » – la typologie des ordres (qui présuppose le tous) redevient, au 21^{ème} siècle, le sens le plus profond de philosophie politique ; ce qui s'exprime par un besoin – renouvelé et grandi – d'ordre commun, d'humanisme et d'universalité – besoin irrationnellement rendu sous la forme d'un désir – nécessairement servile car nécessairement inculte et irrationnel – « d'harmonie » nationale (sous la domination – pourtant paradoxale – de la division capitaliste).

Entre le cadre (ou la ménagère) cherchant sa place dans le monde ayant lieu (perception sociologique), et le pur chef comme expression insigne du sens de politique (Bainville, « réalisme » politique, « géopolitique »), la politique, selon la raison, c'est-à-dire selon le tous, fut ramenée, conformément à son essence, au questionnement portant sur le meilleur ordre possible (dévalorisant à la fois position personnelle – qui n'est plus un service (mais, par in-contraste, une servitude) – et l'exclusive pertinence – en théorie – des faits gouvernementaux, lesquels ne cultivent plus rien d'autre que la vengeance dont l'anarchie doit être le dépassement). C'est en ce sens que le voile d'ignorance, plus qu'une expérience théorique historiquement située dans l'œuvre de Rawls, traduit la situation fondamentale – et fondamentalement spécifique (non-divisée) – du questionnement politique. Appréhendé dans la perspective d'un tous, l'ordre politique constitue l'horizon d'interrogation du seul sujet politique dont l'intérêt spécifique, par-delà l'esseulement capitaliste, est le Commun (et non la classe, et non le peuple, et non la nation qui n'est pas un tous). En politique donc, les questions présupposent le voile d'ignorance – sens insigne de rationalité politique – à titre de cadre théorique. Là où la vérité détermine le sens d'effort politique, l'horizon de sens du service (contraste) qui doit être rendu, le sujet social – qu'il soit l'esseulé ou la classe sociale de l'ordre capitaliste – est sans pertinence en théorie ; il est ce qui doit être ramené, selon la volonté de servir la Vie qui caractérise la volonté du seul mortel (Hegel), à la question de l'ordre en tant qu'ordre – question que seule la philosophie politique, nécessairement *désintéressée* (Aristote), peut poser conséquemment au nom de l'Homme lui-même.

Au 21^{ème} siècle, frappé par l'in-contraste (nihilisme) qui ne cultive rien, l'être humain ressent le profond besoin de servir à quelque chose (d'exister), et par cela, comprend l'État comme dispositif – existentiel – d'empêchement. Au 21^{ème} siècle, ne servant plus à rien, l'État devient celui qui sert le rien et qui, conformément à son essence, nous oblige à servir pareillement ce que nous savons être idiot, inculte et sans-valeur ; et qui est la dévastation qu'engendre nécessairement, faute de contraste, la servilité.

1, 5 – Politique dérive donc du Bien et du Mal, qu'elle retranscrit, dans l'horizon du pour-tous, comme Justice, évaluation en justice – en vue d'un Droit commun.

Celles et ceux qui « réalistes » prétendent en politique s'affranchir des « bons des sentiments » des considérations morales – dès lors qu'ils recourent à la présupposition du potentiel de méchanceté (comme nous le ferons aussi), dès lors qu'ils prétendent travailler selon la Parole du Dieu, dès lors qu'ils critiquent l'affaiblissement moral et la médiocrité des gens, dès lors qu'ils visent l'amélioration, qu'ils condamnent l'injustice, la « vanité du progrès », dès lors qu'ils jugent étrangement risqué le recours à un fondement, à une vérité ou à un principe – sont, pareillement aux autres, structurellement amenés (et même déterminés) à évaluer dans le giron de la perception morale. Schmitt et Machiavel, Soral et le Comité invisible sont aussi des penseurs moraux. Nous appellerons donc politique ce qui, classique, envisage le bien et le mal dans la perspective du commun – et plus particulièrement, la politique sera l'action contre le mal. Quant à la théorie politique, elle sera, classique, la détermination du mal dont la politique, à chaque fois, doit tenter d'être le dépassement en vue du plus grand bien possible.

Ce qui doit être et ce qui ne doit pas être présupposent donc très clairement, ce qui est bien et ce qui est mal comme déterminations profondes, dans l'horizon du pour-tous, du sens de justice. Politique se dit donc de la gestion en justice, c'est-à-dire selon le bien, de l'ordre commun ; politique est dit du moyen technique par quoi la perception de justice se peut comme ordre concret. Ce qui manifeste – eu égard à la première considération – l'ouverture au meilleur comme perception, selon la justice, d'un mal, d'un pire ou d'un moins bien ; en somme, perception morale et perception technique – d'efficacité – des moyens en vue du règne moral. Poser la question du meilleur, faire signe sur l'amélioration, présuppose que ce qui est (comme fait, comme fin ou comme moyen) n'est pas le meilleur. L'appréhension objective du problème qui dérive du contraste d'amélioration constitue la teneur essentiellement critique et morale de la parole politique. La politique est d'abord l'affaire critique des axes et des objectifs communs. Elle est une affaire morale dont la réalité et la réalisation ordonnées se peuvent techniquement par la production – selon l'éternel désir de justice qui est l'insigne destin de la culture humaine – de règles communes.

1, 6 – Une chose est donc politique quand elle peut concerner *uniformément* (ou communément) un ensemble de gens pouvant faire *différemment* fond (individuellement) sur ce qui est, et le service qui doit en dériver.

De cela – qui n'est autre que la condition d'une différence entre ce qui est (pour-tous), c'est-à-dire la loi, et nos prises de vue intimes (la différence entre le réel-juridique et la conscience-morale (Créon et Antigone) – dérive, *selon* la tradition, la structure de conflit sur le mode du désaccord éthique, lequel se décline par suite en une multitude de modes. Le conflit peut être subjectif qui concerne, selon la perception subjective du bien et du mal, le rapport problématique entre le devoir (*je dois* selon ce que la loi juge être un bien) et la volonté (*je veux* selon ce que je juge être un bien) (Créon seul et Antigone seule) ; il peut être objectif qui concerne, dans l'horizon du pour-tous, le rapport pareillement problématique, *horizontal*, entre ma volonté (que je perçois comme un bien) et la volonté des autres (que je perçois comme un mal) ; il peut être autrement objectif qui concerne enfin le rapport *vertical* entre le souverain en acte – qui aspire à la tenue du droit – et les partisans qui, convoitant la souveraineté, visent, en vue du meilleur, la transformation d'ordre. Sont donc traditionnellement dits politiques *les conflits* qui dérivent de la conjonction problématique (ou disjonction) de ces premiers rapports. Car de ce que le bien soit différemment perçu selon les gens (ce qu'Aristote nomme semblance et que nous nommerons éthique ou idéologie), l'horizon du pour-tous implique – traditionnellement – (pour endiguer la puissance de guerre « propre » au désaccord), un même bien pour tous, que nous appelons bien commun.

Cette prétention qu'a le bien-quelconque à être le bien pour-tous est donc toujours contestée (ce qu'Aristote nomme malencontreusement, selon la présupposition d'hégémonie, division). Consciente d'une telle difficulté, la philosophie politique n'a jamais cessé d'être la tentative visant à rendre compte de ces deux exigences apparemment contraires que sont la volonté – éthique – de la personne libre et le *maintien* – politique – de l'ordre juridique – ; ce dernier étant vu, par opposition à la guerre qui caractérise l'absence d'ordre, comme le plus grand bien. Par conséquent, de ce que l'ordre est commun ou n'est pas, et de ce que l'homme qui s'y rattache est une puissance de jugement ou n'est pas homme, s'ensuivent, et le caractère essentiellement contestable de l'ordre et le sens proprement critique de politique.

Seulement, comme nous le montrerons, ce n'est pas l'éthique (la différence) qui, en vérité, engendre le conflit, mais la manière dont nous concevons le règne, qui est aussi la manière – in-faire – dont nous concevons la place de l'éthique comme non-lieu. Autrement dit, de ce que le désaccord, selon l'expérience ordinaire, n'est pas par soi le conflit, le conflit doit nécessairement résulter d'autre chose.

Anticipation sur le sens de maintien

Vu comme le plus grand bien, le maintien de l'ordre, jusqu'à nous, n'a pas suffi à enrayer la machine du jugement de laquelle naissent les luttes, les ennemis et les divisions ; car il est lui-même division. Humainement conscient d'une telle insuffisance et tenant la différence éthique pour cause de guerre, le « réaliste » n'en cesse pas pourtant d'en faire la vocation fondamentale du Prince – d'où son caractère faux, contraignant et contradictoire ; la division ne pouvant être une réponse adéquate à la réalité des différences ; car le conflit procède aussi sûrement du maintien – du maintien de la division – que la différence, dans la vie ordinaire, se peut réellement sans conflit. Là où est montré que la vocation du Prince, qui consiste à tenir la différence en impuissance et sans-lieu, est source de frustration et de vengeance (Machiavel). Conçu comme mise en impuissance, le maintien de l'ordre est en effet insuffisant qui alimente le problème qu'il prétend contradictoirement résoudre ; d'où la nécessité de concevoir autrement le maintien dans son rapport – jusqu'à nous d'exclusion – aux différences.

Relativisé eu égard à ce que le maintien engendre concrètement (qui est la frustration dont dérive la guerre civile), le plus grand bien – *dans l'idéal* – doit résider dans l'adhésion absolue d'un tous, car le plus grand bien ne peut absolument pas être ce qui, *contesté en son règne*, engendre la division (qui n'est ni le désaccord ni la différence) par le fait même de se tenir, techniquement, comme division suprême. La division politique (qui est la division suprême) se manifeste à même le non-lieu que génère nécessairement le règne – nécessairement contesté – de l'aspect ; ce dont la position se traduit par la mise en impuissance, et dont « l'opposition » – dérivant de l'essence du règne – est tenue de s'envisager, selon le non-lieu, par le seul moyen des armes sacrées. Par opposition, différences et désaccords, *pourtant*, peuvent réellement avoir lieu selon la position et le respect, ce que nous indique banalement la vie.

En pratique, là où l'individu quelconque est désormais reconnu par tous comme puissance de jugement, liberté intime et différence, une telle adhésion intime de tous est dite, de gauche à droite, impossible en vérité. La proposition d'anarchie sera simple : seul ce qui peut faire l'objet d'une telle adhésion peut valoir communément, car cela seul, conformément à l'essence de politique, est politique en Vérité.

Toujours quelconque, l'anarchie sera le règne de ce qui est seulement voulu par tous.

Héritière du contractualisme, la théorie d'anarchie sera l'exposition d'un ordre des faires éthiques selon *le seul* principe, indubitablement reconnu (voile d'ignorance), de non-domination – seule réalité devant être maintenue comme plus grand bien possible, et ce, *car personne ne veut être dominé* (Machiavel, la Boétie) ; *ce qui relève d'une adhésion absolue, et donc d'une Vérité.*

La volonté – universelle et négative – de ne pas être dominé, nous la comprendrons comme volonté – universelle et positive – de l'ordre sans domination. La théorie d'anarchie sera seulement la fondation d'un tel principe (capable d'un ordre concret), c'est-à-dire la détermination politique et indubitable du concept de bien (selon la volonté de tous) comme condition de la faisabilité éthique (position) en général. Vouloir l'ordre et son maintien signifiera seulement : se vouloir soi (puissance éthique) comme source du faire selon l'unique principe de non-domination – principe positivement rendu sur le mode d'un

fondement anciennement repéré comme *essence* du Contrat, malencontreusement mis au « fondement » de la plus grande contrainte.

C'est pourquoi le conflit (la division) que nous venons de dire, traditionnellement perçu comme structure significative (du fait des différences) du sens (relativiste) de vérité politique, sera très largement diminué et réduit – eu égard à la détermination conceptuelle (et indubitable) que nous proposerons du sens d'ennemi comme domination politique, et du sens d'ami comme non-domination, seule capable d'élever l'homme à la hauteur du service (essence) qui doit être rendu sur le mode du contraste qui est la source de toute autorité.

Comme nous le montrerons, seule la domination divise ; et l'ennemi véritable est ce qui fait l'ennemi – et non la différence, et non l'aspect, et non la position.

Tout ce qui ne domine pas – conformément à l'esprit du droit (esprit se tenant dans la négation de la domination elle-même) – doit pouvoir avoir lieu et être cultivé sans contradiction.

1, 7 – Parce qu'une telle prétention – à être le bien pour tous – est toujours essentiellement contestée, politique se dit alors, en technique, de l'incontestable qui met (autant que possible) en impuissance, selon l'in-faire, la contestation. Cet incontestable, que nous reconnaissons pour l'heure en logique, est non seulement celle dont l'hégémonie prétend assurer en justice le monopole de production, mais est, plus encore, l'hégémonie en tant que production de la justice commune – ce qui peut sembler, par la seule exclusion de la contestation, contradictoire d'avec les concepts de commun et de justice. Seulement, si l'espace que présuppose l'hégémonie selon son « règne », est l'ordre divisé, l'ordre divisé est reconnu majoritairement, selon sa division et exclusion spécifique : qui est la démocratie. Par la reconnaissance majoritaire et normale d'une telle division, l'hégémonie – ainsi reconnue – peut alors faire valoir, en apparence, sa non-contradiction d'avec le commun et d'avec la justice, car le commun, en démocratie, s'entend le plus souvent (selon la norme – qui est une vérité faite de mieux) de ce qui est majoritaire. Par opposition, sera montré que la non-division réclame l'incontestable comme non-hégémonie – ce qui doit être indubitablement et incontestablement montré.

Aussi, cet incontestable (roi, parlement, majorité) par quoi l'ordre assure son maintien même présuppose le caractère essentiellement contestable (c'est-à-dire éthique et relatif) de l'aspect dont il assure le règne, puisque du désaccord a lieu. D'où la nécessité pour l'anarchie de faire valoir le caractère incontestable et absolu du bien (qui ne sera pas un aspect) dont elle sera l'exposition. Son bien, comme l'État avant elle, sera moyen ; d'essence technique. En guise d'incontestable : une vérité politique reconnue par tous comme telle : la supériorité du principe de non-domination sur le principe de domination. Non – de prime abord – la supériorité du communisme, non la supériorité du capitalisme, non la supériorité du dieu, non la supériorité de tel ou tel aspect, mais seulement la supériorité du sans-domination ; et la non-domination comme critère fondamental (dégagé sous le voile d'ignorance) de ce qui peut, en politique, avoir lieu en vérité. Là où l'aspect doit être maintenu ; là où son règne « présuppose » le pouvoir de régner par exclusion (et division), c'est là où la guerre peut avoir lieu. C'est pourquoi l'aspect, quel qu'il soit, doit seulement avoir lieu en vérité ; car lui seul pour lequel la guerre a lieu, peut, en position *véritable* de règne, rendre la guerre superflue. Et la vérité est contraste ; contraste à même le faire.

Parenthèse sur les implications politiques du caractère relatif de l'idéologie

En philosophie, l'incontestable se dit de ce qui met tout le monde d'accord, de ce qui fait *autorité* (comme l'ont été, en politique, la sécurité de tous, la souveraineté comme principe d'indépendance des ordres, le travail comme fondement de légitimité de la propriété privée, la supériorité morale du travail non-exploité sur le travail exploité ; *vérités* rendues, en politique, sous le voile d'ignorance – condition fondamentale du sens de vérité en politique).

Seulement *en « politique »*, selon la « sécurité » qu'elle tient pour principe insigne de son ordre, l'incontestable est traditionnellement ou réalistement perçu comme ce qui tranche dans « l'infondé » – car rien ne se peut (en apparence) fonder en politique sinon, en apparence, la nécessité même de trancher parmi les propositions, et qui est reconnue, face au désaccord éthique qui « cause » la guerre, comme

condition insigne de la sécurité. Ce qui ne peut jamais se prévaloir du fondement à même soi (la non-vérité, le contestable, le relatif), ou ce dont *on* prétend « réalistement » qu'il ne peut jamais s'élever à la hauteur d'un fondement strict (communisme, christianisme, décroissance) et qui, pour ces raisons (parce que le désaccord a lieu), « exige » le règne par hégémonie, est l'idéologie – c'est-à-dire l'aspect hégémonique ou l'aspect qui convoite le règne selon la posture qui répète le cycle.

La réduction postmoderne (déjà à l'œuvre chez Machiavel) du concept de vérité au concept d'idéologie est, au 21^{ème} siècle, exception faite de la « sécurité » que tous reconnaissent comme vérité, le trait distinctif des critiques du temps ; de là la prééminence (contradictoire) de lutte, seule capable de faire valoir le caractère vrai (comme victoire) du non-vrai. Pour le philosophe, la victoire de ce dont la vérité n'est pas reconnue, ne traduit pas une vérité, mais seulement un défaut, un déficit, et donc une défaite ; autrement dit pour lui, la lutte que présuppose l'aspect que l'on tient pour relatif, ne peut pas être une vérité, et ce, du seul fait de la contradiction d'avec la sûreté que le partisan quelconque, tenu par le souci de soi, convoite au principe de son ordre comme atténuation de l'ennemi. Faire la guerre en vue de la paix, c'est nécessairement, selon la présupposition d'hégémonie, engendrer la paix qui, parce que le désaccord subsistera, engendrera la guerre (impossiblement réparatrice) pour n'avoir pas dépassé la division qui fait l'ennemi. Ce qui montre que le non-vrai n'est pas non-vrai de ce qu'il est le non-vrai, mais seulement de ce que son règne (qui est un cycle), selon la présupposition ordinaire, réclame l'hégémonie comme pouvoir d'exiger, d'obliger, de contraindre, d'exclure, et que celle-ci, l'hégémonie, au 21^{ème} siècle, est le seul faux comme ce qui *fait* le faux (l'ennemi) en in-faisant le contraste (seule source de joie) comme position.

Le pouvoir politique se fonde donc – techniquement – de ce que l'idéologie dont il prétend assurer le règne est dite infondée ; le pouvoir se fonde – techniquement – de ce qu'un bien (le fait de trancher, le fait d'exclure) est reconnu vrai et supérieur dans sa capacité à régler le conflit des axes que rien ne fonde. Prétendant pareillement que le système qui s'y « oppose » (communisme, décroissance, traditionalisme, christianisme, végétarien) est sans fondement, l'exclusion d'un tel système est alors « fondé » et « justifié » par la seule reconnaissance du caractère relatif de l'aspect (communiste, décroissant, traditionaliste, chrétien), et plus généralement par la reconnaissance du caractère fondamentalement relatif de « vérité » en politique (caractère désormais rendu, après Mussolini, par le réalisme circonstancié dont Macron, à l'écoute de la singularité des situations, dit faire preuve). Ce qui, en philosophie politique, prétend à la fondation n'est donc pas l'aspect, dont on perçoit à raison, selon l'ontologie, la relativité, mais l'exclusion à titre de condition du règne – laquelle traduit l'idée selon laquelle tout règne implique nécessairement *l'exclusivité et l'exclusion*.

Aussi, à supposer que rien ne se tienne idéologiquement dans la vérité, la question demeure de savoir au nom de quelle légitimité, là où la relativité des propositions est reconnue sur un mode « réaliste », une idéologie quelconque (le capital) peut être dite, en politique, plus légitime qu'une autre (le christianisme) – car le « réalisme » dont Macron dit faire preuve en « s'adaptant aux exigences de la situation » n'est pas étranger au capital (« profit » comme fin) qu'il admet a priori à titre de cadre d'évaluation. En somme, la question demeure de savoir de quelle légitimité répond l'exclusion des positions possibles comme moyen nécessaire du règne.

Réponses à ces implications

Depuis Machiavel, la philosophie politique a souvent répondu à cette question (de la légitimité du règne) en invoquant, en théorie, selon la présupposition de guerre que l'on pose *à même* le désaccord, le nombre des gens comme source de la plus grande autorité possible – admettant qu'en politique (contre Platon), la vérité se prédique non de la proposition elle-même (chrétienne ou communiste), mais du nombre (qui est *un fait* et *une force*) des partisans qu'elle oriente (« auctoritas », non veritas, facit legem). En politique, depuis Machiavel, Bodin et les monarchomaques (parlement), la vérité touche traditionnellement l'ordre, sa constitution, ses institutions, ses forces, et moins l'idéologie dont il s'inspire, puisque celle-ci tire sa seule vérité (qui est la force suprême au sens strict) de la souveraineté qui la lui confère « arbitrairement ».

Poser la force effective – qui, en théorie, est celle du plus grand nombre – comme *qualité* suprême de souveraineté fut une manière efficace de supprimer en théorie et par contrat le problème politique des éthiques dissonantes, là où la pure souveraineté quelconque (autre « réponse »), appréhendée sur le mode, étrangement prescriptif, de la pure place sans qualité (Schmitt reprenant intempestivement Bodin), est un paradoxe qui, pensé purement – en vue de se déprendre initialement du questionnement éthique et moral (jugé « réalistement » naïf) – reconduit nécessairement l'éthique à son plus haut degré d'intensité comme problème de la légitimité souveraine ; et par extension risque de guerre civile, car ce qui est gouverné, et qui est l'homme, est un être moral qui ne saurait tolérer, là où il veut le meilleur, l'arbitrage pour l'arbitrage seulement (Machiavel). C'est pourquoi la souveraineté – dont la finalité réelle fut très tôt perçue comme répétition, conservation, maintien de soi (Machiavel) – n'a jamais cessé d'entendre sa force selon l'éthique, manifestant l'éthique – même illusoire – comme force de fait, et élément insigne du maintien (d'où la pertinence en politique de la perception morale qui, par elle seule, légitime à chaque fois la pertinence du questionnement portant sur le meilleur ordre possible selon la raison).

Au 21^{ème} siècle, la démocratie *en théorie* – qui est le règne en théorie du plus grand nombre – peut faire valoir, par manque de contraste, la supériorité de sa souveraineté spécifique, majoritairement reconnue, sur la souveraineté quelconque. L'essentiel n'ayant jamais été que de la souveraineté-sans-qualité ait seulement lieu pour endiguer la puissance de conflit en vue du maintien, mais que cette souveraineté – aux yeux du plus grand nombre de gens – *semble* à chaque fois la plus juste possible pour éviter qu'elle ne soit précisément ce qui, trop faible, engendre le conflit (Machiavel). De la qualité spécifique de la souveraineté d'un ordre, résulte, en théorie, son maintien en réalité, c'est-à-dire sa force – cette suprême qualité éthique (là où l'ordre est nécessairement tenu de s'efforcer au maintien) qui a été précisément vue, conformément à son essence, comme quantité de force. Montrant par-là que ce qui est le plus fort, en théorie, ne tient sa force que de ce qu'il est reconnu, faute de mieux, comme étant le plus juste par le plus grand nombre.

Sans vérité (non veritas), (et le nombre a été la vérité des derniers siècles) le droit est effectivement pauvre qui court – par déficit physique de force – un risque réel. Sans vérité ni apparence de vérité, sans morale ni apparence de morale, le pouvoir politique est réellement sans force, lui dont le support est la perception morale des gens (Machiavel), c'est-à-dire la perception de celles et ceux qui *par nature* (Machiavel) n'aiment pas être dominés.

De là l'histoire – selon la volonté humaine et éternelle de ne pas être dominé – comme procès *dialectique* de la sortie de l'État, qui est aussi le procès, selon les limites des mondes, allant toujours vers la plus grande inclusion. Comme théorie politique de l'inclusion totale selon l'Ensemble, et par opposition à l'exclusion désormais totale du faire-humain, l'ordre d'anarchie, par la seule suppression de la division politique, sera l'ordre sans-pouvoir, car seul le pouvoir – droit de contraindre – divise en in-faisant et frustre en contraignant. La nécessité, qui se découvre à nous, d'une telle fin politique relève moins du problème de la division en tant que telle (qui a été une vérité), que du monde (21^{ème} siècle) que lui offre désormais la technique, et qui est le monde selon la possibilité technique de l'emprise totale. L'anarchie n'advient par soi, selon son fondement propre, qu'à partir du moment où l'État devient, techniquement sans contraste, le pouvoir exclusif de faire. Contre-coup intensif à l'emprise totale de l'absence de contraste (nihilisme), l'urgence existentielle d'une théorie du faire, révèle le problème absolu du pouvoir politique comme pouvoir d'annulation du sens de politique au siècle de la technique. Là où l'emprise totale de l'exclusion des positions devient une possibilité technique du monde, le pouvoir politique devient le plus grand danger, non comme puissance de faire (ou autorité), mais comme pouvoir exclusif de faire, lequel traduit la mise en impuissance de tout ce qui peut être humainement fait ; ce dont dérive la nullité absolue comme annulation de l'autorité elle-même (elle qui ne saurait vivre, sans désert et sans-lieu, du sans-contraste). Quand le pouvoir de faire parvient à l'exclusivité absolue, qui est aussi la nullité absolue, insulté à même son essence, l'être humain, ne servant plus la moindre chose, ne sert plus à rien qui rumine – annulé – l'heure de l'effusion comme condition retrouvée de sa puissance. Prophylactique, selon l'esprit même de la philosophie politique, la théorie d'anarchie sera une

opportunité juridique – supérieurement fondée en logique (et donc incontestable) – destinée à l’usage de celles et ceux qui, impuissants, ressentent désormais la peur de devenir fous, haineux et violents.

Avoir impliqué, à titre *d’éthique* supérieure, la plus grande justice dans la plus grande force de fait (majorité), fut la grande habileté de la théorie démocratique comme théorie réaliste du maintien de l’ordre-divisé ; cette implication fut la vérité spécifique de sa souveraineté propre. C’est aussi pourquoi, au 21^{ème} siècle, par contraste, le concept de roi est techniquement dépassé du seul fait de son déficit de force. Au-delà de sa pure éthique livresque et réactionnaire (éthique du temps long, de la simplicité, de la saisonnalité, de la répétition, du pouvoir « fort », de « l’identité »), son concept est pauvre en force qui par contraste manifeste la supériorité – sur le plan technique du maintien de l’ordre – de l’ordre démocratique ; car l’ordre se définit – selon sa fin – par le devoir de se maintenir (ce qui implique, en théorie – là où du désaccord a toujours lieu et que l’aspect est appréhendé comme ce dont le règne doit procéder par exclusion – la plus grande force possible à titre de vérité effective).

Après l’expérience révolutionnaire/républicaine – laquelle nous aura instruits (techniquement et moralement), en théorie, de la qualité du principe de majorité-souveraine comme force physique supérieure et éthique faute de mieux (laquelle qualité, plus fondamentalement encore, a révélé le caractère supérieurement éthique de la plus grande force – ce qu’est encore le Contrat *réaliste* de Hobbes) – non seulement le roi n’est plus perçu comme bien, mais n’est même plus *en théorie*, du fait de n’être plus majoritairement perçu comme tel, *logiquement et techniquement* en capacité de faire tenir sa division spécifique par le moyen de ses forces ; sa destitution – de laquelle résulterait la fin de son ordre – relève d’une bien plus grande facilité que la destitution démocratique ; d’où l’impossibilité réelle de son institution – car la plus grande force en politique (qui dérive toujours de ce qu’un temps conçoit de plus vrai) s’entend désormais majoritairement comme majorité. Et c’est pourquoi – car le pouvoir lutte contre le risque de sa destitution – la supériorité *effective* (Machiavel) du pouvoir démocratique est, eu égard au risque de guerre civile, tout à fait actée en théorie.

Selon la finalité du pouvoir politique, qui est le maintien de l’ordre-divisé quelconque, la démocratie est donc effectivement l’ordre le meilleur, car il est l’ordre dont la division, majorité/minorité, en théorie, peut être techniquement maintenue selon la plus grande force (les plus nombreux). Là où l’on voit que les monarchistes « schmittiens », « empiristes » maurrassiens 2.0 et autres Calliclès dits « réalistes » du temps, ont depuis trop longtemps déserté l’homme et le réel qui ne voient pas que l’ancien roi (et nous parlons seulement du roi) est seulement mort de ce qu’il était – mortel – une pensée de la Pensée seule éternelle. Quelle que soit, en théorie, la grandeur spécifique de l’autorité réelle d’un homme, celle-ci, en politique, c’est-à-dire dans l’horizon du tous, est sans pertinence réelle face à la puissance, en fait, du nombre. Et s’il en est ainsi, techniquement ainsi selon les forces, c’est en vertu de la supériorité éthique d’un tel ordre, laquelle se tient dans la reconnaissance qu’il génère – là où le roi n’est même plus dit. Là où on voit que « l’empirisme organisateur » – dit réaliste – duquel s’induirait le « nationalisme intégral » (c’est-à-dire la restauration, Maurras), est une mystique sans force à défaut d’être une technique efficace – ce que la politique (réalisme réel) doit être ; d’où son besoin, proprement technique, de vérité et de morale ; elle qui ne saurait réellement maintenir son ordre sans s’alimenter à la source des bons sentiments que les réalistes et empiristes moquent idiotement.

Car l’éthique est une condition nécessaire au maintien en tant que tel, s’ensuit la supériorité réelle, dans la logique du maintien de l’ordre, *du principe démocratique, parlementaire* sur les principes anciens. Que la réalité animée par lui soit en deçà de la vérité qu’il énonce (et légitimement jugée pire que *le monde* ayant lieu sous l’ancien régime), n’implique pas la supériorité du principe ancien, dont l’infériorité – rendue une fois – a été définitivement actée (Descartes), manifestant la volonté des impuissants, majoritairement, au 21^{ème} siècle, comme volonté d’autre chose, et non comme volonté inculte de roi (ce en quoi, car les impuissants sont majoritaires, nous reprenons le principe actuel de majorité). La réalité ayant lieu, légitimement jugée pire, implique seulement la nullité de monde comme annulation des mondes possibles, et non l’infériorité, en politique, des principes actuels (dont la force est actée) eu égard à la faiblesse – éthique et technique – des principes anciens.

Quant aux raisons pour lesquelles le monde d’avant peut être légitimement reconnu comme meilleur – aux yeux de la volonté de ne pas être dominé – sans que ne soit pour autant reconnue la supériorité du principe monarchique, celles-ci tiennent aux faibles moyens techniques par lesquels l’ancien pouvoir assurait sa domination qui, faute d’objets et de moyens, était nécessairement plus faible et

nécessairement moins totalitaire ; mais cela porte sur les faits et les circonstances matérielles – c'est-à-dire sur l'être-au-monde (dasein) du temps de la monarchie – et non sur la qualité des principes, ce que nous avons montré ailleurs.

Ce qui est mort (comme l'idée de roi) épuisé par la force du contraste, cultivée jusqu'à l'inculture (Terreur), ne peut jamais conséquemment et techniquement lutter contre le mal vivant (le « parlement ») ; car la mort d'une idée relève aussi sûrement de la nécessité d'un temps, que cette nécessité, par contraste, révèle la supériorité de ce qui, même mal et incomplet, s'est substitué à elle sur le mode du dépassement.

Chère à Maurras, la Commune (inconséquemment envisagée selon l'idée-morte de monarchie par la confusion monde/pouvoir ; confusion qui pose qu'un roi au 12^{ème} siècle peut faire du monde là où ses moyens sont par ailleurs tout à fait misérables) doit avoir lieu en vérité – selon *la reconnaissance intégrale* (anciennement dévoilée sur le mode du Contrat) ; et le roi, réellement, n'est plus techniquement et logiquement reconnu qui est sans force et dont le mal a été anciennement rendu par dépassement et contraste. Finalement, la réaction ignore que ce qu'elle valorise dans l'ancien régime n'est pas le pouvoir « absolu » du roi, mais tout à rebours, sa faiblesse et sa pure incapacité à informer le tout – incapacité désormais valorisée aux yeux de la volonté, éternelle, de ne pas être dominé. En posant le principe démocratique comme responsable du monde ayant-lieu, le réactionnaire ignore que le problème se tient à même le monde comme occasion technique de l'emprise totale du pouvoir en tant que tel – et ce, quelle que soit la division spécifique, inessentielle, dont le pouvoir procède. Conscients, après Heidegger, du risque technique du pouvoir au 21^{ème} siècle, il importe donc d'envisager le sans-pouvoir comme condition insigne de l'atténuation d'un tel risque – totalitaire.

Ce qui montre qu'au 21^{ème} siècle – s'envisageant par in-contraste selon la présupposition d'hégémonie – la démocratie, du seul fait de la technique, est un danger ; et c'est par cela même qu'elle est réellement un danger, qu'elle est réellement « en danger ». Or ce danger tient moins à ses principes – danger duquel s'induirait, par réaction, la supériorité des principes anciens qui ont pourtant mené à la Terreur – qu'à ce que peut, au 21^{ème} siècle, le pouvoir politique quelconque.

Monarchie et critique antimoderne de la rationalité constituante

Aussi, de ce que le droit positif (c'est-à-dire la constitution de l'ordre par la raison, car le contrat est une raison) – (le droit positif traduisant, pour les obscurs qui le rejettent, l'idée – apparemment « révolutionnaire » – selon laquelle le meilleur tient à chaque fois de l'invention rationnelle) – fut l'occasion de bon nombre de despotismes réels (de Maistre et sa critique de la rationalité constitutionnelle, Hayek et son plan) ne s'ensuit pas le caractère nécessairement despotique du droit rationnel, car appartient aux puissances mêmes (et indéfinies) de la raison – désormais initiée, après Heidegger, aux quelques rares pertinences de la critique antimoderne (qui est le fond de toute la postmodernité) – la possibilité de se traduire, pour peu qu'elle se questionne, dans l'horizon de la non-hégémonie (consciente – après l'échec « communiste » – de son histoire et de son risque). Là où désormais définie et finie, la puissance du roi comme fondement du droit (qui est pareillement, selon le contractualisme, une production de la raison) est nulle et entièrement épuisée, la raison, conformément à son essence, demeure ouverte à ce que nous ne savons pas encore et qui est – parce qu'il se dit à chaque fois de chaque époque et de tout temps – le meilleur possible selon le temps ; ce que seule la raison peut à chaque fois dire et qu'elle a anciennement dégagé, en politique, comme roi, parlement, majorité ; ce qui manifeste, eu égard au nombre, le procès de la raison universelle comme tendance vers l'inclusion – inclusion dont la fin, au 21^{ème} siècle, peut être concrètement visée, conformément à son essence, comme non-division.

Pour l'anarchie, le Droit de la Raison – qui est à chaque fois la plus belle des souverainetés possibles (Platon) – est la raison même du droit. Dans l'idéal, seule la vérité doit avoir le droit d'avoir lieu. Et le roi qui en son temps a été une vérité, n'est plus une vérité.

Le « combat » « réaliste », « aristocratique », maurrassien, 2.0, contre les réalités engendrées par abstraction rationnelle, est une pure contradiction ; de ce qu'elle nie d'une part la puissance, essentiellement indéterminée, de l'abstraction dont elle reconnaît pourtant l'incidence réelle (et qu'elle

condamne au nom de sa mystique) ; de ce qu'elle affirme d'autre part (« à l'image » de Platon) – contre ce que la réalité dit et qu'elle rejette inconséquemment – la supériorité de ce qui n'a pas lieu et qui n'est plus même dit (l'abstraction monarchique) ; et de ce qu'elle doit affirmer enfin, contre l'évidence éternelle de la rationalité humaine (car le théologique est une rationalité), le caractère fondamentalement irrationnel et spontané de la succession des temps et le caractère fondamentalement irrationnel de l'Homme, là où l'ordre révolutionnaire – après de Maistre – est dit, par elle, produit déraisonnable de la raison qui invente, et où l'ordre ancien est dit, par opposition, produit raisonnable de la raison qui ne recherche rien, et qui est, parce qu'appartient à l'essence même de raison de rechercher, la déraison, l'idiotie, le pur non-lieu, la non-histoire. Sans recourir à la raison qui invente – ou, à moins qu'elle ne fût offerte à Adam par Dieu (Filmer) – la monarchie n'aurait jamais eu lieu. Car le réel, y compris comme déraison et in-contraste, est rationnel.

Parenthèse sur l'origine « divine » du pouvoir

Or Dieu ne peut pas léguer ce qu'il ne possède pas (et qui est le mal), car Dieu, en effet, n'est pas un roi et ce, car l'ordre qu'il ordonne au commencement par la parole, ne requiert rien d'autre que la Parole elle-même – là où l'ordre du ministre, par opposition et selon la division, réclame l'administré, l'ordonné, comme condition d'efficacité de son ordre. Par conséquent, si le Dieu de la religion – ce Dieu dont l'ordre ne procède pas de la domination d'un tiers – ne peut donner la domination de l'homme par l'homme à l'homme, c'est que l'homme, par la raison, doit pouvoir la découvrir lui-même (Pharaon) – Pharaon se manifestant initialement comme pouvoir par *le viol* de la femme d'Abraham. Aussi, de ce que Dieu ne peut être le viol que seul le pouvoir (comme abus de puissance) rend possible, Dieu ne peut faire don du pouvoir, car le pouvoir, en tant que condition de possibilité d'un tel viol, est nécessairement injuste. C'est pourquoi le pouvoir – qui n'est pas l'Autorité – ne vient pas de Dieu ; l'autorité n'étant que *l'exposition* d'une parole qui oriente le jugement sans ne jamais l'annuler ; et le pouvoir n'étant, par opposition, que la parole qui, parce qu'elle *impose*, annule le jugement comme source du faire. De là le roi – le vrai roi, le philosophe roi – comme oint et acclamé, c'est-à-dire suivi car reconnu en vérité et sans-pouvoir.

Aussi Dieu ne donne rien, n'inspire rien à Pharaon qui s'entête ; mais à Moïse seulement, et « contre » (ou plus exactement *en retrait de*) Pharaon ; le contre étant seulement une provocation du pouvoir lui-même ; l'obligation pour le retrait (la désertion) de se traduire en réalité selon la guerre (qui est une plaie) que provoque le pouvoir. L'autorité de Moïse (qui ressent l'inquiétude de ne pas être suivi) ne procède donc pas d'un pouvoir – car le pouvoir, qui abolit en l'homme la détermination *par soi*, est contraire à l'autorité – mais d'un contraste (dialogue) reconnu comme Possible à l'endroit du pouvoir même. Et l'Islam abonde en de telles images qui sont autant de preuves de l'antagonisme pouvoir/Dieu. Pourquoi l'autorité de Dieu, qui est la vérité par soi, aurait-elle besoin d'un pouvoir ? Si Descartes a fait autorité, c'est en donnant à tous la possibilité de le contester. Aussi est-ce précisément parce que l'autorité est sans-pouvoir que la vérité qu'elle porte peut advenir. Là où est montré, Dieu nous l'indiquant, que la vérité n'est rien d'autre que ce qui a lieu lorsque le pouvoir n'a pas lieu. Là où la vérité n'est rien d'autre que le désert que nous réhabitons à chaque fois, le pouvoir est désormais partout, au 21^{ème} siècle, qui partout annule la possibilité du lieu que seule l'Autorité doit à chaque fois concrétiser.

La parole dont l'homme est toujours l'héritier, et qui découvre la possibilité de la domination, est seulement à *l'image* de la Parole – sans domination – du Dieu ; laquelle, Contraste Suprême de l'histoire des hommes, devant être inlassablement imitée, est une parole qui veille, qui sert, qui oriente, qui protège, et non une parole qui domine, car au commencement, le verbe fait être *par soi*, par l'autorité qu'il inspire à même soi, par ce qu'il expose comme monde, et non par le moyen d'un tiers, qu'il imposerait, dont il n'a nul besoin, et qu'il nous exhorte (en tant que modèle même) très précisément de fuir (Moïse) en vue d'un contraste, d'un jugement et d'une liberté. Celui qui impose quelque chose à quelqu'un, en tuant la possibilité du jugement de Dieu – laquelle se tient dans la liberté elle-même –, devient, sans contradiction, l'ennemi – le diviseur. Là où est montré que la raison qui nous inspire, que nous poursuivons sans relâche et que nous exposons à chaque fois, est le seul vrai Dieu comme contraste et retrait dans le lieu, cela même dont l'État – Pharaon, Jésus, Pilate – n'a jamais cessé d'être l'évidente négation ; négation de l'homme comme annulation du faire humain par quoi seulement se peut le

Jugement de Dieu. Là où est montré, enfin, que la monarchie – qui, par son jugement propre, est ennemie de l'homme comme ennemie du jugement de Dieu – est une possibilité de la raison seulement – un tribunal ancien dont le contraste, par la raison qui se nourrit de la Parole de Dieu, est désormais dépassé.

Sur le « pouvoir » instrumental de la raison

L'obscurantisme qui rejette le pouvoir constituant de la raison (à l'image dont les sophistes dénigraient « l'irréalisme » de l'homme le plus réel), ou le dénigre relativement aux drames générés, est littéralement insensé qui refuse d'admettre la raison au commencement de ce qu'il valorise, pourtant, pareillement, obscurément, selon la raison. Car nul ne juge sans entendre en raison son jugement en vérité.

C'est pourquoi la supériorité de Marx est ici claire et évidente qui envisage la qualité de la raison selon ses fins – et non selon son essence, obscure et sans qualité, d'instrumentation. L'idée étant que la raison n'est mauvaise (miroir des princes ou miroir des classes) qu'à proportion des fins médiocres qu'elles visent ; là où pour nous, depuis Heidegger et après l'échec « communiste », la raison est *moins* mauvaises de ses fins quelconques (Marx) que de l'hégémonie qui nous oblige aux fins quelconques.

Rechercher le meilleur par la raison et la conception, en prétendant que seule la conception peut à chaque fois engendrer le meilleur possible, ne relève pas d'une position idéologique que l'on pourrait a posteriori amender compte tenu de ses conséquences parfois dramatiques (Terreur), mais constitue la détermination profonde, et profondément dynamique, de l'existence politique. Et c'est une telle existence qui autrefois, du temps où Maurras – « empiriste » – n'existait pas encore, a vu dans le roi un problème effectif tout à fait clair et tout à fait concret.

Là où l'on voit, provenant directement du Xerxès de Calliclès, que l'utopie maurrassienne – qui prend pour réalité la monarchie passée et dépassée que tous rejettent – est effectivement distincte de celle – dialectique – des Lumières qui prend pour réalité l'avenir que les gens visent et dont ils parlent. Au 21^{ème} siècle, dire du monde qu'il est déraisonnable et irrationnel, ne signifie pas qu'il est sans une fin, mais seulement sans contraste, et que la raison ne saurait s'instruire de l'absence de contraste que vise essentiellement l'hégémonie. Au 21^{ème} siècle, sa rationalité est seulement vide de fin qui maintient la parole dans la nullité du faire. Son problème ne tient pas à la puissance (dévastatrice) de la rationalité constituante, mais à sa mise en impuissance – laquelle mise en impuissance, parce que la raison (contraste) ne constitue plus la moindre réalité ni le moindre service, conditionne clairement – par inefficience – la possibilité même d'une dévastation. La raison dévastant le monde est le nom donné à la dévastation du sens de raison comme contraste, service, autorité ; est le nom donné à l'impuissance proprement politique *des fins* ; et cette dévastation du sens, *du sens proprement commun*, est le produit de l'hégémonie sous laquelle se révèle, au 21^{ème} siècle, le nihilisme comme pouvoir exclusif de l'État.

Réellement sans force, la proposition maurrassienne, au 21^{ème} siècle, est la pure abstraction vide que nous découvrons à même l'irréalité qu'elle aura finalement engendrée mort-née. Là où nous cultivons à chaque fois la tradition dont nous sommes, conscients de ce qui est mort, les héritiers et les transmetteurs, nous orientons et transformons les choses, et le roi est mort, dépassé par ce qui était plus vrai que lui. Croire en la résurrection du roi ; reconstruire la croyance à l'endroit de ce qui est mort, c'est ne pas entendre ce qui est *réellement* dit et voulu – car tel est le réalisme véritable qui à l'écoute de ce qui est dit s'entend relativement à ce qui est désiré, et qui est la plus grande force. De ce que le roi a fonctionné au 12^{ème} siècle ne s'ensuit rien ; sinon l'idée qu'au 12^{ème} siècle le monde pouvait encore faire fonctionner quelque chose d'aussi faible que le concept de roi.

Réellement à l'écoute, la théorie d'anarchie est l'expression insigne du désir des impuissants que nous sommes, et ce que nous voulons est clair : nous voulons la puissance ; ce que seule la raison – et non le roi, et non le parlement, et non la majorité (qui en sont des expressions historiques nécessairement échouées du fait de leurs contradictions *désormais* visibles) – peut à chaque fois dire, selon son temps, en vérité.

Sur l'aspect relatif et son envers comme conflit absolu ou démocratie

Le pouvoir politique comme pouvoir des plus nombreux dérive, techniquement, de la reconnaissance du caractère relatif des propositions politiques. La construction des forces majoritaires comme horizon politique de l'esprit partisan (politicien, théoricien, débatteur, insurgé), présuppose, faute de mieux, *et* la démocratie comme espace du rapport de force (ou espace – dévoyé et parlementaire – des relations de pouvoir), *et* le maintien d'un tel ordre (qui est tout aussi bien l'absence de philosophie politique au 21^{ème} siècle), *et* l'impossibilité d'un absolu politique (car l'absolu, dit-on suspicieusement, est le contraire de démocratie comme dynamique conflictuelle des prises de vue – guerres et combats devenant alors les absolus du seul ordre démocratique qui tient la vérité de l'aspect selon la pure victoire). De la gauche radicale à la « droite » soraliennne, le conflit (insurrectionnel ou idéologique) est alors tenu pour indice supérieurement signifiant du sens de politique ; il est la vérité – toujours mise en jeu – de ce que nous savons a priori relatif et non-vrai en soi. Une telle perception croit-on, manifeste l'horizon indépassable du pouvoir politique comme vérité (par la force la plus grande) des non-vérités. D'une telle perception dérive encore – du Comité invisible à Soral, de Mélenchon à Zemmour – le caractère indépassable de la souveraineté démocratique comme maintien de l'espace dialectique, au sens de conflit culturel, des propositions. Une telle perception post-moderne (c'est-à-dire antimoderne, ou plus profondément anti-platonicienne) – situant la vérité dans la dynamique de guerre (à l'image du fascisme, du nazisme, voire même du communisme) – traduit (comme nous le montrerons) une autre posture irrationnelle ; une autre mécompréhension du sens de vérité en politique. L'idée étant – admise de gauche à droite – que l'échec « communiste », qui fut la dernière tentative d'un ordre *selon la vérité* (et non selon la dynamique – prophylactique (Clastres) – des forces), révéla définitivement aux hommes, *et* l'essence tyrannique de toute vérité en politique, *et* l'essence nécessairement fasciste de l'esprit de système. De là la majorité comme despotisme dialectique du moindre mal. De là la supériorité, héraclitéenne, du dynamique sur le caractère rigide de vérité. De là enfin, selon l'anarchiste Onfray, Marx fasciste.

Tenant, après Heidegger, l'ancienne vérité pour rigidité risquée, le mouvement quelconque des gens (devenir-révolutionnaire, Deleuze) devint supérieur en bien à la vérité elle-même ; et la confusion platonicienne bien/vrai fut rejetée comme matrice historique de l'esprit fasciste, là où le fascisme mussolinien, présupposant le caractère relatif de vérité, s'était pourtant expressément, futuristement, entendu comme mouvement et postmodernité.

Par opposition à l'utopie, la guerre, bien après Machiavel, de Bèze, Gramsci et Schmitt, fut irrationnellement et étrangement rappelée et appelée garde-fou, bride supérieure et vérité faute de mieux ; et la question du meilleur ordre possible – dont la puérité (Machiavel) avait révélé un danger extrême (Staline) – fut définitivement condamnée, au nom du paradis de guerre, aux oubliettes des bonnes intentions qui pavent l'enfer. De là Rawls naïf – et finalement « fasciste » – qui n'entendait rien à la pertinence dialectique de guerre. Là où l'on voit que la critique, paralogique, de l'esprit de système (de l'esprit, profondément méconnu, hégélien) ne saurait se passer de la dialectique qui pourtant en avait caractérisé la forme vivante.

Or nous l'avons dit, la dialectique est le contraire même de l'hégémonie convoitée à même la lutte-démocratique ; ce qui signifie que la lutte ayant lieu (mouvement des forces par lequel la démocratie entend sa vérité), est précisément toujours sans-lieu qui n'envisage son lieu – toujours futur (Friot) – que par le moyen d'hégémonie qui seul confère, par exclusion, le droit d'avoir lieu. En démocratie, le lieu est rappelé comme possibilité exclusive d'hégémonie ; ce qui manifeste – derrière les rois, les parlements et les majorités inessentiels – conformément à l'essence du pouvoir politique, la pure répétition. Au siècle technique de l'emprise totale, est rappelé le caractère illusoire de la position qui ne se tient jamais, eu égard au droit, dans le lieu, car le lieu qu'elle se cherche ne peut être atteint – par *obligation* et *provocation* – que par la seule guerre dont l'État, a posteriori, prétend tirer sa légitimité comme force d'empêchement (là où par ailleurs, la guerre, est toujours provoquée par lui, Pharaon). Par extension, est alors rappelée en démocratie l'impossibilité de l'opposition par l'impossibilité de la position comme lieu ; est rappelée la permanence – technique – d'hégémonie comme pouvoir exclusif de faire lieu. D'où l'utopie comme posture de guerre en vue de l'hégémonie qui n'engendre rien, rien d'autre que l'utopie – selon l'obligation (provocation d'État) – comme posture *répétée* de guerre.

Là où l'hégémonie est repérée comme ce qui se répète essentiellement, seule la non-hégémonie peut parvenir à se déprendre de la répétition qui n'engendre rien. L'exposition systématique de la non-hégémonie comme forme de l'ordre souverain est la continuation dialectique, en politique, du sens

linéaire (et non cyclique) de vérité. Sa vérité sera le retrait, le retrait d'un tel cercle, (Moïse, la Boétie) fondé en droit.

1, 8 – De ce que le bien, en politique, est dit indéterminé, s'ensuit le pouvoir pur – qui dit un bien commun dans l'horizon d'une paix commune – comme *bien technique*. Là où le désaccord est perçu à même les perceptions éthiques, est reconnu comme bien ce qui endigue, en deçà de la violence extrême, la puissance du désaccord, et qui jusqu'à nous a été le pouvoir. Car la violence est un mal, le pouvoir – qui vise à l'empêcher – est un bien. Le pouvoir est donc moins ce qui se fonde à même la « supériorité » indéterminée de l'aspect dont il prétend assurer le règne, que ce qui se fonde à même l'empêchement de violence – lequel empêchement nécessite, techniquement, la plus grande force ; manifestant par-là la supériorité de l'ordre démocratique.

Or derrière ce concept technique de pouvoir (empêchement de la violence extrême par le maintien de soi), c'est le problème de l'aspect qui est découvert à même la notion – conflictuelle et hégémonique – de politique ; car à l'évidence c'est de l'aspect dont il est apparemment question sur le mode du maintien. Et en effet, c'est l'aspect, en tant qu'il est maintenu, que l'on conteste ; et c'est encore au nom de l'aspect dont on espère le règne, que nous entrons violemment en conflit. Ainsi, malencontreusement, le pouvoir politique est plus souvent critiqué relativement à l'aspect contesté dont il assure incontestablement le règne, qu'appréhendé en tant que tel. Or au 21^{ème} siècle, profondément instruits à la tolérance et profondément éveillés à l'impuissance générée par la nullité de leur ordre (condition même de l'annulation des mondes), les gens nouveaux, enfants des derniers hommes, questionnent le sens d'exclusivité, et dégagent le sens contradictoire d'un tel sens.

La volonté de maintenir l'aspect dit-on, est la volonté d'empêcher la violence politique, et cette volonté est un bien. Pourtant, c'est cette même volonté – qui cherche à maintenir l'aspect que d'autres contestent – que nous comprenons comme condition de la violence politique reconnue comme mal.

Par conséquent, de trois choses l'une, ou bien il nous faut admettre que ce qui engendre le mal (le maintien de ce que nous reconnaissons inférieur) est un bien (horizon ultime de l'inculture médiatique), ou bien il nous faut envisager, à la manière mystique des réalistes obscurs, le mal engendré comme moindre mal (ce qu'il rejettent par ailleurs – contradiction – puisqu'ils théorisent) ou bien il nous faut admettre qu'un tel concept de pouvoir (comme maintien de soi, conservation), rendu a priori « nécessaire » par le caractère « nécessairement » « relatif » de l'idéologie quelconque dont il assure le maintien, est l'irrationalité qui prédispose, malencontreusement, le sens de politique comme cycle de guerre et répétition du mal – là où pourtant, paradoxalement, la politique est ordinairement dite de ce qui agit communément contre le mal, car c'est ainsi, contre ce que nous jugeons mal, que nous entrons politiquement en parti.

Face à cette contradiction (irrationalité) dégagée par Machiavel, le réaliste – dont la perception mystique et éternelle se limite transcendantalement au passé qu'il invente en le faisant passer pour une « nature » – peut alors affirmer la chose suivante : agir contre ce que nous jugeons mal (qui est l'aspect maintenu), ne se peut *fatalement* sans faire le mal (Ciampi), et sans continuer le cycle (puisque le désaccord aura toujours lieu). Autrement dit, de la seule relativité des aspects – ni bons ni mauvais en soi – résulte le sens indépassable de politique comme guerre et répétition du mal en vue d'un bien à chaque fois relatif. Par opposition au caractère relatif de l'aspect qui détermine la fatalité-mystique de guerre, la guerre devient alors, à l'instar des démocrates, l'absolu politique, ce sans quoi rien ne règne, ce qui, toujours, fatalement, a lieu selon la cause (le maintien contrariant de l'aspect) et comme moyen (en vue du changement d'aspect). *Or il est tout à fait clair que l'aspect quelconque n'engendre pas la guerre de ce qu'il est l'aspect, mais l'engendre de ce que son « règne » – qui procède de la manière dont nous concevons l'essence de règne – est conçu sur le mode exclusif de l'hégémonie, et sur le mode – hégémonique – de l'exclusivité.* Au 21^{ème} siècle, conscient du caractère problématique de l'exclusivité et tristement privé de la possibilité de faire-lieu, l'enfant des derniers hommes se demande : pourquoi n'avons-nous pas le droit d'avoir lieu, sinon par la guerre et l'hégémonie ? Pourquoi nos prises de vue ne se peuvent qu'imposées ? Pourquoi nous faudrait-il avoir des ennemis là où nous ne désirons pas en avoir ? Et finalement, en politique, qui est notre ennemi, sinon ce qui, dans la perspective du règne concret, nous oblige malencontreusement à en avoir ? En vérité, la réponse est ainsi dite : l'ennemi est

seulement ce qui fait l'ennemi ; c'est-à-dire le pouvoir politique que nous découvrons, désormais, à même l'in-faire-lieu qu'il génère et que nous ruminons, intimement, jusqu'à l'effusion de sang.

Du caractère relatif de la proposition politique comme condition du cycle de guerre, résulte, en politique le dépassement du mal comme exposition d'une vérité indubitable – *universellement* reconnue. Ce qui implique, là où l'aspect-infondé est reconnu en politique comme seule source d'orientation possible, la prise en considération de la pure hégémonie qui caractérise la pure manière dont nous envisageons l'essence du règne quelconque. Seule une vérité, c'est-à-dire un bien, peut dépasser un mal. Par conséquent, là où l'aspect est dit relatif (et nous le tiendrons, cartésiens, d'abord épistémologiquement comme tel malgré nos opinions), l'anarchie, comme l'État avant elle, doit faire fond sur l'essence de règne comme manière d'être politique des aspects, et par cette clarification, déterminer la forme véritable du règne, c'est-à-dire le meilleur ordre possible selon la raison au 21^{ème} siècle.

Appelée bien et mal en même temps, cette indétermination de l'aspect se manifeste fondamentalement à tort comme cause suprême de la violence engendrée (selon la logique du faire-face) – engendrée en réalité par l'ordre déterminé. Car l'ordre déterminé ne se peut logiquement fonder sur la reconnaissance d'une indétermination fondamentale, un tel ordre – qui n'a cessé d'être l'ordre d'État comme histoire légitime de la guerre civile permanente – est une contradiction, contradiction rendue, en réalité, par la contrainte qu'un tel ordre n'a jamais cessé d'être comme règne de l'exclusion.

Ce qui montre que le problème, le problème du mal en politique – qui est le problème politique lui-même – ne tient pas à l'aspect quelconque (capitaliste, communiste, décroissant, musulman), ni à son indétermination en théorie (dont dériverait le désaccord comme cause de guerre), *mais à la manière dont on détermine précisément son règne conformément à la manière dont on détermine l'essence du règne*. Le problème relève donc de la manière déterminée dont on envisage, en politique, le règne de l'indéterminé.

Un tel problème en effet, relève d'une telle contradiction logique qui reconnaît, en vérité, la possibilité du faux comme règne ; et une telle reconnaissance, dont dérive fatalement la guerre comme moyen en vue du meilleur, est cause de guerre. Pour conjurer une telle possibilité – la possibilité contradictoire du faux comme règne – le philosophe politique est à chaque fois sommée d'envisager l'ordre, et non la qualité de l'aspect qui pourrait apparemment en constituer le principe d'orientation (ce à quoi, nécessairement, en raison de l'urgence du problème de son époque, s'est trop attaché le jeune Marx). Si la prise en considération de l'ordre-pur est la vérité spécifique de la philosophie politique, jusqu'à nous, l'ordre-pur ne s'est pas élevé à la détermination profonde du sens de guerre, pour ne s'être pas élevé à la contradiction politique de l'aspect – aspect dont la relativité est reconnue en fait, et dont l'exclusivité, paradoxalement, est reconnue en droit. Réalistement reconnu comme non-vrai (du seul fait du désaccord), l'aspect doit être sans pouvoir, seule condition de son règne véritable, car ce qui est faux (et qui n'est rien d'autre que ce qui est reconnu comme faux) ne doit pas avoir le pouvoir d'obliger.

Parenthèse sur le relativisme qui constitue la vérité profonde du système de la philosophie (ontologie occidentale) depuis Diderot

Depuis Diderot, la vérité de l'aspect est dite relative, et cela est la vérité absolue, depuis lui, du système de la philosophie comme Ontologie ; de cela aussi, la discussion, le débat et le conflit comme lieux de proposition et de construction *des hypothèses qui font les mondes*. Plusieurs noms ont été donnés à cette perception fondamentale qui envisage la réciprocité effective (toujours en devenir) entre le procès réel et la construction (dialogique) par concepts : l'hypothèse chez Diderot, la dialectique chez Hegel, la lutte chez Marx, le questionnement chez Heidegger, le voile d'ignorance chez Rawls. Nécessairement déterminée par des circonstances nécessairement particulières, toute proposition est nécessairement celle d'un temps dont elle cherche à régler le problème réel. Par conséquent, en philosophie, le plus vrai se tient dans sa propre évolution comme histoire de la pensée humaine se clarifiant par contraste selon les problèmes ayant lieu.

Voulant à chaque fois spécifiquement déterminer cette évolution, le philosophe a parfaitement conscience que les déterminations qu'il perçoit, par contraste d'avec ce qui avait dit, sont le nécessaire prolongement critique, selon le temps et les problèmes ayant lieu, de ce qui avait été dit. Ordonnée et

causale, l'histoire a pour lui le sens d'un produit faisant apparaître des relations. Là où les temps sont reliés, les pensées sont reliées, et là où la pensée est aussi sûrement liée au temps que son temps lui est lié, le relativisme, comme essence de la vérité, est seulement dit de ces relations qui structurent la totalité à tel ou tel moment. Et c'est cela, cette relation intime et complexe, qui constitue l'objet de ce que nous appelons ontologie, laquelle est l'étude des structures culturelles (selon le lieu et le moment) du tout, comme étant à chaque fois le tout de l'esprit humain ; étude des structures culturelles (donc réversibles) de la parole humaine, à proportion desquelles le possible est envisagé.

Seulement, faisant face à la « diversité » des opinions politiques, esthétiques et éthiques du temps, la reconnaissance de vérité comme procès de clarification du sens de vrai, a malencontreusement engendré l'idée selon laquelle la vérité ne peut jamais absolument advenir. Or ce n'est pas ce que dit l'ontologie qui tient le relativisme pour absolu et vérité. La philosophie affirme que la vérité d'un temps est toujours ce qu'un temps, à l'écoute de soi et du passé, peut faire de meilleur et qu'appartient à chaque temps la possibilité de s'y entendre spécifiquement en matière de meilleur – ce en quoi doit consister la vérité dont elle est à chaque fois capable. La vérité n'est donc pas relative de ce qu'elle relève de la relation subjective que l'on entretient avec le réel, mais est relative de ce que nous rapportons toujours, communément, à un monde déterminé (finitude) ; de ce qu'elle appartient, précisément, à un monde, à un temps et à un lieu qui la rendent possible. La vérité d'un tel monde, qui est notre vérité comme prolongement critique, selon nos problèmes propres, des vérités anciennes, consiste seulement en une plus grande vérité ; ce en quoi consiste, aux yeux de la philosophie, sa puissance même.

Raison pour laquelle le progrès dont parlent les Lumières n'est pas du tout idéologique, politique ou partisan ; n'est pas du tout ce qui existerait dans « l'opposition » – partisane – à la « tradition » comme « parti politique ». La donation de sens par le futur est seulement un fait d'existence, car nous vivons ordinairement ainsi, orientés par des projets et des espoirs, et que nous progressons ou déchuons relativement aux objectifs que nous nous assignons selon les limites d'un monde. De cette réalité individuelle clairement ressentie dérive par extension, et tout à fait naturellement, l'idée qu'un monde devient de la même la manière, en convoitant des buts qui sont *nos* buts, en faisant face à des obstacles qui sont *nos* obstacles, etc. L'idée de progrès signifiant finalement que ce sont toujours les gens qui font les mondes – en bien ou en mal, les mondes changent parce que les gens en parlent – et que, en parler du mieux possible (tâchant de faire surgir les meilleures possibilités), c'est toujours le servir et nous servir au mieux. C'est pourquoi il n'y a pas de progressisme, mais seulement un progrès de fait, lequel porte sur lui tout ce qui est là – le passé comme le rêve. De même, la tradition – comme donation de sens par le passé (Soral) – demeure seulement un fait, le fait qu'avant tout monde et qu'avant toute proposition, il y a les mondes passés et les propositions passées qui l'ont amené et nous ont amenés à être ainsi, et que l'on peut juger, reprendre, évaluer, dépasser. La proposition visant le meilleur ordre possible dans les limites d'un monde, se tient seulement dans l'entente critique du temps. Le philosophe est celui pour qui la donation de sens se tient dans la présence même des temps. Ni progressiste ni traditionaliste – ce qui traduit l'inculture du progrès pour le progrès et de la tradition pour la tradition – il est seulement celui qui cherche, par tous les moyens dont il dispose – à régler le problème le plus significatif en cultivant le contraste qui seul peut le signifier.

Faisant donc face à la relativité des opinions anciennement indiquée par la philosophie, le philosophe, au 21^{ème} siècle, se trouve dans l'étrange obligation, sommée par l'opinion dont il est lui-même l'origine, de traduire « sa » vérité sur le mode de l'opinion qui perçoit, exception faite de la « science », l'équivalence en tout. Là où la relativité est perçue comme détermination profonde de la proposition, l'usage de vérité pour dire autre chose que la relativité devient une faute logique. Or traduisant la philosophie comme opinion comme les autres, l'équivalence – ordinairement reconnue – de tout ce qui est proposé, fait fond sur l'étrangeté suivante : là où relatif, l'aspect manifeste son défaut à même soi, est absolument reconnu l'État – qui devrait être pareillement une opinion, critique, comme les autres – comme pouvoir de l'aspect, et, par présupposition, est absolument reconnue la nécessité, pour le relatif, d'être en règne par le pouvoir. Le relativisme intégral (questionnement) dont la philosophie a indiqué le caractère absolu, s'arrête là où l'aspect en règne est absolument tenu selon la présupposition d'hégémonie. Or la vérité d'un temps, c'est-à-dire la vérité relative au temps, est l'inclusion de tout ce qui est dit et envisagé, car tout ce qui est dit, est dit, en droit, équivalent et questionnable. Là où pareillement dite, la non-hégémonie est envisagée sur le mode du règne de l'aspect quelconque, *conformément* à l'essence de l'aspect comme relatif, est rendue, par contraste, la contradiction profonde

de l'hégémonie à l'endroit du concept d'opinion comme équivalence générale et questionnement. En excluant l'aspect, elle nie l'équivalence qu'elle doit pourtant reconnaître – en vertu de la vérité – comme essence de la proposition. Or si l'essence de la proposition se tient comme relativisme, alors l'État, qui présuppose le règne par exclusion, est clairement faux du point de l'essence de vérité comme relativisme et questionnement. De là l'idée selon laquelle, au 21^{ème} siècle et conformément à l'essence anciennement dégagée du sens d'aspect, l'ordre politique – qui manifeste l'État comme contradiction essentielle – doit être absolument conforme au sens ontologique de vérité. Si bien que le relativisme doit absolument avoir lieu comme prolongement politique du sens de vérité ; car là où rien ne peut, a priori, faire valoir à même soi la supériorité, la supériorité est précisément reconnue comme étant *cette* proposition. Et c'est pourquoi – reconnue – la supériorité d'une telle proposition fait apparaître l'infériorité de l'État eu égard à la vérité dont il représente l'évidente négation. Car la vérité est relative, la relativité, selon l'indication des grandes ontologies, doit être conçue dans la perspective du règne véritable, qui est le règne sans contradiction. Autrement dit, *l'opinion doit avoir lieu en vérité* – ce que seul le philosophe peut dire qui reconnaît l'ordre politique (*la volonté d'un tous*) comme critère suprême de ce qui doit avoir lieu *pour tous*, et qui est à chaque fois la vérité la plus grande possible. L'ordre d'anarchie sera seulement le règne de ce qui est vrai – et qui est l'opinion qui, désormais consciente de sa non-supériorité, *n'impose rien* et par cela même, car personne (selon la volonté de tous) ne veut être dominé, règne supérieurement en rendant l'homme maître du service qu'il veut rendre.

Vestige des temps, la volonté de ne pas être dominé – dont dérive nécessairement l'ancienne vérité d'État – est l'absolu qui au 21^{ème} siècle peut enfin relativiser la pertinence de son premier moyen. De ce que la volonté de ne pas être dominé indique désormais l'ordre sans-domination, et non plus l'État, l'État – comme le véganisme, l'islam ou le protestantisme – devient une opinion politique en cessant d'être une vérité politique. Et c'est ainsi, parce qu'il s'entend enfin comme opinion, qu'il peut enfin, conformément à l'Ontologie qui nous anime, devenir une vérité en tant que telle.

Retour à la perception ancienne

Là où le dit « infondé » (l'idéologie) ne peut se prévaloir, en justice, d'un fondement à même soi (car l'État – force à chaque fois suprême – est distinct de l'idéologie quelconque), l'hégémonie – qui tranche en faveur et en défaveur – est véritablement reconnue en un sens technique dans sa capacité à endiguer le conflit. La légitimité historique de l'État se tient « fondamentalement » dans cette capacité technique reconnue – reconnue, faute de mieux, comme vérité. Or – suite à ce que nous avons dit et comme nous le reverrons plus tard – cela est parfaitement anormal en soi. De ce que l'hégémonie constitue en effet le principe « normal » du faux comme forme possible de l'ordre contraignant, son caractère pour nous « normal » doit faire l'objet d'un questionnement ; car on ne voit pas, a priori, comment ce qui rend possible le faux comme ordre politique se conservant, pourrait être normal pour nous ; à moins de supposer que la mise en impuissance du faire éthique (réaction irrationnelle au regard du relativisme perçu comme vérité) – dont dérive la guerre et que réclame paradoxalement « la paix » selon la présupposition d'hégémonie – est le plus grand bien possible, ce que notre souffrance dément désormais qui envisage puissamment le dépassement d'une *telle* exclusivité. En vérité, comme il le sera montré, le faux ne se dit pas de l'aspect, mais de sa conservation ; par soi, comme nous le montrerons, l'aspect (communiste, chrétien, décroissant, végétarien) n'est pas par essence une réalité politique, mais le devient par l'exclusivité (dont procède la violence) qui caractérise – *nécessairement* – l'essence du règne.

Sur le rapport entre l'exclusivité et l'essence du règne

Si l'anarchie, comme l'État, est une réalité politique *en soi* (ce que l'État ne sera plus à l'issue de l'étude), là où l'aspect relatif n'est relativement politique que par le moyen d'un ordre, c'est que l'anarchie, *en soi*, a un ennemi *en soi* qu'elle doit exclure et nier essentiellement – ce en quoi, pareillement à l'État, réside fondamentalement son essence politique (Schmitt). Or là où rien, au 21^{ème} siècle, ne doit désormais avoir lieu – sinon l'aspect exclusif qui préside à « l'orientation » de l'ordre

d'État, et qui est tout aussi bien, derrière l'apparence, le nihilisme que génère l'emprise totale du sans-
opposition – l'anarchie, parce qu'elle est un *ordre politique*, affirme que tout ne doit pas avoir lieu et
qu'une partie du tout doit être exclue de son ordre. Là où tout est désormais ennemi de l'État, selon sa
paranoïa – désormais – légitime, l'État (en tant qu'hégémonie) – dont nous redirons l'essence – sera
l'Ennemi de l'ordre que l'anarchie concernera strictement selon *son ensemble*.

Premièrement négative, l'essence de l'ordre d'anarchie ne tiendra qu'à l'exclusion de cet ennemi que
nous découvrons, au 21^{ème} siècle, comme *négarion de tout ce qui pourrait être fait par l'homme*.
L'exposition de cet ordre sera par conséquent commandée par la stricte détermination de son ennemi
spécifique que nous reconnâtrons ainsi, comme négation de volonté ; ce qu'est – *essentiellement* – l'État
au 21^{ème} siècle. Par conséquent, là où l'exclusivité spécifique d'État est reconnue comme négation de
toute position politique, *l'exclusivité spécifique d'anarchie sera la négation, selon son fondement positif,
de la seule négation de volonté*. Et donc, conséquemment, *l'affirmation de toute position ne niant rien*.

Comment la possibilité de l'ordre faux et contraignant pourrait-elle résulter d'une *norme*, (y compris
majoritaire), là où précisément la parole politique s'envisage à même le bien et le mal, le vrai et le faux
– et que le faux qui contrarie est nécessairement, aux yeux de la personne qu'il contraint, un mal ?
Comment l'homme quelconque pourrait-il rationnellement souscrire à l'idée que ce qu'il perçoit faux et
mal doive néanmoins le dominer ? Un tel consentement abstrait et irrationnel – qui traduit l'hégémonie
comme administration permanente du risque de guerre dont elle est à chaque fois cause – ne peut être
dit « normal », faute de mieux, que par méconnaissance du contraste d'anarchie que nous exposerons.
La structure « normale » d'hégémonie doit apparaître conformément au dispositif qu'elle est, ce que
seul le contraste peut dire.

1, 9 – L'hégémonie que réclame comme solution technique *le risque* de disjonction (entre l'injonction
du pour-tous et la diversité des prises de vue éthiques) pour se dissoudre dans l'ordre, fut appelée
souveraineté. La souveraineté désigne le droit de pouvoir désigner le risque qui est l'ennemi – lequel
est toujours, quel que soit l'aspect ou la vengeance qui l'oriente, ou bien celui qui conteste
ostensiblement et effectivement la prétention politique au bien de l'aspect quelconque (*le partisan*), ou
bien celui qui commet un méfait à l'endroit de quelqu'un d'autre (*le criminel*). Un tel droit est dit
souverain lorsqu'il est exclusif, c'est-à-dire déterminé sur le mode de l'Un. Roi, parlement, majorité et
tous (contrairement à ce que dit la « notion » de peuple) sont toujours Un ; de là l'impossibilité d'un
« peuple souverain » (Filmer) car « le peuple » (y compris pour dire les pauvres, y compris pour dire
nation), contrairement au tous, est sans unité et sans volonté. L'ordre politique est ce que peut seulement
la souveraineté comme technique quelconque, reconnue en droit, visant l'atténuation du risque partisan
et du risque criminel. Un ordre sans souveraineté, incapable de définir au nom de l'Un le risque comme
mal qui le menace, incapable de faire de la loi et de nier en conséquence ce qu'il doit essentiellement
exclure, est dépourvu de la capacité de demeurer l'ordre qu'il est ; et car la vie s'entend de ce qui lutte
pour le maintien dans l'existence, un ordre sans souveraineté est une contradiction logique destinée à la
mort.

La souveraineté d'anarchie sera pareillement une et exclusive, mais sans-hégémonie ; car la vérité – à
chaque fois reconnue comme telle par tous, c'est-à-dire relativement au tous – se peut, en politique,
comme source suprême d'autorité. La souveraineté d'anarchie portera sur le sens d'ennemi dont elle
produira la stricte détermination conceptuelle. Continuation critique de la théorie de l'État, la
souveraineté d'anarchie – semblable dans sa fonction à celle, disparue (1923), envisagée sur le mode de
l'État-moderne – ne concernera (comme l'ancienne) que son ordre, à la différence près que sa
reconnaissance ne sera plus « internationale » (et plus exactement européenne), mais universelle :
rationnellement nécessaire, rationnellement supérieure.

1, 10 – Comprise comme droit de désigner le risque comme ennemi, la souveraineté révèle la politique
comme domaine humain où la mise à mort des gens relève d'une justification fondamentale, c'est-à-dire
logique, et donc d'une justice, car seul ce qui est juste peut logiquement justifier. De la reconnaissance,
selon la justice, de l'ennemi à nier – qui est l'obstacle au maintien de l'ordre dans l'existence – la
politique est souverainement dite du droit d'exercer la violence à l'endroit de l'ennemi. Historiquement,
nous appelons *ce droit* – légitime – de mise à mort : le « pouvoir politique », cela même que possède

souverainement l'État ; l'usage exclusif de la violence par la justification en droit de la mise à mort des gens. Le « pouvoir politique » est donc historiquement défini, selon le bien et le mal, comme l'exercice légal (selon la légitimité des plus grandes forces et des plus grandes vérités d'un temps) des forces défensives et prophylactiques, à l'image du corps de l'homme dont on reconnaît le droit de résistance à l'endroit de l'agresseur. En puissance, l'anarchie sera, selon ses goûts quelconques, pareillement droit de mort, puissance de mort, justification de la mise à mort, mais sans pouvoir et sans contradiction.

1, 11 – Enfin – comme l'hégémonie – politique se dit *seulement* des relations humaines. Si l'animal, l'agriculture, le travail, les produits, les marchandises peuvent indirectement caractériser des problèmes politiques, c'est parce que les gens en parlent et s'y rapportent problématiquement dans la perspective du règne commun. La présupposition d'hégémonie – qui n'est que la reconnaissance de la domination de l'homme sur l'homme – est le dispositif (comme pré-entente du sens de règne) par quoi le sens politique des choses nous est donné : selon *l'exclusivité*, malencontreuse, de l'aspect (car seule l'exclusivité de l'aspect réclame l'hégémonie comme pouvoir d'exclure) – là où le sens de ces mêmes choses demeure pourtant, aux yeux des réalistes, paradoxalement indéterminé.

Là où la diversité des prises de vue éthiques génère des risques de disjonction, *un* sens de travail – hégémonique donc – doit avoir lieu, dit-on. Le sens de travail n'est pas politique en soi, mais, dit-on, par les problèmes (conflits) qu'il suscite ; or les problèmes qu'il suscite, et dont on parle inconséquemment, dérive clairement de la présupposition d'hégémonie, c'est-à-dire de l'idée selon laquelle un sens, au détriment des autres possibles, doit avoir communément lieu. Le faire-quelconque ne pose donc un problème politique, que là où l'in-faire est imposé à titre de moyen du règne. Dire que la souveraineté est une ou n'est pas, ne signifie pas que le travail doit être un, car le travail, contrairement à la souveraineté, n'est pas, par soi, une réalité politique, mais une réalité qui peut être rendue politique. L'agriculture est politique (selon le concept de politique comme conflit) de ce que des formes d'agriculture, en deçà du sens qui nous oblige, demeurent possibles. Le travail est politique de ce que des formes de travail, pareillement, demeurent possibles par-delà le pouvoir qui les exclut. Politique désigne donc d'abord, traditionnellement, ce dont on discute la forme dans la perspective du règne (agriculture, travail, éducation, meurtre, viol), ensuite le règne (de droite, de gauche, démocratique, monarchique) dont on discute la même forme (qui est la domination selon ses manières d'être distinctes et inessentiels), enfin, la pré-entente non discutée de l'essence du règne (la domination en tant que telle) par quoi les formes quelconques sont a priori tenues d'obliger au détriment, et par exclusion, des formes possibles. Fondement de l'État, cet a priori qu'est la domination, selon la détermination de l'essence politique de l'aspect comme exclusivité, est cause de guerre et non son empêchement. N'interrogeant que le dernier sens – « l'essence » hégémonique de règne –, nous reviendrons à une conception plus ancienne et plus primitive de politique.

Dernière chose : la souffrance des vivants – que Bentham reconnaît comme critère supérieur en éthique – dépasse l'étendue de notre proposition qui portera seulement sur les relations entre êtres humains. Les souffrances animales et végétales – dont on sait qu'elles existent – ne pourront être pour nous, selon le fondement que nous proposerons, retenues comme critères de justice.

Que ce qui résultera par suite de l'anarchie soit potentiellement et singulièrement capable de s'entendre en ces souffrances selon la vérité de ses orientations quelconques, n'implique pas que la théorie politique, qui concerne seulement l'homme, soit capable par soi de résoudre de tels problèmes ; là où la non-domination est reconnue comme principe de la société bien ordonnée, par opposition, contraindre l'homme à ne plus manger de l'animal présuppose la domination par le pouvoir d'État ; or nous cherchons un sans-État, la non-domination comme ordre supérieur en justice. Que l'homme domine les plantes, les animaux, la nature, ne nous intéresse que sur le plan éthique ; sur le plan politique que nous travaillons spécifiquement ici, seule nous intéresse la domination de l'homme par l'homme, car la domination – dont dérive *tout* le mal humain – *n'est pas, en vérité, une nécessité politique* ; car ce qui est dominé – l'impuissant – *parle* en vue du dépassement ; de là aussi – parce qu'il parle en vue du lieu *possible* – son impuissance, son humiliation et sa volonté de guerre.

En somme, là où la politique est perçue selon le principe, exclusivement humain, de non-domination, la place de l'animal dans le monde humain doit résulter du choix de chacun. Dominer l'homme de manière à ce qu'il ne domine plus l'animal, présuppose l'hégémonie dont l'anarchie est la négation stricte.

Bien que nous soyons ici incapables de nous y entendre politiquement, gageons que la puissance – retrouvée à même son lieu concret – atténuera (pour celles et ceux qui le désirent) le caractère massif de l'exploitation ayant-lieu ; car la question animale, heureusement ou malheureusement, relève essentiellement du monde des normes, et non du monde des lois – de l'ontologie et non de la politique.

De là l'homme, c'est-à-dire *tout homme*, comme berger de l'être. De là la politique comme condition d'une telle possibilité.

1, 12 – Face à la « nécessité » que nous découvrons comme apparence au 21^{ème} siècle, seule l'anarchie, par contraste, peut en finir en théorie avec la préparation mondiale de la *violence qui vient* ; qui vient parce qu'elle revient toujours et qui revient toujours parce qu'elle est l'effet du Dispositif.

B – le sens réaliste de politique

*Qui donc le saisira par les yeux,
Lui percera le nez avec un piquet ?*

Job

1 – Selon ces premières déterminations, la politique a été dernièrement dite (tout du moins avant Rawls), « plus radicalement », comme ce dont le concept vient avant le concept d'État. En philosophie politique, cette pensée est la plus profonde mais aussi la plus obscure du siècle dernier. Si nous la reprenons ici, c'est qu'elle prétend en apparence, une fois encore (après « Machiavel », « Bodin » et « Hobbes »), s'affranchir de toute perception axiologique en retournant, « réalistement », à ce que dit, parmi tous les caractères repérés ci-dessus, de plus essentiel le mot politique. Une telle idée – qui pose l'ennemi par-delà la morale, et la politique par-delà le Bien et la Vérité – ne fait pas que traduire la posture irrationaliste de la pensée politique postmoderne, elle caractérise très profondément le sens hégémonique et actuel de politique.

1, 1 – Chez Schmitt, la teneur d'une telle précédence (de politique sur l'État) n'est pas seulement conceptuelle dit-on à tort, mais aussi « réelle ». Et c'est toujours ainsi – réellement – que nous l'entendons malencontreusement de prime abord : d'abord, croit-on, il y a de « la politique », et c'est ensuite, à partir de « la politique », qu'il peut y avoir de l'État.

Ramenée à l'actualité politique, l'idée est la suivante : « d'abord » il y a les Ciompis, les Communards, les Gilets jaunes, ce que nous rendons – par opposition au pouvoir dont ils sont pourtant les opposants – par puissance politique ; et étrangement « ensuite », le pouvoir lui-même. La politique serait supérieurement dite de la puissance, et inférieurement dite du pouvoir. Visant à empêcher l'émergence de politique comme puissance d'opposition (ce que la politique serait essentiellement), le pouvoir politique, perçu comme chose politique et position suprême, serait une vérité inférieure car dérivée du politique ; là où l'essentiel du mot politique se tiendrait donc réellement et premièrement dans l'opposition des puissances et des groupes humains et non dans la position suprême qui en dérive pour l'administrer autant qu'in-faire se peut. En ce sens, tenir le sens de politique comme atténuation et administration de la puissance d'opposition par le pouvoir, serait se soumettre – complice – à la représentation hégémonique et fausse que s'en fait l'État. Là où l'émancipation réclame le dépassement du pouvoir d'État – qui ne s'entend qu'en réaction à la possibilité de guerre – l'émancipation est logiquement appréhendée, par contraste, comme maintien (confus) de la dynamique conflictuelle des forces (interprétée comme spontanéité, pouvoir constituant, démocratie, rapport de force, lutte partisane). Le raisonnement est le suivant : si la politique (et par extension la liberté) est *vraiment* la guerre, et non son administration par le pouvoir (qui en est le dévoiement), alors l'ordre *vraiment* politique doit tenir en un certain ordre de guerre.

Ramenée à la question de l'origine, la même idée s'entend ainsi : « d'abord », à l'origine des temps, il y a le conflit (ordres de guerres, oppositions, état de nature), et pas d'État. Originellement dit-on, c'est le sans-État qui a lieu – comme lieu où la politique existe authentiquement, conformément à son essence de pur conflit.

La guerre comme lieu étrangement supérieur (Illiade) de la liberté politique, est ce dont la philosophie récente (notamment celle de Clastres et celle du Comité invisible) vise la conception comme théorie de la puissance, en lieu et place du pouvoir et des théories du pouvoir qui, au nom de l'ordre de « paix », nous privent de puissance. Là où l'État – défini comme maintien de paix par administration du risque de guerre – est perçu, non seulement comme distinct, mais plus encore comme contraire (contradiction, contrainte) à la politique, la politique, après Héraclite, doit retourner à la guerre *qui seule engendre*. Ainsi, l'émancipation est entendue comme puissance d'engendrer, puissance de guerre ; et par extension, dépassement de ce qui, empêchant seulement la guerre qui seule engendre (c'est-à-dire empêchant les puissances qui seules peuvent la guerre), n'engendre jamais rien, et qui est le pouvoir, le pouvoir comme cercle et tautologie.

Le premier problème d'une telle conception post-schmittienne (qui structure la quasi-totalité des pensées politiques de l'époque) vient de ce que l'ordre visé – sur le mode d'un état de guerre indéterminé (spontané) – réitère la division entre celles et ceux qui adhèrent et celles et ceux qui n'adhèrent pas à cette conception (par opposition à l'exigence d'universalité du voile d'ignorance) ; et que mise au fondement de l'ordre quelconque, la division (ici intellectuelle) implique nécessairement l'État – qui est la division, et donc la guerre – que l'on dit vouloir dépasser (là où certains ne veulent précisément pas la guerre). Le second problème, plus banal pour nous, est qu'il est tout à fait clair que la guerre (qui implique la destruction physique des gens, l'insécurité, et la peur de la mort violente) ne peut absolument pas être tenue pour le meilleur ordre possible selon la raison. Il est tout à fait clair que lorsque nous nous représentons ce que devrait être idéalement le monde, celui-ci est un monde de paix, car tous les gens, idéalement, veulent la paix, l'atténuation, pour eux-mêmes, du risque de mort violente.

C'est pourquoi, conformément à l'idéal voulu, la puissance que nous convoiterons sur le mode du faire sera une puissance de paix, c'est-à-dire, comme l'État avant nous, une certaine administration de la puissance de guerre.

1, 2 – En vérité, et pour peu que nous nous mettions à l'écoute de la parole schmittienne, la prééminence du politique sur l'État, chez Schmitt, est dite seulement des concepts. Ce qui vient d'abord prétend-il – ce qui vient avant *le concept* d'État – c'est *le concept* de politique.

Il y a réellement d'abord, *en théorie*, la politique – selon « son » concept (qui est le conflit) – et seulement ensuite l'État comme position théorique dérivée – ou effet ou solution – du sens de politique comme conflit. La présupposition dont il est question est une présupposition de sens, conceptuelle, et non une prééminence réelle et chronologique ; elle porte sur l'essence d'État relativement au concept de politique dont tout État, pour être État, doit être la pré-entente théorique ; pour le dire autrement, elle porte sur le sens *proprement étatique* du concept de politique. La politique dont il est question pour l'État, est finalement la conception qu'il doit s'en faire pour répondre d'une signification, et donc d'une justification *en théorie*.

La manière dont l'État est saisi est toujours une thèse – ou pré-entente ou présupposition – à l'endroit du sens de politique. De la manière dont la politique est a priori entendue dérive la manière dont l'État doit s'entendre conformément à elle. Et à l'évidence, depuis Machiavel, il n'y a pas de théorie de l'État possible qui ne soit pas dans la pré-entente du sens de politique comme conflit. Là où l'inimitié des gens est dite avoir lieu d'abord comme sens du mot politique, l'État entend sa position comme ce dont la fin vise l'annulation du conflit par le moyen de la suppression de l'ennemi qui s'y est risqué. De cette détermination – *proprement hégémonique* – du sens de politique, l'État se comprend comme chose qui neutralise l'inimitié à même les gens en s'accaparant le monopole technique de sa dénomination (la discrimination ami/ennemi). Si bien que la discrimination ami/ennemi, tel que l'État l'entend selon son concept de politique, est un concept d'État ; ce par quoi l'État, qui veut la paix, justifie le pouvoir de désigner l'ennemi *après* l'avoir défini comme *cause du conflit*. C'est pourquoi, dire que le concept d'État présuppose le concept de politique fait seulement fond sur le sens défini d'ennemi comme *cause du conflit* (laquelle, pour l'État, est Moïse et non Pharaon, Antigone et non Créon).

L'État est donc la possibilité politique qui s'entend essentiellement de la détermination du sens d'ennemi comme cause du conflit humain. Le conflit étant tout ce dont il répond. Ce que le concept d'État présuppose donc clairement pour rendre raison de sa réalité, est la responsabilité insigne de l'ennemi quant au conflit. Pour l'État donc, l'ennemi est seulement celui, qui, ou bien *veut* autrement l'État, ou bien *veut* le sans-État. Si bien que l'ennemi que présuppose son concept de politique, n'est rien d'autre, pour l'État, que la condition de possibilité du conflit lui-même ; condition qu'il définit, prophylactiquement, par la volonté (et le retrait de Moïse est une volonté) comme tentative de position (qu'il somme d'opposition pour rendre raison de sa nécessité comme empêchement du conflit humain).

Si la discrimination de l'ennemi fait apparaître l'État comme manière d'être – historiquement située, et donc inessentielle – de cette discrimination essentiellement politique, pour nous, l'État – en politique – en est, en vérité, la cause essentielle ; l'inimitié étant seulement ce qu'il engendre et ce qu'il provoque.

Pour le dire autrement, l'État, en théorie, ne résulte pas du conflit dont l'ennemi est la cause, mais *est* le conflit, c'est-à-dire la structure conflictuelle elle-même – manifestant par contraste, le sens véritable de politique comme étant foncièrement différent de celui qu'il prétend lui conférer pour rendre raison de son pouvoir comme détermination, légitime, de l'ennemi qui le « provoque ». C'est pourquoi, en s'entendant politiquement comme l'État dans les mots du même conflit, la position insurrectionnelle ne fait que répondre aux provocations d'État, conformément à ce qu'il désire pour rendre raison de sa justification comme annulation « pacifique » de la position elle-même.

Quant au barbare (l'ennemi venu d'ailleurs qui, comme nous le montrerons, présuppose l'État) son administration ne réclame pas essentiellement l'État, mais seulement l'homme armé comme animal se défendant.

2 – Pour que l'État s'entende comme gestion, annulation ou atténuation de l'ennemi, il convient d'affirmer que de l'ennemi – *selon ce que dit l'État de lui-même à travers sa philosophie politique* – doit avoir lieu d'abord, *en théorie*, sur le mode du *risque*, sans quoi, le concept qu'il est serait littéralement fictif. Autrement dit, car l'ennemi, *en réalité*, n'a pas toujours effectivement lieu, il est ce qui doit être, *en théorie*, présupposé sur le mode du *risque permanent* – seul capable, en tant que virtualité permanente, de rendre raison de la légitimité de la *permanence* d'État comme administration permanente de la virtualité de guerre.

L'État donc, en tant qu'il s'entend en théorie comme la gestion d'un tel risque, est ce dont la réalité spécifique est précédée par l'affirmation du sens de politique comme potentiel de guerre ; si bien que là où l'État est dit second par rapport à la teneur essentielle (conflit qui le « provoque ») qu'il reconnaît du politique, il est réellement premier qui pose essentiellement la politique selon cette virtualité – par quoi il se reconnaît secondairement comme solution, administration, discrimination. Autrement dit, si le concept d'État présuppose le concept de politique comme conflit, c'est que la réalité d'État n'a jamais cessé d'être, par le moyen d'une telle provocation conceptuelle, la production historique de la virtualité (in-expérimentable) dont sa justification dépend.

Le concept de politique par lequel l'État doit s'entendre pour rendre raison de sa réalité est sa justification politique. Avant l'État en théorie, est sa justification – l'inimitié virtuelle des gens – dont rend compte le concept de politique par lequel il s'entend comme gestion a posteriori. Et si l'inimitié est dite virtuelle, c'est que l'État répond d'un risque dont nul ne peut faire l'expérience (d'où la présupposition par concept), puisque l'État a lieu partout qui est censé répondre, selon sa justification, de la suppression permanente d'un tel risque. Ici, nous ne disons pas qu'il n'y a pas d'inimitié, mais que la réalité *politique* d'inimitié, jusqu'à nous, a toujours présupposé la prise d'État ; l'inimitié dont il doit alors répondre, et qui ne peut être l'inimitié réelle et partisane qu'il engendre par provocation, s'entend strictement de la virtualité, de la puissance, du potentiel, du risque ; en somme de ce qui doit avoir lieu quand l'État n'a pas lieu. Si bien que le potentiel de guerre dont il prétend administrer le risque n'est que la virtualité de sa propre absence – laquelle est le sans-État qu'il détermine et provoque dans l'horizon de ses besoins propres. Or le sans-État, virtualité de laquelle procède le « fondement » d'État, n'a précisément pas lieu ; ce qui fait apparaître de manière évidente le « fondement » d'État comme non-lieu – lequel non-lieu est une chose dont nous ne pouvons faire l'expérience, sinon en théorie.

Raison pour laquelle, à la manière d'une externalité, la détermination en vérité de l'ordre sans-État fera apparaître par contraste, en ce qui concerne l'ordre d'État seulement, la possibilité – selon l'anarchie (contraste) rendue en théorie comme lieu concret – d'un fondement possible d'État (car toute vérité procède d'un contraste, d'un « en connaissance de cause »). Autrement dit, en éprouvant la pertinence du concept d'État eu égard à sa détermination du sans-État, l'anarchie – comme détermination supérieure de l'ordre sans-État – fera advenir les conditions sous lesquelles de l'État, en ce qui concerne seulement son ordre, peut avoir lieu en vérité. *En vérité*, sera montré que l'État ne peut avoir lieu en vérité que dans un monde où l'anarchie a lieu. Sans l'anarchie, l'État est seulement le faux.

S'entendant spécifiquement selon la justification visant à rendre raison de sa réalité, le concept de politique comme conflit donc, par quoi l'État se justifie, présuppose très clairement le concept d'État (qui répond d'une telle virtualité provocatrice) comme *besoin d'une justification politique* (lequel besoin manifeste une faiblesse à même soi). D'où l'histoire de la philosophie politique comme interrogation légitime du sens proprement moral d'État.

Et c'est aussi en ce sens que tenir fermement le sens de politique comme conflit (Clastres, Comité invisible, Soral), c'est encore se situer dans l'entente d'État et de sa fatalité virtuelle. Car rien n'oblige, en théorie, (sinon l'État qui n'existe que de cette virtualité) le contraste à se traduire sur le mode du conflit qu'il provoque en guise de justification sécuritaire. Là où l'insurrection s'entend du même concept de politique – car l'insurrection est la *Passion* politique qu'engendre à chaque fois l'État – l'émancipation des gens demeure malencontreusement captive du dispositif (réactionnaire) de justification par quoi l'État est toujours réitéré en *Raison*. Là où la violence insurrectionnelle divise les gens, la Raison d'État est préparée ; et là où cette raison est préparée, c'est là que de l'État a déjà lieu selon la présupposition d'hégémonie, mécaniquement rendue par les circonstances de guerre. Divisant les gens, c'est-à-dire répondant – conformément au dispositif – aux attentes de la provocation elle-même, l'émancipation s'annule qui devient passionnément la nécessaire domination d'une partie sur le tout ; qui devient donc, la Raison d'État que la Passion rend nécessaire. Or Moïse – qui nous instruit – part dans le désert ; ce qui doit avoir lieu.

C'est pourquoi le dépassement d'État doit résulter du dépassement théorique de l'apparente pertinence de ses concepts. Dont son concept – apparemment réaliste – de politique. Car celui-ci est la passion – inessentielle – dont il tire sa justice en raison.

2, 1 – L'État se justifie donc de ce qu'il s'entend à partir d'une cause dont il se distingue effectivement, et qui est la politique, ce qui « a lieu » pendant son absence. Or là où nous ne connaissons que l'État, nous voyons bien que l'État – du moins la présupposition ontologique de sa nécessité – n'a jamais cessé d'être fondé sur la détermination conceptuelle d'un tel sens conflictuel de politique ; si bien que ce que nous entendons d'ordinaire par politique, par méconnaissance des origines, est seulement le concept dont l'État répond, ce que l'État administre : *un certain risque d'inimitié*.

Avant l'État, nous ne savons pas ce que peut vouloir signifier politique ; nous pouvons seulement dire, en politique, parce que l'homme parle, qu'il y a du *désaccord* et que cela doit incontestablement poser problème – puisque l'État (qui n'est assurément pas sans raison) répond d'un problème.

Or le problème politique de l'État, en théorie, *ne peut pas être le désaccord* (dont on peut raisonnablement poser, avant l'État, la réalité, du seul fait de la parole humaine), mais son mode extrême d'existence : la violence, la violence qui caractérise le fait de l'ennemi comme volonté d'imposer quelque chose (comme la mort) à quelqu'un qui n'en veut pas. Car en effet, là où le désaccord se peut manifester et ordinairement sans violence (ce dont la réalité nous donne à chaque fois la preuve), l'État ne peut *logiquement* répondre d'un tel sens qui, aux yeux de la raison, ne le justifie pas. D'où la nécessité logique, pour lui, de répondre strictement d'une *violence* – comme expression extrême d'un désaccord.

C'est pourquoi, en présupposant le concept de politique comme violence (et non comme désaccord), l'État affirme qu'en théorie, avant lui, est nécessairement reconnu le problème politique de la violence, qui indique l'État comme solution ; ainsi que l'idée selon laquelle le désaccord n'est pas, par soi, un problème politique (car des désaccords ont parfois lieu qui génèrent aucune violence). Or ce qu'il est – pouvoir d'annulation de la position comme lieu – est précisément contraire à la fin dont il doit répondre et qui ne peut être, aux yeux de la raison (là où le désaccord peut ne pas générer de violence), le désaccord en tant que tel. En répondant, sur le plan des concepts, exclusivement du mal qui seul le justifie en raison, l'État, en réalité, se contredit qui répond étrangement du désaccord qui n'engendre pas le mal.

C'est pourquoi la fin que son concept (et non sa réalité) indique est claire : le sans-État dont il dérive, est déjà une perception de justice, la perception d'un problème politique ; laquelle perception manifeste en outre l'incapacité initiale du sans-État à faire techniquement fond sur le problème qu'il perçoit

néanmoins. Par conséquent, eu égard à l'histoire de l'esprit humain, l'État, nécessairement, apparaît à un moment donné, sur le mode du contraste, comme solution rationnelle à un problème déterminé.

Aussi, pour peu que l'on se mette à l'écoute de ce que dit sa philosophie politique, est alors clairement entendue la thèse suivante : *la Violence est le problème fondamentale de la politique ; la violence est l'ennemi premier* ; ce qui, eu égard au meilleur ordre possible, est tout à fait incontestable. D'où l'anarchie – dérivant du même problème – comme *continuation* critique de la théorie d'État.

Telle est donc, selon la philosophie politique, la réalité fondamentale que l'État indique à même son essence ; moins ce qui répond, virtuellement, de l'inimitié déduite de son absence, que ce qui reconnaît, selon la justice, la violence comme problème politique fondamentale (ce que les gens ordinaires reconnaissent pareillement). Ce qui manifeste le sens profond de politique comme activité visant l'administration du mal – conformément à la manière dont l'État s'est lui-même pensé fondamentalement durant les derniers siècles.

Ce que révèle l'État à même son essence – puisqu'il fut, jusqu'à nous, une réalité essentiellement politique – n'est donc pas le sens de politique comme conflit – rapport de force, relation de pouvoir – mais le sens de politique comme dépassement *d'un certain* conflit (qui demeure pour l'heure une certaine virtualité – celle du sans-État) par la détermination précise du sens d'ennemi. Poser le caractère politique de l'État, c'est nécessairement poser la politique comme tentative visant le dépassement de violence, car l'État – conformément à ce qui est voulu (par les gens ordinaires ou par la philosophie politique) – tient politiquement d'une telle raison.

Aussi est-ce une telle détermination (du sens d'ennemi) qui constitue l'objet insigne et proprement moral de la philosophie politique. Si la politique se dit de la discrimination ami/ennemi, la philosophie politique s'entend du sens d'ennemi qu'elle cherche à déterminer strictement pour rendre raison *en justice* d'une discrimination politique ; l'État-quelconque ne pouvant se maintenir sur les bases d'une discrimination non reconnue – d'où la prééminence de la philosophie politique (comme quête d'une justice-quelconque) sur la politique elle-même ; d'où la prééminence du Bien et du Mal (selon le dasein du temps) comme déterminations supérieures du sens d'ami et d'ennemi.

C'est donc une telle raison (supérieure, théorique) qui en justice, doit rendre raison du sens d'État conformément au problème dont il répond originellement – et qui est, ou a lieu dans le sans-État. Le sans-État dont il est le nécessaire dépassement en justice fait apparaître l'ennemi – dont il est le répondant suprême –, nécessairement, comme *une certaine* violence (seule capable de le justifier en raison), et plus explicitement comme une violence nécessairement différente de la violence qu'il engendre et provoque sur le mode du conflit *politique* ; car il répond plus rationnellement de la violence dont il répond à l'origine de sa venue, que de la violence qu'il engendre. C'est pourquoi, appréhendée par concept, *l'origine de l'État n'est pas le problème de la violence politique* (par quoi l'État s'entend désormais pleinement et qui, par le biais de cette entente, justifie, « prophylactiquement », l'annulation du désaccord comme lieu et position en provoquant l'essence d'homme). Appréhendé par concept, l'origine de l'État doit alors faire fond sur la violence dont il ne peut être l'origine ; c'est-à-dire faire fond sur *le problème politique de la violence*.

La théorie post-schmittienne est seulement une théorie de *la violence politique* ; et non ce par quoi l'État s'est initialement entendu comme dépassement politique d'une certaine violence. Reconnaisant le partisan comme structure fondamentale du sens de politique, une telle théorie a omis que le parti (par quoi l'État se justifie) est ce qu'engendre l'État et que l'État, qui n'est pas sans raison, doit nécessairement être engendré par d'autres réalités que celles qu'il engendre. Par conséquent, l'existence du conflit politique, qui vient après l'État, ne justifie pas l'État.

La détermination d'une telle violence primitive (que le contractualisme a maintes fois rendue), est la raison même du sens de politique. Le sens de politique se tient dans la gestion d'une telle violence ; si bien que ce n'est pas l'État qui présuppose la réalité du politique comme conflit (bien que son concept présuppose une telle virtualité), mais la politique qui présuppose l'existence d'une violence – non-politique – dont elle doit être le répondant *essentielle en justice*. Du seul questionnement portant sur la violence à laquelle l'État fut le répondant primitif en guise de solution politique, dérive la légitimité du travail qui réouvre la question.

Avant l'État donc, la violence politique est impossible, impossible de ce que la prise d'État (finalité passionnée de la violence politique) ne peut pas avoir lieu *avant* la conception et la réalisation d'État comme solution – incomplète – au problème politique de la violence. Si bien qu'en présupposant le concept de politique comme conflit politique, son concept est faux qui repose sur un non-lieu. Or le concept d'État a été nécessairement vrai qui manifeste, en deçà de la virtualité qu'il exhibe désormais en guise de justification, la détermination insigne du problème politique comme violence non-politique. La politique est donc entendue, conformément à ce que l'État doit présupposer, comme le dépassement de la seule violence primitive (qu'il reste à déterminer) dont le problème est reconnu (sans solution) à même le sans-État.

2, 2 – Continuant dans les énoncés schmittiens, la mise en impuissance dit-on, est l'insigne possibilité de l'essence de politique ; politique désignant non ce qui a normalement lieu (le désaccord entre les gens quelconques), mais ce qui a exceptionnellement lieu (la violence) et qui est aussi, eu égard au risque par quoi la permanence normale d'État est justifiée, ce qui a normalement lieu. Du risque de guerre toujours présent – qui est la virtualité – résulte, comme nous le verrons, la permanence de la mise en impuissance comme norme.

La première mise en impuissance dit-on alors (que nous appellerons *crime*), est ce à quoi peut « seul » répondre l'État-martyr comme prise en charge – par la violence désormais « normale » – de la violence des gens, à l'image, dit-on parfois, de Jésus-martyr qui prend sur lui le péché pour le dissoudre dans le choix ; l'État étant appréhendé comme Ennemi suprême de tous les ennemis, c'est-à-dire Ennemi de l'inimitié elle-même, celui qui du sans-État initial est advenu comme *moindre mal* – mise en impuissance – pour éviter que du *plus grand mal* (celui du sans-État) n'ait lieu. L'État est donc cette perception politique qui du sans-État initial est advenue comme mise en impuissance de la mise en impuissance.

La plus grande force – par extension capable de la plus grande violence – doit initialement répondre de la violence, sans quoi rien ne la justifie ; c'est pourquoi le moindre mal (la guerre 14), fait étrangement fond sur la reconnaissance de la nécessité d'administrer le mal.

Produit d'un christianisme dévoyé, reconnaissant le moindre mal de la plus grande violence en fait, la théorie fataliste du faute-de-mieux – de Créon à de Maistre – peut enfin élever le bourreau réel au rang de martyr des concepts et se piquer, clinquante, de philosophie tragique des grands hommes.

On dit alors : par la violence suprême, l'État-martyr (qui porte désormais tout le poids de l'humaine violence) empêche la violence « politique ». Et on en conclut : la violence d'État vient après la violence « politique » ; la violence d'État est la solution au problème de la violence en tant que politique.

Or que signifie – *politiquement* – violence avant l'État ? Et comment le sans-État – présupposé comme lieu de violence – pourrait-il percevoir l'État comme dépassement en justice, si le mot politique ne désignait essentiellement *que* la discrimination de l'ennemi comme cause du conflit politique, et non pas le problème, plus fondamental, de la Violence en tant que telle ?

Comme nous l'avons dit, de ce que la discrimination politique est reconnue au fondement du sens de politique, comme perception originelle de l'avoir-lieu de l'ennemi, ne s'ensuit pas la précédence de l'ennemi politique (le partisan), mais la précédence, selon la perception de justice, de l'ennemi *du* politique ; c'est-à-dire la précédence de l'ennemi de la perception de justice – et qui est le Mal, la violence en tant que telle du criminel. Par conséquent, ce dont l'État doit répondre, et qui est le problème politique en tant que tel, est la violence non-politique, c'est-à-dire la violence criminelle – le crime comme ennemi, le Conflit en tant que tel ; d'où *l'apparente* absurdité, eu égard à sa fin, de l'extension totale de son domaine à toutes les sphères de la réalité humaine.

Comme discrimination ami/ennemi, la politique désigne seulement la volonté commune de dépasser et d'administrer le crime ; là où, par étrange extension, l'État – spécifiant le sens de politique selon son besoin et son maintien – désigne l'ennemi comme risque (dont il est la cause) que représente la volonté d'utopie comme position partisane. La thèse qu'il est par mécompréhension du sens plénier de politique peut donc se dire ainsi : seule l'exclusivité doit avoir lieu, et l'exclusivité doit avoir lieu partout où le désaccord peut avoir lieu – car le désaccord, par lui, est perçu, prophylactiquement, comme potentiel de guerre. Or le désaccord – dont la réalité se peut rendre réellement selon la non-violence – ne le justifie

pas en raison, mais seulement en virtualité. D'où la nécessité, pour l'anarchie, de faire valoir en réalité la supériorité de son ordre sur la manière toute virtuelle dont l'État présuppose l'anarchie (c'est-à-dire l'absence d'État) pour entendre sa propre justification.

Selon l'État donc, dont le sens de politique est perçu comme risque, la non-exclusivité est cause – virtuelle – de guerre comme extension suprême du désaccord. La mise en impuissance, par méconnaissance de ce que crime veut dire, devient alors la prérogative fondamentale du pouvoir qui vise l'exclusivité comme condition de l'absence de violence, là où par ailleurs, en réalité, la violence n'a jamais cessé d'avoir lieu – ce qui manifeste, sur le plan strictement technique, une non-conformité d'avec son concept, non-conformité que les réalistes, souvent piètres théoriciens, interprètent comme « fatalité de la nature humaine » et non comme problème de l'État – c'est-à-dire problème d'exclusivité et d'exclusion.

Là où un seul sens, selon la présupposition d'hégémonie, doit régner pour empêcher le règne du désaccord violent, il est tout à fait évident, pour qui sait voir, que le désaccord (Moïse) cherche la guerre sous l'État, de ce que sa position comme lieu est précisément niée et exclue par l'État (Pharaon) selon le motif – virtuel – de guerre.

En vérité donc, l'essence même d'État nous révèle que le concept de politique présuppose fondamentalement le concept de justice sans lequel l'État, qui répond d'une raison, ne répondrait de rien. En théorie, quand le pouvoir politique est appréhendé, conformément à ce qu'il est, comme violence supérieure et violemment perçu, au 21^{ème} siècle, comme *violence totale à propos de tout* (là où il répondait, selon son essence, exceptionnellement des violences non-politiques) la question se dégage simplement : peut-on autrement empêcher la violence qui seule, selon la perception de justice dont l'État fut le répondant primitif, doit être dépassée ?

Redemandons-nous : que signifie – *politiquement* – violence, avant l'État ?

Rien. Car à proprement parler, la violence politique présuppose l'État qu'elle convoite précisément. La violence politique est la violence du partisan ; et le partisan est l'homme que tout État précède.

Avant l'État donc, la politique est dite du désir humain de dépasser la violence ayant-lieu. Avant l'État, violence veut donc dire : problème reconnu moralement, politiquement, communément – ce dont répond fondamentalement et en théorie l'avènement de l'État. La politique est donc moins ce qui désigne purement et arbitrairement l'ennemi, que ce dont la tâche consiste, à chaque époque, à déterminer précisément l'Essence d'ennemi pour rendre compte d'une négation en Justice, seule susceptible de justifier l'État comme pouvoir, nécessairement non-arbitraire, de discrimination – nécessairement non-arbitraire, car l'éthique constitue un élément insigne de sa force de guerre.

Ce que montre à chaque fois la guerre qui s'entend réalistement – que ce soit du côté palestinien ou du côté israélien – des raisons Morales de guerre. C'est pourquoi la philosophie politique est à chaque fois la perception la plus décisive de l'essence d'ennemi – lequel ennemi, conformément à son essence, n'est pas premièrement le tuable, mais les raisons supérieures et philosophiques qui justifient l'usage d'une négation, justification à partir de laquelle du tuable peut désormais apparaître comme tel selon la raison. Avant l'ennemi réel, en effet, vient le concept d'ennemi qui le désigne, prophylactiquement, en théorie selon la raison. Toute politique s'entendant réalistement d'une telle perception morale, présuppose la reconnaissance scientifique (c'est-à-dire en vérité) du sens d'ennemi. Aussi la philosophie politique n'est-elle que cette science dont l'ambition spécifique, par-delà le commun particulier, vise la détermination *Universelle* du sens d'ennemi. En politique, le tuable est celui dont la Raison humaine justifie à chaque fois la négation ; en politique, la guerre, selon le dasein du temps, s'entend nécessairement de la volonté rationnelle de guerre. Continuant la tradition, la théorie d'anarchie sera seulement la détermination – universellement reconnue – du sens d'ennemi.

Avant la discrimination de l'ennemi spécifique – qui présuppose une justification –, vient la détermination philosophique de l'essence d'Ennemi, laquelle détermination relève donc du travail de la philosophie politique comme justification et puissance de justice ; raison pour laquelle, car le problème politique (problème de la négation de l'homme) est un problème moral, la philosophie politique est nécessairement la philosophie morale en tant que telle. Et c'est aussi pourquoi – car la réalité essentielle de l'Ennemi précède à chaque fois l'ennemi spécifique du temps (capitaliste, communiste, islamiste, chrétien) –, en rendant philosophiquement raison de son annulation, l'Ennemi est une Idée, c'est-à-dire

un concept philosophique. Aussi est-ce de cette idée (que l'État interprète malencontreusement comme *partisan*) et seulement de cette idée qui existe réellement – et qu'il nous faut réinterroger ici – que l'État provient.

Quand l'hégémonie – qui se fonde sur la reconnaissance de l'existence de l'ennemi – devient le problème fondamental (mise en impuissance) de toute la réalité humaine, son dépassement implique la seule question suivante : au fond, *qu'est-ce qu'un ennemi* ? Et par extension, qui est-il ?

Autrement dit, en politique, quel est le sens de Mal ?

Anticipation

La perception en justice de la violence criminelle – qui fut malencontreusement la condition inaugurale de la violence « politique » comme division humaine – révèle désormais l'État comme contradiction politique – non comme mode (historiquement déterminé) de la discrimination ami/ennemi, mais comme répondant suprême de la dégradation historique, contre-intuitive et irréaliste du concept d'ennemi. L'extension technique du domaine de l'ennemi à toutes les positions possibles est l'inculture politique en tant que telle : est cette inculture est l'action de la présupposition d'hégémonie comme négation de l'Esprit de la philosophie politique.

Extrapolation

Dans sa première *Théologie politique*, Schmitt comprend que théoriciens de l'État et théoriciens du sans-État se distinguent fondamentalement selon la signification – partisane – qu'ils prêtent au concept de politique. De l'idée que l'on se fait a priori de l'homme selon « sa nature », dérive l'État ou le sans-État. Le sans-État serait la philosophie « politique » qui reconnaît l'homme bon, l'État serait la philosophie, vraiment politique, qui reconnaît l'homme mauvais. Solidarité, entraide, dialectique et bonté naturelle d'un côté ; égoïsme, calcul, fatalité et péché de l'autre.

Or Schmitt prétend faire nouvellement fond sur le sens de politique. Le ramenant à son essence virtuelle de conflit (présupposition) tel que l'État n'a jamais cessé de l'entendre pour rendre raison de sa réalité, il rejette comme idéalisme naïf toutes les théories « politiques » visant confusément l'abolition de l'État au motif que selon lui, elles rejetteraient l'idée même – pourtant reconnue comme virtualité sur le mode de la présupposition – de conflit (pourtant réellement constitutive de la notion de politique).

Ce qui montre la chose suivante : la puissance de conflit, c'est-à-dire la virtualité, est plus réelle que l'idéal humain du non-conflit ; et que, penser selon la présupposition de guerre (Machiavel), vaut mieux, en politique, qu'envisager la réalité du non-conflit – réalité que la virtualité, comme critère insigne du réalisme politique, décrète impossible. Or penser selon la présupposition de guerre, pour Machiavel, signifie moins penser la politique en tant que telle, que la penser, effectivement, du *pur* point de vue de l'État, car l'État, selon son essence (jusqu'à nous critique), est d'abord tenu de dominer (contradiction) celles et ceux qui ne veulent pas être dominés ; la volonté de ne pas être dominé faisant à chaque fois apparaître la domination d'État comme risque réel et fragilité. Autrement dit pour Machiavel, si la puissance de conflit est la virtualité que le Prince doit dominer en réalité sur le mode de la *prévoyance*, c'est que sa domination est essentiellement la contradiction (problématique) dont résulte, à chaque fois, le conflit (Ciampi) à titre de réparation réelle.

Le concept du sans-État présupposerait donc aux yeux de Schmitt un concept intenable et irréaliste de politique – la politique comme non-conflit. Irréaliste et intenable, car seul l'État – de ce qu'il s'entend seulement du conflit – peut répondre réellement et efficacement d'une telle virtualité qu'il reconnaît vraiment. Et d'autant plus irréalistes et intenable qu'en présupposant la politique comme non-conflit, ces théories « contrediraient » l'action insurrectionnelle qu'elles visent pourtant et qui présuppose très précisément l'ennemi spécifique, c'est-à-dire le vrai sens de politique qu'elles disent par ailleurs rejeter. Idéalistes et contradictoires, elles manifesteraient par deux fois la supériorité, en vérité, de l'État sur elles. Or nous avons montré que cette contradiction relevait de la stricte détermination étatique du sens d'utopie comme non-lieu ; l'insurrection étant – là où l'hégémonie subsiste comme pouvoir d'obliger

au non-lieu – l’unique moyen, comme dépassement de l’ennemi, vers le lieu concret. Et en effet, si viser le lieu – là où l’État seul prétend pouvoir avoir lieu –, implique nécessairement la guerre, rien ne manifeste en politique le non-conflit comme contradiction ; car le conflit dérive aussi sûrement de l’accaparement juridique de l’espace (extension totale du domaine de l’État et de l’ennemi), qu’il manifeste l’État – et non la politique – comme pouvoir d’obliger au conflit en vue du lieu. Ce qui révèle non seulement le caractère contradictoire de son concept purement virtuel de politique, mais encore l’impossibilité qu’un tel sens soit originellement premier.

Car le premier sens, ce par quoi la politique (et par suite l’État) peut advenir comme administration du mal miraculeusement perçu, doit se tenir dans la compréhension du sens de mal comme domination, laquelle fait signe, selon le voile d’ignorance, vers la volonté première et universelle (car l’État a partout lieu qui témoigne universellement d’une telle cause finale) de ne pas être dominé.

Répondant essentiellement de l’abolition de domination visé par l’homme qui constitue la base éthique de sa force, l’État, parce qu’il domine, est une contradiction politique ; *le Prince* de Machiavel étant la stricte analyse de cette contradiction et faiblesse politique – laquelle n’est pas, comme le montrera la Boétie quelques années plus tard, une contradiction à même la nature humaine (car il n’y a pas, et ne saurait y avoir, sous le voile d’ignorance, la possibilité d’une place pour la volonté de dominer) mais une contradiction à même l’État dans son rapport – désormais d’annulation – à l’essence d’homme dont il provient. Là où Machiavel envisage secondairement l’État selon l’existence d’une certaine volonté naturelle de dominer, la Boétie montre tout à fait clairement le caractère proprement culturel, contingent et abstrait d’une telle volonté. L’idée étant que la volonté de dominer n’existe réellement que de ce que l’idée – contradictoire – de domination nous domine comme dispositif intellectuel de toute position, de tout faire, et de toute liberté possible. Autrement dit, là où les hommes – relativement à leur monde et selon leur dasein – sont ou bien des dominés ou bien des dominants, les gens veulent moins dominer par nature, qu’ils ne sont provoqués, par la réalité, à dominer, *en vue d’être le moins dominés possible*. Là où l’idée de domination, selon la présupposition d’hégémonie, est ordinairement appréhendée comme condition de toute possibilité politique, la volonté de ne pas être dominé présuppose la domination des autres à titre de moyen, paradoxal, de la non-domination. Si bien que vouloir dominer signifie très exactement vouloir ne pas être dominé ; et c’est pourquoi, lorsque quelqu’un domine effectivement, c’est encore la non-domination qui est, par lui, manifestée à titre de fin. Là où l’on voit que le problème de la domination relève moins de la nature perverse de l’homme (car il n’existe que *des* hommes pervers, anciennement humiliés), que de l’inculture qui caractérise l’efficacité du dispositif qui nous prédispose, ontologiquement et faute de mieux, à la reconnaître idiotement comme moyen contradictoire de la non-domination. Ramené au pour-tous selon le voile d’ignorance, l’homme qui domine comprend qu’il domine pour ne pas être dominé ; si bien que ce qu’il veut en dominant, n’est rien d’autre que la non-domination, c’est-à-dire l’anarchie, comme forme de l’ordre concret. Et c’est pourquoi l’anarchie sera absolument indubitable – n’étant ni plus ni moins que la théorie de ce que *tout le monde* veut (de celles et ceux qui dominent à celles et ceux qui ne dominent pas, car personne, par nature, ne veut être dominé, et cela, depuis la Boétie, est universel).

Si la politique cherche son lieu par le moyen du seul conflit, ce n’est pas parce que la politique est violence, mais parce que l’État est partout qui implique, faute de mieux, la politique comme conquête violente des espaces. Autrement dit, c’est par la méconnaissance même de l’Essence d’ennemi, en quoi consiste pourtant, par contraste, l’Apport – délibérément oublié par Schmitt – de la philosophie politique elle-même, que l’État, obscurément accompagné par Schmitt, peut devenir *en théorie* la pure détermination arbitraire du tuable spécifique : la décision pure. Or comme nous le verrons, ce qui est ennemi, selon son essence même, est ce qui précisément fait l’ennemi – et qui est l’Hégémonie comme négation de vérité ou méconnaissance de l’essence d’État comme méconnaissance de l’Essence d’ennemi.

Facile, Schmitt balaye d’un trait l’hypothèse d’absence d’État comme forme de l’ordre souverain, de ce qu’une telle hypothèse doit absolument, selon lui, présupposer l’absence de conflit (et donc l’absence d’ennemi), ce qui est à ses yeux impossible tant que subsiste réellement l’Homme (c’est-à-dire le désaccord) qui parle – là où le désaccord, pourtant, ne mène pas nécessairement à la guerre. Le concept de politique auquel il parvient lui permet de disqualifier en politique le sans-État comme forme possible de l’ordre souverain – car si l’État est par essence ce qui règle le conflit en désignant l’ennemi, alors nécessairement, par opposition, le sans-État – qui doit être sans-ennemi – est ce qui par essence ne peut

le régler, pour ne pas même le reconnaître. *Or ce qui est visé par les socialistes révolutionnaires, et que Schmitt feint magistralement d'ignorer, est moins l'ordre sans violence (l'ordre sans ennemi), que, plus minimalement, l'ordre sans partisan* ; l'idée d'un ordre dont la prise de vue éthique, y compris sur le mode de la position, ne serait plus prétexte de guerre – ce en quoi, *traditionnelle*, la théorie révolutionnaire partage le même idéal concret que la conception contractualiste d'État : qui est l'ordre *sans partisan*, c'est-à-dire l'ordre où la différence éthique est respectée en un certain sens. Là où est montré, contrairement à ce qu'en pense Schmitt, qu'Hobbes est bel et bien un utopiste, réellement motivé par l'injonction réaliste du non-conflit. Que la potentialité de l'ennemi spécifique relève d'une présupposition permanente indique moins la politique comme conflit, que sa finalité, mécomprise pas l'État, comme non-conflit et dépassement du problème partisan. La réalité de l'ennemi spécifique (partisan) par quoi le concept schmittien de politique s'entend improprement, tient à la méconnaissance de l'essence d'ennemi pourtant indiquée par le contractualisme. Le concept schmittien d'ennemi n'est pas rien qui nous somme désormais d'en reconnaître la fundamentalité politique, mais il est, aussi, une claire dégradation de ce qui, avant lui, avait été implicitement entendu.

Et en effet, si le non-conflit, chez Hobbes, dérive de la réduction politique des différences à la sphère de l'intime libéral, n'en demeure pas moins que le non-conflit demeure ce qui est visé à titre de fin de son système politique. Autrement dit, ce qu'Hobbes indique malgré lui à même le sens de politique, est simplement l'idée selon laquelle *la politique n'est pas essentiellement partisane, mais qu'elle est au contraire ce qui vise essentiellement la fin du parti* ; car le partisan – que Schmitt tient pour Essentiel contre la tradition à laquelle il se flatte d'appartenir –, est en réalité *l'ennemi inessentiel* dont la politique vise essentiellement le dépassement. La politique qui ne saurait s'entendre de la non-existence de l'Ennemi, et qui, par ailleurs, s'entend en théorie du caractère inessentiel du partisan dont elle envisage à chaque fois le dépassement, doit désormais s'entendre du Vrai Ennemi ; et qui n'est rien d'autre que l'hégémonie comme cause réelle du partisan superflu.

L'abolition des classes sociales comme fin communiste de l'État se situe encore dans l'entente hobbienne de la finalité politique comme non-conflit et dépassement du partisan ; de même *le Prince* (matrice supérieure du réalisme réelle) dont l'inégalable originalité fut d'avoir découvert, bien avant le Goulag, la contradiction politique d'État comme ce dont la fin essentiellement non-confliktuelle (c'est-à-dire vraiment politique) est cause du conflit permanent (cycle de guerre). De ce que le problème de l'État relève donc de la technique (relation moyen/fin), et non de l'idéologie, s'ensuit la possibilité d'une vérité supérieure au parti-pris.

La question est donc simple : au 21^{ème} siècle, que peut l'État que les gens ne peuvent pas faire ?

Répondons : générer le partisan qui veut la guerre ; générer le désaccord comme violence superflue.

Au 21^{ème} siècle, *le Prince* de Machiavel – qui est aussi le Ciampi qui faute de contraste répète passionnément le cycle de l'avoir l'air – est la perception que nous avons, après la Boétie, à surmonter de nouveau.

2, 3 – L'ordre politique quelconque (qu'il soit d'État ou d'anarchie), qui ne s'entend que du maintien dans le temps, doit réellement s'entendre selon sa capacité – souveraine – à régler *les conflits réels* par la négation de l'ennemi, sans quoi il ne tient pas et disparaît. L'horizon *secondaire* auquel Schmitt nous invite est donc clair : comment, là où du conflit politique peut avoir réellement lieu, concevoir sans pouvoir sa gestion ; comment concevoir sans pouvoir la gestion de la violence en tant qu'elle est politique ?

Simplement : *en abolissant le pouvoir qui en est la cause.*

3 – Politiquement, l'État doit répondre originellement du crime, et non de la violence politique qui n'existe que de ce que la division qui la suscite – et qu'il est essentiellement – existe. Que l'État se soit historiquement entendu selon « le concept » obscur de violence politique, n'implique pas qu'il soit l'unique solution ; et n'implique pas davantage qu'il soit réellement second par rapport à toutes les violences possibles – puisqu'il est également (ce qui est reconnu) une certaine violence ; violence qui ne pouvait être avant qu'il ne soit.

Si donc l'État est une violence déterminée, conformément à ce qui est traditionnellement reconnu, c'est qu'il partage fondamentalement la même essence que le crime qu'il nie – à la différence près, d'où sa justification réelle, qu'il nie celui qui nie, et qui est le criminel.

Là où le criminel s'affirme en niant celui qui affirme ne pas vouloir être nié (contradiction), l'État nie celui qui s'est rendu coupable d'une telle contradiction, *et cela est sans contradiction*. Ce dont répond originellement l'État, c'est du besoin d'ordre – sans contradiction – comme négation de la négation, et, par extension, affirmation de l'affirmation selon le principe de non-domination, puisque la domination est la négation de volonté (crime) qu'il a pour tâche de nier. Originellement donc, l'État est un ordre politique, car l'ordre politique s'entend, sans contradiction, de la négation de crime – et de la négation de domination.

Or l'État, malencontreusement, ne répond pas seulement du criminel, selon la pure essence de l'ordre politique, mais également de l'humain qui envisage autrement l'ordre et autrement son faire et son service. La négation sans contradiction qu'est l'État à l'endroit de la contradiction criminelle, est malencontreusement posée comme position exclusive et hégémonique du sens du faire et du service. « Malencontreusement », car faire et servir, humainement, ne signifient pas nécessairement commettre un méfait. Pourtant, en posant l'idée que la puissance criminelle se tient à même l'essence du faire, dans la mesure où le méfait est nécessairement un fait, l'administration du faire humain comme administration de la puissance criminelle semble sans contradiction, puisqu'à l'évidence le crime est une puissance du faire humain.

Reconnu par tous en sa division spécifique, le pouvoir d'in-faire (d'in-faire le crime comme négation) est spontanément posé comme dispositif de domination générale selon la détermination, unanime et ordinaire, du sens d'ennemi comme négation de volonté. Or l'ennemi que désigne l'État n'est pas seulement la négation de volonté selon l'ordre politique qu'il est essentiellement, n'est pas seulement le criminel extraordinaire ; il est aussi, reconnu sans contradiction depuis que l'État est, *la volonté politique d'un Ordre Nouveau* – et qui est la Volonté en tant qu'*En Elle, pourtant, réside ordinairement, à titre de puissance (car la domination a effectivement lieu comme État), la volonté de non-domination*. L'ordre sans-domination étant nécessairement, là où la domination a partout lieu, un ordre nouveau.

Or c'est initialement cette volonté – la volonté de non-domination – dont l'État répond conformément au concept d'ordre politique dans sa relation négative au concept de crime – car le crime est la nécessaire domination de quelqu'un sur quelqu'un d'autre. Si donc l'administration du faire s'infère de la nécessité d'atténuer le crime comme négation de volonté, l'administration du faire – induite de la volonté de ne pas être dominé – présuppose, selon la présupposition d'hégémonie, la supériorité logique de ce qu'elle exclut et dont elle dérive inférieurement faute de mieux, puisqu'une telle volonté ordinaire de non-domination est la justice première par quoi l'État se justifie. En dominant donc, l'État doit nécessairement reconnaître, sur le plan politique, son infériorité logique vis-à-vis de l'ordre sans-domination – car initialement c'est la domination que l'État reconnaît comme crime. C'est pourquoi de la conception précise d'un tel ordre doit nécessairement résulter en réalité, et conformément au problème (domination) dont l'État fut le strict répondant, sa souveraineté absolue et indubitable. De la seule conception du sans-domination (volonté dont dérive originellement l'État) comme forme de l'ordre concret, résulte sa nécessaire supériorité rationnelle – laquelle est le fondement juridique, selon le principe même de l'État (l'abolition autant que possible du crime), de la sortie d'État.

La raison dont répond l'État – qui est la volonté de ne pas être dominé – est cela même qu'il nie du seul fait de son essence (dasein) ; c'est pourquoi, tâchant de nier prophylactiquement cette volonté qui caractérise pourtant l'esprit même de son droit comme négation de crime, l'État manifeste sa contradiction à l'endroit du concept d'ordre politique que découvre l'anarchie par contraste. Et si l'État est réellement contradictoire, c'est que l'anarchie, comme ordre sans-domination, est une possibilité dont nous pouvons *redire* strictement le concept.

L'apparente non-contradiction de l'État, qui tient à la méconnaissance du concept d'anarchie, repose sur la détermination de l'impossibilité d'anarchie, selon sa compréhension – fatale – de la volonté humaine comme volonté de domination. En s'opposant à ce qu'il prépose comme impossible, l'État semble en effet non contradictoire qui ne contredit rien d'autre que ce qui n'est pas, car l'anarchie (comme ordre sans-domination) n'est pas. Or ni la volonté de dominer n'est nécessaire (ce dont rend compte l'existence de l'État qui répond d'un dépassement primitif de la domination spontanée – laquelle était seulement

une possibilité de l'homme et non une nécessité), ni le concept d'anarchie, comme nous le montrerons, n'est impossible comme ordre politique. Par conséquent, de la seule conception ordonnée d'une telle relation entre la volonté et l'ordre d'anarchie, doit nécessairement résulter l'État comme contradiction et infériorité logique. Et en vérité, l'apparente impossibilité théorique d'anarchie s'entend seulement du non-lieu, lequel fait apparaître l'Hégémon (dispositif) comme maître des lieux et maître des conceptions. Aussi, de ce qu'une chose n'est pas, ne s'ensuit pas nécessairement son impossibilité.

En posant la volonté – utopique – de non-domination selon sa négation spécifique – qui est le non-lieu – l'État réitère seulement le crime, la négation de volonté de celles et ceux qui ne dominent pas. Contradiction d'autant plus étonnante que l'utopie dont il affirme le non-lieu pour ne pas compromettre le cours de sa domination totale sur les lieux, est le nécessaire principe qui doit initialement présider à la réalisation de son ordre comme lieu – premièrement utopique – d'administration des méfaits.

Le problème, jusqu'à nous, du sans-État, vient de ce que la volonté de non-domination dont l'État dérive initialement comme négation de la domination elle-même – car le crime est une domination – devient, là où l'État domine et provoque selon l'in-faire, la nécessaire volonté, *pour avoir lieu*, de nier l'État par le moyen de la guerre (ce qui est contradictoire d'avec le concept de non-domination). Or cette contradiction, en réalité, n'est contradictoire qu'au regard du dispositif d'irrationalité qu'est l'État qui somme la non-domination de se traduire sur le mode de la guerre qui pourtant lui est contraire. C'est pourquoi la théorie d'anarchie peut ne pas avoir l'État comme ennemi, car n'appartient pas essentiellement à l'État – pour peu qu'il s'entende du contraste (qui sera *sa vérité*) que nous rendrons – l'obligation de nier la justice dont il procède. Selon la raison, l'État doit seulement respecter ce qui est plus vrai que lui et qui l'a engendré lui du temps où il était, faute de contraste, le plus vrai. Si le non-respect a lieu, cela sera la preuve qu'il n'est plus capable de la moindre rationalité – et que l'homme est perdu qui est devenu l'idiot incapable de rendre service.

Ce dont l'État répond de fait, par la négation de l'esprit de son droit, est le non-lieu comme traduction politique de la volonté de non-domination ; or là où la volonté qu'il nie, obligatoirement sommée de guerre, témoigne de la non-domination qu'elle envisage – conformément à l'origine – comme condition de la *sécurité de tous*, est révélée la contradiction fondamentale qu'est l'État à l'endroit du contrat initial entendu comme *besoin unanime et universel de sécurité*. Finalement posée comme ennemie spécifique de l'ordre d'État, la guerre civile révèle sa cause véritable comme domination de l'in-faire-lieu, c'est-à-dire comme crime, négation de volonté – cause de l'insécurité réelle. En répondant par concept à la virtualité de guerre, l'État devient réellement la guerre comme solution de la virtualité ; solution d'un pur concept. Et alors, la sécurité dont il procède selon l'exigence première du sans-domination, devient la guerre qui génère l'in-essence – l'annulation – dont résulte l'insécurité. Et le cercle se réalise enfin sur les bases d'une virtualité, et l'État devient alors le crime qui engendre le partisan au nom de l'absence de crime.

La volonté universelle de non-domination qui seule peut fonder en justice, révèle l'ordre sans-domination, de fait, selon la présupposition d'hégémonie, comme sans-droit – par opposition absolue d'avec l'esprit même du droit qui ne tient qu'à cette volonté. Là où l'État a lieu, non seulement la non-domination n'a pas lieu, puisque l'État domine, mais ne doit pas avoir lieu ; ce qui révèle, par contraste, le caractère désormais irrationnel et contradictoire de son « droit ».

L'État est donc moins la négation de la négation (c'est-à-dire l'Esprit dont il fut pourtant une ancienne production) que son affirmation suprême, laquelle affirmation, au 21^{ème} siècle, demeure la cause insigne *de toutes* les négations possibles. Voulant la sécurité, la souveraineté hobbienne – conçue par contrat en vue du maintien de l'ordre divisé – fut la condition même de la plus grande insécurité qui soit : la possibilité permanente de la guerre civile qui, prophylactiquement, inexorablement, susciterait l'extension permanente (et désormais totale) de l'emprise du pouvoir sur la « réalité » humaine. Négation de la réalité comme possible, ou nihilisme, l'essence d'État est une telle négation désormais pleinement rendue par la paranoïa que lui inspire – légitimement – la division qu'il est et que nous ne voulons plus parce que nous la découvrons comme structure, possibilité et sans esprit.

3, 2 – Par conséquent, à supposer qu'il réponde fondamentalement du crime (et nous le croyons, conformément à la tradition contractualiste), l'État, en politique, est alors *premier*, non pas en tant qu'il serait avant le crime, mais en tant qu'il serait *seulement* l'apparition d'un genre de crime – *le crime*

politique lui-même (ce dont renseigne le concept même de crime comme domination et abus de volonté – ce que l'hégémonie est, à proprement parler, essentiellement).

Sommé de s'entendre, pour rendre raison de soi, selon le concept de politique comme violence criminel, le concept de politique qu'il mobilise signifie proprement : fait de pouvoir, car la violence est la nécessaire expression d'un tel fait. Or n'étant pas le désaccord, mais seulement l'un de ses modes possibles, rien ne justifie alors en politique – là où le faire se peut ordinairement sans pouvoir, c'est-à-dire sans méfait – l'in-faire qui caractérise l'efficacité d'hégémonie. Fait de pouvoir selon le dispositif d'in-faire, le concept de politique dont il répond est finalement lui-même et seulement lui-même ; aussi est-ce en répondant de la nécessité politique de dépasser le crime – qu'il est passionnément comme cercle – que l'État indique, conformément à l'essence de politique, l'anarchie comme dépassement nécessaire en vue d'un ordre réellement meilleur.

Conformément à ce qu'il est, puisqu'il est lui-même le fait de pouvoir qu'il entend initialement comme crime et dont il dit être la solution, l'État fait valoir sa compréhension de la notion de politique comme pur exercice du pouvoir *en fait*. Dans ce contexte, la politique est mécomprise comme ce qui, à partir de la reconnaissance de l'abus de puissance, fait initialement fond sur la non-domination qui présuppose le sans-pouvoir – ce que présuppose pareillement la perception politique dont l'État fut le répondant primitif et incomplet. C'est pourquoi la politique comme guerre, conflit, lutte, est un *dispositif d'État* ; ce par quoi la politique est tenue de ne jamais s'entendre autrement que sur le mode de la justification du sens d'État comme domination ; or un tel mode est faux qui ne prospère que de la détermination virtuelle de l'utopie comme non-lieu, selon le désaccord que l'on pose irréallement comme cause de guerre. Si bien que là où l'État dit « politique », finalement, il ne dit *que* l'État – l'État dont *La politique*, conformément à son essence, doit être le dépassement rationnel.

Et à l'évidence, là où le mal effectif est unanimement et universellement reconnu comme domination, comment pourrait-il, en tant qu'exercice en droit du pouvoir, être la négation du fait de pouvoir qu'il prétend essentiellement dépasser là où il n'en est que la stricte réitération en droit ? Comment pourrait-il ne pas être, en tant que fait de pouvoir, l'extension du crime dans le domaine politique du droit ? Comment pourrait-il ne pas être le pur droit de pouvoir, c'est-à-dire le droit du crime ? Au 21^{ème} siècle, l'État, ni plus ni moins, est une contradiction conceptuelle.

3, 3 – Dire que le concept d'État présuppose le concept de politique, c'est dire, en réalité, que l'exercice du pouvoir en droit (moindre mal) présuppose l'exercice du pouvoir en fait comme mal suprême. Posée sur le mode du moindre mal, l'éthique d'État dont dérive sa force légitime, doit nécessairement être posée par opposition à ce qui est pire que lui. Si bien qu'en affirmant qu'avant lui, le pouvoir de fait s'entend comme mal, est clairement affirmé la précedence réelle du pouvoir (domination) dont l'État doit être le dépassement politique. *En s'entendant, parce qu'il domine, contradictoirement ainsi, la politique est dite, par lui, conformément à la vérité, dépassement du problème de la domination de l'homme sur l'homme.*

Le besoin commun d'administrer le mal – mal que l'État, selon son concept, a supérieurement compris comme fait de pouvoir – est le sens profond du mot politique ; si bien que là où l'État se donne précisément à voir comme exercice du pouvoir, il est pareillement le mal qui exige, selon sa propre indication essentielle, un dépassement politique.

L'institution rationnelle du sans-pouvoir – comme fondement de l'ordre d'anarchie – peut seule parvenir (après l'échec d'État) à abolir l'exercice du pouvoir, et ce, en l'excluant simplement du domaine du droit.

4 – Malgré nos considérations, fut toujours présupposée, selon le dispositif, la précedence du politique sur l'État qui en dérive à titre de solution, à l'image dont la médecine curative présuppose la précedence du corps malade, ainsi qu'à l'image dont la médecine préventive présuppose le risque de maladie. Maladie et risque de maladie, ennemi et risque d'ennemi, constituent, selon l'État qui en répond, la teneur essentielle du sens de politique ; ce que Schmitt nous a très clairement montré *en historien* de la philosophie.

L'État quelconque quant à lui, c'est-à-dire l'État français, l'État capitaliste ou communiste, puisqu'il tient seulement selon cette justice qu'il reconnaît comme cause finale, doit pareillement présupposer la possibilité permanente de l'ennemi, comme possibilité permanente d'un risque de mort qu'il a pour tâche de diminuer au mieux, présupposition sans laquelle il ne répondrait de rien ; car l'État est ce qui précisément prétend répondre du risque de mort et de l'exigence en justice de son annulation en vue de la paix. Sans l'ennemi *en théorie*, qui est l'expression théorique extrême – c'est-à-dire le risque – de la disjonction d'avec l'ordre, l'État est insensé qui est sans fin. Sans ennemi effectif, l'État demeure l'administration du risque potentiel que fait peser à tout instant, virtuellement, la possibilité théorique de l'ennemi. Le sens d'État comme pouvoir exclusif de mise à mort, fait donc fond, en justice, sur le sens proprement conflictuel et criminel de la notion théorique de politique. Ce à quoi il convient d'en redire la pertinence ancienne.

4, 1 – En philosophie politique, l'inimitié comme crime est prise comme factualité paradigmatique du sans-État dont l'État, politiquement conscient d'une telle possibilité, est le dépassement.

En philosophie politique, la possibilité du crime est prise pour norme de raisonnement. Elle est la compréhension normale de ce qui politiquement, dans l'horizon du pour-tous, fait problème. Vivre ensemble signifie donc, politiquement : vivre avec celles et ceux qui peuvent nous tuer, nous voler, nous violer.

Qu'une telle possibilité fasse réellement office de norme de raisonnement, n'est pas un contresens ; car la politique procède assurément d'une telle potentialité dont elle fut la perception commune en vue d'un ordre moral. Le dévoilement humain d'un tel risque comme ennemi à chaque fois possible du vivre ensemble, est le premier fait politique humain – lequel dérive (Hegel) du souci de soi (sécurité) qui a daigné respecter la mort comme maître. Celui qui ne respecte pas la mort – et qui est celui qui, ignorant que la vie a une valeur, peut la distribuer idiotement et sans crainte – est l'inculte qu'il faut instruire ou mettre hors d'état de nuire.

Seulement, cet ennemi dont l'État doit à chaque fois présupposer le risque *n'est pas* le partisan politique ; car la volonté de guerre du partisan répond aussi sûrement de l'idéal d'ordre que du souci moral de soi et des siens. Là où le partisan se peut prévaloir, selon le souci d'idéal, d'une raison en justice, ainsi que d'une évaluation, le criminel est sans raison politique ; sans-esprit, il est le seulement le préhumain, celui qui parce qu'il nie ce qu'il affirme et affirme ce qu'il nie, est inférieur à sa propre essence (contradiction, contraire, contrainte).

Là où ces deux figures, du point de vue de l'État, sont pareillement ennemis, c'est le second seulement, le criminel, que l'État doit présupposer à titre de condition de possibilité de la réalité fondamentale du politique. Car avant l'État, le partisan ne peut absolument pas exister, contre lui, en vue de la prise d'État ; car avant l'État, avant le droit de pouvoir, le partisan qui vise sa prise n'existe pas.

Originellement donc, la logique indique que c'est du crime dont l'État doit répondre, et non du parti, et non du conflit que ne peut – là où l'État n'a pas encore lieu – générer la différence des valeurs. Ce qui montre qu'il ne peut y avoir de conflit des valeurs – d'hégémonie culturelle – que dans la perspective d'hégémonie que l'État rend possible sur le mode de la prise et de l'exclusivité.

Par conséquent, le sens de politique comme conflit idéologique et partisan, que l'État présuppose pour répondre d'une vérité, présuppose très clairement l'État comme origine d'un tel sens et cause d'une telle réalité. La différence des valeurs – et l'inhumain (contradiction) est sans valeur – par quoi se peut la conflictualité n'est une guerre possible que dans l'horizon de l'exclusivité.

D'abord est reconnu, humainement reconnu sans contradiction, l'exclusion du seul monstre, l'inhumain à l'apparence humaine, car celui-ci est une contradiction. Or les valeurs, à chaque fois conformes à l'essence d'homme qui ne tient qu'à leur amélioration, ne sont des contradictions qu'au regard de l'exclusivité dont dépendent malencontreusement leur règne et leur position. S'il est apparemment nécessaire qu'elles se contredisent à même la lutte qui les affirme (Schmitt), c'est que l'État les précède qui représente l'unique manière d'avoir communément lieu – selon la tolérance (qui est un in-faire) dont il dit faire preuve. Les valeurs entrent en contradiction de ce que l'État les provoquent à se traduire ainsi ; et c'est cette traduction, malencontreusement perçue comme nécessité, qui manifeste la presque totale prédominance de l'hégémonie comme dispositif suprême de la perception politique – et

essentiellement contradictoire – du monde. Si bien qu'en vérité, la politique n'est pas la lutte en vue du règne, mais le règne de tout ce qui, sans contradiction, ne domine pas ; la politique est le nom donné aux tentatives – anciennes, présentes, futures – visant à abolir le mal ultime qu'est la domination – essence caïnique de tout pouvoir, y compris de l'État de droit. Aussi, lorsque la domination prédispose entièrement du sens que l'homme confère à l'action politique comme liberté, l'État – qui est son évidente négation – fait valoir l'absence de contraste (inculture) comme norme et règne normal du nihilisme. Et c'est pourquoi le nihilisme n'est pas la perte (impossible) des valeurs, mais le dispositif – in-contrasté – qui, par le moyen de l'État, somme la valeur de n'être que sur le mode du pur non-lieu dont dérive la guerre (l'Illiade) comme lieu frustré des fausses affirmations.

Le nihilisme n'est pas l'annulation de la valeur, mais l'annulation de l'essence d'homme comme avoir-lieu de la culture ; la réduction de la valeur au seul espace – triste et irréel – de l'esseulement du soi ; et c'est pourquoi, finalement, le nihilisme est une possibilité de l'État seulement, le produit exclusif, au 21^{ème} siècle, du pouvoir exclusif de faire.

Sans place à prendre, la guerre ne dérive donc pas de la différence des valeurs ; elle est seulement le crime, la seule possibilité de celles et ceux qui, contradictoires, n'ont aucune valeur. Et cela doit nous instruire, car désormais sans lieu, la valeur esseulée (qui traduit autrement son absence réelle) prépare inévitablement l'inhumain (ressentiment) comme réaction de grande ampleur. Au 21^{ème}, l'anarchie est le seul remède à l'inculture de l'humiliation qui fait les monstres. Tout ce qui ne domine pas doit pouvoir avoir lieu. Telle est le principe dont son système est la fondation. La théorie d'anarchie n'est rien d'autre que l'exposition au 21^{ème} siècle du système politique le moins contradictoire selon les limites du monde ayant lieu.

Prétendant « prophylactiquement » le contraire (selon son concept de désaccord) – quand il ne la détermine pas plus radicalement comme impossibilité théorique – l'État, eu égard aux incapacités anciennes et nécessaires du sans-État, est ce dont le concept d'ennemi, en vérité, n'a jamais cessé d'être l'obscurité même (d'où son indétermination en soi et sa relativité arbitraire). Faisant fond sur une telle obscurité comme continuation critique de la théorie de l'État, l'anarchie sera, par l'exposition de son fondement même, la stricte détermination de l'ennemi selon son essence. Et pour ceux qui, s'agissant de cette indétermination en soi de l'ennemi, voient clair, l'ennemi n'a jamais été communiste, musulman, chrétien, islamo-gauchiste, mais toujours celui qui abuse notre volonté ; communistes, chrétiens, musulmans ne sont ennemis qu'en tant qu'ils exercent le droit d'abuser, d'imposer, d'exclure ; c'est pourquoi l'ennemi (toujours quelconque) – dont le parti est toujours inessentiel – n'est rien d'autre en vérité qu'un tel droit d'abuser l'essence d'homme. Abuser l'homme en droit, est la possibilité que l'anarchie dégage par contraste comme contradiction ; le droit d'abuser constituant par lui seul toute *la structure* d'inimitié du politique.

L'idée est donc claire : de l'esprit du droit ne peut dériver le droit d'abuser ce qui n'abuse pas, car l'esprit du droit se tient essentiellement dans le non-abus. L'abus politique étant seulement la possibilité que le pouvoir se donne, abusivement, en droit ; l'institution – paralogiquement politique – du crime lui-même.

4, 2 – Si politique, selon le dispositif, se laisse *apparemment* entendre sur la base – partisane – de l'ennemi de l'ordre établi, y compris sur le mode prophylactique et administratif de sa potentialité en théorie, l'indétermination du sens de politique comme ce qui vient avant l'État en faisant signe vers lui, conduit inévitablement à s'interroger sur le sens d'inimitié, de conflit et d'ennemi avant l'État. Car la thèse que l'État est, à l'endroit du politique, est la manière dont il entend, en théorie, sa propre absence. Et cette absence est appelée crime ; or du crime a lieu.

La théorie qui répond d'un tel sens conflictuel de politique, n'a jamais cessé d'être la compréhension, en théorie, de l'absence d'État – cette même absence que demeure fondamentalement l'hypothèse d'anarchie et qu'il pré-entend comme crime.

Avant d'être (depuis que l'anarchie – la Boétie – est indiquée) la « détermination théorique » de son l'impossibilité – pour l'État, l'anarchie est le crime virtuel dont il répond.

Le concept de politique que présuppose le concept d'État est seulement le concept d'absence d'État, c'est-à-dire l'anarchie comme lieu virtuel d'exercice du mal.

Continuant la philosophie politique – qui depuis Machiavel est l’interrogation *en morale* du sens d’État – l’anarchie peut enfin, parce qu’elle sait précisément ce qu’elle est, dire l’ennemi fondamental dont l’État a été la perception politique originelle – et qui n’était pas l’anarchie, mais, précisément, ce qui deviendrait – accidentellement – l’essence même de l’État : l’hégémonie.

4, 3 – Pour rendre le crime, reposons les ennemis réels et supposés que l’État prétend prendre en charge.

Le partisan

Le premier est celui qui, effectivement, est contre le règne de l’aspect quelconque ; il est le partisan politique qui n’existe que de ce que l’État existe dont il désire (pour le meilleur) la prise en vue du règne. Si un tel partisan est ce que l’État quelconque doit annuler, il est d’abord ce que l’État quelconque – qui ne peut annuler la parole sans annuler l’homme qui parle – engendre à titre de contestation. Si bien qu’un tel partisan manifeste par deux fois l’État comme tautologie : d’abord comme gestion des effets dont il est la cause même (annulation et atténuation des effets qu’il engendre à titre de cause), ensuite comme cause finale de l’insurrection partisane – laquelle deviendra inévitablement (du seul fait de la teneur, ouverte au meilleur, proprement critique de la parole humaine) le même État, c’est-à-dire la même cause effective du partisan futur qu’il aura pour tâche d’annuler pareillement. Le sens spécifique de guerre comme mode d’expression extrême d’une telle inimitié entre l’État et le partisan qu’il engendre, est la révolution. Révolution veut dire : cycle, circularité, tautologie, répétition, ressentiment, vengeance.

Parenthèse sur la passion révolutionnaire

La théorie d’anarchie ne sera pas une théorie révolutionnaire, c’est-à-dire une démarche théorique et pratique en vue d’une nouvelle forme de pouvoir, mais une avancée – une avancée post-hégélienne (c’est-à-dire *purement* dialectique, rationnelle et dépassionnée), à la fois consciente des échecs des dernières révolutions et consciente de l’apport réel et rationnel *des passions* dans l’histoire. Jusqu’à la découverte de l’Esprit comme ontologie à chaque fois réversible de la totalité, l’histoire a été la pathonomie (et pathologie) dont *La phénoménologie de l’esprit* retrace le procès réflexif comme découverte du sens du mal. La perception diderotienne et hégélienne de la rationalité du monde a révélé la raison – initialement passionnée – comme puissance nouvelle d’orientation du monde ; et possibilité – culturelle –, par l’appréhension nouvelle de sa puissance propre, *de la fin d’un cycle*, qui était le cycle (dont la Terreur est le terme) des passions (Hegel), des réactions, des ressentiments, des haines et des « nécessités ». La raison comme maître par soi des mondes quelconques, ce que Freud, dans une lettre à Einstein, rend strictement par « dictature de la raison », implique le dépassement de pouvoir à l’origine de toute passion faible, ainsi que la concrétisation de la liberté (conformément à son essence) selon le non-pouvoir, car le pouvoir est nécessairement la négation de liberté dont résultent la faiblesse, la tristesse de l’homme, et la répétition passionnée du cycle révolutionnaire.

Là où la raison devient la puissance qui découvre le caractère déraisonnable, irrationnel et passionnée de la mise en impuissance, l’histoire de la philosophie est entendue comme procès culturel d’une libération d’avec les structures qui affaiblissent l’homme (et la « structure » insurrectionnelle est une telle faiblesse qui réitère le dispositif d’État). Seulement au 21^{ème} siècle, après l’échec relatif de la perception marxiste (qui est aussi une certaine victoire de la raison), le mal, jadis attribué aux structures, ne se dit plus des structures dont l’essence apparaît comme relativité et questionnement, mais du dispositif qui nous y oblige absolument (contradiction) et qui est l’État – contradiction ontologique (et l’insurrection, à laquelle s’oblige l’émancipation, est un effet du dispositif).

Si bien qu’il n’y a pas de structures d’affaiblissement (car toutes les structures s’entendent du Combat), mais seulement l’hégémonie comme pré-entente – faible et précaire – du sens de règne – seule pré-entente capable de rabaisser la structure (qui devrait être, selon la question, une source réelle d’orientation) au triste ressentiment de l’homme sans-lieu et sans-combat.

Seul ce qui réclame la domination en vue du règne présuppose l'apparente faiblesse de l'aspect – selon la relativité d'essence. Seulement l'aspect n'est pas faible de ce qu'il est, en soi, l'aspect qu'il est, mais faible de se vouloir total (selon l'ancienne ontologie politique) là où la volonté le nie pourtant qui révèle sa relativité. Autrement dit l'aspect est faible de vouloir (contradiction) la domination pour rien (contradiction), sinon pour mourir, dans l'irrespect ; l'aspect est seulement faible de vouloir inessentiellement la négation de volonté qui est à chaque fois le commencement de sa fin. Quant à l'aspect (retiré au retrait) dont la « position » requiert *nécessairement* la domination (comme le virilisme s'entendant du patriarcat), celui-ci est essentiellement une faiblesse et un faux combat.

Finalement, l'aspect politique qui réclame inessentiellement la domination n'est vraiment misérable que de croire qu'il est faible ; que de croire (dans la perspective du règne selon la présupposition d'hégémonie) en la nécessité d'exclure les positions possibles – croyance par quoi il s'affaiblira à même son « règne » en produisant inévitablement la force qui l'abolira en continuant le même dispositif – et qui est la croyance (désormais superflue) en la nécessité technique de la domination de l'homme sur l'homme – ou pouvoir ou État comme ontologie politique du monde.

Là où les positions, en théorie, sont possibles sans domination (après l'intuition heideggérienne portant sur la possibilité de la non-hégémonie comme chemin vers l'ordre concret), le risque, découvert comme État, est supprimé et le règne peut avoir lieu, conformément à la structure dialectique de l'ontologie indiquée par les philosophes.

Par conséquent, la vérité n'a nul besoin de révolution, mais seulement d'un lieu ; nul besoin d'un monde, mais seulement d'une place à l'intérieur du monde.

État et révolution ont été les faits exclusifs de la passion ancienne comme ontologie politique du monde. L'essence politique du monde, qui se tient dans l'entente du règne par exclusivité, est désormais inférieure à l'essence politique découverte à même l'homme comme ontologie. Raison pour laquelle la politique doit élever son dasein à la hauteur de l'ontologie ménagée durant les derniers siècles.

Sur le criminel

Le deuxième ennemi, plus fondamental en théorie pour l'État, est celui qui commet un méfait à l'endroit de quelqu'un d'autre. En tant qu'ennemi effectif d'un autre, il est indirectement l'ennemi de l'État, car l'État est l'administration et l'atténuation, en théorie, des méfaits ayant lieu. Le sens spécifique de la forme extrême d'un tel sens d'inimitié, est le crime privé, individuel ; car jamais en lui ne peut y avoir de place pour un groupe.

Parenthèse sur le groupe bandit

Là où du groupe tue sous la domination de l'État souverain, c'est qu'un État – moindre – a lieu en vue d'une politique, répondant communément d'un désir que l'État est incapable de satisfaire ; si bien que là encore est présupposé l'État – obstacle à la satisfaction du désir de prospérité des gens – comme cause juridique de la faction bandite. Du meilleur – faute de mieux – a ici lieu, selon les limites de l'imagination bandite – lesquelles relèvent du même dispositif et qui est aussi le même ordre (Platon) : pouvoir, hiérarchie, crime, répétition, vengeance, démocratie, exclusivité, règle. Ce qui montre l'État comme archétype ; prolifération – du sommet à la base – des mêmes appareils, car prolifération totale de la même présupposition (deuxième partie du *Discours*, la Boétie).

En tant qu'autre contradiction à l'endroit de la volonté de ne pas être dominé, le bandit – comme le partisan – est pareillement voué à se déliter au contact du délitement de l'hégémonie du pouvoir politique qui en constitue la source – et ce, ou bien par délitement des raisons dont l'État est directement cause, ou bien par faiblesse et manque de force, car la volonté de ne pas être dominé (qui « peut », selon la mauvaise foi, ne pas être unanimement reconnue) est réellement universelle. Sans État, le bandit est une contradiction que l'on peut dépasser sans contradiction ; sous l'État, il est une mauvaise herbe, proliférante, indépassable ; une réaction permanente.

Selon l'ordre que l'anarchie concerne strictement, la mauvaise foi est sans la moindre place qui se peut librement choisir un en-dehors (l'État) en connaissance du contraste qu'elle tiendra en respect. Les « dominés » qu'une telle mauvaise foi trouvera pour satisfaire ses ambitions seront seulement celles et ceux qui ont trouvé, en connaissance de cause, un intérêt (et il y en a, Locke) à vivre « dominés ». Quoi qu'il en soit, l'anarchie sera un ordre souverain dont le maintien, conformément au sens traditionnel de souveraineté, justifiera l'homme comme animal se défendant selon les armes sacrées ; car là où l'essence d'homme s'affirme en n'imposant plus rien, rien ne saurait plus répondre de l'obstacle malencontreusement situé sur le chemin qui mène à la quiétude de la plus grande tolérance possible (qui est la tolérance du faire selon le principe de non-domination).

Celui qui vise l'in-faire, là où le faire est strictement déterminé par contraste sur le mode du règne véritable, doit s'attendre à être défait. Car il ne se peut pas que la vérité, lorsqu'elle a lieu, perde là où elle a lieu – car elle est ce que tous reconnaissent et que rien, en réalité, ne possède plus de force qu'un tous. Raison pour laquelle notre vérité sera supérieure à l'ancienne passion révolutionnaire ; car la provocation d'État, en effet, est désormais l'in-droit que révèle l'esprit du droit qui l'a fondé lui. En tous les sens du terme, l'anarchie, conformément à son concept, tiendra l'État – et ses bandits – en marge et en respect.

Le criminel

Avant que de l'État n'ait apparemment lieu, comme nous l'avons dit, le criminel privé doit exister dont l'existence justifie l'État en vérité ; ce criminel est celui qui désire tuer, violer et asservir. Et si ce criminel doit exister nécessairement, c'est que le partisan qui vise la prise d'État en combattant l'ennemi politique, tout comme le bandit qui tue le rival, eux, ne peuvent pas exister *avant* que de l'État n'ait lieu.

Hypothèses inutiles

D'ailleurs, initialement, avant d'être l'État du parti politique, l'État doit être (mais c'est une hypothèse sans importance) un certain groupe bandit – le partisan n'étant qu'une réaction, en justice, à l'endroit d'un tel méfait. Mais cela ne signifie pas cependant que l'association malfaisante est le premier État. Certes, avant le parti – en réalité et non pas en théorie – l'État, peut-être, doit-il apparaître comme une association de malfaiteurs – et à partir d'elle, la politique, peut-être, *peut autrement* apparaître en théorie sur le mode pratique et réparateur du partisan qui (encore jusqu'à nous) vise le dépassement des malfaiteurs.

Mais partisans et association de malfaiteurs sont nécessairement précédés par l'exercice d'une certaine perversité reconnue en un sens moral. Quant à savoir si le crime suffit à engendrer le partisan, ou si le partisan est une réaction à l'endroit de l'association malfaisante, après tout, nous n'en savons rien. Nous pouvons seulement dire que le crime doit avoir lieu avant l'État – à moins qu'il ne soit lui-même le premier crime, mais dans ces conditions, il serait seulement l'injustice, ce qu'il ne peut pas être en théorie puisqu'il repose nécessairement, même criminel, sur un accord, même malfaisant ; *et la justice, contrairement au crime, se tient essentiellement à même l'accord*. Par conséquent, il ne peut être qu'un crime secondaire, motivé par une perception de justice (c'est-à-dire précédé par la réalité de l'homme comme Sujet Politique), et rendue criminel moins par son intention malveillante et perverse que par la méconnaissance, *malencontreuse*, du sens de crime.

Aussi, de ce que l'essence d'État indique une certaine justice que nous ne pouvons pas nier, à moins de nier toute l'histoire de la philosophie politique, il ne se peut pas qu'il n'ait pas une certaine perception de justice pour origine. Si bien que quelque chose de l'ordre d'un mal doit apparaître avant, qui ouvre la perception humaine à la reconnaissance d'État comme solution ; le sujet politique – qui est celui qui reconnaît le crime comme ennemi – venant nécessairement avant le partisan et le bandit. Et en effet, si l'homme était incapable du sens de justice, le bandit ne pourrait pas être perçu comme bandit.

Par conséquent, l'origine de la politique comme perception fondamentale du sens d'Ennemi, doit se tenir à même l'homme qui tue, viole et asservit avant l'État.

Le ciel des larmes, telle est l'origine de la politique comme perception humaine.

Avant cette reconnaissance, cette reconnaissance proprement morale, miraculeuse, que nous posons au fondement du ciel de l'homme, tout a lieu. La politique, selon sa définition stricte, est la seule exclusion de ce qui cause les larmes.

C'est pourquoi la politique est le ciel du bien.

Autrement dit, la mise à mort du mal terrestre. Puissance effective du seul ciel comme ciel des choses, ciel des larmes, ciel des gens.

Celui qui, pour des « raisons politiques », tue un enfant, celui-ci est le diable dont le faux ciel s'est séparé des choses.

Sur l'agresseur agressé

Le criminel dont l'État répond est celui dont le mobile ne relève pas d'une rivalité réelle, tellurique, politique, car la rivalité présuppose l'hégémonie qui, en se rendant objet des convoitises selon l'entente de règne, l'engendre. La rivalité du criminel sadique est alors un fantasme, un ciel séparé ; la production fantasmée d'une rivalité structurante, mais irréelle, car celui qu'il tue n'est pas la cause réelle de sa raison de tuer (Caïn) ; car celui qu'il tue est « lui-même et seulement lui-même qui se perd à tout jamais » (Raskolnikov). Seulement, la virtualité réellement structurante du fantasme est un objet de l'esprit qui comme tout autre objet de l'esprit, trouve ses causes dans la réalité (Freud). Aussi se trouve-t-il que ces causes – perçues comme réalités – sont le plus souvent des faits de pouvoir comme *abus de puissance* ; et que, « étrangement », contrôle, domination, pouvoir, abus de puissance, par quoi nous disons ordinairement l'État, sont également dits des volontés contradictoires à l'origine des réalités sadiques. Là où est montré, à même la langue (puisque les deux réalités sont dites par les mêmes mots) que le crime est ce que réitère l'État dans le cycle incessant. Là où est encore montré, que le pouvoir (qu'il soit politique – institué – ou abus de puissance – spontané) n'est pas seulement ce qui répond du crime, mais aussi ce qui, le réitérant, engendre la volonté de réparation – qu'elle soit sadique ou révolutionnaire ; l'une et l'autre répondant d'une agression primitive ; d'une contradiction antérieure ; d'où l'étonnante perversité – ruse de la déraison – de la passion révolutionnaire (Terreur). Révéler l'ennemi, selon l'abus de puissance, comme pouvoir et exercice du pouvoir, c'est révéler la mise en impuissance comme cause réelle de l'impossible réparation que vise passionnément le crime sadique.

En excluant tous les pouvoirs du domaine du droit, conformément à l'esprit d'État qui a anciennement indiqué, par son institution, le dépassement du pouvoir spontané (comme abus de puissance), l'hypothèse d'une atténuation de la réalité sadique en général, est tout à fait vraisemblable. Car celui qui tue – qui dévie de son essence d'homme – est toujours l'impuissant humilié. C'est pourquoi exclure du droit le pouvoir politique d'humilier la puissance des gens (comme l'État avant nous avait exclu de son droit la puissance d'humilier, pour s'en réserver le monopole – malencontreusement reconnu faute de mieux) est exclure une condition réelle de haine, car celui qui humilie est nécessairement celui que l'État humilie. Supprimer l'État à même l'ordre d'anarchie, doit donc pouvoir atténuer deux des occasions de la personnalité sadique – l'occasion du pouvoir nécessairement sadique, l'occasion du sujet – nécessairement humilié – qui vise impossiblement la réparation en réitérant le pouvoir dont il est ordinairement victime. C'est en ce sens que frapper sa femme, sa fille, une fille, son fils, l'étranger, quelqu'un, c'est toujours, symboliquement, en un certain sens, s'en prendre au pouvoir qui génère l'impuissance qui rend triste, faible et haineux ; c'est en ce sens aussi qu'une telle volonté sadique manifeste encore, sans contradiction, le caractère universel de la volonté de ne pas être dominé – volonté initialement niée dont a résulté la vengeance qui, prise dans la passion de l'inculture, ne saurait dépasser (comme Jésus l'avait fait) le dispositif. Là où est montré avec la fermeté de l'évidence – car la volonté humaine en témoigne partout comme réparation universelle – que le Mal est seulement la domination ; que le Bien est seulement la non-domination ; et que seul le Bien peut dépasser le Mal en se déprenant du cycle des causes par l'exclusion de la cause elle-même. L'entente du règne selon la présupposition d'hégémonie, qui élève le pouvoir d'humilier au rang d'institution politique, est l'origine d'un mal dont la contradiction peut être désormais surmontée. Que d'un tel dépassement résulte ensuite une atténuation des haines en général est sans doute quelque chose de difficilement démontrable ; seulement, bien que

l'hypothèse demeure pour l'heure indémontrable, est absolument démontré (Diderot) qu'une telle tentative – comme continuation de la légende des siècles – nous rendra nécessairement plus proche de la vérité (qui est un destin) s'agissant du Mal. En éliminant une à une les causes possibles à la manière dont le médecin élabore son diagnostic, est montré, une fois encore, que la raison philosophique – qui avance à mesure des hypothèses qu'elle concrétise – est le seul remède possible au mal humain, car elle seule – contre le réalisme défait – continue, malgré ses échecs, l'éternelle volonté du dépassement, qui est la réussite propre de l'essence d'homme.

Les implications du criminel ennemi

En philosophie politique, la justice (par quoi le criminel se peut percevoir, avant l'État, comme criminel, c'est-à-dire comme l'auteur *d'un méfait*) doit venir avant l'État, ce que présuppose toujours le concept d'État qui prétend répondre d'une justification politique comme volonté de justice émanant spontanément du sans-État.

Seulement, indiquant confusément l'État, cette perception primitive de justice qui dévoile le fait comme méfait, n'est pas encore la perception de ses conditions – techniques – de réalité. Les gens ont la perception de justice sans avoir toutefois le sens technique de sa réalité. De là dit-on, le sens précaire de justice primitive comme rétribution par la vengeance privée et répétition du cycle de violence.

Sans une telle volonté initiale de justice – par quoi l'État n'a jamais cessé de se justifier – l'État serait insensé en théorie. Si l'État se peut sur le mode de la justification, c'est que le sans-État qu'il vise à dépasser est déjà une certaine perception de justice. État et sans-État sont donc toujours la même perception de justice qui dévoile le crime comme problème commun, c'est-à-dire politique. Cette même perception de justice qui dévoile le caractère problématique du crime, ainsi que la possibilité d'un dépassement, est ce que nous nommons politique. Politique traduit donc seulement l'idée que la puissance humaine doit être limitée, sans contradiction, c'est-à-dire en vérité, de manière à ce que le crime – autant que possible – cesse d'avoir lieu.

Or là où l'État pose confusément le criminel comme ennemi en s'arrêtant seulement là, l'anarchie – qui est le devenir du concept de politique – fait fond sur l'essence même du crime, en se demandant d'abord, parce qu'elle est une philosophie, ce que crime veut dire.

5 – En se questionnant ainsi, l'anarchie parvient au sens de crime, qu'elle comprend, conformément à son essence, comme fait de pouvoir – abus de puissance.

En désignant le fait de pouvoir comme abus de puissance, c'est-à-dire en posant le pouvoir comme abus, est entendue l'irrationalité de l'expression « abus de pouvoir », car le pouvoir politique n'est rien d'autre que la possibilité, en droit, d'abuser.

L'abus de volonté qui se dégage de tout méfait est l'insigne puissance du pouvoir politique lui-même. Avoir le pouvoir signifie seulement avoir le droit d'abuser la volonté des gens.

Quant à la chose qui distingue le pouvoir criminel d'abuser, du pouvoir « politique » d'abuser, la tradition la rend par institution. L'institution est ce qui prétend fonder le pouvoir politique, c'est-à-dire ce qui prétend fonder, en vérité, le droit d'abus. Abuser sans droit ou abuser par le droit sont deux manières d'entendre l'exercice du pouvoir. Le premier est spontané, criminel, illégal, le second est politique, institué, légal ; mais l'un et l'autre se rattachent à l'essence même de crime.

5, 1 – Politique se dit de ce qui rend justice.

Rendre justice implique la détermination du juste et de l'injuste.

Pour n'être pas injuste, cette détermination du juste par quoi la justice peut être rendue en fait, doit également faire l'objet d'une reconnaissance commune (Contrat) – ce qui montre que la justice d'un ordre quelconque – ordre dont l'existence réside à même le maintien – dépend tout à fait clairement de la reconnaissance des gens qu'il concerne ; car seuls les gens, par reconnaissance ou non-reconnaissance, peuvent conserver et détruire au nom de ce qu'ils nomment justice.

Autrement dit, les gens sont l'essence d'ordre, et les gens sont moraux (Machiavel).

En vérité, Machiavel est moins le penseur amoral du politique, que le premier à avoir révélé, derrière l'évidence d'État, le problème moral de la domination (constitutif de la fragilité même du pouvoir d'État). Jusqu'à lui, le problème moral était seulement dit des modes possibles de la domination, rendus par la typologie des ordres. Avec lui, c'est la domination en tant que chose immorale qui devient le problème politique, fondamental et décisif de réalité d'État.

Vie et risque de mort de l'ordre quelconque présupposent la justice comme reconnaissance en justice. Lorsqu'une telle reconnaissance se délite, le risque advient. Là où est montré que les gens constituent la base de l'ordre dans son rapport à la vie ; et que la plus grande justice possible – dont pourrait dériver le meilleur ordre possible – doit nécessairement se tenir dans la plus grande reconnaissance possible. La justice n'étant rien d'autre, à défaut de prédiquer la réalité en soi des aspects, que ce qui est reconnue comme telle.

Par conséquent, plus une chose est reconnue en justice, plus elle *semble* juste en réalité. Mais cela – cela qui fonde, dans l'idéal, l'insigne qualité de justice dans la quantité suprême (laquelle se tient dans l'idéal de la reconnaissance d'un Tous) – ne doit pas être entendu comme un relativisme précaire qu'il nous faudrait, par suite, tenir pour source du mal potentiel. Car s'appuyant en théorie sur la plus grande reconnaissance possible, un tel concept de justice fait directement fond, par contraste, sur le sens et l'essence d'injustice.

5, 2 – En effet, aux yeux de la justice idéalement appréhendée selon la quantité suprême, l'injustice – dans l'idéal – doit être dite du fait (qui nous concerne) dont nous ne reconnaissons pas la justice. En ne reconnaissant pas la justice d'un tel fait, ce fait nous concernant est alors *la contrainte* – laquelle se tient non dans la quantité suprême, mais dans la quantité moindre que rend possible, en réalité, une certaine division du tous. C'est pourquoi ce qui semble majoritairement juste en réalité, n'est donc pas idéalement ce qui est juste, car la justice – dans l'idéal – est ce qui est reconnue *par tous* (sans division et sans désaccord) comme telle. Dans l'idéal, la justice est ce dont l'être – non-divisé – résulte de l'accord absolu de celles et ceux *qu'elle concerne* en son espace.

Par opposition, l'injustice – que l'idéal de justice (voile d'ignorance) rend par contrainte et obligation – désigne seulement le fait qui ne résulte pas d'une reconnaissance réelle – qui ne résulte pas de la reconnaissance de ceux que ce fait a, *selon eux*, contraints. Contrainte et obligation – qui présupposent la non-reconnaissance comme source d'injustice et du méfait – sont donc contraires à l'idéal de justice qui se découvre comme reconnaissance de tous, et critère idéal de la détermination du sens d'injustice.

Contraires à l'idéal, comment pourraient-ils être, alors, des déterminations fondamentales de ce que la justice doit être en réalité ? Comment ce que l'idéal appréhende comme injustice pourrait-il caractériser la justice des choses réelles ? Comment la politique – qui doit rendre justice – pourrait-elle injustement la rendre sans contredire ce que la justice indique pourtant – et qui est l'injustice comme contrainte ?

5, 3 – Au yeux de l'idéal, contraindre par la force et obliger quelqu'un, par la sanction, à faire ce qu'il ne veut pas, sont injustes.

Lorsqu'une mère ordonne à son fils de ranger sa chambre, ni la contrainte ni l'obligation n'ont lieu ; et ce, car l'ordre visé – la chambre rangée – n'a pas la signification d'un devoir. S'il semble possible en théorie de ne pas rendre l'impôt en fait, il est en revanche impossible en pratique de ne pas faire son devoir en ne le rendant pas ; car la pratique du non-devoir se paye durement, par la violence – là où la puissance de la mère, par distinction d'avec le pouvoir qui se donne le droit de violenter, est très clairement limitée (par le pouvoir) en droit, et le plus souvent limité, spontanément, par l'amour parental et ses fins, normalement bienveillantes. Dès lors que la mère ne se reconnaît pas la possibilité de tuer et de séquestrer pour rendre « justice », s'ensuit *la pure autorité* de sa parole comme ordre contestable par essence (ce que nous avons montré ailleurs). Par conséquent, de ce que le fils peut ne pas ranger sa chambre sans encourir le risque de mort violente, s'ensuivent la non-contrainte et la non-obligation ; en somme *la pure autorité – par essence contestable – de la parole parentale*. D'où le caractère politique – selon l'essence de politique – de l'espace familial comme espace sans-pouvoir ; lieu où les désaccords peuvent avoir *lieu* sans générer ni la violence, ni l'asservissement, ni la mort.

Parenthèse sur la distinction pouvoir et autorité

Lorsque nous disons de l'autorité qu'elle est contestable, cela signifie que rien ne nous oblige à reconnaître, par exemple, la vérité de la théorie freudienne de l'inconscient. Si cette théorie a fait *incontestablement* autorité dans l'histoire de la compréhension de l'homme, c'est pour avoir laissé aux gens la possibilité de la contester. Seul ce qui laisse ouvert la possibilité d'une contestation peut faire valoir une autorité spécifique. L'autorité spécifique d'une théorie est ce que nous reconnaissons incontestablement à titre de puissance supérieure. Si la vérité de la théorie freudienne peut légitimement être contestée, sa puissance d'orientation, elle, eu égard à l'histoire humaine, est incontestable ; à l'image d'une mère dont la vérité peut être à chaque fois remise en question sans que cela n'affaiblisse sa puissance d'orientation, c'est-à-dire son autorité ; car la remise en question d'une parole, qu'elle soit celle de Marx ou celle d'une mère, présuppose incontestablement la reconnaissance de l'autorité spécifique qui a suscité en nous le besoin de la questionner. Autrement dit, il est incontestable, parce que nous la contestons sans crainte, que la théorie freudienne soit incontestablement supérieure ; en la contestant, c'est-à-dire en nous orientant à partir d'elle, nous manifestons à chaque fois la supériorité de son autorité spécifique.

Par opposition, le pouvoir est littéralement sans-autorité qui ferme a priori, selon le droit de violence, la possibilité même d'une position. Si le droit de contester l'impôt « existe », selon l'in-faire, dans l'esseulement de la conscience intime, un tel droit se situe encore dans le devoir – incontestable et seul réel – de rendre l'impôt.

Car la course d'Mbappé s'impose d'elle-même de ce qu'elle reconnaît le droit – dont dérive son autorité propre – de s'opposer factuellement à elle, elle n'est pas un pouvoir, mais une force. Son autorité ne procède pas de la non-opposition, mais tout au contraire, de l'opposition qui la rend à chaque fois magistrale, et que nous reconnaissons comme telle par contraste d'avec les forces qu'elle dépasse en les laissant être. Là où est montré que l'autorité dérive du contraste de ce qu'elle reconnaît d'abord la possibilité de l'opposition (dont elle a besoin) pour être reconnue selon son autorité spécifique. Si bien que l'autorité n'impose rien, mais s'impose, c'est-à-dire ne recourt à rien d'autre, pour se faire valoir en propre, qu'à ce qu'elle expose à même le face à face.

L'autorité s'impose d'elle-même, à l'image d'un exposé dont nous reconnaissons la valeur, car elle n'impose rien ; là où, par opposition, le pouvoir est sans-autorité qui ne tient qu'en imposant ses aspects (non reconnus) par le moyen de sa police et de ses juges. Auctoritas (exousia) pour dire magistrat, pouvoir, juge, ministre, policier, selon la place qui impose, par le pouvoir, ce qui peut ne pas être reconnu en justice, manifeste précisément le contraire de ce qu'elle indique : ce qui, ne faisant pas autorité par soi, réclame le pouvoir à titre de condition d'efficience. C'est pourquoi lorsque nous parlons de crise d'autorité pour rendre compte du 21^{ème} siècle, nous parlons bien qui découvrons, dans un monde entièrement dominé par le pouvoir d'État, l'impossibilité politique de l'autorité en tant que telle – car en politique l'autorité est nécessairement une position, un faire, un lieu, une réalité publique, visible, terrienne.

Le sens de contrainte

Ce que nous rendons donc par contrainte – qui n'est pas la teneur de l'ordre parental – est l'outrepassement, aux yeux de l'idéal, des limites de la puissance humaine. L'idéal par quoi nous l'envisageons ainsi, renvoie à la perception de justice initiale (et réelle) qui a dévoilé le fait de violence comme méfait, et la politique, par dépassement, comme administration – en vue du meilleur – du méfait. La contrainte est le nom donné à la domination par la force ; l'obligation le nom donné à la domination par le droit (lequel présuppose la puissance de contraindre par l'usage des forces). L'outrepassement des limites de la puissance humaine – que nous appelons donc contrainte et qui est la forme première de la domination (ce par quoi la domination s'est miraculeusement révélée comme méfait – honte et culpabilité, Caïn, Protagoras, Raskolnikov) – est une contradiction morale qui se peut envisager en un sens logique.

Violer signifie violer celui qui ne veut pas être violé. Affirmer sa puissance par la négation de la puissance d'un autre est une contradiction ; car là où le violeur positionne sa puissance comme ce qui doit faire l'objet d'une affirmation, il somme l'impossibilité, pour l'autre puissance, de faire pareillement valoir son droit à l'affirmation. De ce qu'il ne reconnaît pas à l'autre ce qu'il reconnaît – para-logiquement – à lui-même, s'ensuit une contradiction logique qui suffit à fonder le sens universel de méfait.

Seulement, à partir de cette définition, dans quelle mesure celui qui viole par le moyen de ses forces, à la manière dont Mbappé dépasse les positions adverses, est-il différent d'Mbappé ? Répondons simplement : dans la mesure où le défenseur consent aux règles du jeu, lesquelles impliquent la possibilité d'un rapport (consenti par tous et sans contradiction) des forces. Le viol ne reconnaît aucune règle réelle pour ne pas reconnaître l'accord comme base de toute règle possible. La règle étant là encore ce que seul de l'accord peut fonder ; manifestant « la règle », qui ne procéderait pas de l'accord, comme apparence de règle, injustice et contradiction.

Ce qui est injuste, et donc contraignant, est donc contradictoire. Aussi est-ce pour cela que la contrainte est une contradiction.

Or en politique, exceptionnellement, la contrainte, qui demeure en droit la puissance exclusive du pouvoir politique, n'est pas vue ainsi.

De ce que la puissance de contraindre – idéalement reconnue comme injustice – est reconnue communément, s'ensuit son caractère de justice.

5, 4 – Demandons-nous alors : si l'injustice est une contradiction logique, où donc la puissance de contraindre peut-elle être, sans contradiction, une justice ?

Là où celui qu'elle contraint a contraint ; c'est-à-dire à l'endroit même de la contrainte.

Contraignant la contrainte elle-même, la justice s'affirme positivement comme négation de la négation, c'est-à-dire affirmation de la puissance du faire selon le principe de non-domination.

Relevant de la justice, l'État – qui est le pouvoir de contraindre – se trouve fondé par la nécessité, communément reconnue, de nier la négation.

Nous réappelons donc politique la reconnaissance commune de la nécessité de nier la négation de puissance, et l'administration d'une telle négation qui affirme la puissance humaine jusqu'aux limites du principe de non-domination.

5, 5 – Ce qui donc distingue *fondamentalement* la théorie d'État de la théorie d'anarchie, ne peut se tenir dans le sens commun (et seul véritable) de politique. Les théories positives de l'État reconnaissent communément la nécessité d'un droit de contraindre le négateur, selon une détermination préalable, précise et reconnue du sens de négation (qui est le sens d'ennemi).

5, 6 – Si donc théorie d'État et théorie d'anarchie se distinguent, ce n'est pas sur le concept de justice, ni même sur le concept de politique comme discrimination (puisque l'État, essentiellement, l'indique qui relève de la perception (discriminante) du méfait), ni encore sur le sens de souveraineté (essentiellement constitutive du sens d'ordre qui présuppose la nécessité d'une discrimination incontestable des fautes – puisque le méfait dérive nécessairement de la puissance du faire), ni même sur le concept d'aspect (selon la relativité – essentielle – rendue par l'existence du désaccord).

Si donc la théorie d'anarchie se peut très précisément distincte de la théorie d'État, c'est sur le sens d'ennemi.

5, 5 – Anarchie et État reconnaissent communément l'ennemi comme celui qui contraint – de là vient la politique comme non-contradiction d'avec ce qu'elle vise à contraindre.

En ce sens, et c'est là son seul sens, elle est l'administration du crime qu'elle détermine précisément comme contrainte.

Or quel crime et quelle contrainte fait peser la commune qui, voulant faire selon son goût, s'ordonne au principe de non-domination ? Le crime logistique d'échapper au judiciaire comme indice de validation du respect qu'elle témoigne, ou ne témoigne plus, à l'endroit du principe. Veiller à l'application du principe, et s'ordonner, lorsqu'un méfait a eu lieu, à la possibilité de contraindre, implique un *ordre public* correspondant – ce qu'est essentiellement l'État comme ordre judiciaire.

L'ordre judiciaire est la puissance publique qui veille au respect des parties qui la constituent. Le crime de solitude qui s'entend de la famille marginale ou de l'ordre privé comme secte, témoigne de la nécessité de l'ordre commun comme police publique veillant au respect du principe d'ordre. C'est pourquoi l'ordre politique quelconque, selon le dévoilement originel du méfait, est nécessairement un ordre policier qui, par surveillance (ou plutôt attention), veille au respect du principe ; la surveillance qu'il est, témoigne, conformément à sa force et là où le méfait est reconnu, de la souveraineté du commun sur la partie. Ordre politique – c'est-à-dire d'exclusion et de discrimination (Schmitt) – l'anarchie ne saurait tolérer, comme l'État avant elle, la négation de sa souveraineté spécifique, laquelle se tient dans le principe – unanimement reconnu comme essence de son ordre – de non-domination. Tenue au respect d'un tel principe qui constitue la source de tout faire possible, la souveraineté de l'homme – qui s'entend sans contradiction de ce qui ne domine pas – est reconnue jusqu'à l'apparition du pouvoir comme outrepassement des limites politiques de la puissance ; le principe faisant alors valoir – sur la souveraineté relative de l'homme – le caractère absolu (car sans contradiction) de sa souveraineté propre. S'ordonner au principe d'anarchie comme puissance absolue du non-pouvoir, signifie seulement se soumettre à l'interdiction de dominer ; cela seul qui doit être souverain comme condition de la souveraineté même de l'homme.

L'ordre d'anarchie, en ce qui le concerne seulement, tient donc en une seule interdiction : ne dominer personne. Laquelle interdiction fait fond sur cette seule obligation technique (qui tient de l'essence même de politique) : demeurer, en tant qu'ordre quelconque, dans la surveillance (ou l'attention) du monde, et ce, pour atténuer la puissance d'irrespect.

5, 6 – Si tout ordre politique est essentiellement judiciaire qui place la puissance publique au-delà de la partie qu'elle concerne, ordre d'État et ordre d'anarchie n'ont pas le même sens d'ennemi.

Le sens d'ennemi – initialement virtuel – que se donne malencontreusement l'État est le partisan. Le partisan est celui qui convoite l'État. L'ennemi de l'État est celui qui veut l'État ou celui qui veut le détruire. Il peut être communiste, « anarchiste », musulman, chrétien, libéral, sectaire, écologiste, monarchiste. Son parti traduit la volonté d'imposer l'aspect à celles et ceux qui ne le reconnaissent pas en vérité. Son parti est la contrainte – et la contrainte, en politique, (selon l'ontologie politique qui nous prédispose) est une puissance d'État.

Si l'État est donc vu comme son horizon politique, à titre de condition d'efficience de l'aspect, c'est que le parti qui l'oriente s'entend d'une « vérité » qui n'est pas la vérité d'un tous.

Or nous avons dit de la justice, qu'elle ne peut être, dans l'idéal, la justice qu'elle est, qu'à condition qu'elle soit communément reconnue comme vérité. *Par conséquent ni l'hégémonie – dont l'aspect est toujours contesté – ni la destruction de l'État – pareillement contestée – ne sont des vérités.*

État et sans-État sont vérités lorsqu'ils sont communément reconnus comme tels, en connaissance de cause, c'est-à-dire en connaissance du contraste d'anarchie. Le contraste d'anarchie fait apparaître la vérité des ordres selon les ensembles que ces ordres concernent. Ce qui est concerné à même l'ensemble que constitue l'ordre politique, est le Tous. Le tous est le fondement de la vérité en politique, le fondement de ce qui, en politique, est vrai. Seulement, comme fondement de la souveraineté et de l'orientation de l'ordre quelconque, le tous implique la possibilité d'un choix que l'ordre État, en tant qu'hégémonie, ne permet pas, puisqu'il domine effectivement le monde entier. Autrement dit, de ce que l'ordre quelconque se dit seulement de l'État ou du sans-État, le sans-État, par son existence même, peut seul faire valoir la possibilité d'une vérité quelconque en politique, selon le contraste dont il réalise la position comme lieu. Par conséquent, le tous que désigne impossiblement le mot « peuple » pour qualifier ce qui se tient sous l'hégémonie planétaire des États, n'est précisément pas un tous de ce que ne lui appartient pas, là où le désaccord a pourtant lieu, la possibilité d'être un autre, c'est-à-dire la possibilité d'être une position quelconque. L'absence de choix qui dérive de l'absence de contraste,

c'est-à-dire du non-lieu qu'est l'utopie, révèle la contradiction – accidentelle – qu'est l'État à l'endroit de la vérité. Au 21^{ème} siècle, l'État s'entend seulement du concept de politique qui fixe accidentellement son existence sur le mode de l'hégémonie. S'entendant sans contraste et sans opposition, il est seulement le faux qui révèle le caractère paralogique du concept de politique qu'il mobilise singulièrement.

C'est pourquoi l'exposition rationnelle de la possibilité de l'ordre sans-État, peut seule par contraste dévoilé l'État comme vérité, selon l'esprit du droit qu'est la justice. Là où l'État comme faux est l'in-faire comme position de l'in-contraste (ou posture du contraste sans-lieu) ; *là où donc l'État est seulement l'Hégémonie*, sa vérité doit pouvoir avoir lieu, en dehors de l'hégémonie qui est le seul faux par lequel il se pré-entend. Autrement dit, appartient à l'anarchie et seulement à l'anarchie la puissance de fonder l'État en vérité, c'est-à-dire sans-hégémonie.

Résultant de la détermination de la supériorité du fondement d'anarchie, la vérité d'État, qui désormais présuppose la possibilité juridique de la sortie d'État, est ce que l'anarchie, comme autorité absolue de la raison au 21^{ème} siècle, fonde et tolère. Le droit d'État est donc second qui jouit désormais de la tolérance souveraine dont l'anarchie caractérise l'esprit. Seule la position du sans-État élève l'État à la hauteur de sa perception primitive : la compréhension de la domination comme méfait. Choisir la structure de domination en connaissance du contraste réel, c'est en finir avec le dispositif ; en finir donc avec l'hégémonie.

Là où l'hégémonie se dévoile par contraste selon sa contradiction logique, l'anarchie est sans pouvoir qui ne peut empêcher, là où l'État est voulu, la possibilité qu'il soit. Tenant la justice pour le pur Contrat par quoi se manifeste le Tous, sa conception, aussi rationnelle soit-elle, ne concerne que son ordre, et les ordres qui se réclament d'elle. Aussi, de ce que le pur contrat – comme reconnaissance commune – manifeste la supériorité logique de son ordre, s'ensuit sa souveraineté absolue en ce qui concerne ses ordres. Si bien que là où l'anarchie est essentiellement sans pouvoir, le pouvoir qu'est l'État, est, en raison et en vérité, sans puissance sur l'ordre sans-État, c'est-à-dire *sans Hégémonie*. De ce que le vrai est le sens profond du règne, et que la justice d'anarchie est supérieure en vérité à la justice d'État, s'ensuit l'autorité absolue selon la reconnaissance universelle de la reconnaissance commune comme principe de l'ordre le plus juste selon la raison. Conformément à son concept et désignant l'ennemi comme l'hégémonie qu'elle doit essentiellement exclure, l'anarchie admet l'État selon la non-hégémonie.

Le pouvoir politique n'est donc ennemi que là où il contraint celles et ceux qui ne veulent pas être contraints par lui. Lorsque la contrainte demeure envisagée comme condition d'un bien quelconque, l'État, dont la vérité souveraine s'arrête là où le sans-État commence, n'est pas ennemi.

Si bien que *Seule* l'hégémonie est ennemie en vérité, car elle est l'ennemie de la vérité elle-même.

Jusqu'à nous, l'hégémonie comme puissance d'État tenait son ennemi comme partisan quelconque. Là où le partisan que l'hégémonie engendre a disparu, c'est-à-dire là où l'hégémonie a disparu, l'ennemi devient seulement le criminel, l'abus de puissance. Or telle est l'hégémonie qui constitue le pouvoir d'État – possibilité de mettre en impuissance. Là où n'appartient essentiellement au protestant, au musulman, au communiste, de mettre en impuissance ; ces aspects, pour peu qu'ils s'ordonnent à la reconnaissance du principe de non-domination, sont donc amis.

L'État-ami est la possibilité d'anarchie qui découvre la vérité comme non-hégémonie, et par elle, l'hégémonie comme *Seule* ennemie.

Et c'est pourquoi, comme toute autre philosophie politique avant elle, l'anarchie est la production du contraste qui seul peut soigner et servir, car seul le contraste sert. En se mettant au service de l'État qui n'est plus que la maladie dégénérative du monde qu'elle montre strictement, l'anarchie témoigne encore du pur respect à l'endroit de ce qui a été, et de ce qui peut être – encore et à chaque fois – autrement.

Le nihilisme est l'hégémonie, et l'hégémonie est désormais perçue comme caractère inessentiel de l'État.

En dominant seulement celles et ceux qui le souhaitent, l'État est sans hégémonie et n'est donc pas ennemi.

5, 7 – Le droit du crime est seulement le droit du crime.

De même que l'exploitation ne peut être le moyen de la non-exploitation, de même que la division ne peut être le moyen de la non-division, le mal ne peut être le moyen du bien ; car le mal est seulement le mal (Machiavel), le crime est seulement le crime (Machiavel), et le mensonge est seulement le mensonge (Machiavel).

Médecine du monde en question, l'anarchie est l'œil de Caïn, la continuation critique de la théorie d'État comme réflexion et dépassement des causes, criminelles, de la culpabilité ; ces causes que nous avons réduites au seul mot Hégémonie – et qui veut dire Crime – ; contradiction par laquelle l'État s'est essentiellement mécompris durant le cycle de sa réflexion.

6 – Au 21^{ème} siècle, ce n'est plus à l'État de surmonter le problème virtuel du politique, mais à la politique de surmonter le problème réel de l'État.

Ce problème qui n'a jamais cessé d'être le Mal et que nous découvrons, au 21^{ème} siècle, comme Hégémonie.

Au 21^{ème} siècle, l'Hégémonie est le mal dont souffre tout ce qui est (travail, agriculture, animal, homme, État).

L'utopie comme non-lieu qui résulte du pouvoir exclusif de faire, fait apparaître son autre, la réalité même, comme lieu du Mal ; car le mal est l'inculture du sans-contraste, la négation du bien comme tentative vers le meilleur.

Au 21^{ème}, cette négation est seulement l'État qui, malade de ce qu'il nie, se comprend entièrement selon la dernière chose qui demeure : et qui est la présupposition d'hégémonie.

Là où le Bien est alors nié, techniquement nié à même les possibilités qu'il indique, le nihilisme peut enfin assoir son règne comme culture hégémonique du monde. Hégémonique, une telle culture est seulement l'inculture qui mène, ce que savons désormais clairement, à la violence pour rien.

7 – De l'État comme vérité selon l'Anarchie, la vérité doit désormais être conçue, *en soi*, comme forme de l'ordre concret – sans quoi la preuve – que prétend être l'Anarchie – n'aura pas lieu, et avec elle, l'État en justice.

8 – *Pure désignation de l'Ennemi comme hégémonie, l'Anarchie est seulement la Forme de toute vérité politique.*

Chapitre 3

l'Anarchie comme Vérité

A – le sens de Contrat

*Léviathan ; c'est là tout le vieux monde,
Âpre et démesuré dans sa fauve laideur ;
Léviathan, c'est là tout le passé : grandeur,
Horreur.*

Hugo

1 – L'essence du Contrat – jusqu'à nous *l'Idéal* – est le concept d'Anarchie.

1, 1 – Selon la tradition – exception faite de Rousseau dont l'intuition, autrement reprise par Hegel, est ce que nous clarifions ici – le contrat est ce qui fonde en justice l'existence du pouvoir politique – qui est la division. L'existence du pouvoir politique comme division est donc juste de ce qu'un *Tous, non-divisé*, reconnaît cette existence en justice. Par conséquent, si la division est juste, ce n'est pas en tant qu'elle est la division, mais en tant que son origine – qui est la non-division – est la justice dont elle dérive. La non-division dont résulte la division comme justice, est donc supérieur en justice à la justice qu'elle engendre.

1, 2 – Dire qu'une telle justice est supérieure à la justice qu'elle engendre, c'est dire que la non-division est plus juste que la division.

De ce que l'État est la division, s'ensuit la supériorité en justice de la non-division dont dérive sa justice spécifique et divisée. C'est pourquoi le contractualisme (Hobbes) – qui est la révélation du fondement (proprement horizontal, tellurique) de la justice d'État – est, plus fondamentalement encore, la détermination, selon la raison, d'une plus grande justice, et qui est la non-division (l'horizontalité) dont dérive sa justice moindre. Dire clairement la non-division selon son concept, c'est alors dire la supériorité, *dans l'idéal* (selon le voile d'ignorance), du sans-pouvoir sur le pouvoir (de la terre sur le ciel), car le pouvoir s'entend de la mise en impuissance de celles et ceux qui séparés de lui (division), sur terre, ne le possèdent pas. Posséder le pouvoir signifie nécessairement posséder quelque chose que tous ne possèdent pas, puisque le pouvoir est nécessairement exercé par des gens sur des gens (division). Pouvoir et impuissance s'entendent d'une même réalité. Exercer le pouvoir signifie donc : exercer le droit – désormais *céleste* – de mettre en impuissance. (Ce qui, comme nous l'avons dit, n'est pas le cas de l'autorité – qui ne met en impuissance personne ; que chacun possède à sa manière ; qui constitue l'occasion même de la reconnaissance des valeurs ; qui s'expose sans nier ; et qui demeure – comme source d'augmentation de la puissance de tous – le lieu insigne (la terre) où la dialectique se déploie selon la plus grande vérité. Mettre en impuissance, c'est-à-dire exercer le pouvoir, signifie donc réduire, réduire à nullité l'autorité terrienne (Montagne) comme âme et source du bien, Appel.)

Par conséquent, là où certains possèdent le droit de faire le droit – en déterminant l'impuissance à titre de service à rendre –, les autres (impuissants) ont seulement le devoir de faire leur devoir, c'est-à-dire le devoir de « respecter » et de « servir » le droit. Aussi est-ce cela que nous entendons par division : in-faire et pouvoir exclusif de faire, irrespect et illusion de respect.

Dans de telles conditions, parler d'un droit à l'école, là où l'instruction républicaine relève d'une obligation politique, c'est dire, de ce que le droit à la non-école n'existe pas, un pur devoir en lieu et place d'un droit. C'est pourquoi la liberté spécifique dans laquelle réside l'essence du citoyen comme sujet de droit de l'ordre d'État, signifie précisément *faire ce qui doit être fait* ; manifestant par là le sens de droit comme in-faire et impuissance.

De ce que le faire possible, envisagé comme tel par l'esprit, est strictement tenu d'abolir son faire-réel au contact du devoir que nous appelons son « droit », s'ensuit l'in-faire, sous l'État au 21^{ème} siècle, comme essence du droit.

De même que l'autorité n'a lieu, en tant qu'elle est reconnue comme telle, que de ce qu'elle préserve l'autonomie du jugement qui peut ne pas la reconnaître ; de même que le respect n'a pareillement lieu que de ce que la possibilité de l'irrespect demeure ; de même que l'accord n'a effectivement lieu que si la possibilité du désaccord subsiste ; de même que la supériorité d'une puissance se révèle dans la relation positive entre puissances distinctes ; de même, l'orientation – éthique, idéologique – ne peut avoir réellement et véritablement lieu qu'à proportion des directions possibles *en fait*. Et cela est le sens de vérité comme faire, et de la terre comme horizontalité (horizontalité qui constitue la base de tout ce qui se tient comme sommité et autorité supérieure).

Or là où le citoyen est tenu de s'accorder sans ne jamais pouvoir se désaccorder, c'est là où l'accord est littéralement nul, et là où son être est perçu comme pur devoir ; car le droit véritable ne se dit qu'eu égard au choix que le contraste rend possible. Et cela est seulement une évidence ; l'évidence hégélienne de vérité comme variété, dialectique, autorité, contraste, terre et lieu. C'est d'ailleurs par la perception d'un tel contraste – rendu sur le mode des terres vierges d'Amérique – que Locke (fustigeant paradoxalement la piraterie) entendra la légitimité de l'État ; sur la base – réelle – d'un choix possible en connaissance de cause. L'idée étant – prenant les critiques de Filmer au sérieux – que le contrat implique très réellement la signature réelle des gens – laquelle présuppose nécessairement le choix (la non-signature) que seul le contraste, comme expression différenciée des lieux réels, rend possible. De même Émile (Rousseau) qui formé à la liberté, s'ouvre à la question de la différence des lieux en se demandant où vivre, sous quelle autorité, « devant qui (puisqu'il y a l'État partout) se prosterner » (Dostoïevski). Redécouverte par Locke conformément à la réalité de son monde (celui où du « désert » américain a encore lieu), cette dimension du contrat que nous appelons le contraste entend sa Justice de la différence des lieux, seule à même de fonder, *par contraste*, la pertinence d'une signature ; ce que l'in-contraste – par quoi s'entend l'hégémonie planétaire du pouvoir d'État au 21^{ème} siècle – a supprimé. Si bien qu'au 21^{ème} siècle, le contrat par lequel l'État comprend sa justice est réellement un non-lieu. Là où est montré que le contraste constitue une dimension nécessaire de justice, ce par quoi du contrat peut effectivement être en vérité et non pas seulement en apparence.

Ainsi sommé, à la manière de l'animal, de s'accorder pour préserver sa vie, le citoyen fait animale face à son devoir comme « reconnaissance » nécessaire du pouvoir politique qui désoriente en terrifiant et nullifiant la puissance des directions visées. Et c'est pourquoi le citoyen fait son devoir aussi sûrement que l'écolier, de peur d'être sanctionné, fait les siens ; car cela est la justice dit-on, la justice qui s'obtient du seul pouvoir d'apeurer, de contraindre, d'obliger, de punir.

Là où l'orientation se dit d'un seul chemin – celui du droit comme impossibilité de ne pas faire son devoir – la désorientation a lieu, animale lieu, manifestant par opposition le sens véritable (c'est-à-dire humain, terrien) d'orientation comme Possibilité, selon la pluralité et la variété des directions. En révélant le sujet de droit comme l'assujetti au sens strict – réalité de l'homme sans lieu, réalité de l'homme sans corps, réalité de l'in-esprit, réalité de la peur et de l'in-terre – l'épuration du faire-possible, par la division juridique corps/esprit, révèle l'absence de contraste comme source – inhumaine, céleste – de désorientation (in-source appelée tolérance). Et c'est en ces conditions que l'aspect, reconnu ou non reconnu, vu ou in-vu, peut alors faire valoir l'unité animale d'orientation comme procès de désorientation des âmes, laquelle désorientation d'essence deviendra nécessairement, dépassant la peur, la réparation humaine comme guerre, vengeance ou désertion, car la désorientation se dit d'un seul chemin et que l'orientation, l'animation, se dit selon la variété. Et c'est en ces conditions, enfin, que l'État – qui s'entend nécessairement du dépassement du mal – peut alors devenir, en devenant moyen de l'exclusivité, l'administration du mal dont il est pourtant la cause et par laquelle, effectivement,

irrationnellement, il se justifie après coup en tant qu'administration de celles et ceux (partisans) qui ruminent l'impossibilité juridique du possible.

Rendue par l'exclusion de la variété elle-même, cette impossibilité est l'Hégémonie comme puissance légale d'État.

La mise en impuissance est toute la source de guerre, non la solution technique, mais la cause superflue.

Que la non-reconnaissance (dont le faire est juridiquement proscrit) soit strictement caractérisée selon l'in-faire, implique la nullité de la « reconnaissance » d'État. Aussi cette nullité ne fait pas que caractériser, au 21^{ème} siècle, l'absence d'autorité de l'État – laquelle autorité ne vit que du contraste car le contraste est sa vie comme vie humaine, variée et possible –, mais révèle plus profondément l'essence d'État comme pur pouvoir ; laquelle pureté, proprement céleste, est tout ce qu'il reste quand l'autorité, par absence de contraste, a été exclue du monde. Là où plus rien ne peut se faire, le monde purifié de l'homme devient le produit exclusif des faits de pouvoir ; la mise en impuissance de tout ce qui est humain, terrien et de toute autorité. Et l'époque alors, face au pouvoir *sidérant* de l'État, en vient à perdre le goût de la conception et du possible ; et le philosophe alors, fatigué et conscient de l'annulation d'autorité, s'écarte du monde et ne dit plus rien ; et l'impuissant enfin, pleinement conscient de soi, réduit à l'intime qui n'engendre rien et ne souffrant plus – exténué – la moindre la force (Michel de L'Hospital), fait ce qu'il peut, fait ce qu'il peut encore faire, et mutile son corps, brûle sa voiture, frappe ses enfants.

Par ciel et céleste – que nous disons ici pour rendre la fausse hauteur du plus grand que soi (nation, État, peuple, Monde mondial) – nous ne voulons pas dire que le ciel n'est pas, mais qu'il ne saurait y avoir de ciel qui ne soit pas le ciel d'une chose, le ciel d'une terre ; il ne saurait y avoir de ciel *déraciné*, de sommité sans base, de pays sans paysans, de vérité sans corps ; il ne saurait y avoir d'Idée qui ne soit pas celle d'une chose.

Toute chose que nous ne comprenons plus doit avoir une racine intelligible ; sans cette racine, ces choses trop grandes que sont les peuples et les empires, les nations mortes (Schmitt) et leurs administrations, sont seulement insensées qui nous orientent insensément.

Au 21^{ème} siècle, là où seul le pouvoir fait le droit par exclusion de l'autorité comme source d'orientation possible des lieux, le droit ainsi fait est littéralement l'in-droit ; la captation totale de l'espace humain – anciennement fait de villages, de communes, de bourgades, de propositions, de philosophies, de corporations – comme planète dirigée dans la nullité de l'absence de contraste ; unité stricte de l'inessence comme source céleste de désorientation du siècle.

Du nihilisme comme source céleste du monde entier au 21^{ème} siècle, s'ensuit – avant la vengeance et la guerre – l'anarchie comme théorie des conditions juridiques de l'essence même ; théorie des lieux où les racines du sens doivent à chaque fois plonger pour espérer indiquer une justice à visage humain.

Au 21^{ème} siècle, l'absurdité est telle que l'homme, essentiellement fatigué, est étrangement appelé à conquérir le plus absurde des droits, celui d'exister avec les autres conformément à ce qu'il dit et veut.

L'idée étant moins de changer les choses, que de s'accaparer, *d'abord*, la possibilité juridique du changement.

1, 3 – Dans l'idéal donc, en reconnaissant la supériorité de la Justice sur la justice moindre, le contractualisme reconnaît, d'une part la supériorité de la non-division sur la division, d'autre part la supériorité du non-pouvoir (non-divisé) sur le pouvoir, et enfin la supériorité du contraste (Locke) sur le non-contraste.

Dans l'idéal donc – et de ce que l'anarchie, selon son concept, est l'ordre sans pouvoir – *la supériorité en justice de l'ordre d'anarchie sur l'ordre d'État est reconnue* – reconnue selon le contrat qu'elle est supérieurement (en tant que non-division), et qui constitue le fondement par lequel l'État, depuis Hobbes, pré-entend sa justice propre. Là où appartient, dans l'idéal, à la non-division de fonder l'État en justice (et de le fonder, par contraste, *en réalité*), la non-division est idéalement perçue comme justice supérieure à la justice d'État qui en dérive.

La non-division – qui n'est rien d'autre que la négation du pouvoir même – est la teneur profonde du sens d'anarchie comme souveraineté.

Et car l'anarchie, dont nous cherchons le clair concept, se dit de l'ordre qui nie le pouvoir, la théorie d'anarchie doit rendre raison de la possibilité d'une souveraineté indivise conformément aux exigences du sens de politique comme exclusion – ordonnée et légitime – de l'ennemi.

Cette exclusion (qui présuppose la plus grande inclusion à titre de base), quelles qu'en soient les modalités possibles (modalités éthiques qui excèdent nécessairement la théorie proprement politique que nous exposons ici), présuppose la Loi comme institution en justice. L'anarchie est nécessairement l'institution d'un ordre juridique, la reconnaissance d'une loi fondamentale, constitutionnelle, visant à assoir la puissance de tous comme source exclusive du lieu – ce qui ne peut être rendu, à même l'ordre que l'anarchie concerne strictement, que par l'exclusion juridique du pouvoir et de son exercice.

1, 4 – L'apparent problème d'une telle reconnaissance (de la non-division) en théorie – qui présuppose la supériorité (reconnue par l'État lui-même) de l'ordre d'anarchie – vient de ce qu'une telle présupposition porte, dit-on, sur l'idéal, et non sur la réalité.

En réalité, dit-on, l'ordre d'anarchie, c'est-à-dire l'indivision, est impossible – est le seul ciel. De cette impossibilité dit-on, dérive l'impossibilité d'affirmer l'infériorité de l'État eu égard à la supériorité, seulement idéale, d'anarchie ; car supériorité et infériorité se disent de la relation entre choses réelles, et que le sans-pouvoir (qui est politiquement sans-lieu – parce qu'il est seulement sans droit) est dit impossible en réalité.

Seulement, en disant cela, en disant que nulle comparaison ne peut significativement avoir lieu entre le réel et l'idéal, entre ce qui est possible et ce qui est impossible, le contractualisme manifeste une contradiction théorique, car si la justice qui fonde l'État est réellement impossible, alors, nécessairement, la justice d'État n'est réellement pas fondée qui est un ciel sans base, une logique sans vie (Kafka), une obligation sans volonté.

Or le contractualisme est la détermination visant à rendre compte de la justice d'État par le moyen d'une justice fondamentale et supérieure. En disant qu'une telle justice est irréaliste, elle dit le fondement comme non-lieu ; partant, elle dit alors que l'État – qui domine sans fondement à la manière dont le criminel domine sa victime – est seulement l'injustice.

Et le contrat devient alors le non-lieu qui fonde – en théorie et en justice – le lieu céleste de l'injustice elle-même.

Marx et le contrat

En comprenant le contrat – production insigne de la pensée « bourgeoise », étape philosophique et historique du règne du profit – comme dispositif de légitimation de l'exploitation capitaliste, Marx, par principe, a refusé d'admettre et de penser la réalité du consensus ; a refusé d'envisager la possibilité d'un usage non bourgeois et non fictif de l'accord. Retournant à l'antagonisme de classe (Machiavel), et voyant en cet antagonisme l'unique moyen de ramener, par la guerre, la bourgeoisie – dont l'apparent bonheur dépend du malheur de tous – à la conscience de son malheur véritable (car nul, s'il est humain, ne peut être heureux au milieu des misérables qu'il exploite), Marx a pensé dans la perspective inclusive du pour-tous, mais sur le mode de la guerre, du règne exclusif (lequel fut vu comme étape préalable à la prise de conscience de la contradiction rationnelle bourgeoise), et de l'Après (Friot). En posant le pour-tous à la fin plutôt qu'au commencement, l'appel à la dictature (gestion – avant d'être abolition – étatique de la survaleur) comme étape préliminaire du système a très clairement échoué qui nous appelle désormais (reprenant l'esprit de la tradition contractualiste) à mettre l'accord à la base de l'ordre, et non à sa fin – car l'État est le pouvoir et le pouvoir s'entend essentiellement de la négation de l'accord qui continue, parce que du désaccord demeure, inéluctablement la guerre.

Le voile d'ignorance, suspendant la pertinence politique de la perception antagonique réelle, faisant fond sur la réalité la plus réelle de l'homme – qui est la volonté raisonnable – caractérise l'homme nouveau auquel nous nous adressons ici. Seulement, contrairement à Rawls, rien ne nous permet de dire ce qu'il doit vouloir (car cela reviendrait à lui imposer de l'État), sinon qu'il ne doit pas pouvoir, s'il se veut en justice, c'est-à-dire en vertu du contrat lui-même (lequel est sa volonté), nier la volonté des autres (et

ce, parce qu'il ne souhaite pas que la sienne soit pareillement niée – ce dont l'évidence est partout rendue à même l'existence d'État dont l'esprit s'entend encore, par principe, d'une telle cause finale). Dans le contexte d'anarchie, l'esprit bourgeois n'est pas aboli, mais potentiellement privé de base ; privé, selon le droit lui-même, de celles et ceux qui n'en veulent plus et qui, conséquemment, devaient nécessairement s'évertués à fonder le droit politique à l'existence non-exploitée.

Fonder le droit à la non-obligation là où l'hégémonie bourgeoise s'entend essentiellement de l'État comme pouvoir d'obliger en vue de la protection de l'aspect, est une manière rationnelle de déprolétarianiser l'homme en droit sans passer ni par la guerre de fait ni par l'expropriation, nécessairement violente, des moyens machiniques de production. D'ailleurs, là où le dernier homme commence à suspecter l'intérêt des machines quant au procès de production de ce qu'il perçoit – finalement – comme esseulement généralisé, la volonté de retourner sobrement auprès des autres devient plus pressante pour lui que la volonté de profiter solitairement des marchandises qui nous séparent les uns des autres. La marchandise qui s'est substituée au contact humain, ne rend plus raison de ses conditions machiniques de production, et n'est utilisée, le plus souvent, que par défaut, obligation, dégoût et renoncement. Nous n'affirmons pas ici que cette perception est majoritaire, mais que, même minoritaire, son existence – ordonnée au principe supérieur de non-domination selon le fondement que nous exposerons bientôt – justifie nécessairement son droit à être.

Si le bourgeois peut légitimement s'entendre du profit qu'il convoite, en aucun cas, s'il se met à l'écoute de lui-même, ne peut-il s'entendre de la négation de volonté. Le travail-exploité qu'un tel profit nécessite doit avoir le contrat pour base ; et ce contrat ne peut être réellement une base *en justice* qu'à la condition (conformément au contraste, l'en « connaissance de cause ») que du travail-non-exploité ait concrètement lieu. Cet esprit même qu'a vu autrement Rousseau, en disant, « quant à la richesse, que nul citoyen ne soit assez opulent pour en pouvoir acheter un autre, et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre. » Or quand tous, sous l'hégémonie de la forme capitaliste de travail, sont politiquement (et non matériellement) contraints de se vendre au regard de la survaleur qu'ils doivent générer, c'est là où, faute de contraste, le contrat (ici compris comme contrat de travail) n'a précisément pas lieu. Au 21^{ème} siècle, les conditions de l'existence non-exploitée ne sont plus d'ordre matériel (richesse, pauvreté), mais d'ordre politique (puissance, impuissance). Au 21^{ème} siècle, tout homme est en capacité matérielle (contradiction du capital) d'obtenir les outils de sa propre émancipation – dont le dernier obstacle, proprement politique, est seulement l'État en tant qu'Hégémonie. Là où acheter une terre pour y mettre une tente et des fruitiers est matériellement à la portée de tous, c'est là où, politiquement pourtant, un tel fait n'est à la portée de personne. Au 21^{ème} siècle, la puissance matérielle du sujet de fait est nullifiée par l'impuissance politique du sujet de « droit ». Et cela, nous le croyons, est la dernière contradiction du capital comme problème de l'État de droit en tant qu'Hégémonie.

Quant à la question des moyens de production et du partage des machines, présupposant anciennement l'expropriation violente comme condition matérielle du travail-non-exploité, celle-ci, cette question, devient inessentielle là où le travail, en deçà de la marchandise qui s'est déliée de tout usage véritable, est désormais visé par certains, conformément à son ancienne définition, comme production domestique, vivrière, appel du bien-être, culture terrienne, familiale, amicale, monacale, communale. Là où la marchandise, très souvent superflue, n'est plus du tout comprise par celles et ceux qui la produisent, l'oikonomia – comme fin de la production humaine, bien-être du foyer – redevient (avant de devenir la « question » mondiale d'écologie) l'aspiration (selon l'intérêt existentiel lui-même) aux valeurs sobres de l'usage et de la production. La bourgeoisie est donc moins contestée à même l'exploitation qu'elle réclame comme forme du travail, qu'à même l'inutilité des choses qu'elle produit pour conjurer le stade, sans cesse critique, de la saturation des besoins. Au 21^{ème} siècle, le luxe qui s'entend de l'hétéronomie absolue est relativisée par trois fois : à même ses conditions accablantes, à même l'inutilité de ses produits, ainsi qu'à même la volonté de retourner à soi, aux siens, en retournant aux autres. Se percevant ainsi, de tels gens doivent avoir lieu, et seul le contrat peut fonder en droit, selon l'esprit du droit qui se tient dans la non-guerre, l'existence de tels lieux.

Au 21^{ème} siècle, s'il ne « se » détourne pas faiblement de l'idéal qu'il convoite, tout homme, s'étant détourné du chemin de laideur de la bourgeoisie, s'entend le plus souvent des choses les plus simples et les plus anciennes. Épicure et Lucrèce, qui sont les plus simples, redeviennent l'ambition concrète de l'idée communiste. Ce dont le retrait doit être fondé en droit.

Parenthèse sur le sens de lieu et sur l'in-sens politique de « géopolitique »

Nous disons que l'espace politique se tient exclusivement dans le *Lieu*. Ce que nous comprenons comme lieu est la somme des endroits que le sujet quelconque fréquente d'ordinaire. Et si le lieu est seul dit politique, c'est que lui seul peut être touché, changé, fabriqué par les gens ; que lui seul peut s'entendre de la puissance des gens. Il est l'espace en tant qu'il nous concerne, et il nous concerne en tant qu'il implique le faire à titre d'efficacité, et la puissance à titre de réalité. L'état du monde (le plus réel, depuis Bainville, de la pensée de droite) n'a donc pour nous aucun sens tant qu'il n'est pas fait premièrement état de la Commune qui caractérise l'idéal concret que nous souhaitons atteindre par le moyen d'un fondement juridique.

Aussi, l'état des lieux seul nous importe ; et les lieux, par le monde (par le monde que les États dominent), sont dévastés qui ne relèvent plus de la puissance des gens, mais seulement des faits de pouvoir – et de l'impuissance qu'ils génèrent.

En tant que théorie – proprement réaliste – de ce qui est *réel* pour nous, l'état politique du monde – qui est l'état où règne partout l'État – ne nous intéresse pas comme chose à faire là où il est admis que nous ne pouvons politiquement exister – c'est-à-dire faire – *que là où nous sommes*. Là où l'État s'entend du pouvoir de dévaster les lieux en réduisant le faire humain à l'impuissance, là est montré le contraire que nous convoitons : l'idéal du lieu selon le faire des gens.

En tant structure impropre de la théorie réaliste, l'état du monde comme « géopolitique » est une structure irrationnelle de la représentation du monde, car la puissance de l'homme (et c'est l'évidence même) se borne très réellement à ce qu'il peut concrètement faire là où il est. Là où l'état du monde nous prive de la possibilité de faire lieu, c'est en fondant le faire-lieu, en s'accaparant donc le droit de changer, que du changement pourra avoir lieu – et cela (face aux inévidences du réalisme vulgaire) est simplement réel, tellurique, tautologique.

La géopolitique n'est pas la réalité de l'existence tellurique et de son faire – mais s'entend de la structure d'in-faire qui prédispose nos représentations sur le mode de l'irréalité et de l'oubli de puissance. Nous ne disons pas qu'il n'y pas de réalité géopolitique de l'état de monde, mais que le renoncement au « faire » planétaire, ainsi qu'à sa « question », est l'insigne condition de l'être-au-monde comme réalité, existence à même les lieux et politique. Là où plus personne, par le moyen de son faire, n'est en mesure de s'opposer concrètement au pouvoir de la malfaisance planétaire du gigantisme d'État, la théorie politique – qui a depuis trop longtemps perdu le monde entier pour ne l'avoir que *trop* visé – ne peut retourner qu'au plus faisable, et qui est le réel comme chose devant nous qui nous concerne. Autrement dit, la prédominance du géopolitique quant à la représentation réaliste du monde présuppose l'oubli de la question politique comme puissance de faire-lieu. Géopolitique – qui caractérise le plus réel de la tradition bainvillienne – se dit de ce qui a renoncé à penser l'homme comme fondement suprême de la théorie des ordres ; réalité géopolitique étant ce qui s'entend, selon la présupposition d'hégémonie, d'un tel oubli. Pour preuve : tous les grands penseurs politiques ont été d'abord des penseurs de la guerre civile ; preuve évidente de la supériorité politique de la dimension locale et charnelle – réalisme authentique.

Si la guerre qui a lieu ailleurs que *chez nous*, nous touche sensiblement et sincèrement, elle n'est *politiquement* rien pour nous qui n'entre pas dans la catégorie des choses sur lesquelles nous pouvons concrètement agir, à moins de nous rendre présents à même les lieux qu'elle ravage. Si être-au-monde signifie être ouvert à ce qui a lieu partout où l'on sait que quelque chose a eu lieu, *ce savoir n'est pas un faire*. Et si nous pouvons faire le lieu où nous sommes, jamais nous ne pouvons faire le lieu où nous ne sommes pas. Politique s'entend du faire, et pas seulement du jugement ; et la géopolitique est seulement un « lieu » de pur jugement qui, malencontreusement, recouvre le problème réel du faire ; lequel, en tant qu'il est la condition première des problèmes des gens (qui ne concernent pas Bainville), est le problème le plus grave et le plus urgent. Autrement dit, le problème géopolitique n'est pas une réalité supérieure qui, en réalité, présuppose très clairement, par contraste, le problème politique lui-même ; là où est montré que l'in-faire mondial – comme préoccupation fondamentale des « grands-hommes » – s'entend en effet, très réellement d'abord, de la privation de lieu comme mise en

impuissance des gens (impuissance que la pensée dite « réaliste » de droite – qui n'est pas la pensée réellement réaliste – tient toujours pour acquise là où Machiavel – Prince du Réalisme – en avait pourtant fait le problème insigne de sa réflexion).

Et c'est en ce sens que l'être-au-monde – qui, « en géopolitique », est absolument à la nation et à l'empire sur le mode juridique de l'arrachement au lieu concret (sur le mode de tout ce qui transcende et détermine la « forme » de « présence » au lieu) – ne peut être politiquement au monde *qu'enraciné à même son lieu*. Ce que nous appelons donc le lieu, par opposition au monde entier et céleste que nul ne touche, est ce qui, en théorie, doit demeurer ouvert à la possibilité du faire des gens, doit demeurer ouvert à la réalité – proprement locale – d'une fondation terrienne.

La Commune – lieu de travail, pays des paysans – est le nom donné au monde en tant qu'il est encore politique, c'est-à-dire en tant qu'il est un Lieu.

Héritière stricte du contractualisme qui a maintes fois tenté le dépassement du partisan, la théorie d'anarchie, dépassant le partisan, sera la théorie du paysan – car lui seul, contrairement au partisan ancien dont l'impuissante réalité se tenait à même la présupposition, hégémonique, d'exclusivité, se peut librement choisir selon ses forces et par la puissance de son travail propre. Lui seul peut en effet faire pays qui a renoncé à faire nation – car la nation, de fait, présuppose l'in-faire à titre d'unité de droit, et que cette « unité », unité de laquelle provient le partisan qui s'oriente encore malencontreusement en elle, est la condition même de l'absence de pays et de l'absence de travail. C'est pourquoi : avant le partisan est le paysan, avant la nation est le pays, avant l'État est le faire, avant la loi est la norme, avant l'obligation est la volonté de servir, avant le pouvoir est l'autorité, avant l'in-faire est la justice. En somme, avant le monde (géopolitique) où nous ne sommes rien, est toujours le lieu (politique) où nous pourrions faire quelque chose, et être en conséquence les corps que nous voulons être. Et ces choses sont les évidences mêmes, primitives et véritables, du sens de politique.

1, 5 – De même que celui qui est violé est nécessairement celui qui ne veut pas être violé, de même que celui qui est tué est nécessairement celui qui ne veut pas être tué, celui qui est dominé est nécessairement, selon l'essence d'homme, celui *qui peut* ne pas vouloir être dominé.

Négation de volonté – ou pouvoir –, la « justice » d'État dont le fondement est l'idéal-impossible, est alors *seulement* la pure réalité de la domination comme pure réalité de l'injustice. Et cela est le ciel même, par contradiction divisé – divisé d'avec la terre qu'il domine sans le moindre fondement.

Là où l'idéal fonde impossiblement la réalité de la domination, l'État s'entend pourtant réellement du dépassement politique de crime – lequel est la domination comme négation de l'accord. Par conséquent, si l'État peut être réellement une justice, c'est à la condition que la justice qui le fonde soit démontrée comme réalité. Sans une telle démonstration, l'État – comme négation de volonté – est seulement injuste. Et c'est pourquoi, répondant – en justice – du crime qu'il identifie à l'injustice, ce dont il vient est une réalité : la reconnaissance politique, commune, horizontale, tellurique et sans contradiction du problème social de la violence ; la reconnaissance d'un problème terrien ayant lieu.

L'avènement de la perception de justice, quelle qu'en soit l'origine, est nécessairement une réalité historique. Résultant d'une telle perception, ce qui origine l'État selon son concept est alors nécessairement quelque chose de réel. L'État caractérisant vis-à-vis d'elle, une forme de justice : la justice rendue (faute de mieux) par division.

Par contraste, l'anarchie – qui est *un certain* sans-État – sera la justice rendue par indivision, conformément à la réalité du contrat dont l'État, par dépassement du problème de la vengeance, fut la production première comme division ciel/terre, malencontre et séparation.

Parenthèse sur le rapport entre la réalité du contrat et son concept

Lorsque nous disons que l'État, en tant qu'il est réel, présuppose une perception de justice, nous ne voulons pas dire qu'à l'origine il y a contrat, mais simplement que la raison humaine (œil de Caïn), au fil de l'histoire, dégage le contrat comme essence de sa justice. Répondant nécessairement d'une raison pour rendre compte du caractère juste de la domination, l'État, au fil du temps, se trouve moralement

sommé, après Machiavel, de faire valoir une justification aux yeux de la base qui est la volonté morale des gens. Cette justification est son concept. Par conséquent, nous ne disons pas que le concept d'État, tel que nous le comprenons depuis Hobbes, vient avant l'État, mais que, depuis Hobbes, l'État effectif dont résulte le jugement effectif, provient effectivement d'un tel concept – car il est le seul concept capable, en tant que volonté, de le fonder en justice. En disant donc que le concept d'État se tient dans *la justification aux yeux de la volonté*, nous n'affirmons pas seulement l'éminence de volonté sur lui, mais plus encore l'éminence de la raison (philosophie) que se cherche à chaque fois la volonté.

La conformité – ou non-conformité – d'avec le concept par lequel nous l'envisageons en justice, caractérise l'origine du jugement critique que nous portons désormais sur lui. C'est pourquoi le contrat est réellement cette origine qui depuis Hobbes constitue le critère effectif de toute évaluation. Par le contrat nous entendons l'État en raison ; et sa raison, nous l'entendons en volonté, car toute raison prend racine dans quelque chose de réel, d'humain, de voulu. Ce que l'État, conformément à son concept, indique donc depuis la découverte de sa justice comme contrat, c'est la précedence réelle d'un certain problème. En posant le contrat comme fondement effectif de l'État, ce qui est reconnu est moins le contrat historique, que la précedence historique du mal, et la révélation du mal comme problème humain. Là où l'État ne tient que par la reconnaissance d'un tel sens, sa fin en justice ne se peut fonder qu'ainsi ; et ce, quand bien même son origine réelle résulterait d'un pur fait de force spontanée et irréfléchie (Machiavel, Hume), car l'essence d'État, sa réalité même, tient à sa philosophie politique ; ce que montre à chaque fois l'incidence que peut avoir sur sa réalité la théorie philosophique qui se découvre un meilleur chemin, une amélioration – un roi, un parlement, une majorité.

Y compris comme fait de force, l'État – qui est nécessairement un organe de production des lois – doit nécessairement, à l'origine des temps, s'entendre, même confusément, du juste et de l'injuste, pour se maintenir. Contracté par-tous ou non, il résulte – à même l'association moindre qu'il présuppose – nécessairement de la perception de justice. C'est pourquoi le concept de contrat politique témoigne moins de sa propre réalité historique, que de la précedence d'une perception de justice – historiquement rendue par droit naturel et dont le concept fut historiquement révélé par le contrat. Au moment où donc l'État est révélé comme ruse, mensonge, force, faux, apparence, l'urgence d'une justification (idéologiquement exigée par les circonstances réelles de guerre) fait apparaître le besoin supérieur d'une justice qui n'est rien d'autre que la seule justice dont l'État peut être, au 17^{ème} siècle, le répondant en raison, et dont il devra être – jusqu'à nous et conformément à sa Norme (qui est la volonté humaine) – le répondant en raison.

Ce qu'indique le concept de contrat (comme fondement de la justice d'État) est donc clair : moins l'origine réelle et contractée de l'État, que la perception humaine du mal comme origine réelle de la politique ; ce par quoi l'existence humaine s'est politiquement envisagée comme atténuation et dépassement juridique du mal ; sécurité des siens, volonté de vivre.

La théorie d'anarchie est la continuation critique et rationnelle de cette perception fondamentale et fondamentalement politique que nous appelons le bien.

L'État, comme ordre des lois (ce qui doit être repris), est la première incarnation d'un tel concept qui, par le caractère nécessairement problématique d'une telle incarnation, deviendrait nécessairement le devenir réfléchi du concept de mal – conformément à l'échec, à chaque fois réitéré, eu égard au mal, qu'il fut finalement. Raison pour laquelle questionner l'État, depuis que son problème – la domination – est très clairement vu (Machiavel), signifie seulement questionner le problème politique du mal. Raison pour laquelle enfin, la philosophie politique est nécessairement une philosophie morale – ce qui a été rendu, compte tenu des circonstances de guerre (le saccage « d'Italie »), sur le mode (technique et machiavélien) du moindre mal (lequel relève encore, comme maintien biologique de la vie, de la présupposition morale – car éliminer l'armée qui nous envahit est encore un *bien* qui se peut fonder en raison).

Parenthèse sur la bêtise préparée

Au 21^{ème} siècle, quand la guerre cesse d'être le lieu fantasmé (Illiade) des faibles distinctions d'existence et se laisse appréhender, conformément à son essence, comme le pur outil (OTAN) du marché impérial,

l'ancienne nécessité de guerre, déterminée par des circonstances réelles, n'est plus du tout, disons-le franchement, un concept pertinent du réalisme politique – à moins de supposer, tout à fait irréaliment, que l'armée espagnole envisage, en silence, le passage prochain des Pyrénées. Là où est montré que le réalisme machiavélien (que l'on mobilise immoralement pour justifier l'horreur) s'entend très précisément et très conséquemment de la réalité de son temps, et que le temps de Machiavel a pour première particularité de n'être précisément pas le nôtre. Si le 16^{ème} siècle continue l'évidence de la nécessité relative de guerre, la guerre ne relève pas d'une fatalité éternelle ; ce qui montre que celui qui (voulant se piquer du sérieux de la pensée réaliste) tient la guerre ainsi – pour l'éternité fatale dont nul, pourtant, ne peut faire empiriquement l'expérience – plus qu'un idiot se tenant en infériorité et en irréalité vis-à-vis de l'essence de son monde, est d'abord, s'il n'est pas seulement idiot, le sûr complice, *nihiliste*, du diable.

Se tenant, par héritage, à hauteur des morts insensés de 14, les gens ordinaires sont de plus en plus sérieux qui ne veulent plus tuer et mourir pour rien. Le délitement ordinaire de l'idéal bourgeois, par-delà l'ancien État-défensif et disparu de la guerre juste et du duel conventionnel, fait alors apparaître « l'État-protecteur des intérêts économiques du capital-nation comme marché » comme réalité de guerre superflue et ridicule : pure contingence risible, pure fiction médiatique, pure misère intellectuelle de droite, purs ennemis fantasmés. Armées, armes, et toutes ces idioties n'ont plus le moindre sens qui engendrent seulement le contexte qui leur donne sens. Supprimer les armes, et cela est l'évidence même, est réduire à presque rien la possibilité de la mort violente, cette même mort dont la droite – dite sécuritaire – déplore pourtant le déchainement. Que les « chrétiens » de droite parlent encore d'armée, de production d'outils de mort comme fier fleuron de l'industrie capitaliste française, plus que l'expression d'une inculture réelle qui se pique de réalisme, cela est seulement un crachat jeté au visage du Christ. Que les « chrétiens » de droite justifient la mort des enfants en disant que la guerre est fatalement, collatéralement, toujours ainsi, montrent leur évidente et perverse inculture quant au phénomène de guerre – laquelle guerre se déploie désormais, depuis 14, en dehors de toute raison, de tout honneur et de toute volonté (ce que Schmitt, qui pourrait les instruire, a indiqué en toute clarté).

Leur concept marchand de guerre – comme destruction « inévitable » des populations civiles – est plus précaire encore que le concept nazi de guerre ; car les nazis avaient avec eux, comme les gazaouis, le ressentiment, la vengeance, l'humiliation, la passion, comme insigne et réelle justification, là où eux sont seulement les partisans incultes du pouvoir d'humilier qui à chaque fois engendre la réaction en justice dont ils se plaignent inconséquemment et par laquelle ils justifient la pure horreur comme « riposte légitime ». Appeler, au nom du Christ, « légitimité » le diable, voilà la plus sordide posture dont est capable la post-modernité qui a abandonné toute grandeur. En parlant ainsi, ces gens-là valident l'inversion dont l'Apocalypse anticipe la venue. La validant, ils se détournent du Christ et servent le diable.

Le terroriste est d'abord celui qui fabrique les armes, envoie ses armées, engendre les conditions matérielles de la terreur, et non celui qui y répond à la mesure de ses faibles moyens. CNEWS est-il seulement capable de comprendre le sens de la pensée (Schmitt) dont se réclame son apparent réalisme viril ? Quand Pascal Praud est appelé journaliste, Michel Onfray philosophe, Mathieu Bock-Côté sociologue, rien d'étonnant à voir l'inculture, dont ils sont – en tant que modèles mêmes – matériellement faits, comme trait spécifique de l'époque. Lorsque l'inculture est appelée la culture, lorsque la sophistique devient la philosophie, lorsque l'anarchisme devient l'apologie de l'État autoritaire, c'est là que vient le plus grand des dangers. Lorsque l'homme sans-temps prend l'inculture prête à porter pour modèle d'existence, selon l'Illiade qu'il espère pour conjurer la crise du sens qui l'indistingue, la guerre, pour celles et ceux qui ne sont rien par soi, est diaboliquement préparée. Si la guerre, malgré son insignifiance, se peut comme réalité, c'est que de tels insignifiants, sociologiquement produits par l'imaginaire télévisuel du plus grand que soi, existent, qui par eux-mêmes ne sont rien, et en appellent à elle pour enfin avoir lieu.

La baisse du prix du gaz, l'augmentation du pouvoir d'achat que n'apporte pas la guerre, ne sauraient plus, malgré toutes les inversions médiatiques de sens, rendre raison, pour celui qui tient la Parole de Dieu en pur respect, de la mort des gens et des enfants. Au 21^{ème} siècle, malgré les assauts répétés des fonctionnaires réalistes du capital, les guerres, pour celui qui pense, apparaissent alors sans nécessité ; pure machination d'un capital jamais dit dont les promesses, toujours plus désavouées, n'intéressent presque plus personne. Et l'ordre politique, à chaque fois réaliste (Machiavel), s'entend précisément de

la volonté des gens. L'éternité de guerre que l'on mobilise fatalement sans fin pour rendre raison de ce qui est réellement sans raison et sans volonté, est, au 21^{ème}, là où les causes sont montrées, l'irrationalité comme œuvre médiatique, et désormais ridicule, du diable. Et le diable – faussement cultivé – est désormais tout nu.

1, 6 – Dire qu'une telle justice se peut réellement dans l'histoire (qui découvre dialectiquement le concept de défense, puis de vengeance, puis d'État, et enfin d'Anarchie), signifie non seulement rendre raison du fondement en justice de la justice d'État, mais plus fondamentalement encore, découvrir la supériorité *en vérité* de l'ordre d'anarchie, car l'ordre d'anarchie, conformément à la perception du méfait comme fait de pouvoir, est l'ordre politique qui exclut (in-fait) seulement le pouvoir. Du sens initial de politique comme tentative de dépassement du méfait, s'ensuit la supériorité de l'ordre, conformément au sens de justice, qui détermine – conformément au sens de méfait – l'ennemi comme pouvoir. Et cette détermination, dont l'anarchie reprend l'esprit au 21^{ème} siècle, résulte de la plus ancienne des perceptions humaines : il y a le mal, il y a le bien – ce qui domine et ce qui ne domine pas. Par essence, le pouvoir divise l'homme, à l'image du criminel qui sépare l'homme de son nom propre – qui est son non. En cela tient le sens de méfait que l'État, dont l'échec nous instruit désormais, a mécompris.

Se défendre, se venger, faire-État, faire-Anarchie, sont sans contradiction pourvu que ce qui est contrarié soit celui qui a contrarié et qui est l'ennemi. En cela réside leur caractère politique ; dans le droit reconnu – reconnu sans contradiction – de nier l'ennemi. Authentiquement donc, droit signifie alors puissance légitime de contraindre celui qui a contraint. Perçue comme telle, la justice apparaît initialement comme ce qui fonde, sans contradiction, la légitimité de la punition qui touche l'ennemi – désormais séparé – de la volonté ayant-lieu ; et qui est l'ennemi qui s'est coupé de la terre en établissant sa demeure dans les hauteurs babéliques du sans-fondement et de la séparation (Hegel). « Faisons-nous un nom » veut dire pour lui : mon nom est le seul nom, celui que tous les noms doivent servir, le nom qui s'affirme de la négation de tous les noms.

Or le nom, conformément aux indications des paroles les plus anciennes, est faux et dangereux. De là l'inadéquation essentielle de la parabole biblique (comme genèse de l'ordre) pour rendre compte de ce que les ordres politiques ont été jusqu'à nous.

Parenthèse sur le service

Au commencement Dieu est en effet seul qui n'asservit aucun nom en se mettant tout entier au service de l'être auquel il insuffle la vie selon ses noms, car l'être se dit – et cela est un bien – en plusieurs sens. Advenant de la parole la plus généreuse – Seul Nom Véritable – qui fait don de la possibilité même des noms et des sens, l'ordre de l'être révèle le sens d'autorité supérieure comme service suprême engendré par le serviteur des noms, lesquels noms sont autant de puissances de vie qui se nourrissent de son service – en servant, à leur tour, à son image, spontanément, essentiellement ce qui est.

Autrement dit, ce n'est pas que l'homme – fait serviteur à l'image de Dieu – doit servir, mais qu'il sert ; ce n'est pas que l'homme doit quitter ses parents, mais qu'il les quittera. Et cela est juste un fait, une volonté, une essence, une envie, et non une obligation.

En tant que Parole de Dieu, le Bien est alors l'image qui nous anime très banalement ; la vie que nous servons à chaque fois en témoignage du respect qui nous lie à l'essence comme souci. Le problème du monde tient donc moins à l'essence d'homme comme service, volonté, souci, nature, fatalité, bien et mal, qu'à l'État qui s'entend désormais comme fin exclusive de tout service, de tout homme – fin exclusive de l'essence même. Là où le service pourrait autrement avoir lieu (selon le faire varié de tout un chacun), devoir-servir annule l'essence comme fait de servir ; et par cette suppression (car la vérité s'entend à chaque fois du contraste), l'homme est rendu comme impuissance et chose qui ne sert à rien. La réalité politique du monde au 21^{ème} siècle, face au pouvoir *sidérant* des États, est l'impuissance politique totale qui désormais cherche sa puissance comme lieu, son service comme faire et son corps comme réalité.

Au 21^{ème} siècle la perception de la liberté se tient – déjà – à même l'existence subjective. Et cela – cela qu'Hegel devançant nomme conscience de la liberté – constitue l'apport majeur, avec l'amour, du siècle dernier.

Au siècle dernier en effet, après Nietzsche et 14, la question est premièrement posée qui porte sur la place de *l'individu* dans le monde. L'homme ayant alors lieu se découvre, par-delà les entraves de la culture, comme pur sujet d'orientation. Sujet de goût, de préférence, de distinction, de consommation, l'homme s'envisage subjectivement comme possibilité solitaire ; et conquête – par-delà l'ancienne culture – intime de la vie propre. Un tel siècle où le nouvel individu fonde son horizon à même soi, en tâchant de comprendre au mieux les anciennes déterminations de l'Homme (sociologie, psychologie, métaphysique, patriarcat), n'est pas un siècle proprement politique. Par-là, nous ne voulons dire qu'il est un siècle où la politique n'a pas lieu, mais qu'il est un siècle où le sujet humain (sa question) est moins problématique de sa dimension objective d'existence (de son faire, de son corps, de sa réalité), que de sa dimension intime d'existence (de sa perception, de son esprit, de son jugement). Après 14 en effet, la liberté est perçue non comme politique, aventure des corps dans les lieux, mais comme subjectivité, jugement, aventure en soi-même, laquelle s'entend ordinairement de l'argent (de la consommation des choses), comme moyen matériel de la réalisation de soi et de l'émancipation de soi. La question du lieu (de la liberté selon l'émancipation du lieu), ordinairement perçue selon la présupposition d'exclusivité et ses catégories spécifiques (État, nation, peuple), n'est pas encore la réalité d'un tel siècle. Quel qu'il soit, le lieu est présupposé comme État – mise en impuissance du faire-lieu. La liberté – non-politique – d'un tel siècle s'entend positivement du corps privé comme lieu de jugement, là où la nôtre, publique, s'entend désormais et politiquement d'une réaction (libérale) à l'endroit de l'insuffisance de cette réalité inobjective que le siècle ancien, « contre » les structures, avait laborieusement conquise comme autonomie spirituelle du jugement.

Là où le corps privé, sous la domination d'État, a cessé d'être un corps par soi pour devenir une fonction, la question politique (du sens de corps relativement au lieu) doit être envisagée comme le moyen de la réalisation, par-delà le dispositif, de cette ancienne conquête qui avait indiqué le sens de structure (question) comme source de la réalité intime.

Quant à la fin du siècle, celle-ci est encore suffisamment prospère, confortable, fétichisée, dont la valeur propre, dégagée de toute conflictualité in-vue et supérieurement aimée, s'envisage comme *famille*. Apparaît alors l'amour, l'amour des siens, à la manière dont Hugo, nous devançant, avait aimé ses propres enfants. Se réalisant par liberté à même la famille, selon les conditions matérielles du faire-foyer, le sujet humain, par-delà toute dimension politique, transmet l'amour à celles et ceux (ses enfants) qui sont désormais le lieu où il accomplit librement *son destin supérieur de sujet* « autonome » (le rêve d'Ulysse, le combat le plus grand). La fin du siècle découvre sa valeur supérieure, son service suprême, comme famille et amour de ses enfants ; à l'image, là encore devançant, de la grand-mère de Proust dont le témoignage, par nous qui avons été aimés pareillement, est parfaitement compris et entendu.

Rien en cette fin de siècle ne paraît alors contrarier l'odyssée que l'homme s'est fixée comme parent véritable et serviteur du foyer (Ulysse) : être économique (oikonomia) visant le foyer comme idéal d'émancipation, le travail comme moyen et le bien des siens comme fin suprême de son combat.

Aussi le 11 septembre sera une première contrariété, la découverte d'une frustration (contenue en toute chose) jusque-là in-vue. Au début du siècle, pères et mères découvrent un monde au-delà de leur propre maison, une réalité au-delà de leur « réalité », une Histoire au-delà de leur fiction ; et derrière leurs enfants qu'ils regardent jouer (et qu'ils aiment désormais du fond du cœur), sont vus les enfants bombardés (ce qui, désormais, est intolérable pour eux, *car l'enfant est devenue entre-temps la plus précieuse des choses* – celle que leur existence doit à chaque fois servir et protéger ; celle dont ils sont désormais les purs serviteurs). Cette Histoire qu'ils découvrent alors, cette histoire de terreur qui entre essentiellement en contradiction avec ce qu'ils ont conquis, devient pour eux la condition intolérable de leur fiction propre, mais aussi l'occasion d'une extension prodigieuse de l'amour à tout ce qui est enfant et à l'enfance en général. Chaque enfant tué, violé, bombardé, battu, devient leur enfant, l'enfant de

toute l'humanité, ce qui doit être protégé et servi ; scellant pour l'éternité, au regard de la raison supérieure, l'immoralité de la pédophilie.

Là où l'homme s'entend désormais d'un tel service (victoire d'Ivan comme victoire même du Dieu comme Parole de Vérité), l'anarchie lui montre, conformément à ce qu'il veut, le pouvoir comme cause de tout ce qu'il appris légitimement à haïr durant le siècle dernier.

Le problème de l'existence devient alors moral qui, des choses qui témoignent du supplice (du supplice de la terre, du supplice des enfants, du supplice de l'impuissance), appelle désormais l'homme – qui jusque-là consommait sans plus – à traduire sa fiction (le capital) de nouveau en vérité. L'irréligieuse « vie » dont la condition réclame la dévastation de tout ce qui est étranger parce qu'in-vu, ainsi découverte et vue comme problème moral des conditions, perd son attrait à mesure que décroît sa « vérité », que s'accroît l'amour, et que s'accroît, par contrecoup, l'Hégémonie comme police planétaire du maintien des horreurs : obligation totale et totalitaire au mode d'existence dévasté, qui ne tient plus que par les « forces » – toujours plus diminuées – qui s'entendent de l'exploitation des vies moribondes. Entendre sa vie de la seule dévastation comme condition de possibilité de tout ce qui a lieu, engendre, pour les êtres moraux qui sont les êtres les plus forts, les authentiques serviteurs de Dieu, la volonté de dépassement comme volonté du lieu *par soi* ; lequel, nécessairement en marge du pouvoir qui assure le procès d'anéantissement de toute possibilité, implique sa force comme fondation en droit.

Le 11 septembre marque le commencement du siècle qui redécouvre, derrière l'apparence de l'ancien monde, derrière la réalité – désormais vue par nos mères indignées – des meurtres « politiques » d'enfants, l'Hégémonie comme mise en impuissance totale des lieux ; et par cette appréhension, la question proprement politique et morale du faire-lieu.

Est alors découvert que ce qui peut réduire, en toute légalité, la puissance de l'enfant à la mort – l'enfant étant la chose la plus sacrée et la plus précieuse d'entre toutes – détient nécessairement le pouvoir de la mise en impuissance de tout.

Rendue par la négation de la valeur suprême, la vie ordinaire à laquelle nous sommes obligés devient le nihilisme total comme stade final du capitalisme ancien.

Au 21^{ème} siècle, l'hégémonie est l'unique condition – technique – du nihilisme total.

Sur la famille

Quant à celles et ceux qui considèrent que la famille est une valeur traditionnelle, commandant l'homme viril comme pouvoir, par contraste d'avec le père-enfant et « dépassé » du siècle nouveau, rappelons-leur qu'il est toujours plus difficile d'élever ce qui est inférieur, que d'obliger, de frapper et de battre, et que l'autorité véritable – qui lave ses enfants, lasse leurs chaussures, lave leurs fesses et les écoute – s'entend supérieurement du service le plus humble et le plus difficile à l'endroit de ce qui est précisément le plus faible.

Si la famille a représenté une puissante structure de l'histoire humaine, sa valeur, elle – par l'extension prodigieuse de l'amour dérivé des blessures insensées de 14 – est relativement nouvelle. Fut un temps en effet, un long temps où les pères, le plus souvent, étaient, ignorants, seulement des faibles, des lâches et des ratés. Cela même que l'homme de droite, moquant l'infantilité des pères nouveaux, appelle, au 21^{ème} siècle, « autorité ». Or l'autorité est ce qui sert (et le père sert l'enfant) et non celui qui exige, menaçant, que tous le servent. Si le 20^{ème} siècle s'explique volontiers de la névrose, de la reconnaissance, du patriarcat et de toutes ces « anciennes » choses subjectives et sociologiques, c'est que le procès du pouvoir est commencée – commencée comme procès du faux père, rémanence monarchique, structure superflue – comme continuation de l'esprit de 89.

Au 21^{ème} siècle, charriant le douloureux souvenir des guerres, des viols et des humiliations, liberté et amour sont les évidences que nos grands-mères, malgré tous les renoncements, sont parvenues à porter, sans ne jamais cessé d'aimer, et à transmettre. Or désormais forts du service que nous voulons à chaque fois rendre en témoignage du respect que l'on doit à celles qui nous ont aimés autant qu'elles ont aimé nos pères, nous ressentons, pour nos enfants, une certaine tristesse ; la tristesse de ne pouvoir leur

transmettre qu'un monde inférieur à celui où nous avons été aimés, inférieur à ce monde dont l'amour avait fini par recouvrir le problème politique de ses propres et tragiques conditions.

Quand le nouveau parent fait l'expérience de sa faiblesse, de sa fatigue, et se comprend complice de l'existence dévastée, la question de l'amour, la question politique de l'amour, s'élève à la réalité du monde qui dévaste les forces du foyer lui-même et de l'amour qui en constitue l'élément humilié.

Le microcosme dont le maintien s'entend juridiquement de la dépendance vis-à-vis des choses d'État, est alors perçu comme le lieu d'une aliénation physique qui prive les forces de leur efficence. Entièrement épuisées sur le chemin de la dévastation, les forces (désertées) font alors apparaître le foyer comme effet du monde, lieu de mort ; lieu du repos qui ne saurait tolérer l'expression d'une vie. Voyant ses enfants comme les morts que sa propre diminution a engendrés malgré lui, un tel parent, vivant par perfusion sous la dépendance de l'État qui le prive de toute signification, de toute autonomie biologique et de tout travail réel, arpentant le chemin de l'obligation généralisée, est inférieur à l'héritage reçu. Questionnant l'héritage dévasté qu'il comprend d'abord comme effet de sa propre infériorité (conformément à ce que ses parents, avant qu'ils ne comprennent, lui répétaient d'abord), il interroge alors, pour saisir le sens et l'origine de sa faiblesse, sa propre responsabilité d'homme quant au saccage des mondes qu'il perçoit tristement dans l'œil éteint de ses enfants.

L'obligation d'avoir à vivre selon ce qu'il juge faux et nuisible, en consommant ce qu'il ne peut produire, en produisant ce qui ne peut être consommé, ne relève pas de sa responsabilité. Se sentant malgré lui investi dans le procès de dévastation du sens, lequel est cause de toute diminution, sa perception du microcosme s'entend alors, plus fondamentalement, *du Nomos* qui en détermine la forme. L'injonction d'avoir à vivre ainsi, plutôt qu'autrement, fait fond sur la responsabilité du monde d'État comme source exclusive d'avoir-lieu. Et alors la question cesse d'être la question du père, de la mère, de nos forces propres, pour redevenir la question du *sujet politique*. Aussi est-ce en tant que père et mère, que le sujet politique exige, au 21^{ème} siècle, qu'un monde ait lieu, pour qu'une famille (comme celle dont il a connue *l'image* enfant) puisse de nouveau avoir lieu selon ses forces. Se substituant à l'être économique dont le travail était légitimement perçu comme moyen de l'idéal de famille, une dissonance est désormais perçue entre le monde que le « travail » engendre et la famille nouvelle qu'un tel monde, dévasté par le « travail », dévaste. Au 21^{ème} siècle, le « travail » qui s'entend de la dévastation des choses, et qui est cause de la dévastation même des forces, ne peut être aucunement, laissé tel quel sous la domination du capital, le moyen de l'affirmation de ce qu'il dévaste, le moyen de l'affirmation des enfants qu'il réduit, faute de forces, au déclin qui nous broie le cœur. Au 21^{ème} siècle, ramené à la question du bien, le sens économique de travail (comme gestion du foyer *en vue du Bien*), implique le dépassement politique de l'exclusivité.

La possibilité de la famille doit s'entendre du contraste qui fait la force. Sans contraste, l'État totalitaire est indiquée dont la dévastation du sens de famille est le signe – pour qui, face à l'inculture, tient le savoir en respect – le plus humiliant. Là où la famille devient entièrement l'effet d'un fait de pouvoir, l'impuissance des uns et des autres, des pères et des mères, indique l'inculture à venir, car il ne peut y avoir, ni de culture sans force, ni de connaissance sans vie, ni de vérité sans contraste, ni de monde sans lieu. Par conséquent, là où l'inculture d'État est rendue par l'absence de tout contraste, est indiquée l'essence proprement totalitaire comme cause de l'inculture du tout. Le totalitarisme comme puissance technique d'État se révèle à même l'espace comme extension totale du domaine de l'inculture. Au 21^{ème} siècle, s'entendant du désir (reçu en héritage) de famille aimante, l'anarchie est la condition même du devenir culturel de l'Homme que nos enfants doivent devenir pour continuer à servir Dieu.

Parenthèse sur la puissance

Le sens de vie comme volonté de puissance (Nietzsche) s'entend de la volonté – spontanée et supérieure – de servir (Hegel) les puissances que sont seulement les noms (et qui sont nos enfants, nos frères, nos sœurs, nos amis et tous les autres). C'est pourquoi Zarathoustra, voulant rendre l'homme maître de son service (je veux), est encore serviteur des gens, qui affirme tous les noms comme maîtres ; est encore, comme chez Hegel, le souci de soi comme souci de tous.

En marge du gouvernement mondial (ici compris comme pouvoir d'un seul nom), Luffy lui-même ne saurait envisager son rêve sans s'en remettre à l'affirmation du rêve de tous, non pas parce que leur rêve est le moyen du sien, mais parce que son rêve – qui est celui d'un Dieu (Nika : libérant les esclaves, orientant par le sourire) – n'est rien d'autre que leur affirmation ; et que sa vie n'est rien d'autre qu'un tel service – supérieur – à l'endroit de la vie biologique elle-même. Là où sa liberté s'entend de la liberté de tous, là où son rêve s'entend de l'affirmation du rêve de chacun ; celui-ci est le seul maître qui sert la liberté de tous comme liberté des *Uns* que nous sommes. Et cela n'est pas un devoir, mais seulement un fait dont l'extension prodigieuse, universelle, repose sur l'esprit proprement philosophique (pour-tous) qui anime à ce jour, à titre d'autorité supérieure, le plus grand des héros de la littérature mondiale. Le plus grand rêve d'un homme se tient dans l'affirmation de tous les rêves ; cela même qui est universel – à l'image du meilleur des meilleurs qui ne saurait être autre chose que le meilleur pour *tous*.

Par contraste, roi, parlement, majorité, gouvernement mondial, fausses puissances (car contradictoires) à chaque fois contestées, sont essentiellement contraires dont l'impossible prospérité s'entend de la négation du rêve des noms (tu dois) comme négation du service de Dieu et annulation de la puissance de servir. Mettre l'homme en impuissance (ce qui a été étrangement tiré des saintes écritures), c'est ne pas comprendre le sens du Dieu dont les écritures indique l'essence. Faire un seul nom, c'est s'entendre de la négation de l'essence, du nihilisme comme négation de la parole qui affirme le rêve de l'homme en deçà de l'exercice humiliant du pouvoir.

Au 21^{ème} siècle, le sens du Dieu s'entend du seul *devoir d'être*, lequel présuppose le droit d'anéantir tout ce qui nie un tel devoir. En disant seulement « nous devons être » car nous voulons vivre, nous entendons l'ennemi comme mise en impuissance de tout ce que l'homme, appelé, contient de Dieu. « Laisse-nous aller dans le désert » veut dire : qui refuse le retrait (qui constitue le plus grand droit) est contre Dieu ; qui refuse le retrait doit s'attendre (Luffy) au déferlement de la puissance de Justice.

Contrairement à ce qui a été dit par les « réalistes » anciens, le nom du roi – qui n'existe que de la négation du nom des autres – n'est pas le père qui sert l'enfant – en vue que celui-ci, à son tour, devienne un nom, un sens, une liberté, un droit, un service, une puissance – mais la négation des noms qu'il asservit au seul service, in-contrasté, qui doit être rendu. Contre de Maistre, le père n'est pas un roi sur le fils, car le père, de fait (ce que rend à chaque fois la vie ordinaire), nourrit son fils et que les rois – par contradiction – sont, comme des enfants, précisément nourris. De là la monarchie comme enfance de l'histoire ; de là la possibilité en droit du roi-enfant, du roi que l'on sert ; et de là, ridiculement continuée à droite sous de nouvelles formes inessentiels, l'infantilisme comme tenue ordinaire de l'homme en droit et inversion complète du sens.

Guerre, inversion et infantilisme

Là où la guerre 14, pour le réaliste scrupuleux, devient le « sérieux » même des « peuples », la non-guerre est vue comme l'infantilité des lâches et des faibles. Inversée, la médiocrité de celui qui sans esprit ne saurait vivre de son nom propre et qui, en vue d'une complétude, espère la France pour compenser son défaut d'être, peut alors fait valoir sa nature d'homme faible et son identité troublée, comme valeurs supérieures du réalisme. Sans force ni volonté, lui seul est apparemment sérieux qui ne saurait vivre, tant il est faible, sans qu'on lui dise quoi vouloir, quoi penser, quoi vivre, qui être, quelle « histoire » le raconte, quelle identité est la sienne. Au 21^{ème} siècle, contre « l'infantilité » qui vise le dépassement des fausses fatalités, la « pensée » dite de droite fait valoir ainsi, et sérieusement, son réalisme – qui constitue l'ontologie spécifique et spécifiquement faible de la négation de pensée. Car la pensée se dit seulement du par soi-même, lequel par soi-même lui fait précisément défaut. Et Moïse, rappelons-lui, déserte.

Si la guerre ne prend plus qu'à la manière d'une blague ridicule (qui met en défaut l'ontologie faible, intempestive et fataliste de droite), ce n'est pas parce que les hommes sont devenus des enfants (des enfants qui auraient puérilement renoncé au sérieux du réalisme de guerre) ; mais tout au contraire, c'est parce les gens sont enfin sérieux, qu'ils n'acceptent plus qu'on leur raconte des histoires – des nations, des fictions et des peuples – en lieu et place du capital qui les aliène selon ses incultures marchandes, identitaires, guerrières, troublés. D'ailleurs, la guerre que le réaliste sérieux se flatte de poursuivre pour

n'être pas rien et dépasser son trouble, constitue au 21^{ème} siècle (et cela n'est pas une étrangeté), l'objet (tout à fait inquiétant) de convoitise des plus jeunes et des plus idiots. Là où est montré que la logique (faussement virile) du faire-face, qui ne tient que par la représentation de guerre comme lieu d'expression des distinctions fascistes d'existence, s'explique par la nullité réelle de leur « existence » ordinaire, puérile, inculte, insensée et indistincte. Privés d'imagination, impuissamment structurés par l'Illiade comme source de puissance, impuissamment motivés par les hauteurs fictives de tout ce qui les annule, les jeunes du temps sont seulement des enfants immatures et arriérés qui à défaut d'envisager concrètement l'histoire dont ils ont été exclus, s'en racontent par millier pour se donner – là où tout devient insignifiant et marchand – la semblance d'une force romantique. France, Europe, Guerre, Force, Race, Culture, Civilisation signifient pourtant la même insignifiance, non ce qui la conjure, mais ce qui la répète ; laquelle est une insulte à tous les sacrifiés qui ont montré, pour nous, l'inanité de crime ; insulte à toutes celles et ceux dont le sacrifice, pour qui se tient à la hauteur de ses ancêtres, exige le plus grand des respects.

Lieu céleste du déshonneur contemporain, l'imaginaire de guerre est l'in-volonté dont le dépassement exige la plus grande force, le plus grand sérieux, et la plus grande hauteur.

Au 21^{ème} siècle, les guerres sont seulement des comédies adverses – moins les nécessités d'un dasein pris dans les contradictions et les limites réelles de son temps, que les contingences superflues d'une séparation insensée et dont les contradictions se révèlent tragiquement ridicules et privées de base. Là où l'ontologie s'envisage désormais sur le mode du possible, conformément à la parole supérieure des philosophes, la perspective de guerre devient la plus infantile des idioties comme teneur ordinaire de l'homme le plus faible, le plus jeune et le plus manqué.

Un tel ridicule – israélien, ukrainien, macronien, souchien – est le dernier affront à l'intelligence humaine ; la traduction (dont Schmitt avait déjà fait le diagnostic) de la dégradation *anormale* et misérable de l'ancien sens de guerre. L'archaïsme céleste que se flattent de continuer les uns au nom d'une distinction vide et insensée, l'idiotie qui s'entend, selon le capital, de la négation du droit à l'autodétermination des lieux, sont les derniers vestiges de l'ancien monde comme monde des guerres, des faibles et des idiots ; ce qui, au 21^{ème} siècle, là où la culture est à portée de tous (d'où sa distinction d'avec l'ancien sens de guerre), est inexcusable. L'inculture où se tient l'existence humaine (comme méconnaissance des dernières grandes philosophies), et que l'homme de droite ménage en guise de monde réel, n'est pas seulement une infériorité, une faiblesse, mais traduit trop clairement, sous les fictions vides qu'il mobilise sans fin, la préparation – inculte – de guerre comme remède à sa propre nullité culturelle – complice du capital qui le convoite ainsi. De ce que l'ontologie qui préside à son « orientation » (et qui n'est qu'une forme, pareillement post-moderne, de nihilisme) est inférieure aux dernières grandes philosophies qu'il ignore, s'ensuit son infériorité – essentielle – vis-à-vis de « ses » ancêtres pour qui la guerre, jusqu'à 14, se tenait encore à hauteur de l'essence de leur monde.

Juif, blanc, noir, arabe, femme, homme, anglais, sont désormais entièrement vides que le siècle se découvre comme tares et névroses psychiques des faibles, des inférieurs et des ratés. Qui ne s'emploie pas à servir les autres, s'emploie à desservir l'œuvre de Dieu, car telle est l'unique distinction : celles et ceux qui veulent servir, dont l'existence s'entend humblement du service, et celles et ceux qui veulent, pour compenser leur inculture, tuer, se sentir corps, et dont l'existence ne sert à rien ; car l'arme n'est dite sacrée qui seulement se comprend dans l'opposition à la contradiction criminelle : contradictions qu'Israël et l'Ukraine (qui ne servent que le néant de l'essence en propageant l'horreur) sont en toute clarté.

La propriété s'entend seulement, au 21^{ème} siècle, de ce qu'un individu possède en réalité, et les névroses des peuples – ces anciennes choses infantiles qui n'appartiennent qu'à l'identité passée et que nous révèle désormais la psychanalyse du pouvoir comme analyse romanesque de l'insignifiance des faibles – ne sont pas les réalités supérieures du sérieux politique, mais seulement les troubles, petits et puérils, des âmes ratées. L'illusion qu'un manque a lieu et qui se donne la France pour identité compensatoire, est seulement la réalité, déracinée, de l'homme manqué (Nietzsche), car seul l'individu existe, et que c'est en ce seul *devoir d'être*, politiquement tenu au devoir de servir la vie elle-même (le plus grand des combats), que peut consister la réalité de sa force.

Et la vérité est claire : nous ne sommes pas plus Hugo que Proust, pas plus l'Angleterre que l'arabité, pas plus homo que juif, pas plus le sexe de Magnus Carlsen que la guerre de Charles Martel. Tel est le

fait seul réel : ni Hugo ni Proust ne nous appartiennent qui demeurent, pour avoir seulement tâché d'être *eux-mêmes*, de purs modèles *universels* de force et de supériorité. Ni Staline ni Pétain ne nous appartiennent qui sont seulement d'anciennes négations de la vie. Serviteurs de la vie et serviteurs de la mort sont nos distinctions ; lesquelles font apparaître l'État, au 21^{ème} siècle, comme continuation du risque insensé – et déraciné – des anciennes distinctions qui constituent, malencontreusement, l'infantile imaginaire qu'il réclame ardemment, médiatiquement, pour conjurer le « risque » du dépassement qui vient.

Là où le Dieu-serviteur fonde le droit de tous les noms en leur insufflant la vie – constituant ainsi, sur la base du modèle et de l'image, la possibilité même d'un service humain – le pouvoir s'entend de la négation de tous les noms, qu'il appelle devoir, et qui est l'asservissement comme condition d'efficacité du « règne ». Sans cœur ni lieu, car sommé de s'entendre seulement ainsi pour échapper à la punition qui frappe les rêves, un tel service du nom est condamné à ne jamais servir l'homme que le nom nie, car le rêve (nié) de l'homme, qui seul peut servir, est le non-lieu dont l'État proclame l'irréalité en droit. « Faisons-nous *Un* nom » en lieu et place des noms seuls réels, signifie nier l'essence d'homme comme service, serviteur et puissance, en engendrant son faire comme servitude, et sa réalité – insensée – comme ciel déraciné (logique inébranlable, Kafka : présupposition d'hégémonie). Et c'est ainsi, en tant qu'origine suprême de l'ordre, que Dieu, par contraste, par image, indique le sens véritable de faire. Faire veut dire : servir ; et servir veut dire (pour qui perçoit la pure générosité du service de Dieu) : affirmer les noms ; ne mettre en impuissance personne ; faire être et non in-faire ; travailler pour la vie et non pour la dévastation.

En servant ainsi la puissance, c'est-à-dire en s'ordonnant au principe de non-domination qui constitue l'essence de l'appel, là se trouve l'homme comme serviteur de Dieu et serviteur de son œuvre. Ce que la Boétie a vu en disant : « la nature ne voulait pas tant nous faire tous unis, que tous uns ». Car par-delà ce qui est réel, l'union impossible des uns présuppose la nécessaire négation de tout ce qui est un, et tout est réellement un. Par conséquent, l'ordre politique qui s'entend de la négation du néant même, conformément à ce qui est réel, doit s'entendre de la souveraineté de tous.

L'unité du nous quelconque ne se peut que par la reconnaissance de l'unité de tous, laquelle est la nécessaire reconnaissance de tous les noms, car les noms sont les plus réels qui seuls, par eux-mêmes, peuvent servir à l'image de Dieu, lui-même Un.

L'unité du nous n'est donc pas l'impossible fusion qui s'entend de la négation des rêves et des utopies, mais la confusion qui, reconnaissant l'être en plusieurs sens, affirme l'utopie comme sens du service, et la puissance des gens comme racine, seule véritable, des lieux de l'être. La fusion des lieux (nations, empires, monde, races) qui s'obtient de la négation de la puissance d'utopie (« je ne laisserai pas sortir Israël » Israël signifiant : Autorité supérieure), fait valoir la supériorité de l'autorité – à chaque fois confuse – qui s'adonne, selon le plus grand droit (qui est l'affirmation divine de puissance), à la pratique empirique des désertions qui nous appellent (Moïse). C'est pourquoi l'État (Pharaon) n'est pas seulement le contraire d'Autorité, mais est *Contre* l'Autorité, *Contre* l'Intelligence de l'Homme, *Contre* Dieu. Et c'est encore pourquoi, les monarchomaques, exceptionnellement inspirés, donneront ce titre au *Discours : Contr'Un* – car l'Un qui se dit de l'irréelle Union est essentiellement *Contre* l'autorité réelle des Uns que sont les gens.

Servir à quelque chose plutôt qu'à rien, tel est le sens de l'être qui se découvre, au 21^{ème} siècle, le pouvoir comme ennemi et négation de la volonté de servir. Là où l'être se dit en plusieurs sens, la politique, conformément à ce qui est le plus réel, *doit donc* se dire en plusieurs lieux.

Conformément aux sens d'être, habiter la terre veut donc dire et seulement dire : faire des lieux. La politique est telle qui s'entend du service le plus le grand. En contester le sens, c'est vouloir le néant. Et vouloir le néant, c'est préparer la guerre (essentielle) en réaction à l'in-faire-lieu comme ménageant continué de l'annulation totale de l'homme.

Par-delà la guerre et en vue du lieu, l'existence humaine – pour être quelque chose plutôt que rien, pour être un amour plutôt qu'une haine, pour servir ses enfants et non plus les dévaster – doit supérieurement avoir lieu comme anarchie. Tel est le sens, au 21^{ème} siècle, de l'homme comme berger de l'être.

La non-contradiction par quoi la justice s'entend comme droit de punir fait apparaître le droit de punir comme vérité politique. Contraindre celui qui contraint est juste, car sans contradiction. L'État donc, qui s'entend de la Justice, doit nécessairement s'entendre de la non-contradiction. S'il doit en effet initialement s'entendre comme puissance de contraindre celui qui contraint, il ne peut en revanche s'entendre de l'organisation qui contraint celles et ceux dont le faire ne relève ni du méfait ni de la volonté de guerre. Si sa puissance de punir est fondée en justice, c'est à proportion du caractère non-contradictoire de son faire propre. Là où l'État devient la puissance de contraindre le faire-non-contrainnant – *déraciné*, il devient la contradiction (Séparation) par quoi nous caractérisons l'essence du crime.

Essentiellement, l'État a été une logique, et non une idéologie. L'aspect qui oriente son organisation est l'inessentiel qui se trouve revêtu de la logique même d'État – et qui est l'exclusivité, la division, le partisan, la guerre civile, l'administration du risque dont il est, comme aspect-par-le-pouvoir, nécessairement la cause. De là son histoire comme guerre permanente et répétition d'une même logique. En faisant fond sur cette logique précaire ; en révélant ses contradictions propres, Machiavel fut le premier à saisir le besoin d'idéologie pour compenser et recouvrir, en moral, le problème logique de la domination. Construire l'homme contre sa volonté, élaborer l'homme, l'infantile, en vue de la domination qu'il désapprouve spontanément, sont les prérogatives fondamentales de l'art de gouverner.

Largement complice (selon les ontologies de leur temps) d'une telle perspective négative, la docilité historique des gens témoigne, à tout jamais, de leur évidente gentillesse eu égard au pouvoir (humiliation se rapportant, par compensation, sur les éléments les plus faibles). Or aujourd'hui, le monde fait question que nous ne comprenons plus. La gentillesse qui caractérise les gens ne saurait se compromettre davantage sous le pouvoir d'État – seule cause de haine – qui ne mène plus qu'au rien. En persévérant ainsi, guerres et folies sont préparées à la manière dont l'enfant – harcelé – rumine son heure.

S'entendant par division, l'État est cette transcendance dont la logique épuisée, déracinée est désormais perçue comme nihilisme ; car la mise en impuissance n'engendre rien d'autre que le concept de puissance comme guerre et fausse réparation (c'est-à-dire mise en impuissance, c'est-à-dire pouvoir).

Par conséquent, de deux choses l'une : ou bien l'origine de l'État est un fait de pouvoir comme domination contradictoire car non-voulue (Hume), et dans ces conditions, l'État est seulement l'injustice dont l'hégémonie doit être dépassée, ou bien l'origine de l'État se tient dans la reconnaissance d'une certaine domination (non-contradictoire) comme puissance de punir (reconnue sans contradiction) celui qui a contrarié : domination légitime sur les criminels et *seulement* sur les criminels. Seulement, dans ces conditions, si l'État est reconnu comme puissance légitime de punir l'ennemi, alors il est sans-pouvoir, car punir en justice celui qui a commis un fait de pouvoir, est sans contradiction qui maintient seulement la division de celui qui, par la puissance fausse, s'est séparé, déraciné, de la justice comme *souci de tous*.

Or de ce que l'État est l'ordre par le pouvoir, et de ce que le pouvoir s'entend de la division du tous – et non pas seulement de la mise en impuissance du criminel – s'ensuit, selon la justice (qu'indique l'essence d'État), le droit à exister selon le principe de non-domination. Par conséquent, la puissance de punir qui s'entend sans contradiction du principe de non-domination, manifeste la sûre irrationalité du pouvoir en tant qu'hégémonie et *seulement en tant qu'hégémonie*.

La perception miraculeuse du mal dont dérive le souci – commun, terrien, horizontal, enraciné – de soi, s'entend politiquement de ce qui rend justice en punissant le séparé et en se séparant, qu'elle qu'en soit la manière, de lui. En résultant de la volonté de ne pas être dominé, qui a perçu le crime comme contrainte et la nécessité – non-contradictoire – de nier à même son ordre la contradiction criminelle, l'État doit alors réellement dériver du contrat qui est la volonté sans contradiction du Tous, car l'exclusion de l'ennemi – qui est celui qui ne reconnaît pas la volonté des gens, et donc ne s'inclue pas en elle – est sans contradiction là où l'ordre politique s'entend essentiellement du souci de soi comme souci de Tous. En faisant fond sur cette justice qui a fondé l'État comme division, la théorie d'anarchie s'entend du dépassement technique de ce qui, contradictoire, déraciné, céleste, devait nécessairement échouer : la domination des uns comme moyen de la non-domination, la séparation des uns comme moyen de la non-séparation – car la domination peut ne pas être voulue par tous.

Lorsque le capital domine celui qui n'en veut pas, celui qui veut vivre sans n'accomplit pas le moindre méfait qui fonde son droit, selon le principe de non-domination, au retrait comme bon lui semble. La théorie d'anarchie, conformément au sens de politique, est la fondation supérieure des conditions d'un tel retrait.

1, 7 – Le sans-État initial, qui est l'idée d'anarchie comme âme première de la réalité d'État, n'est pas l'ordre d'Anarchie. L'ordre d'Anarchie est le dépassement de l'État par la compréhension du sens de contrat qui constitue l'âme, encore visible (parce que terrienne) et reconnue, de politique.

L'ordre d'Anarchie est la politique que l'État indique à titre de dépassement ; et si l'État – qui désormais est un mal – a été un dépassement réel, c'est-à-dire un bien relativement à un mal plus grand, c'est que l'ordre d'Anarchie ou bien a eu incomplètement lieu, ou bien a eu lieu sans avoir la force (souveraineté) de demeurer, ou bien n'a pas eu lieu par méconnaissance des conditions techniques de la réalisation de son idée – ce que l'histoire de l'État, comme mise à l'épreuve de la pertinence des concepts politiques, nous apprend désormais.

Autrement dit, si l'État, par sa clarification, peut seul donner le sens d'Anarchie conformément à l'idéal de justice qui l'a fondé, c'est ou bien parce que l'État provient d'un tel ordre (étrangement oublié par suite), ou bien parce que l'État caractérise seulement une étape dans le dévoilement, au 21^{ème} siècle, de l'essence de politique comme Anarchie ; lequel dévoilement, puisque politique s'entend du dépassement du mal, est pareillement le dévoilement de l'essence du mal comme continuation critique (destin) de la culture humaine.

Le ciel où meurt désormais l'État comme tour immense des concepts politiques, fait désormais valoir son achèvement spéculatif sur le mode de l'échec, lequel échec indique – et cela est sa réussite même – la conception de ce qui se tient dessous, la Terre – la Substance même et oubliée dont il provient pourtant.

Le ciel d'État comme négation de la terre, annonce l'anarchie comme Système Immanent – conformément à la montagne (Moïse) qui tient, Par Soi, de ce dont elle est faite (autorité tellurique).

Moïse fut appelé par le lieu réel, *le sommet*, l'autorité *réellement* supérieure qu'il avait vue, qu'il avait vue comme retrait, Possibilité, et qu'il devait *exposer* à la face de l'État ; l'État lui, conquérant impossiblement « le sommet » à partir du ciel lui-même (Faisons-nous un nom), s'est délié de la Substance même (volonté de tous) dont toute autorité provient, et s'est écroulé faute de base indiquant la terre – *la terre de Tous les noms*, l'infini à même la finitude – comme autorité suprême du déploiement – en vérité – de l'essence d'homme. Après le viol et le massacre des enfants d'esclaves, le refus du retrait – l'impossibilité du possible – est le commencement de l'État comme Hégémonie, plaies et guerres civiles. Séparé de son fondement, l'État n'est plus à hauteur d'homme ; et demeurant envers toute vérité possible, fait valoir l'homme – dont la terre seule (la terre de tous les noms) abrite la puissance en vérité – comme moins que rien et chose-sans-lieu. La production du corps comme arme de guerre, par réaction d'avec la gentillesse misérablement humiliée des esclaves des siècles, est le prolongement politique du sans-lieu comme détermination étatique du sens d'utopie. Et l'arme de guerre, pour qui sait voir, est sur le point de tirer.

1, 8 – La théorie d'Anarchie, seule héritière de la philosophie politique, est la compréhension des conditions réelles de l'ordre d'Anarchie, laquelle compréhension s'entend de l'analyse de l'esprit de ce qui fut si longtemps réel, et qui fut l'État comme continuation critique d'une ambition sans pareil, et dont les limites – que Macron indique en toute clarté – sont désormais perçues en toute faiblesse. L'Anarchie n'advient en théorie, que lorsque l'État devient – selon sa logique épuisée – cette chose ridicule, déracinée et contingente que nous appelons Macron ; la mise en impuissance totale de tout comme conquête diabolique, malfaisante et guerrière de l'impossibilité de l'homme.

1, 9 – La tentative qu'est l'Anarchie ne vient donc pas du ciel ; mais est la conséquence d'une réalité qui s'entend du désastre terrien en nous appelant (désir) au dépassement ; et ce dépassement est le travail du siècle comme compréhension de ce qui a échoué : l'État. En se comprenant ainsi, la tentative

d'Anarchie traduit le pur respect à l'endroit de ce qui a été pensé de plus grand comme témoignage de la plus grande fidélité vis-à-vis de celles et ceux qui jadis, par l'État, ont tâché de comprendre le Mal de la terre, sans ne rien préjuger, en vue du dépassement. L'Anarchie n'est pas une opposition d'avec ce qui a été dit, mais seulement – à la manière dont ce qui avait été dit avait été pareillement dit – une clarification supérieure, continuée selon la même raison, de ce qui n'a jamais cessé d'orienter le travail des hommes ; la volonté du bien comme vérité suprême de l'existence humaine.

Parce qu'elle est le seul contraire à l'ordre d'État, l'Anarchie est l'unique chose distincte qui, à côté de l'État, peut être engendrée en vérité en engendrant *par soi*. En reproduisant inlassablement la mise en impuissance comme condition du faire qui ne mène à rien, l'État invite l'homme, par contraste, à questionner la puissance sur le mode de l'ordre. Et si seul ce contraste se peut en réalité, c'est que lui seul est contraire à ce qui a lieu, et que, contenu ainsi en puissance dans ce qui est, lui seul contraire peut être perçu par contraste. Si donc l'ordre d'Anarchie n'est pas le sans-État initial, c'est qu'elle est seulement le contraire de l'État que l'échec d'État indique par contraste. Autrement dit, l'Anarchie comme dépassement de l'État se tient dans la continuation logique et nécessaire de la théorie philosophique de l'État.

1, 10 – Au 21^{ème} siècle, le mal a encore lieu qui sans limite justifie cette tentative malencontreusement moquée. La moquerie ayant-lieu – facile, clinquante, spectaculaire, « cultivée » – traduisant seulement la nullité de l'in-essence de ce celui qui se flatte, pour n'en avoir pas la force, d'avoir renoncé à toute grandeur. Et l'humanité est grandeur, et la grandeur de l'homme comme amélioration de l'existence est infinie dont nous continuons la légende selon l'héritage des siècles anciens. Ne pas se tenir à la hauteur d'une telle exigence est seulement vivre en deçà de sa propre essence – ce que le christianisme a nommé péché. Ne pas s'évertuer à se tenir ainsi, c'est se tenir dans l'infériorité vis-à-vis des siècles anciens, et mépriser la Tradition jusque dans la volonté – nouvelle et inférieure – de la reprendre telle quelle.

La nouvelle volonté des derniers hommes dit : c'était mieux avant. Ce en quoi elle a parfaitement raison qui montre la supériorité de l'ancienne volonté qui s'entendait seulement de la conception de l'après. C'est pourquoi la fidélité d'avec la Tradition, conformément à ce qu'elle n'a jamais cessé d'être, est seulement l'amélioration. Là où est montré que celui qui la reprend comme forme supérieure, accomplit une pure détermination du dernier homme. En la posant à l'appui de son essence comme nullité, le dernier homme – inculte – ne fait pas que déclarer l'échec du penser dont il est incapable, mais manifeste sa pure infériorité vis-à-vis de celles et ceux qui, dans les siècles anciens, se sont évertués à le rendre supérieur – supériorité dont il est désormais, du fait de son inculture ingrate, incapable par soi. Et cela est le pur irrespect, la pure inculture, la pure faiblesse, la pure infériorité de celui qui n'imité plus aucune grandeur. Après avoir déserté le lieu, l'autorité, au 21^{ème} siècle, est en passe de désert l'homme lui-même et dont la perte indique l'esprit selon la pure certitude que rien n'appelle. Ainsi rempli des certitudes qu'Heidegger avait laborieusement déconstruites pour lui, le dernier homme, inculte et ingrat, a déserté son désert propre lui préférant l'évidence de la répétition dont il souffre désormais. Face à son annulation, l'annulé cligne de l'œil pour ne pas perdre la face – mais annulé et perdu, un tel homme souffre des inconséquences de son inculture.

Au 21^{ème} siècle – là où tous clignent de l'œil (en disant tradition, démocratie, monarchie, nation, peuple, autorité) face à la grandeur qui se découvre un autre Bien, là où, finalement, tout devient péché, incapable et inférieur – la Tradition seule véritable indique le sens profond de l'échec politique d'État et la détermination supérieure qui doit inéluctablement, au nom de la vie elle-même, en dériver.

Le déclin culturel dont s'attriste le dernier homme n'est que le produit de sa propre incapacité à cultiver à son héritage. Parlant du déclin de l'occident, ce qu'il est dit est seulement sa propre inculture de sujet humain.

1, 11 – La tradition réelle s'entend seulement du progrès de l'essence d'homme comme dévoilement du sens du Mal, et tout le reste – qui ne s'attache pas à l'avenir d'un tel destin – est seulement déclin, misère, terreur, répétition. La politique est ce dont l'essence, après Heidegger, est découverte comme existence ; le bien qu'il nous faut à chaque fois dire pour surmonter le mal qu'il nous faut à chaque fois contredire.

Au 21^{ème} siècle, le Mal est l'hégémonie que seule la non-hégémonie peut parvenir à dépasser.

1, 12 – Si l'origine de l'État est un fait de pouvoir, cela signifie que l'État n'est pas voulu. N'étant pas voulue, la domination qu'il exerce est alors, conformément à ce qu'elle est, injuste, criminelle, passionnée, irrationnelle et fautive. Si l'État peut donc dévoiler quelque chose de telle que l'Anarchie, c'est que quelque chose a été voulu, sans contradiction, par tous, et qui doit encore indiquer, derrière la justice positive d'État, l'État en justice.

Car la justice s'entend de la vérité, et que la vérité, en politique, est dite de ce qui ne contredit pas l'accord en se fondant seulement sur lui, s'ensuit le non-contrainant comme sens de ce qui est vrai en politique.

Admettant la supériorité du non-contrainant à titre de fondement de la vérité d'État, le contractualisme – comme théorie fondamentale de l'accord absolu – entend le contrat comme Forme générale de toute vérité politique, critère par lequel le criminel est reconnu par contraste comme ennemi – objet sans contradiction de la contrainte quelconque.

En ce sens, si l'État n'est pas seulement le faux et l'injustice, il est une vérité qui participe de la Justice. Et si tel est le cas, par son défaut même, l'État indique le chemin de la pensée politique comme élaboration de l'ordre d'Anarchie, qui est la réalisation de l'idéal d'ordre sans-domination dont d'État – qui (après la défense et la vengeance) a vu la domination comme mal – dépend en réalité.

Ne pouvant dépendre en vérité de ce qui n'est pas, à moins de s'entendre seulement comme crime, l'idéal par lequel il s'entend en réalité, est alors nécessairement une réalité. Par conséquent, si l'État répond d'une justice, c'est que l'anarchie est une réalité, et donc, là où l'État domine partout les gens, une possibilité politique supérieure en raison.

De ce que l'État n'est pas purement l'injustice, mais le produit nécessaire d'une justice réelle historiquement découverte sur le mode du contrat devenu son essence, s'ensuivent et la possibilité d'Anarchie comme lieu réel d'une telle justice, et, par elle, le droit – imprescriptible – à la sortie d'État.

Par la Justice que l'État indique, le retrait vers le sans-domination est fondé à même sa propre conception. Là où la non-domination peut réellement avoir lieu selon son concept, l'État, conformément à sa justice, doit seulement le respect, car il est dit : « tu obéiras aux autorités supérieures. » C'est-à-dire : tu obéiras à ce qui est vrai.

Aussi le sans-pouvoir est-il l'Autorité Supérieure, car il est la parole qui s'expose, qui s'expose en niant rien d'autre que le diviseur qui nie le jugement de l'homme. De ce que l'exposition présuppose le jugement comme puissance de valorisation de ce qui est dit, s'ensuit l'imposition – le pouvoir – comme négation du jugement de Dieu. L'Autorité Supérieure est la condition d'efficace du jugement de Dieu comme réalité essentielle de l'homme. C'est pourquoi le jugement doit avoir lieu ; et c'est pourquoi – conséquemment – le pouvoir ne doit plus avoir lieu pour celles et ceux (Moïse) qui en jugent ainsi.

1, 13 – Inutile de prouver la réalité de l'ordre d'anarchie, car la justice d'État ne se peut en vérité qu'en la présupposant. Si sa réalité est une évidence à chaque fois indiquée par le dépassement politique de la domination (domination qui constitue l'essence de crime) en tant qu'elle est le dépassement d'une telle domination, elle est nécessairement, au plus proche de son concept, l'ordre sans-domination.

Or nous qui savons que l'ordre sans-domination est possible en réalité, comment doit-il être pour être très précisément possible en réalité ?

Répondons : en tant qu'il est l'ordre où la volonté humaine reconnaît le contrat comme fondement de toute justice possible et l'outrepassement de contrat comme fondement de toute punition en justice.

Or l'État procède précisément d'un tel contrat qui reconnaît en justice la possibilité d'une domination comme pouvoir de punir.

Seulement nous savons désormais en toute clarté que la domination (dont nous ne contestons pas l'évidente puissance de punition), entendue comme moyen de la non-domination, fut *un échec technique*, et que ce qui prétendait hier dépasser le crime l'a réalisé au-delà de toute « raison » (Génocide, Bombe Nucléaire, Dévastation, Terreur, Guerre Civile, Guerre Mondiale, Colonisation,

Inégalités, Totalitarisme, Bureaucratisme, Dépendance, In-faire, Impuissance, Millions de morts, Écocide, Inculture). De cette perception technique conséquente s'ensuit tout à fait normalement que nous ne voulons plus d'un tel objet technique – conscients de l'échec que l'État a été comme mise en impuissance du possible. Par opposition au règne technique de la mise en impuissance dont le mal a été rendu en toute clarté, nous voulons – nécessairement – contracter en vue d'une autre Puissance, convaincus que seules *nos* puissances, après l'échec terrifiant de la mise en impuissance, sont désormais capables d'enrayer le procès en nullification des choses.

De la volonté de servir le bien là où le mal (absence de contraste) est seulement ce que nous sommes tristement sommés de servir, nous voulons donc, nécessairement, des lieux conformes à nos puissances.

La question est donc posée : comment de tels lieux peuvent-ils et doivent-ils être ?

Autrement dit : que veut désormais le contrat qui ne veut plus le pouvoir terrifiant qui a objectivement échoué ?

1, 14 – Conformément à son concept, le contrat veut la non-domination, car la non-domination est la condition de la puissance des gens, et que la domination, qui a échoué, est la négation de puissance. Aussi le contrat se veut-il lui-même comme Règne, puisqu'il est très précisément la non-domination qu'il veut. Cela – par-delà la volonté même des gens – est la vérité inhérente au sens de contrat. Essentiellement, le contrat – dans l'idéal – n'est *ni plus ni moins* que la négation de pouvoir, ce qui est désormais voulu par *quelques-uns*. En voulant la non-domination, ces quelques-uns veulent seulement le contrat comme fondement d'ordre.

Par conséquent, le contrat – qui seul rend compte, selon l'État, d'une justice possible – ne peut être une réalité en politique, qu'à condition que l'ordre commun envisagé par lui soit sans contradiction d'avec l'essence même de contrat.

Pour que l'État, à l'origine, soit la vérité supérieure du politique, il importe qu'il soit entendu initialement selon le Tous, car le tous constitue l'essence du contrat comme négation de l'abus de puissance. Seules exceptions, celles et ceux qui dominent, puisque l'ordre s'entend politiquement du droit imprescriptible – constitutif de l'essence politique d'ordre – de nier la négation qui est ennemie.

Ce qui signifie que la validité de l'État, selon sa propre philosophie politique, réclame initialement un Tous à titre de fondement nécessaire.

Or certains ne veulent plus l'État. Par conséquent, l'État n'est plus le tous, et, divisé, repose sur la négation du principe dont il reconnaît pourtant la supériorité en justice.

Seulement, l'Anarchie n'est pas plus un tous, car tous ne veulent pas la sortie de l'État.

1, 15 – Rendre compte de la possibilité en justice des tous-quelconques, implique donc de s'entendre sur ce qui nie la réalité de l'existence des tous, et qui n'est ni l'Anarchie, ni l'État, mais l'Hégémonie.

L'hégémonie est une possibilité de l'État, car seul l'État, en politique (c'est-à-dire dans la perspective commune) possède le pouvoir de s'imposer à celles et ceux qui ne veulent pas de lui. Or n'appartient pas essentiellement à l'État – comme n'appartenait pas essentiellement à Pharaon – *l'obligation* de nier le faire-retrait, *l'obligation* de violer la femme d'Abraham ; car le pouvoir n'est obligé qu'à la nécessité de se maintenir souverain sur l'espace qu'il concerne, conformément – selon son idéal – à la volonté d'un tous. De là la possibilité de n'être pas tenu par la volonté d'être souverain sur l'espace qu'il ne concerne pas, et qui est l'espace où la volonté ne le veut pas.

Essentiellement, l'État est l'exercice du pouvoir ; en justice, selon sa propre philosophie politique, il est le même exercice dont l'utilité est reconnue par tous. Reconnu par certains selon l'inutilité – et obligé essentiel de l'idéal propre qui seul le fonde sans contradiction en justice – l'État est alors essentiellement tenu de n'être plus l'Hégémonie, sans quoi il est seulement une contradiction à même son concept. Aussi, la contradiction du concept d'État est seulement la contingence d'hégémonie que révèle le contraste d'anarchie. Si bien que l'anarchie est l'esprit dont dérive absolument l'État comme justice possible. Un tel esprit est ce qu'il ne peut nier sans être le Mal en tant que tel, c'est-à-dire la contradiction, la séparation d'avec le vrai, le déracinement d'avec soi. Et c'est pourquoi, car l'État lui-

même se peut conformément selon son concept (c'est-à-dire sans hégémonie), seule l'Hégémonie, comme puissance inessentielle de l'État, est ennemie.

Négation du tous du seul fait de l'apparition de la volonté d'Anarchie, l'État, par la reconnaissance de la supériorité de la non-domination, doit alors admettre à même l'ensemble, selon la raison, la supériorité du Tous sur le quelques-uns. Si quelques-uns décident de faire un Tous selon les limites du principe de non-domination, alors le Tous les fonde, puisqu'il est admis que la non-division est supérieure en justice à la division qu'implique l'exercice du pouvoir. Par conséquent, si l'Anarchie, conformément au principe qu'elle vise, est strictement conçue à titre d'ordre politique concret d'un Tous, s'ensuit le délitement logique de l'espace national dont se prédique la souveraineté, car la nation est divisée et que la Commune seule, se peut selon l'indivision dont la théorie d'Anarchie doit encore produire le concept.

1, 15 – Aussi se trouve-t-il que le concept d'Anarchie nous précède déjà qui est l'évidence même de l'intelligence des siècles.

1, 16 – L'État, dit-on, ne fait pas *l'Unanimité*. Et de là *la plus grande Justice est dite*.

B – l'Anarchie

Pour nous, nous vivons au jour le jour ; quelle que soit l'idée qui frappe notre esprit avec quelque vraisemblance, nous l'exprimons. Aussi sommes-nous les seuls hommes libres.

Cicéron – cité par Gassendi

1 – *L'Essence du Contrat est l'Unanimité et cette essence est toute la réalité du concept d'Anarchie.*

Autorité Absolument Supérieure, l'Unanimité est la plus grande Justice possible selon la Raison.

Et cela est *tout* le concept d'Anarchie comme condition de possibilité de l'ordre concret sans-domination.

L'Unanimité est la non-division par laquelle l'État s'est historiquement entendu en Justice et par contrat ; et c'est pourquoi son ordre – l'ordre d'Anarchie où l'Unanimité *seule* est souveraine – est le plus vrai des ordres.

Conformément au sens de contrat, l'Anarchie est l'ordre le plus vrai, et c'est cela que l'État indique.

1, 1 – L'Unanimité est le sens profond de Justice comme essence du Contrat. Elle dit : seul ce qui relève de la volonté de tous peut valoir communément à titre de loi. En entendant ainsi la loi quelconque, elle dit, en vérité, Toute La Loi comme négation de l'abus de puissance.

Car rien de ce qui abuse ne doit être, selon son concept (qui est la plus grande justice possible), comme loi, tout est laissé être qui s'ordonne au non-abus. Par conséquent, rien, rien d'autre que l'Unanimité, en Anarchie, ne peut avoir lieu fondamentalement comme loi. L'Anarchie est l'ordre politique qui, reconnaissant l'Unanimité comme fondement, est seulement l'administration du Mal qu'elle détermine *exclusivement* comme négation d'Unanimité – c'est-à-dire exercice du pouvoir, abus factuel de puissance.

Et c'est en ce sens que l'Anarchie, plus que l'ordre politique anciennement déterminé selon la tradition des aspects, traduit l'Esprit fondamental de l'histoire de la philosophie politique – qui est *seulement* le dévoilement du sens de liberté comme non-domination, et le dévoilement progressif du Système d'un tel sens. Ni capitaliste, ni communiste, ni chrétienne, ni musulmane, ni écologiste, l'Anarchie est seulement sans-domination.

Car cela seul qui est le plus Juste, suffit, en vérité, à la fondation juridique du retrait, l'Unanimité, selon la raison, est la plus grande Justice possible, *et cela est absolument indubitable.*

Par conséquent, là où la Justice est la plus claire selon la raison, c'est-à-dire là où elle est vue, conformément à son essence, comme Unanimité, son droit à être sur le mode du lieu est nécessairement le plus vrai de tous les droits, la plus réelle de toutes les réalités, et le plus imprescriptible de tous les faits possibles.

1, 2 – Si donc l'Anarchie est l'ordre politique qui seul – avant tout aspect, toute éthique, toute prise de vue idéologique – peut fonder le retrait, c'est que l'Anarchie est le Règne Proprement Politique de ce qui seul peut Fonder, et qui est la Justice comme Unanimité – la même Justice par laquelle l'État, après Machiavel, entendit son fondement.

La théorie d'Anarchie est la fondation d'un tel Système Politique qui reconnaît l'Unanimité comme Fondement Souverain des ordres possibles. Un tel fondement est politique qui reconnaît désormais l'Ennemi, selon la Vérité qui concerne son ordre propre, comme négation de l'Unanimité.

Au 21^{ème} siècle, logiquement, l'hégémonie – négation de l'Unanimité, négation découverte comme puissance (contingente et inessentielle) d'État – devient l'ennemi politique réel, à la manière dont l'ennemi, comme criminel, fut jadis perçu comme négation de l'accord et abus de puissance.

L'ennemi n'est donc ni communiste, ni gay, ni partisan, ni chrétien, ni gnostique, ni capitaliste, mais seulement la négation du fondement d'Unanimité, ce dont l'Injustice peut être démontrée.

C'est pourquoi – car il ne fait pas l'Unanimité – en reconnaissant la supériorité indubitable de l'Unanimité sur la division, l'État, conformément à son essence de chose rationnelle, fait valoir le droit, pour l'Anarchie, d'entrer en règne conformément à son concept. S'il refuse, il sera ennemi, car l'hégémonie se dit de ce qui refuse le règne de ce qui est seulement autre, autre en lequel est nécessairement contenue la réalité de ce qui est supérieur. Et le fondement d'État – qui est l'Unanimité que l'Anarchie pose comme loi suprême de son ordre – est supérieur à la division d'État. Si bien que l'État ne peut rationnellement nous contredire sans contredire irrationnellement son fondement propre.

Autrement dit, de la seule logique des concepts dérive le droit à la *sécession*, pourvu que l'ordre envisagé s'ordonne au principe supérieur de non-domination – principe que nous rendons concrètement par l'Unanimité comme fondement de la souveraineté d'Anarchie.

La théorie d'Anarchie n'est ni un communisme, ni un capitalisme, ni une religion, ni un dieu, ni un écologisme, mais une occasion logique, selon son *Autorité Supérieure*, à la pratique politique et souveraine des orientations quelconques.

Après l'État, l'Anarchie fait valoir son rang de Système Politique Véritable par l'articulation cohérente et indubitable de ses concepts.

Elle est la pure coïncidence – qui pourrait en douter ? – entre l'intérêt de l'individu et l'intérêt de tous. Lequel intérêt consiste seulement à être la réalité effective que nous avons à être, c'est-à-dire la pure liberté réelle que seul le respect de la liberté de tous peut engendrer effectivement. Et car l'Unanimité seule, parce qu'elle ne domine rien, engendre le respect à même l'ordre, elle est le devenir du concept de liberté qui s'entend désormais de l'ordre politique où tous sont libres car le pouvoir, seul ennemi, a été seulement nié. La négation du pouvoir est la condition même de la liberté réelle. Et le crime n'est pas la liberté, qui – pouvoir – nie la liberté.

1, 3 – Ce que Hegel a jadis perçu comme fin de l'État (dans sa philosophie de l'histoire) est seulement l'Anarchie ; la suppression totale du pouvoir à même l'ordre qu'elle détermine. Ce que Rousseau – exceptionnellement pris dans les scrupules du réalisme stérile (présupposition nationale, présupposition de l'effectif, présupposition du total) – a confusément indiqué sous la forme d'une volonté générale est seulement l'Unanimité.

Universellement reconnue selon son concept – selon la plus grande justice qu'elle est nécessairement dans l'idéal – l'Unanimité peut alors faire valoir, Par Soi, c'est-à-dire au nom de Tous (qui est tous les noms, à l'image de Dieu, affirmés comme Un), sa position supérieure, laquelle valeur à même soi, absolument reconnue comme telle, demeure le fondement indubitable de son droit à la réalité politique. De ce que le tous préside à la vérité qui seule peut l'inclure sur le mode de l'ensemble unanimement voulu, s'ensuit le droit terrien au morcellement du monde selon les tous-quelconques ; s'ensuit le droit de faire lieu.

De fait, l'Unanimité est l'opportunité logique du droit de faire-lieu ; lequel s'entend exclusivement du respect d'un tel fondement qui pose l'ennemi – qui est l'hégémonie – comme sa négation stricte. Et si l'hégémonie est l'unique ennemie de l'Unanimité, c'est qu'elle seule (criminelle ou d'État, « puissance » ou pouvoir) est la négation – irrationnelle – de l'Unanimité.

La position de la différence comme lieu en vérité, et lieu selon l'accord, manifeste par opposition le faux comme négation de la différence, car les hommes sont tous uns, et non tous unis (la Boétie). La parabole babélienne du « faisons-nous un nom » est le sens profond du mot faux comme contradiction, car il ne saurait y avoir un seul nom qui ne soit pas la négation de la réalité même des noms. Et peuple s'entend précisément du nom au nom duquel le nom des gens est nécessairement nié. De là vient que la différence, la différence des noms, n'est pas la guerre, car sa position se peut en toute réalité selon l'unanimité de l'ensemble qui se tient dans le non-abus ; la guerre résulte seulement de la perspective d'hégémonie par quoi la différence, selon l'ancienne ontologie politique, jusqu'à nous, comprenait son règne et son passage au règne comme volonté de faire peuple. La guerre – et cela est l'évidence même – vient de la négation de différence ; de l'impossible homogénéité impossiblement visée, et non de la variété réelle. D'où la nécessité d'affirmer la différence en niant ce qui la nie ; et qui est la présupposition d'hégémonie

comme condition exclusive du règne – condition d'exclusion dont dérive la frustration qui veut la guerre en vue du lieu.

La différence des noms – impossiblement résorbée dans l'union (parfaitement inessentielle) qui vise le but éthique à même l'in-fondation du ciel – est ce dont l'Anarchie vise le maintien comme maintien de la liberté des gens ; autorité supérieure – terrienne, horizontale, enracinée – dont Tout provient. Car du ciel rien ne provient ; car le ciel, qui est seulement le ciel des choses – et toutes les choses sont une –, est seulement ce que montre la terre où les choses prennent racine.

Chaque gens, pour peu qu'il s'ordonne au pur respect des noms comme condition du respect qu'on lui doit, se peut en toute réalité. L'ordre d'Anarchie dont la réalité est reconnue à même l'Unanimité qui la Constitue, est seul capable, politiquement et techniquement capable, de donner aux gens la place qu'ils méritent, et qui est la souveraineté se tenant constitutionnellement dans la négation de l'abus. L'image babélique du gouvernement mondial – gouvernement du dernier nom, union absurde de l'anéantissement de tous – trouve au 21^{ème} siècle, son dépassement comme gouvernement des lieux par les communes souveraines ; lesquelles, s'ordonnant selon l'Anarchie qui s'entend de la volonté de tous, ont une seule fin : le maintien de la souveraineté des gens, condition évidente et retrouvée du Philosophe devenu Roi.

La Commune – qui caractérise le lieu où l'Anarchie est reconnue – est le lieu où l'Unanimité seule règne incontestablement. Sa substance est seulement dite du contraste d'avec l'État qu'elle ne peut nier, car elle est seulement la négation de l'hégémonie qu'elle découvre comme puissance inessentielle de l'État. En tant que telle, la Commune est l'orientation de l'homme souverain selon l'ordre spécifique – Unanimité – qui lui permet précisément de l'être. Et tel est l'Apport de la dernière inclusion possible en politique, qui est le Tous – seul conforme à la réalité même – de tous les noms ; le tous à l'intérieur duquel tous les noms se tiennent en souveraineté.

La souveraineté d'Anarchie est constituée par la négation de l'abus de puissance ; cette négation est toute la Constitution de son ordre.

Là où la parole du philosophe se peut enfin souveraine qui participe de l'Unanimité qui fonde son droit à être selon le principe de non-domination, la théorie d'anarchie est la réalisation de l'intuition platonicienne. Seul le vrai doit régner, et le vrai se tient essentiellement dans le non-abus. L'Unanimité rend souverain ce qui se tient ainsi, et rend ennemi ce qui est faux.

Aussi, rien n'est faux, sinon le pouvoir en tant qu'il domine celles et ceux qui n'en veulent pas. L'Anarchie est donc ce contraste qui s'entend de la détermination politique du faux, élève la vérité du philosophe à la possibilité du règne non-contrainant.

Rien ne peut contraindre ni le philosophe, ni les autres ; ainsi, par l'Unanimité, les hommes sont consacrés, par la plus grande justice possible selon la raison, dans leur essence de roi.

Le Roi est celui que rien ne domine et qui, conformément à sa volonté – et parce que son entente est désormais claire pour lui – ne domine rien ; le Roi est le sujet autonome dont l'orientation se tient comme volonté. Et car nul ne veut être dominé, tous veulent être des rois, ce dont l'Anarchie fonde le droit comme règne d'Unanimité.

1, 4 – L'intuition du souverain-bien selon le non-abus (qui peut seulement dériver de la non-hégémonie), exige le non-conflit comme condition de sa tentative fondée en droit. De ce que le pouvoir demeure *seul* capable, parmi toutes les choses, de l'hégémonie politique, lui seul porte désormais l'insigne responsabilité du conflit humain et du devenir de la vérité. L'Alternative que nous apportons, contraste par lequel l'État doit désormais se traduire en vérité et en justice, est simple : ou bien le Bien ou bien le Mal, ou bien la paix ou bien la guerre.

Que celui qui nous lise fasse donc l'épreuve d'une telle prétention pour apprendre que l'idéologie qu'il tient pour supérieure n'est qu'une opinion face à la Vérité Indubitable exposée ici. Et que seule l'Anarchie comme condition politique de la faisabilité éthique, peut élever l'aspect qu'il convoite à la hauteur du règne véritable par la reconnaissance en justice du non-abus et de la non-hégémonie comme fondement de l'ordre concret. Qu'il comprenne donc que l'Anarchie est le seul fondement possible, en justice, de sa prise de vue comme règne ; qu'il comprenne donc que l'État, face aux partisans qu'il

engendre à chaque fois, est incapable du règne, et que la prise de vue quelconque, là où l'État a lieu, se tient toujours – frustrée, déçue, impossible – dans le non-règne. Et que tout le reste est seulement le faux, le ciel, la guerre, et le cycle qui ne mène plus qu'à nous comme fin d'un cycle qui a fait son temps.

L'Apport comme dépassement du nihilisme occidental – désormais planétaire – consiste en cette seule Alternative, en ce seul et simple contraste. Sans elle, la répétition de ce qui a échoué sera la répétition irrationnelle de l'échec même, ce que fut jadis Babel comme contradiction à même l'Essence.

Là où la diversité doit désormais avoir lieu conformément à la Substance même, l'ordre d'Anarchie, seul, peut en Constituer la forme politique selon le sens de Justice que l'État a indiqué jusqu'à nous.

1, 5 – Le principe négatif de non-domination comme forme de l'ordre concret est rendu, positivement rendu, par le règne positif de l'Unanimité. Vouloir n'être pas dominé, en signifiant la volonté de l'ordre sans-domination, signifie nécessairement vouloir l'Unanimité comme souveraineté spécifique de l'ordre politique. Aussi, là où l'Unanimité seule est reconnue comme souveraineté, c'est la souveraineté même de l'homme qui est consacrée en deçà du mal qui consiste dans l'exercice non-reconnu du pouvoir de nier ce qui ne nie rien.

L'ordre d'Anarchie est donc l'ordre politique où l'Unanimité, Seule, est reconnu comme voix souveraine. Là où l'Unanimité constitue la souveraineté politique de l'ordre quelconque, l'homme comme un est nécessairement souverain, car l'Unanimité est l'expression de ce qu'il y a de plus positif et qui est l'individu, non nié, en tant que volonté non-contradictoire du souci de soi comme souci de tous.

Aussi, qu'elle soit voulue par tous ou seulement par quelques-uns, l'Unanimité implique, du seul fait de sa supériorité rationnelle, la possibilité qu'elle soit – réellement – pour celles et ceux (les quelques-uns) qui la reconnaissent ainsi. L'évidente supériorité de sa justice présuppose la possibilité juridique de son existence comme « marge » souveraine, indépendante, autonome se caractérisant à même l'essence, consacrée en justice, du sujet politique.

Ce qui signifie aussi que l'Unanimité, qui ne concerne que son ordre propre, est sans-pouvoir (et ce de manière essentielle et non-contradictoire) sur celles et ceux qui ne la reconnaissent pas. De ce que la vérité peut avoir lieu sur le mode du sans-pouvoir, ce dont rend compte l'Unanimité comme négation essentielle du pouvoir, s'ensuit que l'Unanimité, conformément à son principe, est sans-pouvoir qui peut seulement s'exposer sans ne jamais dominer celui qui n'en reconnaît pas, non pas sa vérité (car sa vérité est universelle), mais sa valeur d'usage. Si l'État se peut de fait selon la non-hégémonie, car l'hégémonie lui est inessentielle, l'Anarchie, par essence, est la non-hégémonie.

1, 6 – Dans ces conditions, la vérité dont l'Unanimité constitue la forme politique, manifeste la vérité d'État selon sa propre forme. Là où la domination d'État est voulu en connaissance des causes que révèle le contraste d'anarchie, l'État fait valoir sa vérité en ce qui concerne son ordre. Si bien que de la division des ordres comme positions réelles, résultent, et la condition insigne d'une vérité d'État, et l'impossibilité, pour l'État, de s'entendre selon l'hégémonie qui nie le fondement (unanimité) dont sa vérité doit procéder pour n'être pas injuste. Et c'est une telle différence des lieux qui autrefois, en toute raison et par la bouche des Lois, s'est élevée contre Socrate (Criton) en disant : en restant ici à Athènes, en ne partant pas *Ailleurs*, tu t'es engagé à respecter la souveraineté des lois de la Cité.

En ce sens – en donnant à voir *l'Ailleurs* à partir de la Justice même d'État – l'Anarchie est la fondation du Lieu, de *l'Ailleurs* par le contraste duquel l'État se peut souverainement en son lieu. Car sans contraste, et le 21^{ème} siècle est sans contraste, l'État est seulement l'Injustice dont la fausse universalité s'entend du non-retrait. Or depuis Diderot, l'Universel est dialectique qui est la position des différences.

L'Unanimité comme fondement de l'ordre d'Anarchie, est donc la condition insigne et supérieure de l'État en vérité. C'est pourquoi notre Ennemi, finalement, est moins la domination en tant que telle, qui peut être a priori voulue selon l'utilité (Locke) qu'on lui trouve, que la domination en tant qu'elle domine, faute d'Ailleurs strictement conçu en droit, celles et ceux qui ne souhaitent pas être dominés. L'hégémonie n'est pas seulement l'ennemie de l'ordre d'Anarchie, mais également l'ennemie de l'État en tant que la justice d'État se tient désormais, par le moyen du contraste réel, dans la claire

reconnaissance de l'Unanimité dont l'ennemi spécifique est l'hégémonie. Si l'État peut dominer sans contradiction celles et ceux qui veulent l'État, il ne peut sans contradiction, dominer celles et ceux qui ne le veulent pas. Dominer celles et ceux qui ne veulent pas être dominés, révèle en politique, la domination comme contradiction à l'endroit du principe de justice. Partant, un tel État contradictoire est l'hégémonie qui justifie, selon l'injustice qu'il est, la possibilité en droit d'une désertion.

Car politique s'entend de ce qui dépasse l'injustice, l'hégémonie est donc l'ennemie qui justifie la guerre en vue de sa négation.

De là l'Unanimité comme souveraineté absolue en ce qui concerne son ordre : c'est-à-dire droit de guerre, en justice, contre la domination qui cherche à l'imposer. Là où l'utopie peut avoir lieu conformément à l'esprit du droit, la négation de son droit-à-être selon son fondement, est la négation de la justice elle-même, puisque la plus grande justice possible se tient dans l'Unanimité. Dans ces conditions, l'infériorité logique de l'État – en tant qu'hégémonie et seulement en tant qu'hégémonie – est rendue sur le mode de l'ennemi qui implique, selon la justice, la nécessité d'une destruction.

Selon son ordre, l'Anarchie se fiche (du seul fait de son essence) du pouvoir qui constitue la réalité de l'ordre d'État ; mais, authentiquement souveraine, l'Anarchie ne saurait tolérer l'hégémonie qui la conteste. La raison est simple : rien (sinon la déraison qui est le tout du siècle) ne peut nous contester. La contester, c'est être le rien de la déraison, l'infériorité sophistiquée, le nihilisme qui s'entend du non-lieu de l'homme comme négation des noms et de l'Autorité Supérieure.

Et c'est pourquoi l'État qui nous conteste – l'Hégémonie – manifeste l'irrationalité de son essence.

Au 21^{ème} siècle, l'État doit être ramené dans son lieu, et qui est la Justice selon le contraste *devant avoir lieu*.

1, 7 – Car ce qui est inférieur doit obéir aux autorités supérieures, et que l'Unanimité est l'autorité suprême que nous exposons, s'ensuit seulement le respect de tout ce qui a lieu conformément à cette exposition. La tolérance du faire sur le mode du lieu s'entend jusqu'aux limites – unanimement (volonté) et indubitablement (vérité) reconnues – de ce qui ne domine pas. Conformément à son concept, l'Anarchie est le règne de tout ce qui ne domine pas et qui est, en droit, tout ce qui est reconnu à l'Unanimité ; en fait, tout ce qui ne domine pas.

En fait, comme nous le verrons, l'Unanimité est tout ce qui se dégage analytiquement de son concept en droit. Par la seule analyse de son concept, est indiquée toute la Constitution de l'ordre d'Anarchie.

De ce que l'Unanimité est l'indubitable vérité du sens de justice, laquelle s'entend de la négation d'hégémonie, s'ensuit de manière nécessaire l'hégémonie comme cause de guerre. Conformément au sens que l'État a jadis attribué à l'ennemi comme cause du conflit, l'hégémonie seule, là où l'Anarchie a lieu, peut être cause de guerre. Par essence, l'Anarchie n'est pas la guerre, mais de ce que son ordre est politique et que la politique s'entend sans contradiction du maintien dans l'existence, s'ensuit la suppression nécessaire et légitime de l'ennemi qui cause la guerre dont l'Anarchie (Moïse) ne peut être la cause.

L'État doit désormais le respect et se soumettre aux autorités supérieures du sans-pouvoir, lesquelles n'imposent rien, sinon l'impossibilité, en ce qui concerne seulement leurs ordres, d'imposer. L'impossibilité d'imposer que l'Anarchie pose à titre de loi fondamentale sous la forme de l'Unanimité, ne saurait tolérer qu'on lui impose ce dont elle décrète l'interdiction à même son ordre. Garante du meilleur ordre possible selon la raison, l'Anarchie s'entend de la seule interdiction d'imposer qui se traduit positivement comme règne à l'Unanimité. Seule l'Unanimité est légitimement capable de s'entendre en matière d'injustice, car elle est seule est la justice qui dévoile l'injustice comme négation de son principe. L'État est donc sans pouvoir là où l'Anarchie a lieu, car l'Unanimité, seule, est désormais *politiquement* reconnue, à même l'État ou le sans-État, comme puissance légitime de faire-lieu.

Aussi, là où nous ne contestons rien d'autre que le faux (et rien d'autre que l'hégémonie n'est le faux) celui qui nous conteste n'existe pas comme homme.

2 – En tant qu'elle reconnaît communément une chose, la volonté non-divisée du tous quelconque est l'Unanimité.

En tant qu'une chose n'est pas reconnue par tous, son règne, pour tous, (selon la présupposition d'hégémonie qui s'entend de l'exclusivité) présuppose l'exercice d'un pouvoir.

2, 1 – L'Unanimité est d'abord essentiellement présupposée à même ce qui ne domine pas. Là où faire une maison, une cabane, un poulailler, une table, une marre, une terrasse, un voyage, n'implique pas la négation d'un faire, cela doit avoir, sans crainte, le caractère juridique du faisable car cela n'est pas un *méfait*. De ce que l'homme est souverain selon l'Unanimité dont sa voix participe à titre de partie, s'ensuit qu'il peut littéralement faire tout ce qu'il veut, pourvu que ce qu'il veut ne réclame pas l'exercice d'un pouvoir.

La première réalité d'un tel fondement s'entend donc négativement comme condition de possibilité de tout ce qui ne réclame pas l'in-faire à titre de condition d'efficience. Là où le violeur impose son faire sur le mode de l'in-faire, un tel fait (contradictoire) déroge – conceptuellement – à la réalité négative du fondement.

2, 2 – Positivement, le sens d'aspect en Règne – par quoi est retrouvé le sens profond de politique comme dépassement de crime – ne peut se dire que de *la tendance* éthique de l'ordre quelconque. Y compris sous la forme impossible de loi, l'aspect quelconque touche exclusivement celles et ceux qu'il concerne – par contraste – en connaissance de cause. Si la Commune quelconque paraît pouvoir s'entendre à l'Unanimité sur l'obligation de peindre toutes les maisons en jaune, celle-ci ne vaut rien tant que demeure, en deçà de l'exercice d'un pouvoir, la possibilité de la peindre en rouge. Si bien qu'une telle obligation – se pouvant contrarier sans pouvoir – ne relève pas du sens véritable de politique. Car la politique se dit seulement du dépassement d'hégémonie. De même, si la Commune entend son orientation de la parole du Marx, cette orientation ne peut être qu'une orientation générale, au mieux majoritaire, laissant à tout un chacun le droit, ordonné au principe supérieur de non-domination, de s'orienter autrement. Là où l'on voit que sous l'ordre d'Anarchie, *tout* est souverain qui laisse à tous la souveraineté ; ce qui signifie que majorité, minorité, individu, n'ont d'effectivité en règne (et cela est la condition même de leur puissance comme Règne véritable) que là où l'accord – qui s'entend de la possibilité juridique du désaccord – constitue la base de la libre orientation. Rien ne doit s'imposer à rien et la Parole, comme source de toute grandeur, doit être partout exposée sur le mode du faire qui n'in-fait rien.

Et cela est la reconnaissance d'Anarchie qui, abolissant le droit d'hégémonie, consacre l'Autorité de l'aspect par l'exclusion de son pouvoir. Là où aucun aspect ne peut avoir lieu sur le mode du pouvoir, tout aspect doit se pouvoir comme règne pour celles et ceux qui, pour eux-mêmes et seulement pour eux-mêmes, en veulent ainsi. Là où l'Unanimité est reconnue comme fondement supérieur du faire humain, tout aspect sans-pouvoir est unanimement reconnu dans son droit à être. Et c'est en ce sens que reconnaître la supériorité rationnelle d'Anarchie est simplement reconnaître – Unanimement – le droit à être de tout ce qui ne domine rien. La majorité qui se dit de la tendance éthique peut, pour peu qu'elle n'impose rien, ne pas être un pouvoir. Sous la reconnaissance d'Unanimité, roi, parlement, majorité, minorité, individus sont unanimement, et en même temps, souverains qui ne concernent rien d'autre qu'eux-mêmes. Affirmés en deçà du pouvoir de nier, ils sont seulement contraires au nihilisme comme règne sans-contraste de la négation.

2, 3 – La tendance éthique quelconque – Islam, végan, Christianisme, écologie – est un fait d'Autorité, et non un fait de pouvoir ; ce qui est rendu par l'histoire qui montre que le pouvoir a échoué à en faire des règnes. Ce fait d'autorité caractérise le monde de la norme – et qui est le monde où l'aspect est exposé et fait sans ne jamais nier ni le jugement ni le faire-jugement (ce dernier étant, délibérément, l'oublié néo-libéral). Le fait d'autorité comme tendance, selon la reconnaissance du fondement d'Anarchie, est seulement ce qui présuppose le choix de chacun selon le principe de non-domination.

On dira que s'en remettre au terrain dialectique de la norme est bien faible pour consacrer l'aspect en règne, seulement, cela ne serait pas voir que sous l'État, l'aspect, excluant l'autorité du domaine du faire

selon la présupposition d'hégémonie, ne « règne » jamais qu'en produisant les conditions de la haine qui veut la guerre, ne « règne » jamais qu'en supprimant le contraste et qu'en administrant impossiblement l'impuissance générale comme frustration générale. En ne régissant qu'ainsi, l'aspect, en vérité, ne règne jamais, tout entier tendu par la nécessité de réduire en impuissance celles et ceux qui le contestent ; la mise en impuissance étant *tout* son fond, réaliste, (Machiavel) d'aspect contesté selon la présupposition d'hégémonie. Et cela, découvert par Machiavel, a été la grande fragilité – technique – de l'État qui s'est entendu, en vue de l'exclusivité (et selon les anciennes circonstances de guerre), comme négation des lieux de l'utopie. Aujourd'hui, une telle négation s'entend effectivement moins de la nécessité de guerre, que de ce qu'elle est, en réalité, comme cause de guerre. Négation d'utopie, l'hégémonie est désormais perçue du point de vue supérieur comme cause de guerre et non plus comme solution. Cela même que Machiavel, par contraste d'avec le *dasein* du temps, a profondément intuitionné : le caractère problématique de la mise en impuissance.

Si l'ordre idéologique du sans-pouvoir se peut seulement sur le mode de la tendance, et non sur le mode insensé de l'exclusivité (« faisons-nous un nom »), ne reste pas moins qu'il se peut très précisément *en réalité* sans que l'in-faire – non-reconnu – ne le mette en impuissance. Autrement dit, l'Islam, le Christianisme (et tous les autres aspects) ne se peuvent sur le mode de l'ordre concret qu'à la manière d'une tendance qui s'entend, conformément au concept d'Anarchie, selon l'unique obligation – constitutionnelle – de n'obliger personne (ce qui est conforme à la Parole du Dieu, car *obliger* l'homme au dieu d'église présuppose la négation du jugement de Dieu qui révèle celui qui oblige comme ennemi de la vérité divine, laquelle se tient comme liberté et choix de l'homme). Ce qui montre que le pouvoir s'entend aussi sûrement de l'exclusivité, que le sans-pouvoir s'entend seulement de la tendance qui respecte le jugement en ne le déréalisant pas sur le mode faussement libéral – et faussement tolérant – de la conscience intime, déracinée d'avec le lieu, désolidarisée d'avec le corps.

Sur la vérité profonde du libéralisme des pères

Rappelons d'ailleurs que ce « libéralisme », qui désormais s'entend de la pure citadelle intérieure, c'est-à-dire du pur jugement, et non pas du faire, n'est pas le libéralisme véritable ; car le libéralisme, dont nous continuons ici la tradition, fut authentiquement une théorie du faire ordonné à la négation de crime. Notre apport consiste seulement, après Marx et sous l'hégémonie du capital, a dégagé le contraste susceptible de faire réapparaître le libéralisme comme faire, lieu et volonté, et non plus comme pur jugement et pur exercice inefficace de la « critique ». Là où la tolérance libérale s'ordonne fondamentalement à la seule reconnaissance de la négation de crime, vivre dans une cabane sur un terrain non-constructible ne saurait, du point de vue authentiquement libéral, signifier un crime.

Ce que les lois (Criton) disent à Socrate est d'ailleurs clair : la justice d'État, qui est la justice que nous, les lois, rendons là où nous sommes souveraines, s'entend de l'existence d'un *ailleurs*, d'un *ailleurs autrement fait*. Sans cette ailleurs, nous sommes seulement injustes. Aussi est-ce parce que cet ailleurs existe que de la Justice, par contraste, peut avoir lieu en connaissance de cause. Aussi est-ce par lui et seulement par lui, que nous sommes rationnellement fondées à mettre à mort le meilleur des hommes.

Or cet ailleurs n'existe pas. N'existant plus, servir l'État veut seulement dire servir la déraison.

La liberté que se cherche le siècle tient à la seule élaboration de cet ailleurs – de cet ailleurs sans-État – comme condition de possibilité de l'État en Justice. Pourquoi sans-État ? Parce que l'État, le même État, c'est-à-dire l'Hégémonie, a *partout* lieu. Et que ni l'Espagne, ni l'Angleterre ne sont des ailleurs qui tiennent exclusivement de la même présupposition qui pose le règne par exclusion de tout aspect. L'homogénéité politique du monde, entendue selon la présupposition d'hégémonie, est contraire à l'essence d'homme comme variété éthique ; contraire à l'homme comme libre serviteur du sens.

Faible de se vouloir total là où tout est infini, fragile de se vouloir homogène là où tout est différent, la volonté de faire peuple – là où seuls les individus existent en réalité – manifeste l'homogénéité – non comme fin de la guerre – mais comme commencement, car la guerre est seulement quelque chose de *monstrueux* (fausse homogénéité) répondant d'une déraison, d'une irrationalité, d'une insignifiance, d'une injustice, d'un assemblage négatif. Le désaccord se peut sans guerre qui révèle la guerre comme effet, en vue de l'impossible semblable, de la négation de la variété elle-même – lequel est l'effet de la

présupposition d'hégémonie. Et ce qui est voulu, *Toujours*, est sa volonté propre de sujet, c'est-à-dire, bien comprise, la variété elle-même, sans-contradiction, comme volonté propre de tous.

2, 4 – Dire que l'homogénéité éthique, sans le pouvoir comme moyen, est peu probable (là où par ailleurs l'homogénéité éthique n'a jamais eu lieu qui n'a cessé d'être cause – monstrueuse – de guerre) est moins dire un défaut, que révéler le fait – l'évidence même – que ni un voile, ni une croix, ni un végétarien, ni un communiste, ni un livre vendu sous le manteau, ne représentent un pouvoir politique ou un abus de puissance. C'est pourquoi l'enfant des derniers hommes, s'il se veut Souverain conformément à ce qu'il aspire de manière confuse sur le mode délirant de l'identité-homogène (qui n'est pas un problème politique), doit seulement apprendre à tolérer ce qui manifestement ne le contraint pas, et qui est, parce qu'il ne le contraint pas, une Vérité. Mettre une croix, mettre un voile, aller à la messe, vendre « illégalement » ses légumes à ses amis, travailler « illégalement » pour son frère, prêcher la Parole de Dieu, signifient, ni plus ni moins en politique, *faire des vérités, ne contraindre personne, ne commettre aucun méfait*.

De même, si marcher nu dans la rue se peut *apparemment* interdire à l'Unanimité, le caractère réellement non-contrainant d'un tel délire présuppose, à supposer la réalité de l'évènement, *l'impossibilité* qu'un pouvoir soit exercé à son endroit ; d'où l'impossibilité, proprement essentielle, d'une telle interdiction qui révèle le caractère *essentiellement non-politique* du problème – car politique se dit seulement du dépassement de la domination. Aux parents alors la charge, selon leur autorité propre, d'expliquer à leurs enfants que la chose est absurde, qu'il est préférable de la contourner, de ne pas l'imiter etc. Aux gens la possibilité de faire comprendre à cet homme que ce qu'il fait est non seulement idiot, puisqu'il peut prendre froid, mais plus encore indécent, etc. De telles situations exceptionnelles et anormales ne représentent pas un problème politique, mais un problème éthique dont la puissance de contraste – bien qu'étrange à première vue – n'est pas inessentielle quant à la formation précisément normale des gens. En somme, la norme doit demeurer le fait des gens comme lieu où la supériorité s'expose par le moyen de la parole qui ne nie aucun faire. Ce sens – essentiellement critique – de norme dont le lieu réside à même la supériorité exposée des gens, est conforme au fondement d'Unanimité dont la puissance politique concerne uniquement les faits de pouvoir désormais réduits aux abus de puissance qui sont ses seuls ennemis. Si bien que l'interdiction dont est, sans contradiction, capable l'ordre d'Anarchie, concerne seulement l'in-faire comme négation de l'Unanimité.

Un tel fondement, par quoi se peut la fondation du droit à être de tout ce qui ne domine pas, s'entend – constitutionnellement – de la seule interdiction de l'exercice du pouvoir sur celles et ceux qui n'en veulent pas.

2, 5 – Selon l'Unanimité donc, aucune décision (et cela est donné par la logique elle-même) ne peut valoir communément en lieu et place de la volonté de celles et ceux (à l'exception des enfants) qui ne la reconnaissent pas. Sous l'ordre d'Anarchie, l'Unanimité est unanimement reconnue à même la volonté qui ne veut plus qu'une telle décision décide en lieu et place de soi ; ce qui signifie simplement l'évidence selon laquelle une décision n'est juste que si elle est reconnue ainsi par celles et ceux qui, en connaissance de cause, se laissent concerner par elle. Là où celui qui dit quoi faire est suivi sans devoir recourir à la contrainte et à l'obligation, son exposé est seulement reconnu qui manifeste, sans-domination, l'évidente supériorité de son conseil. De là l'évidente supériorité, rendue par l'Histoire qui n'oublie pas, des grands artistes, des grands penseurs et des grands champions qui autrefois, supérieurement, ont fait autorité sans exercer le moindre pouvoir.

Lorsqu'une proposition fait autorité, c'est parce que sa supériorité est reconnue, reconnue de ce que la possibilité d'une non-reconnaissance est reconnue en fait de la seule absence de domination. Seule l'Unanimité donc, peut logiquement et politiquement faire valoir la condition exclusive – comme non-domination – de ce qui seul, non dominant, peut recevoir une valeur en justice. La valeur en justice d'une chose se mesure donc à l'accord qu'elle génère, pour peu que cet accord présuppose la non-domination comme fondement de ce qui peut réellement l'accord en vérité, selon la volonté.

Par conséquent, seule l'Unanimité (quantité suprême) – en tant qu'elle seule peut faire valoir la valeur *en Justice* – peut valoir *En Soi*, à titre de loi *politique et sociale* de l'ordre d'Anarchie. Politique, le droit

de pouvoir ne doit pas avoir lieu ; Social, tout ce qui est sans-pouvoir (qui relève donc de l'accord entre les parties concernées) peut avoir lieu conformément à la loi politique. Politique est donc le judiciaire qui s'entend de l'administration de la contradiction criminelle comme négation du fondement d'Unanimité. L'ordre d'Anarchie est seulement l'ordre où l'Hégémonie – négation d'Unanimité – est reconnu sans contradiction comme l'ennemi qui doit être puni.

2, 6 – L'Unanimité est la condition politique (judiciaire) par laquelle ce qui peut recevoir une certaine valeur éthique, c'est-à-dire dans l'horizon social, peut précisément recevoir une certaine valeur sur le mode positif du faire concret. La valeur éthique – qui n'est pas la valeur politique – qu'une chose peut recevoir, s'expose sur le mode normal de la tendance sociale du faire. La condition politique d'une telle réception sociale, normale et juste de la valeur-faite, est la non-domination.

Social se dit, selon la norme, de ce qui a lieu, spontanément lieu entre les gens, lorsque ni le pouvoir, ni l'abus de puissance – négation de l'accord – n'ont lieu. Lorsqu'une telle norme, par habitude ou par connaissance de cause, a lieu sans-pouvoir, c'est là que de l'éthique a lieu en vérité, conformément à la structure quelconque qui oriente, sans in-faire qui que ce soit, le faire de l'homme. Lorsqu'un couple envisage quoi faire de son week-end, le plus souvent de l'accord est trouvé. Si l'accord éthique, que rend la réalité sociale, se distingue de l'Unanimité proprement politique, c'est que la politique concerne la relation de toutes les parties (humaines) au tout de l'ensemble (humain), là où l'éthique concerne seulement la relation, médiée par les choses, entre les parties et les choses qu'elles visent. La politique est la Constitution du faire éthique selon le principe de non-domination.

La fondamentalité du politique sur l'éthique, s'explique de ce que la relation des parties au tout détermine la forme fondamentale de ce que doit être, fondamentalement, la forme du rapport entre les parties. Si les parties peuvent ne pas être d'accord sur ce que dit le Dieu, ou sur le sens de la vie animale, en revanche elles ne peuvent absolument pas ne pas être d'accord, là où l'Anarchie a été choisie comme lieu, sur l'interdiction de dominer de l'homme, car dominer celui qui ne veut pas être dominer, c'est nier la volonté que nous affirmons pourtant, et nier l'Unanimité en laquelle se déploie la constitution d'un tel ordre. Unanimement choisie selon son ordre spécifique, et qui est l'Anarchie, l'interdiction d'imposer est alors unanimement reconnue à titre de souveraineté.

Aucune perception ne peut se maintenir conformément à son éthique en imposant ; aussi est-ce en s'exposant sans ne jamais dominer, que les choses, laissées être, sont authentiquement souveraines.

L'éthique ne se peut subordonner comme vérité en règne que par la reconnaissance fondamentale de l'Unanimité comme vérité politique en tant que telle.

Dix végétariens ne sont donc pas plus légitimes qu'un seul carné : l'Unanimité, selon son concept, est incapable de l'exclusivité qui présuppose l'exercice d'hégémonie. Les végétariens, comme les autres, doivent avoir lieu et s'ordonner au seul principe de non-domination. La vérité *politique* ne réside pas à même l'aspect qu'ils estiment du point de vue éthique, mais dans la manière – toute tendancielle – dont cet aspect peut régner en vérité sans imposer qui que ce soit. En politique, être ou ne pas être, vrai ou faux, veulent seulement dire : ce qui ne domine pas et ce qui domine. La vérité politique de toute chose s'entend seulement de ce qui a lieu sans pouvoir, et tout, sauf l'hégémonie, peut avoir lieu sans pouvoir. (Car le pouvoir, lui aussi, pour peu qu'il soit supérieurement reconnu selon l'efficacité (Locke), est sans-pouvoir sur celles et ceux qui le reconnaissent – du moins lorsqu'ils peuvent enfin, parce que l'Anarchie a lieu, ne plus le reconnaître.)

C'est pourquoi, eu égard à l'éthique, l'Unanimité est le fondement politique de sa réalité essentiellement tendancielle. Si la volonté humaine peut seule découvrir l'Unanimité comme Autorité Supérieure, l'Unanimité, conformément à la Terre elle-même, se tient essentiellement Par Soi, indépendamment de toute volonté humaine, comme Vérité Politique, car la volonté la veut absolument qui témoigne essentiellement, parce qu'elle est seulement une Vie, de son affirmation comme volonté de n'être pas niée.

Elle est la condition de possibilité de l'orientation éthique sur le mode exclusif de la tendance, lequel mode, souverainement exclusif, se découvre l'impossibilité de l'exclusivité politique. Minoritaire, majoritaire, elle est la condition de faisabilité de ce qui ne domine pas, car la domination est l'unique chose qu'elle ne veut pas subir lorsque qu'elle déclare, en connaissance de cause, qu'elle n'en veut plus.

C'est pourquoi, sous l'ordre d'Anarchie, est souverain ce qui est sans-pouvoir – car tel est le sens même de la puissance suprême : l'Autorité.

La puissance propre à l'hégémonie qui impose, témoigne seulement de sa faiblesse propre.

Et « les malandrins, dit-on, se mirent alors, jour et nuit, à tisser le vide, à couper l'air et à coudre sans fil », car l'Hégémon était faible, réellement faible qui ne tenait plus, « du pâtissier au maître d'école, en passant par le maçon », que par l'apparence et l'idiotie qui toujours la soutenait (Machiavel).

Dévoilé comme maître des apparences, arraché au retrait « réaliste » des anciennes circonstances, l'Hégémon ne prend plus car nous ne sommes plus idiots.

Et c'est pourquoi, l'Anarchie, selon la raison, est la vérité supérieure et incontestable du siècle.

2, 7 – Là où l'éthique quelconque – minoritaire, majoritaire, individuelle – s'ordonne au principe de non-domination, la condition de son faire l'engendre en vérité. Si bien que la Commune – y compris sur le mode du canevas d'utopie (qui ne peut être qu'une tendance) – est simplement le lieu où la souveraineté de tous les noms s'ordonnent à la négation de crime.

En cela est montré, fondamentalement montré, que l'Unanimité est le retour à la perception de la justice primitive qui a engendré l'État comme tentative technique de dépassement du crime. En cela, elle est seulement l'ordre conforme au sens véritable de politique. Là où tout ce qui ne domine pas doit être, l'ennemi est seulement ce qui domine ; il n'est ni la croix, ni le carné, ni le récupérateur d'eau de pluie, ni la terrasse, ni la mise aux « normes » des choses, ni le communiste, ni le patron, ni Soral, mais seulement celui qui, séparé du sens, se tenant dans la négation de l'accord, oblige par-delà le fondement qui dérive de la volonté universelle de n'être dominé par rien.

Comme volonté de ne pas être dominé, l'Unanimité est la racine politique des choses dont l'ordre d'Anarchie réalise positivement le lieu.

2, 8 – Si la tendance manifeste apparemment l'apparent « défaut » du non-exclusif (hétérogénéité), le non-exclusif, faisant fond sur la reconnaissance du pouvoir comme cause de guerre, révèle désormais, en toute clarté, le danger de l'exclusivité – intolérance suprême – qui caractérisait jadis, l'ambition de « paix » de la présupposition d'hégémonie comme homogénéité – négation de l'essence – dangereuse, monstrueuse et cause de guerre. Là où plus rien n'a lieu, car l'homogénéité est le contraire du contraste qui seul engendre essentiellement, la réconciliation, face au danger le plus grand, s'entend supérieurement du renoncement à l'hégémonie, lequel se découvre la terre comme puissance d'autorité et puissance de jugement. Que le communisme soit impossible sur le mode homogène de l'exclusivité, ne signifie en rien une faiblesse, mais au contraire, la force – force de contraste – dont toute vérité provient. Le communisme qui, selon l'ordre d'anarchie, s'ordonne au principe de non-domination, est le seul Communisme possible en vérité. Si sa réalité n'est pas exclusive, n'en reste pas moins qu'elle est une tendance, là où sous l'État, elle demeure une pure irréalité – l'irréalité de l'intime, ou la « réalité » de guerre – : irréalité, non-tendance, répétition. L'exclusivité est le sens du mot rien, ce dont le lieu dérive de la négation de l'essence d'homme comme faire. Par opposition, en caractérisant l'ordre factuel de l'inclusion éthique, l'Anarchie fait valoir l'affirmation, sans contradiction, de l'essence d'homme et de la variété éthique. Le désaccord – comme expression de la variété humaine – n'est pas, par essence, cause de guerre, mais le devient seulement par la faute de la présupposition d'hégémonie. Et cela, l'ancienne guerre, est l'évidence même des siècles d'État.

Le désaccord est le seulement la réalité qui révèle, au 21^{ème} siècle, l'Autorité Supérieure du Contraste qui n'impose rien.

De ce que le communisme s'ouvre ainsi à la réalité, qui est l'Anarchie, s'ensuit la possibilité même du communisme – là où jusqu'à nous, conformément à l'ordre d'État, il s'est malencontreusement entendu, ou bien selon l'intime sans-corps, ou bien comme négation du contraste, et par extension, administration de la frustration qu'engendre nécessairement la négation de l'essence. Ramener l'éthique dans le giron de la tendance des corps, en supprimant le droit d'Hégémonie, est l'Apport incontestable de l'ordre d'Anarchie qui caractérise le règne non-contrainant de la contradiction elle-même. Découverte sous le

voile d'ignorance, selon l'idéal que vise le tous comme affirmation de la volonté de chacun, le non-contraignant est le principe de toute vérité politique. Et cela est incontestable.

3 – Fondement de l'ordre sans-État, l'Unanimité s'entend seulement de la négation de l'abus. Et cela est désormais l'Anarchie que nous pouvons vouloir à titre d'ordre concret ; car cela est seulement la définition véritable, indiquée par Proudhon, du mot Anarchie. Sans-pouvoir, l'Anarchie est nécessairement le règne d'Unanimité, car seule l'Unanimité se peut, sans renoncer à la nécessité politique de souveraineté (essentiellement constitutive du sens d'Ordre), comme négation logique, politique et ordonnée, du pouvoir. Or de ce que l'Anarchie se peut concrètement selon son concept, lequel manifeste sa supériorité en raison, ne s'ensuit aucune obligation réelle ; son faire-lieu, à l'image de tout autre faire, relève de la reconnaissance unanime de son principe. Là où les gens n'en reconnaissent pas la valeur d'usage, c'est là où l'Anarchie ne peut absolument pas avoir lieu. Et de ce que l'Anarchie ne peut absolument pas avoir lieu là où elle n'est pas unanimement reconnue, ne s'ensuit rien concernant l'Anarchie elle-même, car là où elle est voulue, elle doit seulement être en vertu de sa supériorité rationnelle, laquelle vertu suffit à fonder son droit. De même, là où le roi est voulu, le roi doit être – car le parti est l'Aboli. Héritière stricte de l'esprit du contractualisme, l'Anarchie poursuit le dépassement du partisan – dépassement qu'elle réalise autrement ; et la chose est simple. En cessant de vouloir impossiblement l'empêcher (ce dont l'État, qui n'a jamais cessé d'engendrer sa frustration et sa passion révolutionnaire, fut l'échec tragique incontestable), l'Anarchie, pareillement prophylactique, par le droit, *lui donne simplement un lieu pour être* (conformément à l'utopie qu'il vise). Et tout cela, fondamentalement conforme au sens de justice dont l'État dérive également, est bien plus simple et bien plus évident.

L'Anarchie, plus qu'un ordre concret en tant que tel, est le fondement en justice de la possibilité de tous les ordres politiques possibles pour peu qu'il se rattachent, par connaissance du contraste, à l'Unanimité dont procède toute Justice. Autrement dit, le contraste que nous exposons comme Anarchie, est la condition, en justice, de toute possibilité, y compris de la possibilité monarchique, pourvu que le roi, selon l'Anarchie qui l'a rendu possible en droit, reste en son lieu conformément au sens du principe dont il procède désormais.

Par conséquent, nous disons moins que l'Anarchie, comme ordre concret, est le meilleur des régimes en réalité (ce qui relève de la perception éthique du sujet politique), mais que l'Unanimité, quel qu'en soit l'ordre, est la plus grande justice possible selon la raison, en tant qu'elle est la condition même de la Réalité et de l'Affirmation du Sujet Politique. Essence même de l'ordre d'Anarchie, l'Unanimité est simplement le visage du Contraste par quoi les choses – y compris les régimes politiques quelconques – se peuvent désormais en justice. L'ordre d'Anarchie, par contraste d'avec les autres, est seulement l'ordre qui s'entend – *toujours en permanence* – du règne souverain d'un tel visage. Elle ne dit pas que roi et majorité ne doivent pas avoir lieu comme pouvoirs, mais que, si roi et majorité sont voulus, en connaissance du contraste, comme pouvoirs ; si roi et majorité constituent donc des meilleurs pour celles et ceux qui les désirent, roi et majorité doivent être et s'étendre jusqu'aux limites de la non-domination ; autrement dit s'étendre jusqu'aux limites de la volonté des gens – volonté par laquelle la possibilité de leur règne a été fondée. Là où l'entente du règne présuppose l'exercice de la contrainte par-delà celles et ceux qui en reconnaissent le bienfait, c'est là où son extension, n'étant plus voulue, devient l'hégémonie.

3, 1 – Par conséquent, l'Anarchie ne dit pas ce qui doit être en matière d'ordre, mais seulement ce qui ne doit pas être, pour que précisément des choses puissent avoir lieu conformément à ce qui est voulu. Ce qui ne doit pas être est seulement l'hégémonie, non l'État, non le roi, non la majorité, non le capitalisme, non le communisme, mais seulement le non-voulu ; et à eux désormais de résoudre leur contradiction ; et à eux en effet, en connaissances des causes que nous exposons par contraste, d'envisager le meilleur selon leur goût conformément au principe de non-domination. Ce que le Coran a rendu, Sourate 6, par : « laisse-les donc à leurs inventions ». Ce que Moïse avait vu en demandant seulement : « Laisse-nous aller dans le désert ». La liberté, seulement, comme amour de Dieu et amour de Son Œuvre Contrastée (la Boétie).

3, 2 – Là où l'Anarchie s'entend du règne à l'Unanimité, rien en elle ne peut obliger les gens à en reconnaître (même s'il est rationnellement incontestable) le principe ; et pourtant, par elle et seulement par elle, les gens sont désormais fondés à même le lieu selon les limites du principe de non-domination. L'Anarchie est donc moins l'ordre concret qu'elle est, et qui est l'Unanimité en règne que nous pouvons désormais choisir en connaissance de cause, que le fondement en justice (la non-hégémonie) de tout ordre concret. La découverte de justice comme Unanimité est la condition en droit de la prolifération des ordres quelconques. Le choix d'Anarchie, comme le choix de monarchie, relève de la puissance des gens qui tient à l'exposition publique du contraste le plus clair. Aux gens désormais la puissance de faire selon ce qu'ils tiennent pour supérieur, conformément à la Justice – indubitablement reconnue comme telle – dont dérive leur droit de faire (lequel s'entend de la reconnaissance de la négation de l'in-faire).

Ce qui signifie aussi que – là où ce qui les rend possibles en justice est incontestable – l'outrepassement des limites de la puissance et l'exercice du pouvoir sur celles et ceux qui ne le reconnaissent pas, représentent de pures contradictions. Par la sûre entente du non-contradictoire comme absence d'hégémonie, l'homme est désormais sommé de s'entendre selon le principe qui fonde sa volonté comme faire. Par la négation d'un tel principe, l'ordre quelconque, qui nierait à un autre ordre le droit que l'Anarchie s'est ici évertuée à produire *pour tous les ordres*, celui-ci donc deviendrait sans contradiction l'ennemi que tout ordre quelconque, monarchique, majoritaire, anarchique, est fondé à nier. Celui qui, là où la raison a lieu, déclare la guerre selon la déraison, celui-ci consent à être détruit.

4 – Concrètement – car l'Anarchie est un ordre politique – l'Anarchie s'entend d'une exclusivité. Cette exclusivité n'est pas l'aspect dont l'essence, proprement éthique, est la relativité, mais l'Unanimité dont l'essence, par l'ensemble qu'elle concerne, est unanimement reconnue comme fondement exclusif de l'ordre. De cette exclusivité s'entend l'Unanimité comme souveraineté au sens strict de l'ordre d'anarchie. Reconnue souveraine, cette exclusivité présuppose une exclusion. Par elle est exclue la seule hégémonie.

L'hégémonie n'est pas un faire quelconque, mais une manière de faire – la manière déterminée qui s'entend de l'in-faire à titre de condition d'efficience du faire-lieu. L'ordre d'Anarchie que l'Unanimité anime ne dit littéralement rien de la perception éthique, sinon que le faire-éthique, pour avoir lieu conformément à la justice, implique la reconnaissance supérieure de la négation de l'in-faire. En ce sens, l'Anarchie est l'ordre d'inclusion de tous les faires qui s'entend de la seule exclusion de cette manière de faire dont la particularité était d'exclure tous les faires possibles à l'exception du sien. Là où l'hégémonie nie le faire possible en imposant seulement le sien, l'Anarchie, au contraire, l'affirme en excluant seulement l'hégémonie. Et c'est en ce sens que l'Anarchie est absolument contraire à l'hégémonie : de là son contraste comme ce qui seul, au 21^{ème} siècle, peut encore engendrer du règne quel qu'en soit l'aspect.

4, 1 – Là où l'hégémonie se prédiqne du Capital comme aspect exclusif du monde des États, l'Anarchie – qui ne peut être contre le Capital – est seulement l'occasion en droit d'une vie sans Capital. Assurément, bien des gens pourront légitimement s'interroger sur la pertinence d'une telle théorie qui, parce qu'elle n'est contre rien, sinon contre l'hégémonie, paraît peu efficiente quant à l'injonction et l'urgence d'un changement total de monde. Seulement, nous gageons qu'à réfléchir le changement dans la perspective inchangée du pouvoir d'État, de sa prise et de son usage, les mêmes effets – guerres, partisans – auront lieu qui différeront sans cesse le problème fondamental qu'est la domination comme condition technique et juridique, sans opposition, de l'obligation de dévaster.

En rester à l'affirmation qui s'ordonne au respect de celles et ceux qui malencontreusement dévastent le monde, peut sans doute paraître peu conséquent au regard de la gravité des problèmes qui touchent le monde, mais nous sommes convaincus qu'en fondant seulement le droit à la possibilité d'exister autrement, sans dévaster quoi que ce soit du lieu où nous nous trouvons, nous ouvrons une possibilité juridique que personne, sous la domination de l'État français, n'est parvenue à concevoir clairement à titre de chemin. Pour l'heure, à l'évidence, ce chemin est sans doute faible, mais il demeure tout même mieux – parce qu'il existe désormais en droit – que le chemin, seul ayant-lieu, de la dévastation ordinaire. Même si le problème de la dévastation s'entend désormais de la totalité de monde, l'Anarchie ne se peut que sur le mode politique du lieu, de la réalité locale, de la réalité faisable, de la puissance

réelle. La fondation d'une telle réalité en droit est sans doute théoriquement inférieure au caractère mondial du problème, mais elle est mieux que rien et mieux que la révolution qui n'a cessé, malgré ses réussites, d'échouer clairement.

Sur la propriété

Si l'expropriation violente des espaces peut faire valoir, aux yeux des gens qui pensent, une certaine et indéniable efficacité, qui plus est appuyée, en éthique, par le caractère déraisonnable des propriétés capitalistes actuelles, la théorie d'Anarchie ne peut, logiquement, en fonder le droit ; son droit au lieu tient à la reconnaissance fondamentale du titre de propriété, lequel s'entend essentiellement (même s'il est désormais une certaine machination déraisonnable) de la négation de vol, c'est-à-dire du respect de l'Unanimité. Le faire-lieu, pour s'entendre de la souveraineté suprême, doit donc dériver de l'achat légal de terre. Une telle légalité – qui se trouve fondée par la reconnaissance de l'accord – est ce qui ne peut être niée sans que ne soit nié le fondement qui désormais justifie le faire-lieu. Pour n'être pas l'hégémonie, le lieu d'Anarchie est ce que peut délivrer (au sens propre du terme) seulement le droit. Au-delà d'un tel droit que le fondement reconnaît par opposition au vol, tout peut avoir lieu qui s'ordonne à la seule reconnaissance du principe de non-domination dont l'État tire sa justice. Par conséquent, là où la justice nous fonde et fonde l'État, l'État, se tenant à hauteur de sa propre justice, doit seulement le respect à l'Anarchie puisque l'Anarchie n'est rien d'autre que le respect – nécessaire – de la justice elle-même. Par l'achat de terre, la désertion se fonde en droit conformément à tout ce que le droit contient encore de justice comme négation d'abus.

Sur le notaire, la propriété et la dépendance des contrats

Reconnaissant unanimement l'Unanimité, l'ordre d'Anarchie, conformément à la parole de Dieu, se tient dans le respect des contrats. Le contrat est nécessairement la reconnaissance légale de propriété, et la propriété, Nécessairement, Doit être. En disant cela, nous ne disons pas que l'ordre quelconque doive s'entendre de la propriété en toute chose (car l'entente des puissances de propriété, qui dépasse notre théorie, lui appartient selon son goût et ses tendances), mais que la Commune, par laquelle est envisagée la possibilité d'une souveraineté propre et effective, ne se peut comme ordre concret qu'à la condition qu'elle soit clairement *propriétaire* de l'espace qu'elle concerne. Sa propriété est essentielle qui se comprend dans l'opposition à l'État qui, ne la possédant pas, ne peut donc rien contre elle. Aussi, pour que la prise d'espace puisse faire l'objet d'une reconnaissance juridique, celle-ci doit demeurer conforme au principe qui en affirme la souveraineté. Par conséquent, la prise d'espace doit avoir, selon l'Esprit du droit, l'accord pour fondement.

Là où tous les espaces appartiennent aux gens, l'accord – qui est la négation de vol – peut seul rendre raison de la propriété en Justice. Là où l'homme quelconque s'ordonne au respect du droit d'État, le contrat passé avec lui, en vue de l'achat de terre, doit répondre de la reconnaissance de *l'Esprit* d'un tel droit. Ce que nous voulons dire ici, en distinguant le droit positif de son esprit, est la chose suivante : si cet homme doit être payé au prix conformément à ce qu'il demande, et si cette transaction doit faire l'objet d'un acte notifié rendant compte d'un titre reconnu de propriété – lequel seul somme l'État d'une reconnaissance absolu – rien d'autre que l'accord avec Lui n'oblige. Ce qui signifie, en vertu de l'Esprit du droit se tenant dans le non-abus, que rien de ce qui est contracté ne doit obliger à l'État ; car l'État demeure le médiateur et le garant du respect de l'accord, et non le contractant. Par conséquent, ni le foncier, ni la mise aux normes, n'appartiennent au contrat, car ni le foncier, ni la mise aux normes ne relèvent de la volonté des contractants ; foncier et mises aux normes étant seulement des abus à l'endroit de la reconnaissance du principe de propriété privée. Ici, nous ne disons pas ce qui est, mais ce qui, selon le non-abus, devrait être, si l'État, conformément au sens de propriété privée dont il prétend assurer la garantie, cessait d'être, selon l'in-droit, le propriétaire indirect et rentier de tous les lieux du monde.

Le contrat doit se dire du seul achat au prix conformément à ce qui est voulu par les concernés. Si l'achat a lieu, la propriété est pleinement reconnue dans son droit à l'autodétermination.

Quant au don d'espace qui ne s'appuierait pas sur une reconnaissance juridique et notariée, celui-ci, qui pourrait donc se désavouer n'importe quand par la reprise d'espace tout en restant dans son droit, est un pari risqué. Tant que le contrat d'Anarchie n'a pas eu lieu sur le mode notarié de l'achat, c'est-à-dire selon la volonté des contractants, l'État demeure source de ce qui prévaut de droit. Par la propriété donc, et par la propriété seulement, la Commune se peut selon sa souveraineté.

Enfin, le notaire – par quoi se peut la garantie communément reconnue du respect des contrats – est une figure fondamentale de l'ordre qui reconnaît le contrat comme fondement de sa justice. Nul besoin cependant d'en faire un homme, un homme déterminé, là où seul le papier – signifiant la volonté des contractants – peut faire l'objet d'une reconnaissance commune. Autrement dit, bien que la puissance d'Anarchie dépasse tout à fait réellement la règle formelle que nous exposons théoriquement ici à titre de condition de possibilité, le notaire d'Anarchie *peut être* n'importe qui pourvu que le papier – strictement déterminé – ne soit pas n'importe quoi et demeure communément reconnu en droit. Le notaire doit être seulement un tiers, un témoin, et n'importe qui peut être témoin. Quant au non-respect de contrat et ses punitions spécifiques, c'est aux contractants de s'entendre sur le risque.

Sur l'esprit d'Anarchie

Là où nous nous bornons à déterminer la forme abstraite d'Anarchie, c'est pour en rendre, autant que possible, l'Esprit, la source d'orientation. Bien des infrastructures d'État – comme le sont les routes que nos impôts et nos forces ont engendrées – tombent sous la juridiction du droit d'État. Conduire, c'est faire usage d'un lieu, codifié, dont nous ne sommes pas les propriétaires. De ce que des choses ne nous appartiennent pas, s'ensuit l'obligation, quelle que soit notre perception éthique, de se soumettre au code policier (que légitime par exemple l'entretien des routes), car l'Anarchie ne s'entend souverainement *qu'à même* son espace. Sa souveraineté s'arrête là où sa propriété, reconnue par tous, cesse de s'étendre.

Quant aux écoles, aux hôpitaux, aux salles des fêtes, il va de soi que si la Commune s'ordonne au refus de l'impôt, il ne se peut qu'elle profite des « biens » que l'impôt finance. Dans ces conditions, à elle d'envisager, si elle y tient, son école, son hôpital, son impôt, sa salle des fêtes, ses médecins, sa prison, ses enquêteurs, ses bourreaux etc. Quant à la TVA, pour celles et ceux qui souhaitent consommer ce qu'ils ne peuvent produire, celle-ci doit être pareillement entendue selon les contractants. Si le commerçant – qui tient en respect le regard scrupuleux que porte l'État sur ses chiffres – exige le respect de l'impôt, celui-ci doit être payé au prix ; sinon, au noir. Et cela, encore une fois, tient au contrat qui par soi est la Loi.

Quoi qu'il soit fait de ces choses que nous ne pouvons pas toutes indiquées spécifiquement, l'idée générale est simple ; l'accord, et non l'État, doit être le médiateur suprême des relations sociales et des transactions. Seul l'abus de puissance, ou négation de l'accord, doit être proscrit : et l'achat a largement fait preuve, en technique, d'une telle médiation qui s'entend en transparence du consensus de fait.

Quant à l'usage des choses qui dépassent, de par leur extension, la possibilité d'une claire propriété (comme l'air et les eaux), l'ordre d'Anarchie ne peut rien, sinon faire au mieux avec l'espace qu'il ordonne. Et cela est faible, nous en convenons, qui rend possible – selon la légalité spécifique à laquelle est tenu le citoyen de l'État de droit – l'usage nuisible. Seulement, de ce que l'Anarchie s'ordonne à la reconnaissance de la propriété privée qui fonde techniquement la possibilité d'une souveraineté en droit, celle-ci doit nécessairement reconnaître, en dehors de son espace, ce que l'État tolère à titre de pratiques nuisibles. Et nous n'y pouvons rien qui gageons seulement qu'en ouvrant l'existence à la possibilité légale d'une politique sans-hégémonie, nous parviendrons à accompagner et à amplifier les mouvements actuels dont l'entente, désormais, tient davantage au bien-être qu'aux nuisances, psychiquement insoutenables, que réclame l'accumulation de « valeur ».

L'idée d'Anarchie est moins destinée à déterminer a priori la forme que doit avoir le monde entier, que de fonder en droit la possibilité d'un lieu différent de ce qui a partout lieu. Le changement de monde, si cela peut avoir lieu, implique d'abord l'élaboration en droit des lieux, car seuls les lieux, et non le monde, peuvent être faits par des gens. Questionner le sens du monde a sans doute une pertinence éthique aux yeux de celles et ceux qui comme nous envisagent les possibilités supérieures du temps, seulement l'éthique, politiquement, si elle veut être quelque chose plutôt que rien, doit s'envisager préalablement

sur le mode du faire, ce qui implique *son lieu* comme perspective réellement première et fondamentale ; ce qui implique le retrait, le retrait de monde, comme moyen du commencement politique de la pratique éthique des lieux.

Sans doute notre théorie n'est-elle pas pleinement à la hauteur des problèmes de notre monde ; sans doute que tous les problèmes du monde ne relèvent pas de la domination de l'homme par l'homme. Seulement, nous avons la certitude indubitable que la non-domination peut seule, pleinement fondée sur le mode de l'ordre, ouvrir à la possibilité d'une existence pratique, vertueuse, là où le vice se dit seulement de l'absence de contraste que l'hégémonie, tenue par la présupposition d'exclusivité, s'évertue à maintenir comme devoir de tous.

Autrement dit, nous pensons que notre théorie, au siècle où rien – sinon le rien – n'a légalement lieu, est *seulement* mieux que rien. Et cela, nous le pensons, au 21^{ème} siècle, est ce que nous pouvons faire de mieux.

L'Unanimité – dont la vérité est indubitablement reconnue en raison – fonde en justice, à même les lieux, la possibilité du changement même. Partir des lieux en quête du monde, et non l'inverse, c'est répondre du sens le plus profond de politique comme puissance des gens, autorité visible et tellurique. Pour l'homme donc, le monde se tient, politiquement, au bout de ses doigts. Pour l'homme donc, politique se dit de *là* où il est – de ce qui est exposé et qui inspire par cela même qu'il a lieu.

Sur les conditions matérielles d'Anarchie

Quant aux inégalités matérielles qui structurent la réalité sociale à partir de laquelle l'Anarchie peut advenir concrètement, celles-ci sont à prendre telles qu'elles sont. Aux gens donc – si la valeur d'usage que nous proposons ici les inspire – de réunir suffisamment d'argent pour parvenir à l'appropriation du faire-retrait – comme achat de lieu – en vue d'une déprise totale d'avec l'État qui n'engendre rien.

L'Anarchie n'est pas le procès matériel – nécessairement non-anarchique – de son institution, mais une simple clarté conceptuelle et indubitable qui constitue l'unique source d'où l'institution pratique d'Anarchie peut légitimement partir, conformément à son concept. L'Anarchie réelle doit donc procéder de la conjonction de trois choses : du concept clair qui indique sa supériorité en raison, de la volonté des gens et du respect de l'Esprit du droit comme non-abus. La position qu'elle expose strictement en théorie, doit rhétoriquement prendre la forme d'une proposition publique, démocratique ; non pas en vue d'une reconnaissance à la majorité, mais en vue d'une caution – philosophique – a priori. L'Anarchie doit démocratiquement prévenir et de la force qu'elle s'apprête à engager dans la poursuite de sa réalité, et de la légitimité supérieure qui fonde cette force en raison. Autrement dit, il convient d'apprendre aux gens, par cette présente exposition, que l'Anarchie est désormais un concept clair de la théorie des ordres, et qu'à ce titre, elle est désormais capable, conformément à sa définition, d'un mouvement Vrai dans le réel.

L'Anarchie n'est donc pas une stratégie révolutionnaire, mais un ordre politique concret dérivé de l'ordre ancien, et qui s'entend, conformément à son concept, d'une seule garantie : nous ne ferons pas la guerre, et ce, parce que nous ne voulons pas la guerre et que nous ne voulons plus la mise en impuissance. Par conséquent, c'est à l'État désormais, qui seul possède l'hégémonie à titre de « puissance » possible, de déterminer la quantité de sang qu'il voudra investir dans le procès d'anéantissement du Vrai.

La finalité d'une telle théorie consiste moins à inventer une réalité éthique, qu'à positionner un fondement clair et indubitable susceptible d'accompagner les perceptions éthiques que les gens envisagent déjà, afin d'en fournir une justification politique supérieure et inattaquable.

Quant à la déprise totale (autonomie) d'avec l'ordre d'État, en attente d'institutions communes nouvelles, celle-ci ne concerne que l'espace où la propriété d'Anarchie s'étend. Là où règne l'État qui s'entend du respect d'Anarchie, le respect de son règne doit avoir lieu. Comme le révolutionnaire que l'Anarchie abolit en guise de respect, l'État, tenu au même respect de ce qui est juste, doit par conséquent renoncer à inspecter ce dont il n'est plus propriétaire et qui est le Lieu.

La première figure – philosophiquement indépassable – dont il nous faut parler, nous l'appelons le troll. Le troll est l'indomptable, le saboteur, celui qui, par le droit que la théorie s'est ici évertuée à fonder, se servirait d'une telle occasion pour faire valoir la possibilité de bruler du pneu, de déverser des produits dans les rivières, d'uriner sur la porte de la maison des autres. Selon notre définition du pouvoir, cette figure ne commettrait pas un méfait répréhensible (du moins tant que n'est pas conçue, sur la base de l'Unanimité, la possibilité de telles interdictions, c'est-à-dire le caractère d'abus de puissance à même ces faits – et nous ne sommes pas juristes). Une solution à ce problème limite, exceptionnel, anecdotique, consisterait à dire qu'à l'évidence la théorie politique proposée ici (qui ne reconnaît pas le pouvoir politique – la domination – sur les choses, mais seulement sur les hommes) s'adresse principalement à celles et ceux qui aspirent à une vie éthique et vertueuse. Ce présupposé n'est sans doute pas satisfaisant, mais nous tenons suffisamment en respect l'imagination de celles et ceux qui s'exercent encore, vis-à-vis des choses et malgré l'hégémonie, à la vertu. Essentiellement, raisonneurs violents, trolls et freeriders dérogent au présupposé rationaliste de toute philosophie. Les admettre comme cas-limites ne signifie en rien un défaut de la théorie ; car toute théorie d'ambition normative présuppose évidemment la norme – ce qu'Aristote désigne par le plus-souvent – comme base. Si l'exceptionnalité du pouvoir comme abus de puissance et ennemie trouve ici de sûres limites et réponses théoriques, l'exceptionnalité de la laideur et de l'irrationalité, elle, nous dépasse franchement. Là où le plus souvent la volonté est normale, ce problème constitue un cas limite impliquant, en réaction, des stratégies normales, de communication et d'autorité. Là où la politique ne peut fondamentalement avoir lieu, car la domination de l'homme n'est pas clairement et directement reconnue, la position normale peut seulement faire valoir la supériorité de son éthique, sans ne jamais pouvoir techniquement tâcher, puisqu'elle est sans fondement, d'en faire une loi, à moins de contredire le fondement d'ordre en faisant apparaître l'État comme technique d'in-faire. Et il en va de cela comme il en va du problème animal sur lequel nous ne pouvons malheureusement rien dire. Car si l'ordre d'Anarchie, qui pose seulement l'ennemi comme domination de l'homme par l'homme, est l'occasion du philosophe roi, l'Anarchie, à l'évidence, est aussi l'occasion de l'idiot roi. Seulement, nous pensons que l'Autorité – entendue par contraste selon l'exposition en lieu – a largement prouvé, du temps de son efficacité, sa capacité à rendre les gens plus intelligents et plus respectueux ; là où le pouvoir, nécessairement idiot, n'a jamais cessé de s'illustrer en les rendant idiots, ce que montre l'histoire où est écrit (s'agissant des idiots faisant face au pouvoir) que « ses chambellans, derrière lui, tenaient avec sérieux une traîne qui n'existait pas ».

La supériorité de la proposition que nous exposons ici – qui constitue aussi l'occasion de l'idiot roi – repose sur deux faits et une espérance. Et le premier fait est clair : la justice qui constitue spécifiquement l'ordre d'Anarchie est la plus grande justice possible selon la raison. Là où l'idiotie constitue la tendance majoritaire de l'ordre quelconque, cette tendance, tenue au respect du fondement, ne peut jamais contraindre celui qui ne la reconnaît pas. Si bien qu'aucun homme ne peut avoir de pouvoir sur l'homme ; ni le philosophe sur l'idiot, ni l'idiot sur le philosophe, car les deux hommes, selon *la pure égalité politique*, sont rois (et l'égalité réelle est la condition supérieure de la possibilité de l'amour, et l'Unanimité est la condition politique de l'égalité véritable – et cela est seulement Vrai).

Par conséquent, si l'idiotie peut avoir majoritairement lieu, elle ne peut ni prendre la forme d'une domination, ni prendre la forme d'une guerre, car la guerre – la guerre offensive – est nécessairement la négation de l'Unanimité. De cette considération vient l'impossibilité, en droit, de la commune brigande et puérile qui s'entendrait, à l'Unanimité, de la volonté de guerre visant les autres communes. Si l'Anarchie fournit l'occasion juridique d'une sécession, c'est à la seule condition que l'Unanimité, en tant que valeur d'usage politique, soit unanimement reconnue comme fondement du faire-Humain, lequel implique, à même son principe, la reconnaissance (comme le fut en son temps l'État-moderne, Schmitt) de la souveraineté de tous les ordres quelconques. Là où l'homme est étranger à l'ordre quelconque, l'Anarchie le protège qui s'entend seulement de la reconnaissance supérieure d'Unanimité.

Aussi, si l'Anarchie protège la vie de l'étranger, rien ne l'oblige, pour satisfaire sa volonté, à lui faire don du lieu ; car le lieu s'entend de la reconnaissance du principe de propriété, seul capable d'in-faire l'hégémonie d'État – ; et parce que la volonté, la volonté en politique, est subordonnée à la réalité matérielle de la puissance. Vouloir une terre ne suffit pas, par soi, à en avoir une de fait ; vouloir une

terre implique seulement la puissance qui lui correspond. Celui qui par conséquent, ordonné à la reconnaissance du principe de non-domination, refuse de donner *sa* terre à celles et ceux qui la désirent, ne nie pas le moindre faire qui en atteste seulement l'absence. Car faire, au sens propre du terme – faire par quoi une propriété se peut en souveraineté –, veut dire *travailler*. Celui qui ne travaille pas à la réalisation de son autonomie, se tenant matériellement en deçà de sa propre volonté de sujet, n'est pas in-fait par la puissance qui lui refuse le don, mais in-fait à même soi, car il est l'impuissant par soi. Quant aux handicaps qui s'entendent d'une totale impuissance, c'est à l'amour, comme puissance des gens, d'y palier ; tout comme c'est à l'amour de chacun d'envisager la place de l'animal.

Au 21^{ème} siècle, qui que l'on soit, et pour peu que la volonté soit instruite par contraste, la grande majorité des hommes est en capacité de réunir l'épargne que réclame l'achat de terre non-constructible, avec elle, l'achat de tente, de plants, d'outils. Et c'est d'ailleurs parce qu'une telle autonomie, au 21^{ème}, se peut matériellement (contradiction du capital) envisager par beaucoup de gens, qu'une telle possibilité peut se découvrir en droit par-delà l'obligation dont on souffre et qui ne mène plus à rien.

Le deuxième fait est à comprendre ainsi : la supériorité de cette exposition, qui tient à la supériorité de sa justice, constitue comme nous l'avons dit, une occasion réelle *fondée* en droit. Et de là notre espérance.

Là où l'homme sadique tue des animaux pour le plaisir, l'Anarchie, malheureusement, ne peut rien, sinon s'en remettre – impossiblement ici car nous ne sommes pas dupes – aux explications d'autorité. Seulement, nous pensons qu'en fondant l'occasion de l'homme comme roi (et l'occasion des hommes comme égaux politiques), en supprimant la matrice de toute humiliation, en ramenant la production du règne à la seule expression de l'autorité humaine, nous atténuerons les occasions de cette haine qui dans une large mesure a le plus souvent – comme l'indique la criminologie – l'abus pour cause. En faisant don de la possibilité d'une souveraineté indivise s'entendant de l'individu lui-même, nous pouvons raisonnablement espérer, là où nous posons essentiellement le pouvoir comme sadisme, l'atténuation de la possibilité sadique. Le bonheur s'entend de la liberté, et la liberté, seule, peut générer l'amour qui nous garde du sadisme ; c'est l'hypothèse hugolienne que nous reprenons ici ; l'hypothèse que tous les gens gagneraient culturellement – car la culture cultive le dépassement de mal – à laisser être le supérieur (là où l'hégémonie, cause de frustration, en est la négation stricte).

Aussi, nous pensons qu'exclure du droit le droit de dominer l'homme, c'est œuvrer – même minimalement – en ce sens. Ce qu'Hugo et Zola ont montré en toute clarté : l'exercice du pouvoir, qu'il soit exercé ou subi, rend les gens tarés.

De là est montré le caractère, désormais totalitaire, du pouvoir dont avons tous, chacun à notre manière, à porter la tare et que nous ruminons sans fin.

Cette tare comme croix du Christ et la croix du Christ comme hégémonie.

« Sois bon ! » dit le Dieu au jeune Hugo, c'est-à-dire : ne domine pas.

L'enfant, l'animal, le pédophile et le parent incestueux

De même que l'homme sadique existe qui tue pour rien, et nie ce qu'il affirme pour soi, existe le pédophile, le parent incestueux. De fait, il n'est pas raisonnable d'attendre d'un enfant de 3 ans qu'il décide pour lui-même ; là où il n'est pas en capacité physique de se tenir à hauteur de ce qu'il convoite, son impuissance est une réalité et non le produit d'un pouvoir extérieur. En tant que son impuissance ne dérive pas d'un pouvoir étranger à ses capacités, mais caractérise précisément le fait de ses incapacités, l'enfant n'est pas un sujet dont la volonté est reconnue en un sens politique. C'est pourquoi, en tant qu'il n'est pas un tel sujet, sa volonté ne peut être dite, en politique, assujettie ou in-faite. La contrainte s'exerçant légitimement sur lui – le plus souvent retenue par l'amour dont les parents normaux, s'ils pensent, sont désormais capables – ne peut en ce sens avoir le caractère d'un pouvoir, puisque l'enfant est par soi l'assujetti à ses propres incapacités, c'est-à-dire objet et non sujet. Seulement, là où sa volonté, en construction, ne lui appartient pas pleinement encore qui cherche ses forces et ses puissances, ne s'ensuit pas que son corps ne lui appartienne pas, car la souffrance qu'il ressent est réellement la souffrance de *son* corps ; du corps dont il est toujours-déjà propriétaire (Locke). Et l'Anarchie s'entend,

humainement, de la reconnaissance de propriété ; car ce qui est humain est ce qui, nécessairement, est propriétaire de quelque chose ; et que ce qui est inhumain est seulement la négation du principe de propriété – car il ne saurait y avoir de morale en raison qui ne s’entende de la reconnaissance de propriété par quoi l’abus est reconnu. De même, sans la reconnaissance de propriété, l’hégémonie ne se pourrait reconnaître comme injustice. Aussi est-ce parce que l’homme est propriétaire de soi, et que l’enfant est propriétaire de son corps, que le mal se peut rationnellement concevoir comme abus d’un tel lien. Et cela, cette idée, fait l’Unanimité, y compris pour les pédophiles qui s’entendent pareillement d’un tel empire sur eux-mêmes et qui ne souhaiteraient pas qu’un tel lien soit violé par d’autres – car être violé signifie nécessairement ne pas vouloir être violé. De là la différence d’avec la souffrance animale que nous ne pouvons fonder en raison, pour la seule raison qu’elle ne fait pas l’Unanimité parmi les hommes, et que la volonté humaine, clairement entendue, témoigne seulement de la volonté de tous des hommes. L’interdiction de dominer l’animal ne se présuppose pas analytiquement à même l’Unanimité, là où, par contraste, la volonté humaine témoigne unanimement, à même soi, de la volonté de ne pas être dominé. Celui qui ne veut pas être dominé et qui est l’homme, fait valoir le caractère universel de sa volonté, et en conséquence, s’ordonne, impérativement, à l’interdiction rationnelle de dominer qui que ce soit. Là où l’homme s’entend par distinction d’avec l’animal, et n’entend que sa volonté de sujet humain, l’homme fait valoir l’universalité humaine par le témoignage en son nom propre, là où il ne peut témoigner ni de la volonté universelle de la terre ni de la volonté universelle de l’animal sans en passer par le pouvoir d’in-faire la volonté qui reconnaît, vis-à-vis d’elle, l’infériorité en valeur de la volonté animale.

Là où nous ne voulons plus l’État, le respect de la vie animal s’entend seulement de la tendance, de l’amour singulier ; laquelle ne peut jamais s’ordonner sur le mode d’un pouvoir contraignant le faire-humain. Par conséquent, celui qui tue l’animal, y compris de manière sadique, ne peut, selon notre concept, faire l’objet d’une punition légitime. Et cela est à la fois un défaut, comme condition inchangée d’un possible rapport nuisible et misérable au vivant, et à la fois un bien, comme condition, cette fois-ci changée, d’un rapport nécessairement non-nuisible à l’humain. Seulement, malgré le défaut réel du système proposé, nous gageons là encore, que la médiocrité humaine dans son rapport au vivant a pour condition insigne la médiocrité, repérée comme pouvoir, du rapport entre les gens. Et que la souffrance animale s’entend supérieurement de l’idiotie humaine qu’aucun pouvoir – qui en est la suprême expression – ne pourra jamais dépasser, car seule l’autorité et l’intelligence peuvent dépasser ce qui est idiot ; et le pouvoir est le plus idiot. On dira que fonder son droit à tuer l’animal peut s’inférer du fait que les animaux se tuent, et on ne dira rien de faux, car la poule témoigne de son droit de poule aussi sûrement que l’homme témoigne seulement du droit humain, duquel droit s’infère exclusivement, rationnellement, analytiquement, le devoir de ne dominer rien de ce qui est humain – le devoir de ne dominer rien de ce qui s’affirme, à l’identique, de la propriété réelle.

C’est pourquoi, quand la souffrance dont l’enfant-humain se plaint témoigne d’une violence exercée à l’endroit du corps dont nous reconnaissons, en tant que semblable, unanimement l’humanité (par la reconnaissance du lien imprescriptible de propriété qui nous constitue), celui qui a commis l’abus – père, mère ou étranger – a commis le crime qui doit se traduire en justice.

Notre idée tient donc en cela : là où la non-domination de l’animal tient nécessairement à la domination de l’État comme pouvoir d’in-faire la volonté, nous préférons la non-domination des hommes, par quoi se peut continuer la domination animale. Seulement, en ouvrant le lieu à la possibilité d’une non-domination, nous ouvrons la possibilité, pour peu qu’elle se tienne sans pouvoir, d’un rapport différent aux choses (Heidegger), là où la différence, sous l’hégémonie, est ou bien le sans-lieu ou bien la préparation de guerre.

Lieu sans guerre où tout peut régner pour peu qu’il s’ordonne la reconnaissance du principe de non-domination, l’Anarchie ne peut satisfaire « l’universalité » de la perceptions éthique, car elle conditionne seulement la possibilité que de l’éthique puisse minimalement concerner, sur le mode positif du faire, celles et ceux qui l’estiment. De là l’ordre politique comme ordre local, situé, quelconque et tendanciel.

Comme nous l'avons dit, contraindre celui qui a contraint n'est pas exercer un pouvoir, mais rétablir une justice ; rétablir une justice à l'endroit de ce qui, précisément, a commis un fait de pouvoir en niant un lien de propriété. Et la question se pose alors de la contrainte dont l'Unanimité reconnaît le nécessaire usage, et ce, à même son concept et relativement au sens d'ordre politique qui ne peut se maintenir, biologiquement, sans reconnaître la nécessité de nier l'ennemi.

Aussi, reconnaître que le criminel doit être puni n'est pas encore reconnaître comment il doit être puni. Là où l'Unanimité vaut pour loi fondamentale de l'ordre, on pourrait se dire qu'il importe de s'entendre unanimement quant à la nature de la punition. Or cela n'est pas nécessaire.

Le droit de punir s'envisage à même l'Unanimité qui pose le pouvoir comme méfait. En ce sens, la punition, par-delà la volonté concrète des gens, est analytiquement contenue à même le concept d'Unanimité comme réaction nécessaire, selon le sens biologique d'ordre politique, à sa négation préalable. Mais de ce que la punition doit nécessairement avoir lieu, ne s'ensuit pas que nous puissions, a priori, déterminer en logique la manière dont elle doit avoir lieu. Et à l'évidence, les puissances d'Anarchie ne nous appartiennent pas qui dépassent infiniment la Forme que nous exposons ici ; la peine de mort, même clivante, est l'une de ses puissances en théorie.

Si l'Unanimité est requise quant à la détermination de la punition, alors, nécessairement, car l'Unanimité n'aura pas lieu, la punition ne pourra pas avoir lieu. Or la punition doit avoir lieu, et cela est unanimement reconnu.

Un tel apparent problème se peut dépasser par la question suivante : dans quelle mesure la punition s'abattant sur l'auteur d'un méfait nous touche-t-elle en nous empêchant d'exister et de faire ? Dans quelle mesure cette punition – qui concerne exclusivement celui qui a nié quelqu'un – relève-t-elle de la négation d'une affirmation ?

Manifestement, la punition du criminel, qu'elle qu'en soit le contenu, à l'instar de la couleur des maisons ou du discours sur Dieu, ne nous empêche pas.

Dans ces conditions, lorsque du mal – négation de l'Unanimité – a été publiquement reconnu, l'exercice d'une décision à la majorité – majorité dont la *dangereuse* particularité (qui peut être une force efficace) consiste à pouvoir avoir lieu à propos de tout – ne consiste pas en un pouvoir. Lorsque la punition doit avoir lieu selon l'esprit propre du concept d'Unanimité, le contenu d'une peine décidé à la majorité ne contredit en rien l'Unanimité comme fondement de l'ordre sans-pouvoir, car le sans-pouvoir n'est pas seulement ce que fonde en politique l'Unanimité, mais ce qui, concrètement, spontanément, ne contraint pas la puissance de faire de celui qui n'a rien nié, et ne réclame pas l'in-faire à titre de condition d'efficience. En punissant le criminel, la contrainte exercée sur lui n'est exercée, *de fait*, sur personne d'autre ; c'est pourquoi la majorité, en tant qu'elle contraint seulement celui qui a contraint, n'est pas un pouvoir, mais ce dont la voix participe de l'Unanimité qui a reconnu, à même son concept, la nécessité d'une punition.

Une décision prise à la majorité peut ne pas avoir le caractère d'un pouvoir. La majorité qui impose l'impôt à celles et ceux qui le refusent est un pouvoir. La majorité qui fixe le contenu d'une peine lorsque l'Unanimité s'est prononcée en faveur d'une peine (ou lorsque, niée dans son principe, elle manifeste mécaniquement, biologiquement la nécessité d'une peine), ne contraint personne d'autre que celui qui a contraint. Cette suggestion que nous tentons ici n'a pas vocation à se substituer à ce dont les gens sont capables par eux-mêmes, mais elle vise simplement à indiquer, en distinguant strictement l'hégémonie de la non-hégémonie, que des formes de décisions non-unanimes peuvent exister sans contradiction et sans pouvoir dès lors qu'elles ne contraignent personne à l'exception de celui qui a violé l'esprit du droit.

De même, nous disons que lorsqu'un entraîneur détermine le style de jeu de son équipe en veillant à ce que chacun des membres accomplisse une fonction particulière, celui-ci n'exerce pas un pouvoir. La volonté d'appartenir à une équipe présuppose la reconnaissance d'un certain dasein de sport qui lui-même présuppose le sport comme domaine où des entraîneurs doivent avoir lieu comme chefs tactiques pour maximiser les chances de victoire. En tant qu'une telle conception préside structurellement à l'entrée en sport, la figure du chef tactique – ou de la tactique comme chef – est reconnue ; un joueur peut encore manifester son désaccord en jouant plus librement, mais de ce qu'est initialement reconnue la puissance de faire jouer et de ne pas faire jouer, un tel joueur doit s'attendre à la possibilité de ne pas

jouer. Ce qui ici n'est pas pouvoir, renvoie à la conception normale que nous avons du sport comme système de place qui, a priori reconnu, prédétermine notre *libre* entrée en sport, de ce que la possibilité du non-sport subsiste. On nous rétorquera encore, qu'après tout, il en va de même pour l'État ; que l'État, comme l'entraîneur en sport, est le système de domination dont nous reconnaissons la nécessité politique. Mais cela, nous l'avons vu, est faux. L'entrée en sport est positive et libre – qui reconnaît les positions du sport – de ce que la non-entrée en sport (contraste) demeure une possibilité. La possibilité réelle de ne pas faire du sport implique une adhésion dont l'État ne peut se targuer. En effet, aucun choix ne préexiste à notre entrée dans l'État. Nous naissons dans l'État de ce que nous ne pouvons naître en dehors, et de ce que, aucune alternative à l'État n'a lieu. Du seul fait de la non-existence de l'ordre sans-État, notre appartenance à l'État ne peut jamais être positive et désiré, mais seulement nécessaire et obligatoire. Concevoir, par la fondation du sans-État, le contraste qui concrétise la possibilité d'une entrée positive dans l'État, c'est, aussi, rendre compte de la seule légitimité de l'État ; légitimité que l'État ne s'est jamais donné la peine d'entendre clairement (sinon inauthentiquement dans la pensée de Locke où l'État est faussement identifié à la spécificité du régime politique qu'il n'est pas essentiellement).

Là où personne n'est a priori obligé au sport, les places qui y ont lieu n'ont pas le caractère d'une domination, à moins de prédiquer la domination, de la structure relative au dasein de sport. Seulement, la domination ne peut se dire de la structure, ou du concept normal de sport, tant que demeure la possibilité du non-sport. De là vient que la domination n'est pas la structure que le contraste rend essentiellement réversible, mais le dispositif d'in-contraste (absence de choix) en tant que tel. De là vient que l'État domine et que l'entraîneur, pure Autorité, ne domine pas.

De là donc – de ce que la majorité peut, au nom de l'Unanimité, contraindre celui qui a contraint, sans ne jamais pouvoir contraindre celui qui n'a rien nié – la possibilité d'une punition, sans-pouvoir et sans-contradiction, à la majorité.

Sur l'efficacité supérieure de la majorité comme dispositif suprême de la philosophie politique occidentale

Depuis Hobbes, tout lecteur sait que la plus grande Justice est l'Unanimité. Seulement, tout lecteur sait aussi les raisons pour lesquelles l'Unanimité n'a jamais fait l'objet d'une étude spécifique dans le cadre d'une philosophie politique visant la production d'un ordre.

L'idée est simple : l'Unanimité est trop rare, trop subtile, trop difficile au regard du sens de politique comme décision, urgence, efficacité, simplicité.

Roi, parlement, majorité se sont effectivement entendus de tels avantages dont l'Unanimité, pourtant supérieure dans l'Idéal, était réellement dépourvue.

Historiquement, l'Unanimité – qui est incontestablement l'idéal supérieur – fut révélée inférieure en technique ; effectivement inférieure en réalité ; car l'Unanimité a rarement lieu.

Seulement, et ce sera notre dernière thèse, l'avantage indéniable que représentaient effectivement ces choses anciennes, n'est plus un avantage, car le monde où ces choses étaient des vérités n'est plus le même monde.

Notre monde, au 21^{ème} siècle, se caractérise par la possibilité technique de l'emprise totale d'obligation. Au regard de la décision, de l'urgence, des circonstances de guerre, la faiblesse d'Unanimité est claire dont les défauts sont largement connus. Seulement, le problème du monde consiste précisément en la possibilité permanente d'une décision politique concernant toute chose. C'est pourquoi nous disons que là où l'ordre politique s'entend techniquement de la possibilité d'une telle décision concernant toute chose, son principe, quel qu'il soit, est *essentiellement dangereux et essentiellement totalitaire*. Et la majorité, techniquement, appartient à ces principes capables de décider sur toute chose et sur toute question – capable, finalement, du *Totalitarisme* en lequel consiste la menace spécifique du siècle. Quelle que soit la question posée, de la majorité peut à chaque fois avoir lieu, ce qui n'est pas le cas de l'Unanimité dont la valeur supérieure, essentiellement incapable du Mal Total (ou Malfaisance ou Nihilisme), fait seulement fond sur la reconnaissance du sens Véritable de Politique. Car la politique,

qui s'est initialement entendue comme administration et dépassement du mal, doit s'en tenir, pour n'être pas le mal, *seulement au mal*. Et l'Unanimité est seulement, à même soi, la reconnaissance, en politique, de ce qui est mal et qu'elle comprend comme négation de sa propre réalité.

Par essence, pourvu qu'une question ait lieu, la majorité ne peut exclure la possibilité d'une traite d'esclave, l'usage d'une bombe atomique, l'extermination d'un groupe ; quand l'Unanimité, à même son principe, est l'exclusion nécessaire du mal qu'elle détermine comme condition de possibilité d'une telle décision. L'extermination d'un groupe à l'Unanimité impliquerait que le groupe en question – ordonné à la reconnaissance de la négation de l'in-faire – soit partie prenante de sa propre fin – ce dont la probabilité, pourvu qu'un seul homme la conteste, est inenvisageable. Par conséquent, là où l'Unanimité élève l'Homme à la souveraineté supérieure, se tiendra toujours, désormais, un homme pour dire non (Antigone) et dont le Nom – qui est son droit le plus propre – imposera le respect de tous les autres.

Si dans l'État démocratique ancien, appartient à la majorité le pouvoir d'instituer en toute légalité la traite d'esclave, dans l'Anarchie, non, car son fondement, par quoi son lieu est concrètement rendu souverain, s'étend essentiellement par-delà son lieu et Est Universel. Aussi est-ce parce qu'il s'étend ainsi, par-delà son ordre propre, comme promesse de non-guerre et condition de son lieu, qu'il témoigne à même soi du respect universel de son essence – respect par lequel son lieu, son lieu particulier, a été réellement rendu, *parce qu'il respecte l'État*, en toute Justice. Là où l'Anarchie, se situant dans son droit, peut désormais exiger le respect à titre d'Autorité Supérieure, c'est parce que son principe, par essence, est seulement le Respect. L'irrespect étant seulement l'hégémonie – laquelle, seule, conditionne techniquement la possibilité d'une traite d'esclave.

En ce sens, alors qu'elle demeure une pure Forme de vérité politique, il se trouve que l'Anarchie satisfait mécaniquement et concrètement à une plus grande justice que la théorie de l'État démocratique ; non parce qu'elle fait fond sur le contenu éthique de la traite d'esclave, mais parce qu'elle fait fond sur la volonté de tous les gens, qu'elle reconnaît par-delà son ordre, comme forme supérieure de la politique. Là où aucun homme ne veut être esclave (Montesquieu), la traite des hommes est mécaniquement rendue *impossible* par le seul fait technique de la négation de division ; ce que la majorité, qui est une division, ne peut faire, qui demeure en technique une condition possible du mal politique.

Par conséquent, tant que demeure l'homme qui par l'Anarchie dit seulement son droit Souverain à l'existence, l'humanité entière, selon la reconnaissance de l'Unanimité, est préservée de la dégénérescence politique et du pouvoir de l'idiotie. Non préservée de la parole idiote, mais du pouvoir d'une telle parole.

En reconnaissant le mal de tout ce qui décide sans s'entendre précisément du concept de mal, l'Unanimité définit le mal comme étant précisément ce qui rend possible, au siècle de la technique, une telle décision non-reconnue par Tous. Autrement dit, de l'inefficacité même de l'Unanimité, à l'heure de l'occasion sidérante des possibilités techniques, résulte, en une même essence, la supériorité réelle de son avantage nouveau sur l'infériorité pareillement réelle de ses inconvénients anciens. Par-là nous voulons seulement dire que si ses inconvénients n'ont pas changé, le monde, lui, a changé et que, ce qui autrefois étaient de clairs inconvénients est effectivement devenu un réel avantage. L'impossibilité politique du totalitarisme est *techniquement* donnée par la forme d'Anarchie ; là où l'Anarchie manifeste la différence à même son lieu, c'est là où le totalitarisme n'est plus la totalité de monde. Par conséquent, là où les gens ne sont pas d'accord, que chacun fasse comme bon lui semble (Aristote) en ne dominant personne d'autre.

Relativement au monde en présence, l'inefficacité réelle de l'Unanimité est l'efficacité supérieure de la liberté du siècle qui s'entend seulement de la plus ancienne détermination du Mal. En proclamant l'indroit de l'Hégémonie, l'Unanimité est seulement le dépassement, en politique, du Mal Politique.

Conforme à cette perception, l'Anarchie est l'ordre réduit à l'administration de ce qui est méfait ; et le méfait, clairement, est désormais l'Hégémonie, ce par quoi l'Unanimité fut douloureusement accouchée selon le devenir de l'entente critique et laborieuse d'État.

Aussi est-ce pour toutes ces raisons – et parce que l'Homme veut autrement la liberté – que l'Anarchie, fille d'État, fille Unique d'État, est la Vérité du Siècle.

Quand l'Unanimité fonde supérieurement l'ancien retrait en lui octroyant le plus grand des droits – qui est celui de la Raison Humaine Universelle – la Philosophie a eu lieu et par elle, l'Anarchie comme Vérité et la Vérité comme Justice.

Voilà l'évidence que nous voulions montrer ici. Aux gens de voir, désormais.

FIN