

Yves Citton

Puissances du social, puissances du nombre Enjeux et dangers de l'agrégation statistique

Le « social » dont on essaie ici de comprendre les puissances peut s'entendre de nombreuses façons très différentes entre elles. Faut-il y voir « le fait social » dans sa plus grande généralité, à savoir le fait que les humains vivent ensemble et ne s'individuent qu'au sein de collectivités qui informent de part en part leurs formes de vie ? Faut-il l'entendre comme « le social » bardé de drapeaux rouges qui fait retour en occupant les rues, lorsque les usines ferment et que les technocrates le refoulent à grands coups de modèles mathématiques ? Y a-t-il une continuité profonde entre le social aseptisé que théorisent les anthropologues et celui qui chante sa frustration en lançant un épisodique pavé dans une vitrine ?

On contournera ces questions en mobilisant la pensée spinoziste pour éclairer ce qui constitue peut-être la réalité la plus fondamentale, mais aussi la plus banale, du « social » : le fait qu'il relève

d'une multiplicité. Je ne peux pas être « social » isolément : le social, c'est d'abord *le nombre*. On tentera donc, dans les pages qui suivent, de comprendre comment le spinozisme nous permet d'articuler aujourd'hui le social avec le nombre, pour trouver en celui-ci à la fois sa vérité ultime et la source de ses problèmes actuels.

La *ratio* mathématique

1. On connaît l'hypothèse provocante et suggestive défendue par l'ouvrage désormais classique de Charles Ramond : « la mathématisation des essences est complète dans le spinozisme¹. » Cette hypothèse peut s'illustrer dans une lecture mathématisante de la fameuse proposition 38 d'*Éthique* IV : « ce qui dispose le corps humain de façon qu'il puisse être affecté d'un plus grand nombre de manières [*ut pluribus modis possit affici*] ou le rend apte à affecter les corps extérieurs d'un plus grand nombre de manières [*pluribus modis*], est utile à l'homme ; et d'autant plus utile [*et eo utilior*] que le corps est par là rendu plus apte [*aptius*] à être affecté et à affecter d'autres corps de plusieurs manières [*pluribus modis*] ; est nuisible au contraire ce qui rend le corps moins apte [*minus aptum*] à cela². » Charles Ramond souligne à juste titre l'« insistance remarquable » avec laquelle cette proposition pivotale dans l'*Éthique* définit la puissance d'agir en termes de *quantité* (manifestée ici par les comparatifs et par les rapports proportionnels entre des *plus* et des *moins*)³.

Il soulève pourtant une difficulté, qui a beaucoup tourmenté les exégètes, en relevant que, dans la proposition suivante, Spinoza définit comme *bon* « ce qui fait que le rapport de mouvement et de repos [*motus et quietis ratio*] que soutiennent les parties du corps humain les unes avec les autres se conserve », et comme *mauvais* ce qui altère ce rapport (*Éth.*, IV, 39). Nous sommes bien encore ici dans un discours de la quantité puisque, comme le précise la démonstration, « ce qui

1. Charles Ramond, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Puf, 1995, p. 223.

2. Spinoza, *Éthique* (*Éth.*), trad. fr. Ch. Appuhn, Paris, Vrin, 1983 (ponctuellement amendée par Y.C.), IV, 38.

3. *Ibid.*, p. 192-194.

constitue la forme propre du corps humain consiste en ce que ses parties se communiquent leur mouvement selon un certain rapport précis [*certa quadam ratione*] » (*Éth.*, IV, 39), mais l'articulation entre cette *quantité* de mouvement et de repos et la *qualité* de l'individu en question (le fait qu'il reste ce *même* individu ou qu'il se transforme en un *autre*) fait problème. Si la proposition 39 confirme qu'est bon ce qui permet à l'individu de persévérer dans son être, elle implique toutefois qu'il cesse d'être lui-même dès que le « certain rapport précis » de mouvement et de repos qui le constitue en arrive à s'altérer. On sait que « pour ne pas donner aux superstitieux matières à de nouvelles questions », Spinoza abrège son scolie sans affronter le problème ainsi posé par l'image du poète espagnol amnésique : notre vie consiste-t-elle à mourir chaque soir et à renaître chaque matin, dans des identités toujours différentes (abolissant toute continuité individuelle) ?

En deçà et au-delà de toutes les ratiocinations philosophiques, il est d'évidence pratique – et donc de justification pragmatique – que la réalité présente une inertie qui lui assure une certaine stabilité. Et le spinozisme est bien placé pour rendre compte de cette persévérance dans son être que présente tout ce qui existe – que nous l'identifions comme un individu, comme une organisation, comme une association, comme une institution, etc. – puisqu'il met le *conatus* au principe de son explication de la nature. L'hypothèse est toutefois que cette inertie ne nous apparaît que rarement comme une nécessité compréhensible comme telle, surtout lorsque nous avons affaire à des entités aussi complexes que des organisations sociales. Le détour par la *ratio* mathématique peut alors nous aider repérer cette persévérance dans son être là où l'observation empirique échoue à la percevoir sous une forme sensible ou l'expliciter sous un rapport de causalité.

La gouvernamentalité algorithmique

2. Charles Ramond résume le problème invoqué ci-dessus en relevant que « la quantification des essences des choses singulières conduit ainsi, lorsqu'elle est poussée au terme de sa logique, à la notion paradoxale d'une personnalité instantanée » (228). Ici encore, même si une telle lecture semble de prime abord nier l'inertie du *conatus*, il se trouve que

cette notion paradoxale de « personnalité instantanée » s'impose avec de plus en plus d'insistance dans nos façons actuelles de modéliser nos interactions sociales. Comme le montrent bien les travaux de Thomas Berns et d'Antoinette Rouvroy sur l'histoire et les développements les plus récents de la *gouvernementalité statistique*, c'est bien en tant que « personnalités instantanées », c'est-à-dire en tant que « profils » ou que « dividus », que nous existons aujourd'hui dans les logiciels et les dispositifs de pouvoir de ceux qui tentent d'arraisonner la puissance du social :

Dans un régime de gouvernementalité statistique, il n'est plus attendu du sujet qu'il soit d'un seul bloc, ni qu'il fasse preuve de l'intériorisation des normes en s'identifiant et en rendant compte de soi auprès d'un pouvoir identifiable ; le « pouvoir » – ou ce qu'il en reste – tolère d'autant mieux les irrégularités, les contradictions, les incohérences des individus, qu'il produit leurs corps statistiques non plus en fonction de la manière dont les individus se perçoivent, s'assujettissent ou se subjectivent, mais en fonction de ce que ces corps pourraient faire, en fonction des virtualités dont ils sont porteurs⁴.

Le profilage algorithmique constitue un moyen de faire « face au foisonnement anarchique et à l'irrégularité des comportements humains⁵ ». La puissance propre de la mathématisation permet de « traiter » des dividus définis uniquement par « un certain rapport précis de mouvement et de repos », tel que ce rapport peut être calculé sur la base des mouvements et des repos de leurs clics sur internet ou de leur carte de crédit. Renonçant à la fois à constituer des individus (non-contradictaires), à postuler des nécessités sous-jacentes et à totaliser les observations au sein d'un modèle explicatif englobant, la gouvernementalité algorithmique s'accommode très bien d'une certaine volatilité des comportements humains. En « rendant compte » des comportements observés, elle ne tente pas d'énoncer des lois dirigeant le comportement des individus, mais

4. Thomas Berns et Antoinette Rouvroy, « Le nouveau pouvoir statistique », *Multitudes*, n° 40, 2010, p. 94.

5. *Ibid.*

bien plutôt de les *affecter*, à un stade préconscient si possible en anticipant ce qu'ils pourraient être ou faire en fonction non pas de leur histoire ni de leur volonté, mais de ces miroitements partiels, éclats dividiels et digitalisés qui sont ce dont s'occupe le gouvernement algorithmique. La mesure de toute chose est « dividiuelle », à la fois infra- et supra-personnelle, rhizomatique, constituée d'une multitude de représentations numérisées, potentiellement contradictoires entre elles et en tout cas hétérogènes les unes aux autres⁶.

Comme l'avait déjà analysé un livre antérieur de Thomas Berns, le « pouvoir statistique » se caractérise par un nouage redoutablement efficace de la description et de la prescription, du factuel et du normatif, de l'observation et du contrôle. Depuis ses premières apparitions à la fin de la Renaissance, le pouvoir statistique « cache sa puissance normative sous l'apparente neutralité de l'immanence et de l'"adéquation" au réel"⁷ ».

Cette puissance de la statistique sur le social vient non seulement de ce que les gouvernements, en se contentant apparemment de « mesurer » ce que font « spontanément » les individus, préparent en fait les « mesures » qu'ils pourront prendre de façon mieux ciblée et plus efficace dans le travail d'imposition des normes. Elle se manifeste surtout – et de plus en plus en notre époque de « communication » exacerbée – par la puissance des boucles récursives qui tendent à façonner nos réalités sociales en fonction des simulations (plus ou moins véridiques) qu'on y injecte : *dire* au journal télévisé qu'un film a du succès suffit à *faire* (ou à *multiplier*) son succès. Seul un aveuglement tellement « hénaurme » qu'il en devient comique empêche nos médiarchies de s'avouer la force performative des sondages qu'elles s'infligent à la manière d'un héroïnoman ne sachant plus où percer son bras tuméfié. Poser une question à certains, compter leurs réponses et dire à tous combien ont pensé quoi – voilà bien, sous couvert d'objectivité « scientifique », le meilleur moyen de contrôler ce que pense chacun.

6. *Ibid.*

7. *Ibid.* et Thomas Berns, *Gouverner sans gouverner. Une archéologie politique de la statistique*, Paris, Puf, 2009.

3. Au carrefour de la contingence et de la stabilité, de l'éclatement individuel et de l'agrégation collective, le nouveau pouvoir statistique constitue la voie royale pour comprendre la puissance du social. Cette puissance est celle du *nombre* : c'est plus qu'un hasard si Spinoza, en même temps qu'il met en place une approche quantitative des réalités sociales traitant « les actions et les appétits humains » comme « les lignes et les surfaces » de la géométrie, choisit de parler de « multitude » plutôt que de « peuple ». Sa pensée politique se donne pour objet *oi polloi* : les nombreux, mais aussi les multiples, les pluriels, les divers – à savoir des entités qui, comme les « individuels » traités par algorithmes, sont « potentiellement contradictoires entre elles et en tout cas hétérogènes les unes aux autres⁸ ».

La statistique n'a pas à se poser des questions de nécessité ou d'essence. Qu'importe si chacun de nous se réveille une autre personne (ou la même) chaque matin ? Nous ne sommes que des *x* à insérer dans des équations. Nous pouvons rester des inconnus aussi bien aux yeux du statisticien qu'envers nous-même. Ce qui « compte », ce n'est pas notre *ratio*-raison (raison d'être, raison nécessaire de faire ceci plutôt que cela, intellection des liens de causalité), mais notre *ratio*-proportion précisément déterminée de mouvement et de repos. Il n'y a pas à se demander si *x* est le même ou un autre, ni pourquoi, ni au nom de quelle nécessité. Il suffit de mesurer des proportions de stabilité et de variations au sein des traces que laissent ses comportements.

Autant il est nécessaire de dénoncer les dangers inhérents au pouvoir statistique, comme le font très bien Thomas Berns et Antoinette Rouvroy, autant il importe de comprendre en quoi l'approche statistique nous donne une clé indispensable pour comprendre la puissance du social. Penser les évolutions politiques à partir de la « puissance de la multitude » (*multitudinis potentia*), c'est certes reconnaître que la multitude se compose d'hétérogénéités, dont les différences dynamisent la puissance collective, mais c'est aussi

8. Thomas Berns et Antoinette Rouvroy, « Le nouveau pouvoir statistique », art. cité, p. 94.

reconnaître que *c'est le compte qui compte*. Les nombreux sont d'autant plus forts qu'ils sont plus nombreux.

Du point de vue de cette définition (particulière) de la puissance du social, *l'individu ne compte pas*. Si Baruch Spinoza, Napoléon Bonaparte ou Steve Jobs « comptent » comme individus dans l'histoire des derniers siècles, c'est seulement dans la mesure où leur existence, leurs écrits, leurs faits et gestes ont eu un impact (et donc ont laissé des traces) sur des multitudes qui, elles seules, « comptent » (statistiquement). Rationnelle ou pas, la puissance du social est donc bien à comprendre comme une *ratio motus et quietis*, comme une proportion de mouvement et de repos : le degré de puissance définissant les individus susmentionnés consiste en « un certain rapport précis », quantitatif, entre le nombre de ceux qui ont été mus (directement ou indirectement) par les comportements de chacun de ces individus et le nombre de ceux qui n'en ont pas été touchés. La puissance du social consiste donc en une capacité à altérer la proportion déterminée de mouvement et de repos qui définit les individus composant une multitude.

Surplomb du compte *vs.* cheminement du conte

4. Au vu de ce qui précède, on pourrait définir la puissance du social comme *une puissance de rayonnement*. Illustrons-le à travers deux exemples rapides. Exemple 1 : j'apprends au journal télévisé que des ouvriers, frustrés par la fermeture de leur usine et par le refus de la direction de répondre à leurs revendications, ont séquestré leur patron quelque part dans l'est de la France. En lui-même, cet acte de séquestration ne concerne que quelques dizaines de personnes (le patron, les ouvriers, leurs familles et leurs proches). Le simple fait qu'on en parle à la télévision transforme toutefois cet acte en un *geste* doté d'une puissance de rayonnement incomparable. La « puissance du social » apparaît ici comme directement proportionnelle à la fonction communicatrice exercée par les médias – conformément au texte spinozien qui, on s'en souvient, s'intéresse au « certain rapport précis [*certa quadam ratione*] » par lequel les parties d'un corps « *se communiquent entre elles* leurs mouvements [*motus suos sibi invicem communicant*] » (*Éth.*, IV, 39).

Ce qui compte ici, c'est le compte de ceux qui auront été affectés par un tel geste : les ouvriers-télespectateurs qui auront entrevu un espoir de renverser le rapport de force au sein de leur propre entreprise, les patrons-télespectateurs que ce geste aura poussé à davantage de prudence, les électeurs-télespectateurs qui auront eu peur de voir monter l'insécurité, les policiers-syndiqués-télespectateurs qui se seront demandé comment ils interviendraient dans un conflit de ce genre, etc. Pour peu que les journalistes ne leur aient pas été trop défavorables, la puissance du geste de cette dizaine d'ouvriers aura été centuplée par le passage à la télévision. On a connu en 2008-2009 une brève contagion de séquestrations similaires qui ont permis de faire affleurer – sans lendemain – une certaine puissance du social qui tend le plus souvent à rester souterraine. Relevons au passage que cette puissance se situe à l'intersection entre le « social » aseptisé du décompte statistique et le « social » qui voit rouge en occupant les usines ou les rues.

Exemple 2 : j'apprends au journal télévisé qu'un pervers sexuel a kidnappé, violenté et tué un petit garçon à l'autre bout de la France. Cette information produira des effets différents mais comparables à ceux de l'annonce d'une séquestration de patron : certains auront peur pour leurs enfants, d'autres demanderont des politiques sécuritaires, etc. En deçà des effets produits par une telle « nouvelle », il convient toutefois de se demander ce qu'elle apprend aux télespectateurs sur l'état du monde (social) dans lequel ils vivent. Ici plus que jamais, il faut reconnaître – quoiqu'on en ait et malgré nos vieux instincts individualistes – que l'individu ne compte pas. Ce crime est bien entendu une tragédie innommable pour toutes les personnes qui s'y trouvent impliquées (l'enfant, sa famille, ses amis, le criminel lui-même, ses proches, etc.). N'étant pas encore complètement inhumain – malgré mon découpage en profils dividiels et schizophréniques – je ressentirai bien entendu de la compassion face à ce drame lointain. Mais il ne m'apprendra aucune information digne de ce nom sur l'état du monde où je vis. Je savais déjà qu'il y a malheureusement, parmi les humains, des comportements destructeurs frappant des victimes de façon parfaitement injuste, injustifiable, absurde et révoltante. Loin de me donner accès à la puissance du social, les trente secondes de ce reportage ne font que m'en séparer,

en me renvoyant à mon impuissance ou en me poussant dans les bras de solutions trompeuses (incarcérer tous les pervers potentiels).

À l'aide de ces deux exemples forcément simplistes, on entrevoit que la puissance du social est une puissance de rayonnement mobilisateur, dans la diffusion duquel les médias jouent un rôle constitutif, en tant que c'est à travers eux que se communique le mouvement et le repos au sein des sociétés modernes. Mais ces exemples invitent surtout à distinguer deux grandes façons de rendre compte de nos réalités sociales, qui sont perpendiculaires l'une à l'autre.

La première voie est celle de *la statistique* : ce qui compte, c'est le compte des comportements, leurs évolutions agrégées, leurs tendances, etc. Si, au lieu de me dire que le petit Léo a été kidnappé, on m'apprenait que l'abduction d'enfants a diminué ou augmenté au cours des décennies précédentes, voilà qui m'apprendrait quelque chose sur l'état du monde. Cette première voie pose bien entendu des problèmes sans nombre : comment exactement aura-t-on défini, donc calculé, le kidnapping ? Les augmentations ou diminutions « constatées » n'auront-elles pas été « produites » par le choix d'inclure ou d'exclure tels ou tels cas de cette catégorie statistique ? Par ailleurs, le simple chiffre d'une augmentation des kidnappings ou des séquestrations de patrons n'est pas significatif par lui-même : il ne le devient qu'à travers un travail d'interprétation des données brutes, qui tente de les corrélérer avec d'autres évolutions entre lesquelles on fait l'hypothèse d'explications causales – et donc de relations stables, sinon absolument nécessaires.

Il n'empêche que c'est à partir de ces réalités statistiques qu'on peut observer (et tenter d'agir sur) la puissance du social. Cela implique un mouvement vers le haut qui, par la vertu du compte, de la cartographie et de la modélisation causale, nous dote d'une vision en surplomb sur le territoire de nos interactions sociales. Ce que (seule) la statistique permet d'observer, de comprendre et parfois d'infléchir, ce sont les mouvements généraux des rayonnements d'influences qui traversent les multitudes et qui leur donnent leur forme agrégée.

La seconde voie est celle du *récit*. Au lieu de prendre de la hauteur par la vertu du compte, il s'agit ici au contraire de se plonger dans le

tissage concret de nos existences en mobilisant l'art du conte. Qu'est-ce qui a poussé ce pervers à vouloir s'attaquer aux petits garçons et à passer à l'acte ? Qu'est-ce qui a permis à ce groupe de collègues d'organiser une action de résistance collective leur permettant de renverser le rapport de force au sein de l'entreprise ? Bien plus respectables et bien plus fondamentaux, anthropologiquement, que les pratiques de *storytelling* trop rapidement discréditées comme machines à formater les esprits, les arts du récit nous donnent accès à *la puissance des singularités* – ou à leur impuissance dans le cas d'actions (auto-)destructrices. Ces arts se caractérisent moins par le surplomb (qu'ils peuvent toutefois adopter occasionnellement) que par le fait d'accompagner le cheminement existentiel des protagonistes auxquels ils attachent leur point de vue. Leur linéarité leur impose de se dérouler le long de nos expériences, au fil de leur déroulement temporel (qu'ils peuvent nouer de façon complexe), plutôt qu'en les regardant de haut⁹.

5. En opposant ainsi la puissance des singularités (dont peuvent rendre conte les arts du récit) à la puissance du social (dont doivent rendre compte des approches statistiques), on ne retombe nullement sur les vieilles dichotomies molaires opposant le niveau de « la société » au niveau des « individus ». On l'a vu, les statistiques ne se contentent pas de calculer la somme de ce que font les individus : elles simulent et stimulent les proportions de mouvement et de repos qui animent les individus. Elles ne nous feront donc jamais voir « la société », telle qu'a pu l'imaginer la sociologie classique.

De même, les arts du récit ne se contentent jamais de mettre en scène des « individus » : que ce soit dans les mythes recueillis par les ethnographes, dans les tragédies antiques, dans les contes de l'âge classique, dans les romans réalistes ou dans les films post-modernes, les protagonistes sont toujours portés par des forces qui dépassent leur personne individuelle. Ce que simulent et stimulent tous les récits,

9. Sur l'opposition entre le regard en surplomb et la perspective du cheminement, voir les travaux de Tim Ingold, en particulier dans *Une brève histoire des lignes* [2007], trad. fr. S. Renaud, Bruxelles, Zones Sensibles, 2011 et dans *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*, Londres, Routledge, 2011.

ce sont des individuations, bien davantage que des comportements individuels.

On l'aura compris : la puissance du social (prise en charge par les statistiques) et la puissance des singularités (prise en charge par les arts du récit) désignent en réalité une seule et même réalité en train de se faire, que l'on ne distingue que du fait des modalités mises en place pour l'approcher. Cette réalité est celle de *l'agrégation des singularités* agitées par les rayonnements mobilisateurs qui les traversent, les animent et les constituent. L'approche statistique observe ces rayonnements dans leur réalité quantitative (extensive) ; les arts du récit observent leurs intersections dans leur réalité qualitative (intensive).

L'erreur serait de croire qu'on peut pratiquer une approche en se désintéressant de l'autre. C'est toute la « science » économique qui s'enorgueillit de ne travailler qu'au niveau des agrégats statistiques, en se fondant sur un individualisme méthodologique dont le premier effet (paradoxal) est de nier la singularité de chaque individu – et c'est toute notre bêtise que de nous laisser tyranniser par ses dictats. À l'inverse, c'est toute une pratique du récit de soi, égotiste et halluciné, qui a envahi nos écrans de télévision et nos vitrines de librairies, avec pour effet non moins paradoxal de noyer les singularités dans une soupe de stéréotypes parfaitement homogénéisés. Tout ce qui se fait d'intéressant aujourd'hui repose au contraire sur l'hypothèse que la puissance du social réside dans la puissance des singularités et que, réciproquement, nos capacités d'individuation nous viennent intégralement de nos forces et de nos dynamiques collectives – conformément à ce que tente d'indiquer l'expression de *potentia multitudinis*.

La politique(s) et le global

6. Pour reprendre des termes que Spinoza a donnés en titres à ses écrits, on pourrait définir l'*éthique* comme l'analyse de la puissance du social du point de vue de la puissance des singularités, et la *politique* comme l'analyse de la puissance des singularités du point de vue de la puissance du social.

Si les quarante dernières années peuvent être caractérisées par une émergence (bienvenue) des *micropolitiques*, qui révèlent et mettent en question la puissance (normative, oppressive) du social au cœur des

plus intimes relations entre singularités, l'exigence de notre époque pourrait bien être de réinscrire ces enseignements micropolitiques, toujours attachés aux problématiques locales, au sein de la cartographie globale de nos rayonnements mobilisateurs. C'est peut-être précisément la force du spinozisme – et une explication des effets de mode dont il a profité récemment – que de nous pousser à comprendre nos comportements (individuels, éthiques, locaux) au sein des causalités d'ensemble qui les conditionnent (sociales, politiques, globales). Le cheminement même de l'*Éthique* consiste à nous dire que c'est seulement à partir d'une vue d'ensemble (portée sur le *Deus sive natura* comme réalité « globale » dans la première partie) que nous pouvons espérer comprendre et réorienter nos comportements locaux.

De ce point de vue, le beau livre de David Rabouin intitulé *Vivre ici. Spinoza, éthique locale* me semble pouvoir dégager – en creux – ce qui constitue non tant la puissance du social que le besoin de politique. L'auteur nous y invite à sauter à pieds joints par-dessus les deux premières parties de l'*Éthique*. « Dieu », la « substance », l'« ordre de la nature », il n'en veut pas (entendre) parler, parce que toutes ces références présupposent que nous puissions avoir accès à une réalité globale, à une conception fiable de la Totalité, alors que notre expérience ne nous confronte jamais qu'à des réalités locales. De Spinoza, il essaie donc de tirer une *Éthique locale*, dans le cadre des conditions et des exigences qui nous vouent à *Vivre ici* :

« Éthique locale » ne signifie d'abord que cette provocation à penser la possibilité d'une éthique rationnelle et systématique sans accepter le point de vue de surplomb, « global », que permettait la douce assurance d'un régime transparent du monde à la raison dont les deux premières parties de l'*Éthique* sont profondément empreintes¹⁰.

La démonstration est élégante, convaincante et inspirante, avec toutefois le bémol que cette *Éthique locale*, malgré ses références constantes à la notion d'espace, paraît devoir se payer au prix fort du renoncement

10. David Rabouin, *Vivre ici. Spinoza, éthique locale*, Paris, Puf, 2010, quatrième de couverture.

à tout *positionnement politique*. Autant il est sain de se méfier des prétentions au surplomb de ceux qui parlent au nom d'un « ordre de la nature », des « lois d'airain de l'économie » ou de la « nécessité de rétablir l'équilibre budgétaire », autant il semble difficile de ne pas assumer l'inévitable outrecuidance de celui qui s'efforce de comprendre « où il en est » au sein d'une cartographie forcément imparfaite mais inéluctablement globalisante de nos développements historiques, sociaux et écologiques. Les espaces (riemanniens) que David Rabouin propose à notre réflexion éthique semblent singulièrement *proxémiques* : ils ne concernent que ce qui m'entoure de très près, dans mon cabinet, ma famille, voire mon quartier. Que le pays voisin construise une centrale nucléaire ou thermique vouée à rendre notre planète inhabitable, que la dérégulation des marchés financiers nous condamne à une exacerbation des inégalités, voilà qui exige de regarder bien au-delà – *au-dessus* – de mon espace proxémique. Autant il était important, il y a trente ans, de reconnaître une équation entre « le personnel » et « le politique », autant il paraît impératif, aujourd'hui, d'affirmer *aussi* une équation entre « le politique » et « le global ».

Lisons de plus près le passage où l'approche promue par David Rabouin s'exprime avec le plus de justesse et de finesse, en une formulation qui résonne avec certaines thèses où Quentin Meillassoux affirme la « nécessité de la contingence » pour mettre en question certaines fausses évidences d'un nécessitarisme insuffisamment réfléchi¹¹ :

C'est une chose de dire qu'il y a des enchaînements « nécessaires » (ce dont nous faisons l'expérience dans l'impossibilité de mettre nos affects à distance), autre chose de dire que « tout » est soumis à des enchaînements de ce type et qu'il faut donc le concevoir comme un ordre global de causes efficientes s'enchaînant les unes aux autres. Ce dernier pas est justement celui qu'une approche « locale » ne peut franchir sans précaution – la difficulté provenant non pas de la nécessité elle-même, ni même du fait qu'elle vaille partout (universalité), mais de son articulation à un « tout » censé la qualifier et qu'il faudrait

11. Voir Quentin Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Le Seuil, 2006.

donc avoir à disposition pour en comprendre la forme. Car la première composante de notre accès à la « nécessité » [...] n'est pas celle d'un « ordre de la nature » livré à notre regard en conséquence d'un « principe de raison » supposé constitutif de notre pensée rationnelle. C'est, tout à l'inverse, une *expérience locale* : une expérience qu'on peut faire « partout » sans rien savoir encore de la manière dont elle s'inscrit ou non dans un « ordre de la nature »¹².

David Rabouin affirme ici que la puissance du social peut s'expérimenter « partout », à travers chaque proportion de mouvement et de repos dont est affectée ma singularité, et que mon accès à la réalité des rayonnements globaux est bien moins fragile et sujet à caution lorsque j'en fais l'expérience directe, locale, que lorsque je tente d'en reconstituer la cartographie globale, dont les dimensions et la complexité ont tout pour défier les efforts de ma raison. On ne peut qu'être d'accord avec lui sur ce point. S'il ne nous invite qu'à opérer « avec précaution » le saut vers un « tout » modélisant l'« ordre global de causes efficientes s'enchaînant les unes aux autres », on ne peut ici encore que souscrire à son humilité et à sa prudence.

Là où son message est plus discutable, c'est lorsqu'il cherche à construire une « éthique locale » « sans accepter le point de vue de surplomb, « global » ». Ce que David Rabouin nous invite à rejeter, derrière le « global », le « tout » et l'« ordre de la nature », c'est « un « principe de raison » supposé constitutif de notre pensée rationnelle ». On comprend très bien comment et pourquoi toute une génération a ressenti le besoin de cultiver une profonde méfiance envers les références à la Totalité, dont ont abusé les hégéliano-marxistes, ainsi qu'à la « nécessité » des lois de l'économie et de la « globalisation », dont abuse le discours néolibéral aujourd'hui dominant. La « précaution » est en effet de rigueur...

Pour autant, renoncer à l'effort d'*intégration sociopolitique* de nos comportements (in)dividuels au sein du commun qui nous soutient et nous nourrit, reviendrait non seulement à trahir les principaux acquis du néo-spinozisme développé depuis quarante ans par Matheron, Deleuze,

12. David Rabouin, *Vivre ici*, op. cit., p. 19.

Negri ou Bove – ce qui n'est pas un crime en soi – mais contribuerait surtout à nous laisser dériver vers la catastrophe socio-écologique globale qui nous menace à l'horizon des décennies à venir. Non seulement une certaine référence à un « ordre de la nature » est absolument nécessaire dès lors qu'on ressent le besoin de dénoncer l'insoutenable « désordre des sociétés » – sans quoi on se condamne à retomber sur les distinctions simplistes entre nature et culture, nécessité physique et liberté humaine, que toute la pensée spinoziste tend à ébranler. Surtout – en particulier lorsque notre « local » est confortablement chauffé en hiver, climatisé en été, alimenté en électricité, eau et gaz à tous les étages – il est devenu suicidaire de se renfermer sur son petit espace proxémique « sans accepter le point de vue de surplomb global » qui mobilise notre « pensée rationnelle » (avec toutes ses imperfections) pour modéliser (de façon bricolée) un « ordre global des causes efficientes s'enchaînant les unes aux autres » dans ce « tout » (inéluçablement hypothétique) dont nous tirons notre existence (électricité, eau, gaz, oxygène, calories, mais aussi assistance, amitié, amour).

7. Approcher la puissance du social en termes d'agrégations statistiques aide à résoudre les problèmes (très pertinents) David Rabouin (et Quentin Meillassoux). Dès lors qu'on reconnaît le besoin (politique) de cartographier – en surplomb mais avec le maximum de précautions possibles – la façon dont nos comportements singuliers (éthiques) s'inscrivent dans les tendances globales qui structurent, alimentent et tout à la fois résultent de nos formes de vie locales, alors la *ratio*-proportion de mouvement et de repos s(t)imulée par les approches statistiques offre une alternative à la *ratio*-raison dont a abusé l'arrogance scientiste ou idéologique.

Non bien entendu que la mesure soit neutre. Les taux de croissance, triples A et autres courbes de Laffer constituent à l'évidence des outils politiques mobilisés au sein d'une lutte de classe planétaire, menée sous couvert de rigueur scientifique et de nécessité économique. Comme les statisticiens le savent mieux que personne, les données ne sont jamais « données », mais toujours fabriquées. Dans le meilleur des cas, comme le souligne Bruno Latour, elles sont toutefois fabriquées selon des procédures qui nous donnent prise sur des réalités lointaines,

imperceptibles depuis notre position « locale », ici et maintenant¹³. Même si j'ai un peu chaud l'été et un peu froid l'hiver, il m'est très difficile d'observer la menace de réchauffement climatique depuis mon petit espace proxémique, lequel est de toute façon construit comme une bulle destinée à m'isoler des inconforts « extérieurs ». La fabrication des données statistiques me permet d'anticiper une évolution catastrophique, trop lointaine pour être aperçue depuis mon positionnement local, mais dont la menace m'impose de transformer mes comportements dès ici et maintenant.

Les blocages politiques actuels viennent moins de la façon dont nous calculons taux de croissance, triples A ou courbes de Laffer, que 1) du statut de créance et d'autorité que nous accordons à de tels bricolages, sans observer assez de précaution dans la valeur que nous leur accordons ; 2) de la façon dont certains intérêts socio-politiques s'en emparent pour renforcer leurs privilèges et leurs pouvoirs d'exploitation ; 3) de la façon dont nos institutions (gouvernementales, médiatiques, universitaires) ont promu certaines modalités de calcul et d'agrégation statistiques (l'économie orthodoxe) en écrasant tout pluralisme disciplinaire, et enfin (mais ceci découle largement de cela) ; 4) du déficit de bricolages alternatifs capables de fabriquer des données et des modélisations prenant le contre-pied de celles que propose le néolibéralisme dominant. Nous avons donc plus que jamais besoin de « points de vue de surplomb global », et nous avons plus que jamais besoin d'agrégations nouvelles de statistiques nouvelles, orientées par des pertinences et des objectifs socio-politiques distincts de ceux qui écrasent aujourd'hui les recherches en sciences humaines et sociales.

Reconsidérée à la lumière de ce qui précède, la puissance du social est une force de rayonnements mobilisateurs qui tend certes à se stabiliser autour d'attracteurs pouvant parfois l'emprisonner dans des impasses suicidaires (comme c'est actuellement le cas sous l'hégémonie du néolibéralisme), mais elle relève fondamentalement de processus

13. Voir le chapitre 3 de Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, Paris, La Découverte, 2012, qui définit les pratiques scientifiques comme visant à établir des « chaînes de référence » permettant de « rendre les lointains accessibles en tapissant le trajet par le mouvement à double sens de mobiles immuables ».

chaotiques qui peuvent basculer d'un état à l'autre selon des degrés de viscosité variables et souvent imprévisibles. Il est tout aussi vrai de crier qu'« un autre monde est possible » et de souligner l'inertie de logiques dont les frayages sont devenus des ornières.

Une telle constatation ne fait que répéter ce qui est la double affirmation apparemment contradictoire qui a hanté et animé toute l'histoire du spinozisme, telle que la condense parfaitement Jacques le fataliste de Diderot : tout est nécessaire *a posteriori* (parce que mon comportement local est déterminé par des conditionnements globaux, que l'on peut reconstituer rétrospectivement), mais tout est possible *a priori* (parce que nul ne peut déterminer ce que peut un corps). Le détour par les réflexions de Charles Ramond, Thomas Berns, Antoinette Rouvroy, et David Rabouin nous a toutefois permis de préciser quelque peu cette double affirmation contradictoire (et donc difficilement utilisable pour s'orienter concrètement dans l'existence).

L'agregateur et le conteur

8. Résumons le parcours accompli. L'approche quantitative (mathématique) des phénomènes sociaux, de leur stabilité comme de leurs imprédictibles variations s'incarne aujourd'hui dans la gouvernamentalité statistique qui analyse nos comportements en faisant éclater notre personnalité en individus instantanés et hétéroclites. Ce pouvoir statistique touche doublement au cœur de la puissance du social : d'une part, il permet de l'observer à l'œuvre, en nous informant des stabilités, des tendances, des transformations qui restructurent en permanence l'enchevêtrement de nos interactions communes ; d'autre part, il contribue lui-même à in-former les réalités qu'il observe, qu'il ne peut simuler sans les stimuler par le nombre qu'il y réinjecte après l'en avoir tiré.

Abordée à partir de sa manifestation statistique, la puissance du social apparaît comme intimement liée à la notion de « multitude », en tant que celle-ci désigne d'abord une multiplicité quelconque : un nombre. Dans la mesure où le spinozisme nous invite à penser les êtres en fonction d'un « certain rapport précis » par lequel les parties d'un corps « se communiquent entre elles leurs mouvements » (*Éth.*, IV, 39),

la puissance du social exprimée au sein de la multitude apparaît également comme une puissance de rayonnements mobilisateurs, dont les diffusions sont structurellement déterminées par la nature et le fonctionnement des dispositifs médiatiques.

L'approche statistique, depuis son point de vue en surplomb, est indispensable pour repérer et pour tenter d'orienter les rayonnements mobilisateurs qui emportent nos devenir individuels et collectifs au sein de tendances globales qui échappent à nos sensibilités locales. Elle ne fait toutefois apparaître la puissance du social que sous un aspect réifié, qui ne rend pas compte de l'agentivité qui l'anime. Cette agentivité est à chercher dans la puissance des singularités, dont seuls les arts du récit peuvent espérer rendre compte.

Au terme de cette trajectoire, parcourue au pas de charge, on voit s'esquisser *trois figures* qu'il nous faut apprendre à mieux repérer dans notre monde contemporain, en ce qu'elles constituent trois points de condensation de la puissance actuelle du social.

La première figure est celle de *l'agrégateur* qui est au cœur de tous les dispositifs statistiques. C'est à son niveau que s'opèrent la sélection des données réputées pertinentes, la définition des catégories, la détermination des coefficients et la formulation des équations qui synthétiseront un multiple hétérogène en un chiffre magique (le taux de croissance du PIB), en un tableau statistique (la montée de la criminalité) ou en une courbe géométrique (donnant la « loi » de la relation entre les taux d'imposition et les recettes fiscales). L'agrégateur détermine donc à la fois l'orientation des pratiques en vue desquelles on décide de recueillir des données, le degré de sensibilité choisi pour collecter ces données et les types de relations qu'on espère pouvoir faire apparaître entre elles.

Il est essentiel de reconnaître la double nature – à la fois hétérogène et solidaire – des agrégateurs qui nous gouvernent actuellement. La gouvernementalité algorithmique repose bien entendu de plus en plus sur des agrégateurs machiniques (ordinateurs, logiciels, scanners, senseurs, barres-codes, puces RFID, etc.). Ces machines sont elles-mêmes programmées par des subjectivités humaines, qui sont responsables des choix déterminant les modalités du travail d'agrégation. Loin

de pouvoir s'en tenir là, il faut toutefois comprendre à quel point les deux domaines – celui des machines et celui des subjectivités humaines – s'entrecroisent, s'entremêlent, s'interpénètrent au point de former des dispositifs ne répondant plus à ce qu'on était habitué à attendre ni de l'un ni de l'autre¹⁴.

L'exemple le plus spectaculaire (à la fois le plus consternant et le plus ridicule) de l'enchevêtrement des dispositifs machiniques et humains dans les agrégateurs du présent est fourni par ce qu'on regroupe sous le terme de « finance globalisée ». Ce « monstre » résulte d'une intrication incontrôlée (sinon incontrôlable) de bricolages agrégatifs, imbriqués eux-mêmes en série dans d'autres bricolages de niveaux supérieurs, branchés à l'improviste les uns sur les autres, au sein de méga-machines branlantes, improvisées dans l'urgence, où quelques clics laissés aux subjectivités humaines (et à leurs emportements affectifs) tentent à la fois de maximiser leur profit individuel et d'éviter que l'ensemble n'explose ou ne s'écroule sous son propre poids.

Malgré le ridicule tragi-comique qui suspend nos destins collectifs (locaux) aux sursauts et aux surchauffes de la machinerie financière globale, on a là le modèle de l'opération propre à tout agrégateur, qu'éclaire d'une façon particulièrement suggestive la proposition 38 d'*Éthique* IV déjà citée au début de cette réflexion. Quelle est la fonction d'un agrégateur, en effet, sinon de « se disposer de façon à être affecté d'un plus grand nombre de manières », dans le but de pouvoir « affecter les corps extérieurs d'un plus grand nombre de manières » ? L'agrégateur cherche à développer sa sensibilité de façon à pouvoir ajuster au mieux sa réaction aux évolutions de son milieu, ceci afin de pouvoir affecter ce milieu de la façon qui convienne le mieux à ses intérêts. Il est donc « d'autant plus utile que le corps est par là rendu plus apte à être affecté et à affecter d'autres corps de plusieurs manières » (*Éth.*, IV, 38). C'est la fonction idéale de la finance en régime capitaliste qu'on définit avec ces termes.

14. Voir sur ce point les descriptions suggestives proposées par Maurizio Lazzarato pour rendre compte des interactions multiples entre « assujettissements sociaux » et « asservissements machiniques » dans *La Fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011, p. 110-120.

Ni la finance globalisée ni le pouvoir statistique ne sont des infamies en soi. Tous deux remplissent une fonction nécessaire de coordination de nos comportements à la fois parfaitement hétérogènes et intimement solidaires sur la surface de notre planète, où nos rapports de mouvement et de repos se communiquent de façon toujours plus complexe et toujours plus rapide. Le problème n'est pas à situer dans l'agrégation elle-même – indispensable à la coordination de nos collaborations – mais dans le type d'agrégateur choisi, dans les pertinences qui l'orientent, dans les intérêts qui le motivent, dans les choix opérés sur ce à quoi il s'est rendu sensible (les profits des actionnaires) et ce dont il n'est pas assez affecté (le destin des travailleurs, de nos environnements sociaux et écologiques).

9. La deuxième figure est celle du *conteur*. Alors que l'agrégateur s(t)imule de haut les puissances du social (celles qui conviennent le mieux à sa position propre ou à celle de ceux qui l'emploient), le conteur s(t)imule la puissance des singularités au fil de leurs cheminements toujours locaux. Depuis les scénarios de séries télévisées jusqu'aux histoires que nous (nous) racontons pour donner sens à nos actions les plus quotidiennes, il s'agit à chaque fois de réinscrire nos faits et gestes, non pas dans une agrégation synchronique ou dans une évolution collective observée en surplomb, mais dans le déroulement temporel d'une expérience subjective.

Un romancier peut bien entendu raconter l'histoire d'un agrégateur humain, sous la figure d'un trader ; il peut aussi raconter l'histoire d'un collectif dont aucune subjectivité individualisée ne coagule sous la forme d'un personnage classique. C'est toutefois le cheminement qu'il mettra en scène, plutôt que leur vision synoptique. Et le suivi de ce cheminement ne va jamais sans ébranler les résultats et les prémisses de l'effort de cartographie.

Le propre du conteur, dans le monde contemporain, serait ainsi de *rendre compte de ce qui résiste à l'agrégation*. Cela peut prendre la forme d'un effort pour maintenir une subjectivité unifiée et relativement cohérente à travers les profils individuels contradictoires que découpe en nous la gouvernementalité algorithmique. Cela peut aussi témoigner des affects ressentis mais inavouables au sein de nos dispositifs

collaboratifs, ou donner voix aux singularités sacrifiées aux besoins de la standardisation.

Les modes d'opération de l'agrégateur et du conteur sont donc orthogonaux mais complémentaires. C'est en prêtant une oreille à chacun d'eux qu'on peut essayer de réconcilier la puissance statistique du social et le déploiement narratif des singularités. Chacun participe d'une forme de politique propre : l'agrégateur est le lieu de luttes ayant pour objet les comptes et mécomptes de la puissance du social, au sein de leur intégration globale ; le conteur exprime les tensions subjectives liées à l'insertion des parcours existentiels dans les voies tracées par ces comptes et ces mécomptes, au sein de cheminements toujours locaux.

À quelque échelle d'activité qu'il se situe (jeu vidéo à succès planétaire ou histoire drôle racontée entre amis), le conteur mérite donc d'être reconnu comme une figure constitutive de nos subjectivités. C'est à lui qu'incombe la fonction de faire entendre les frustrations dont suinte une puissance du social condamnée à être toujours en déficit par rapport aux potentiels et aux espoirs qu'elle suscite. De même que l'agrégateur oriente les forces productives selon les modalités d'agrégation qu'il met en place, de même le conteur oriente-t-il les forces désirantes en fonction des récits dont il fait miroiter la vraisemblance.

Au sein de ce que Jonathan Beller a intitulé le « mode de production cinématique » du capitalisme globalisé¹⁵, l'immense majorité de nos écrans semblent destinés à nous faire désirer des corps de mannequins, des plaisirs consuméristes ou des vengeances sanguinaires. Une même disproportion massive (et décourageante) caractérise la domination de l'orthodoxie néolibérale dans le domaine des agrégations statistiques et la domination des récits consoméro-bellicistes dans la s(t)imulation de nos parcours existentiels. « Ce qui résiste à l'agrégation », dans presque tout ce que charrient les médias majoritaires, c'est n'est pas tant une frustration devant le mode d'agrégation dominant que devant le retard des satisfactions qu'il nous promet. La fonction politique du conteur

15. Jonathan Beller, *The Cinematic Mode of Production. The Attention Economy and the Society of the Spectacle*, Hanover, Dartmouth College Press, 2006.

est donc de solliciter la puissance des singularités pour tracer les voies – nouvelles ou déjà ouvertes, conformistes ou anti-systémiques – par lesquelles s'exprime la puissance du social pour anticiper ses développements à venir.

Le traducteur, voix de l'opacité

10. Une troisième figure mérite de retenir notre attention en guise de conclusion, celle du *traducteur*. Cette figure est en réalité déjà à l'œuvre en de multiples points du travail de l'agrégateur et du conteur. Le premier n'obtient des « données » qu'en traduisant une réalité qualitativement multidimensionnelle en quelques paramètres de quantité retenus pour pertinents ; on a déjà caractérisé plus haut le travail du second par l'effort de traduire en un récit « ce qui résiste à l'agrégation ». Comme l'a bien montré Bruno Latour, notre monde ne « tient ensemble » que par la multiplicité de médiations-traductions que nous avons construites au fil du temps pour relier des réalités *a priori* hétérogènes. Le social en tant que tissu résulte de ce tramage d'innombrables traductions.

Plutôt que de mettre en lumière l'omniprésence du travail de traduction, l'urgence actuelle semble toutefois être de souligner à quel point le travail du traducteur est aussi important par ce qu'il *échoue* que par ce qu'il réussit à traduire. Il me paraît en effet essentiel de terminer sur la figure du traducteur pour neutraliser un biais inscrit dans la nomination même de « puissances du social » : en conjuguant « le social » au singulier, cette expression paraît en effet impliquer que celui-ci relève de l'universel, que « le social » est une donnée de base de toute collectivité humaine, et qu'on peut la subsumer sous une catégorie unique, reconnaissable aussi bien dans un quartier chic de Paris que dans un village indien. Les pages qui précèdent auront peut-être conforté cette impression en défendant la nécessité d'une réinscription de nos formes de vies locales dans la trame d'interdépendances et de solidarités « globales », comme si le globe était un, unifié et homogène, de Genève à Port-au-Prince.

Contre une telle impression, il faut réaffirmer que « le social » n'existe pas plus que « l'humanité », et que la globalisation en cours ne

peut être désirable que pour autant qu'elle relève de la créolisation *des* humanités plutôt que de la standardisation du genre humain. La puissance du social doit en effet toujours s'entendre comme la puissance *d'un certain type* de social rendu possible par *une certaine culture* (qu'il rend possible en retour). Autant il est nécessaire d'agréger nos politiques énergétiques mondiales pour éviter de rendre la planète inhabitable, autant une telle agrégation doit être différenciée de façon à préserver la diversité des cultures dont les différences font nos richesses communes. En ce sens, le traducteur joue un rôle essentiel non tant par le travail de traduction qu'il réalise que par la multiplicité d'intraduisibles auxquels ses efforts peuvent nous rendre sensibles.

Non moins que d'agréateurs (critiques) et de conteurs (résistants), nous avons besoin de traducteurs (littéraires) pour témoigner des intraduisibles qui font la richesse de notre pluralité culturelle. Après avoir défini *l'intraduisible* comme « ce qui ne cesse pas de (ne pas) se traduire », Barbara Cassin affirme, contre la tradition biblique et les clichés courants, que « Babel est une chance¹⁶ ». Bien au-delà d'un « simple » problème de langage, la traduction devient un lieu de luttes et de négociations civilisationnelles, qui tracent une diagonale à travers les agrégations statistiques et les arts du récit.

Dans le domaine du compte, lorsque des agences de notations américaines enlèvent à un pays européen l'un de ses triples A (avec pour résultat de plomber le financement de ses dépenses publiques), il s'agit bien d'un problème de traduction qui mutile la puissance du social. Dans le domaine des contes, la domination de quelques centres de production audiovisuelle (Hollywood, Mumbai) sur les récits majoritaires qui circulent désormais sur la planète à une vitesse accélérée a pour résultat un quasi-monopole sur la traduction de nos expériences en récits.

Dans les deux cas, toutefois, la particularité de la figure du traducteur est que l'importance de son travail brille par son absence. Nous

16. Barbara Cassin, « Introduction » au *Vocabulaire européen de la philosophie. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Seuil, 2004, p. 17 et p. 20. Voir aussi Arno Renken, *Babel beureuse*, Paris, Van Dieren, 2011 et Emily Apter, *Zones de traduction*, Paris, Fayard, 2015.

concevons encore la traduction selon le seul modèle de la *transparence* : le bon traducteur est le traducteur invisible, dont la médiation s'efface derrière une communication sans accroc. Même si tel est en effet la finalité fonctionnelle du travail de traduction, il est essentiel de reconnaître que cette visée idéale ne peut qu'exceptionnellement être satisfaite et que dans la réalité, ce travail résulte autant de la trahison que de la traduction. Loin d'être une malédiction, la trahison inhérente au babélisme mérite d'être reconnue comme « une chance », comme une opportunité, voire une *exigence* de ne pas nous contenter des modes de traduction, d'agrégation et de narration existants – lesquels sont toujours nécessairement en retard sur la constante émergence de nouveauté qui caractérise la puissance du social.

À la pression nous poussant à traduire vite et à entériner la transparence supposée de nos modes de communication, il convient d'opposer un double slogan – parallèle et complémentaire, bien davantage que contradictoire – exigeant de *raffiner nos traductions* et de *cultiver les intraduisibles*. Ce double slogan revient à dire que la puissance du social n'existe que traduite (en rapports de mouvement et de repos capables de communiquer entre les corps) mais qu'elle excède toujours les traductions que peuvent leur apporter nos institutions. Raffiner nos traductions est indispensable à la réduction des injustices et des aberrations qui caractérisent nos modes actuels d'agrégation. Cultiver les intraduisibles, c'est affirmer la puissance de ce qui excède la standardisation nécessaire à tout processus d'intégration. C'est bien d'un défaut dramatique de traductions (fines) et de traducteurs (littéraires) que souffre notre époque.

Prenant le contre-pied de l'impératif de transparence qui contamine de plus en plus intimement nos réalités sociales sous la pression fonctionnelle de nos besoins d'agrégation, Édouard Glissant soulignait à quel point un « droit à l'opacité » était indispensable pour faire de la créolisation de notre monde une occasion d'enrichissement plutôt que d'appauvrissement culturel. Je conclurai ce parcours avec une citation dans laquelle il noue de façon très fine (et peut-être très spinoziste) la « nécessité » du « chaos » contingent et anti-providentialiste avec la résistance que le « local » doit opposer à la

standardisation réductrice dont nous menacent les modes d'agrégation aujourd'hui dominants :

Nous désespérons du chaos-monde. Mais c'est parce que nous essayons encore d'y mesurer un ordre souverain qui voudrait ramener une fois de plus la totalité-monde à une unité réductrice. Ayons la force imaginaire et utopique de concevoir que ce chaos n'est pas le chaos apocalyptique des fins de monde. Le chaos est beau quand on en conçoit tous les éléments comme également nécessaires. Dans la rencontre des cultures du monde, il nous faut avoir la force imaginaire de concevoir toutes les cultures comme exerçant à la fois une action d'unité et de diversité libératrices. C'est pourquoi je réclame un droit à l'opacité. Il ne m'est pas nécessaire de « comprendre » l'autre, c'est-à-dire de le réduire au modèle de ma propre transparence, pour vivre avec cet autre ou construire avec lui. Le droit à l'opacité serait aujourd'hui le signe le plus évident de la non-barbarie¹⁷.

17. Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1996, p. 71. Voir aussi le beau livre qui lui a été récemment consacré par Alain Ménil, *Les Voies de la créolisation. Essai sur Édouard Glissant*, Paris, De l'incidence éditeur, 2011.