

**Groupe interuniversitaire  
d'étude de la postmodernité**

**LE PHÉNOMÈNE DU «DÉJÀ-VU»  
ET LA FIN DE L'HISTOIRE**  
(Exposé de Paolo Virno)  
Séminaire du 15 mars 1996

**Cahiers de recherche**

---

---

Les Cahiers de recherche sont publiés par le Groupe interuniversitaire d'étude sur la postmodernité. Le travail d'édition des Cahiers est sous la responsabilité de Nathalie Freitag. Toute correspondance doit être adressée à :

Groupe interuniversitaire d'étude de la  
postmodernité  
Département de sociologie  
UQAM  
C.P. 8888, Succ. A  
Montréal, Québec  
H3C 3P8

**Groupe interuniversitaire  
d'étude de la postmodernité**

**LE PHÉNOMÈNE DU «DÉJÀ-VU»  
ET LA FIN DE L'HISTOIRE  
(Exposé de Paolo Virno)  
Séminaire du 15 mars 1996**

**Cahiers de recherche**

---

---



## LE PHÉNOMÈNE DU «DÉJÀ VU» ET LA FIN DE L'HISTOIRE

(Exposé de Paolo Virno)

Séminaire du 15 mars

**Ivan Maffezzini :** Paolo Virno est philosophe et journaliste italien. Il a écrit surtout pour le journal communiste *Il Manifesto*. Il a écrit plusieurs essais, et il a écrit lorsqu'il était en prison entre 1979 et 1982 un livre (qui n'est pas publié en français), *Convention et matérialisme*, qui est une défense d'un matérialisme «non naïf». Il a ensuite publié *Mondanités* (qui sera traduit en français et publié en avril ou mai par l'Édition de l'Éclat), qui contient entre autres : «Le déjà vu», et «Virtuosité». Paolo Virno a fait beaucoup de politique, mais il ne fait pas de la philosophie de la politique. Je pense qu'on peut dire que si, dans sa jeunesse, la politique était au centre, dans sa deuxième jeunesse c'est la philosophie qui est ce centre. Mais il est clair que la politique reste toujours un élément important. Il suffit de penser à son livre *Opportunisme, cynisme et peur*. À l'heure actuelle, il s'intéresse surtout à la philosophie du langage, et il vient de publier un livre qu'on pourrait traduire par *Des mots avec les mots* (parler des mots avec les mots). C'est un livre pour lequel j'ai trouvé cette image un peu baroque : il marche sur l'eau de la mer Wittgenstein, et il essaie de ramener le langage sur terre, comme Feuerbach a ramené la théologie sur terre. Sur la photo de famille de la gauche italienne il serait très à gauche, mais il a quand même été dans la famille (*Il Manifesto*). Il travaille actuellement dans une maison d'édition, et collabore à différentes revues. Il a fondé, il y a quatre ou cinq ans, la revue *Luogo comune*, dans laquelle travaillent entre autres Franco Piperno, Giorgio Agamben (philosophe italien qui commence à être assez connu à l'étranger). Il collabore également à une revue française, *Futur antérieur*, et à une revue québécoise : *Conjoncture*. Je lui laisse maintenant la parole.

**Paolo Virno :** Je vais exposer ici en abrégé le contenu d'un petit essai, «Le phénomène du "déjà vu" et la fin de l'histoire», qui voudrait s'opposer à la pensée postmoderne, ou mieux, à la version de la pensée postmoderne qui s'appelle «la pensée faible». La pensée faible — par exemple, en Italie, la pensée de Gianni Vattimo et de sa bande — a été l'idéologie des années quatre-vingt, l'idéologie des vainqueurs des années quatre-vingt. Mais, tout en la critiquant, il faut à mon avis reconnaître à la pensée postmoderne ou pensée faible son effort d'aller creuser la réalité contemporaine. La pensée postmoderne dit : il ne faut pas faire la moue à son époque, il ne faut pas se ronger de nostalgie pour le passé, pour ses

idéologies, pour ses valeurs. Oui, c'est juste, mais il faut éviter en même temps de faire l'apologie enthousiaste de ce présent-ci. Il faut donc creuser (je pense que nous partageons ici cette opinion) pour trouver, individuer, une troisième voie, entre faire la moue à son époque d'une part, et d'autre part faire l'apologie aveugle de l'époque actuelle. C'est dans cette perspective que j'ai essayé d'analyser l'idée d'une fin de l'histoire. Il s'agit, vous le savez bien, d'une idée ancienne, d'une idée qui a été la pensée fondamentale de toute la philosophie de l'histoire. On pourrait dire que la philosophie de l'histoire n'a pensé seulement que la fin de l'histoire. Pourquoi? Parce que ce n'est qu'à partir de la fin de l'histoire que l'histoire même exhiberait finalement son sens, sa direction, sa signification. Philosophie de l'histoire = pensée de la fin de l'histoire. Mais ce qui compte davantage pour nous, à mon avis, c'est de saisir la version postmoderne de la fin de l'histoire, parce que dans notre cas il ne s'agit pas simplement d'une idée philosophique, mais d'une nuance du sens commun, d'une «tonalité émotive» de notre vie quotidienne, du sentiment que l'histoire est un livre malheureusement — ou heureusement — clos, fermé, que notre passé ressemble à une sorte d'exposition universelle, dont nous pouvons citer, mentionner telle ou telle possibilité, une exposition universelle complètement déployée, donc close, donc fermée. Et je crois que la fin de l'histoire est bien plus intéressante en tant que sentiment répandu, en tant que nuance du sens commun, qu'en tant qu'idée philosophique, car c'est là la force de la version postmoderne de la fin de l'histoire. Notre tâche sera donc de saisir les racines de la fin de l'histoire à la fois comme idée et comme nuance du sens commun, c'est-à-dire de se rendre capable de critiquer l'idée même ou bien la nuance du sens commun, et elle sera d'essayer de saisir cette troisième voie entre, d'un côté, faire la moue à son époque, et de l'autre côté, faire son apologie.

Avant tout, pourquoi proposer un lien entre un phénomène mnémonique tel que le «déjà vu», et une grande ou grosse idée telle que celle de la fin de l'histoire? Il y a évidemment un présupposé, qui est que la théorie de la mémoire, ou les études des neurobiologistes sur la mémoire et son fonctionnement, peuvent nous aider à déterminer d'une façon plus convaincante l'historicité, le fait même que nous sommes des êtres historiques, après que ce que Walter Benjamin nommait «le bordel de l'historicisme» a été, à mon avis heureusement, fermé. Mais il faut pourtant penser à l'histoire, à notre historicité — j'entends, par historicité, non pas tout le complexe des faits historiques, mais ce qui rend historiques tous les faits, tous les événements, tous les gestes, tous les discours. Il faut penser notre historicité après l'historicisme. Évidemment, je me concentre

sur un unique phénomène de la mémoire, le déjà vu, parce que je crois, comme je viens de le dire, qu'il peut nous aider à expliquer l'idée spécifiquement postmoderne d'une fin de l'histoire.

Il faut analyser en détail le phénomène du déjà vu. Par exemple, cette expression a été utilisée par Proust, ou par Walter Benjamin dans son livre *Enfance berlinoise*. Mais il ne faut pas troquer le phénomène du déjà vu pour un cas de mémoire involontaire, c'est-à-dire le souvenir d'un fait de notre passé que nous avons oublié. Il ne s'agit pas de cela. Le déjà vu, au sens strict, pour les psychiatres, est un phénomène bien précis. Il ne s'agit pas de la répétition d'un événement connu, mais d'une répétition fictive, illusoire; c'est, alors qu'on est en train de vivre quelque chose pour la première fois, croire avoir déjà vécu un épisode semblable. Il s'agit d'une illusion. Nous croyons répéter une expérience passée alors que nous sommes en train de la vivre pour la première fois. Nous croyons re-connaître ce que nous sommes en train de vivre tandis que nous le connaissons pour la première fois. C'est pourquoi le phénomène du déjà vu est aussi appelé, c'est important : *fausse reconnaissance*. Un seul philosophe, à mon avis, a analysé le phénomène du déjà vu en lui donnant une consistance et une dignité proprement philosophiques; il s'agit d'Henri Bergson, qui a écrit un essai intitulé «Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance». Je ne suis pas un bergsonien — si je dois faire l'effort de me définir, je dirais que je suis un matérialiste qui n'éprouve pas de honte à être tel —, mais j'admire et ne cesserai jamais d'admirer cet essai, qui à mon avis est un petit chef d'œuvre qui nous aide à comprendre et à discuter la postmodernité en général. Cet essai est compris dans son livre *L'énergie spirituelle*. D'autres philosophes ont discuté le phénomène du déjà vu. Il y a par exemple l'essai de Bloch «Images du déjà vu», qui contient une partie écrite avec Walter Benjamin sur l'île de Capri pendant les années vingt. Mais à mon avis cet essai ne peut pas être comparé au petit chef d'œuvre de Bergson.

Voyons le point essentiel de l'analyse de Bergson pour le développer ensuite de façon autonome. Selon Bergson, le déjà vu n'est pas du tout une exception dans le fonctionnement de la mémoire. «La question importante, écrit Bergson, n'est [...] pas de savoir pourquoi elle [la fausse reconnaissance] surgit à certains moments, chez certaines personnes, mais pourquoi elle ne se produit pas chez tous à tout instant.» C'est-à-dire que la fausse reconnaissance ou le déjà vu est un moment de vérité à propos du fonctionnement de la mémoire. Le phénomène du déjà vu surgit à partir d'un aspect structurel de la mémoire, qui est le fait de la coprésence du souvenir et de la perception du présent. Selon Bergson, il n'y a pas

une perception du présent, et puis ensuite ce fantôme que serait le souvenir, mais une coprésence de l'un et l'autre. On pourrait donc dire que tout présent, chaque instant que nous venons de vivre et que nous sommes en train de vivre, est à la fois *perçu* et *rappelé*. Il y a un présent perçu et un présent rappelé. Ce qui est plus curieux, c'est que les études les plus récentes sur le fonctionnement de la mémoire confirment, par un autre biais évidemment, cette coprésence du présent rappelé et du présent perçu, qui sont toujours liés, toujours corrélés. Selon Bergson, c'est parce qu'on se souvient du présent alors qu'on le vit qu'il y a le phénomène du déjà vu. Le phénomène du déjà vu veut dire précisément «se souvenir du présent». Mais alors, pourquoi s'agirait-il d'un phénomène pathologique, puisqu'il s'agit du fonctionnement normal de la mémoire? Bergson ajoute que le souvenir du présent, c'est-à-dire le double caractère du présent (présent perçu et présent rappelé) est d'habitude complètement caché. Le souvenir du présent se déroule à l'insu de la conscience, parce que notre «attention» (pour utiliser le terme bien connu de Bergson), notre «élan vital», notre «faire face aux tâches de l'existence», se sert uniquement de la perception du présent, qui est la base pour les actions concrètes que nous devons accomplir pour vivre. Le souvenir du présent existe, mais reste donc caché, et la situation pathologique n'est pas définie par l'existence du souvenir du présent, mais par sa venue au jour. C'est quand nous sommes en proie à un sentiment d'apathie, de fatalisme, quand notre élan vital connaît des obstacles qu'alors le souvenir du présent devient un phénomène bien visible, s'impose à la surface de notre vie, de notre expérience. C'est lorsque nous sommes en proie à un sentiment morbide d'impuissance, d'apathie, de fatalisme, qu'alors nous croyons avoir déjà vécu ce que nous sommes en réalité en train de vivre dans le présent. C'est alors que nous croyons que notre présent est une répétition mécanique d'un événement déjà vu, déjà entendu, déjà fait, passé. Je ne suis pas très convaincu par cette explication de Bergson, qui fait du sentiment de fatalité, d'impuissance, la caractéristique du phénomène du déjà vu; poser cette crise de notre élan vital comme étant à la base, ou même comme étant la cause du déjà vu, ressemble à un cercle dont je ne sais s'il est vicieux ou vertueux, mais en tout cas à un cercle, et pas du tout à une vraie explication.

Donc, nous nous rappelons du présent, mais nous nous en rappelons explicitement : nous croyons avoir déjà vécu ce présent que nous sommes en train de vivre. Quels sont les sentiments concrets de ceux qui sont en proie au déjà vu? Brièvement, je dirai seulement : le sentiment de se regarder vivre. Nous devenons les spectateurs de notre propre vie, parce que cette vie, nous croyons l'avoir déjà vécue. Spectateur de sa propre vie, ou, si vous préférez, épigone de

soi-même, épigone de sa propre vie. Je crois que ces déterminations nous rattachent à de nombreux livres dits «postmodernes» où l'on théorise ouvertement ce sentiment de se regarder vivre, ce sentiment d'être spectateur de sa propre vie. Je crois en outre que cette expression «être spectateur de sa propre vie» pourrait être un développement d'une œuvre célèbre, *La société du spectacle* (Debord). Peut-être que le concept de spectacle, avant de concerner la consommation de marchandises culturelles, concerne avant tout ce sentiment d'être spectateur de sa propre vie. Le spectateur regarde quelque chose, le juge, l'observe.

Nous venons de voir qu'il n'y a pas de différence temporelle entre le souvenir et la perception : le souvenir n'est pas successif à la perception, ils sont coprésents, contemporains. On ne peut donc pas penser le souvenir comme identique à la perception, mais d'un degré plus bas. Entre souvenir et perception, en tant qu'ils sont contemporains, coprésents, il y a une différence de nature, et non de degré. Le souvenir n'est pas une perception affaiblie. Il s'agit d'une autre façon de saisir l'expérience présente. Quelle est-elle? Quelle est la véritable différence de nature entre présent perçu et présent rappelé? Écoutons à nouveau Bergson : «Notre existence actuelle, au fur et à mesure qu'elle se déroule dans le temps, se double ainsi d'une existence virtuelle, d'une image en miroir. Tout moment de notre vie offre donc deux aspects : il est *actuel* et *virtuel*, perception d'un côté et souvenir de l'autre. Il se scinde en même temps qu'il se pose. Ou plutôt il consiste dans cette scission même.» Il s'agit d'une allusion très laconique, qui ne fait l'objet d'aucun développement ultérieur. Mais il s'agit d'une allusion très importante. En effet, Bergson semble nous dire que le présent perçu est un présent réel, *accompli* — si vous me pardonnez le médiocre jeu de mots : «une actualité actée», dans le sens du couple puissance et acte d'Aristote. Tandis que le présent rappelé est, dit Bergson, un présent *virtuel* — on pourrait dire «possible». On pourrait dire que le présent qui est en jeu dans le souvenir du présent est le présent de la puissance, le présent qui fait référence à ce qui est seulement virtuel, seulement possible; que la différence entre souvenir du présent et perception du même présent, c'est la différence entre la catégorie (les logiciens diraient «modale») de la possibilité, et la catégorie de la réalité, ou si vous préférez, entre la catégorie de la puissance et la catégorie de l'acte. Notre présent semble écarté, divisé, entre un présent possible, le présent rappelé ou virtuel, et un présent perçu, le présent actuel, réalisé, accompli. Il y aurait donc une coprésence entre puissance et acte, virtualité et réalité, à propos d'un même événement, d'une même expérience. On pourrait dire encore que nous nous souvenons de la puissance, de la virtualité d'où surgit ce présent que nous sommes en train de

percevoir. Mais une thèse de ce type présente évidemment de graves problèmes, parce que nous sommes habitués, sans aucun doute, à repérer la dimension temporelle de la puissance, du possible, dans le futur, et pas du tout dans le passé. Nous *espérons* quelque chose de virtuel, de possible. En apparence, évidemment, nous ne nous en *souvenons* pas. Peut-on se souvenir du possible? Est-ce que le possible appartient d'un point de vue temporel au passé? Parce que nous ne devons pas oublier que le souvenir du présent a pour objet le présent en cours, mais qu'il donne à ce présent la forme du passé. Eh bien, pourquoi la forme du passé convient-elle, adhère-t-elle au possible, au virtuel? Un autre essai de Bergson (dans *La pensée et le mouvant*) nous aide à éclaircir cette question. Il est justement intitulé : «Le possible et le réel». Dans cet essai, Bergson ne mentionne jamais la mémoire, son fonctionnement, et pourtant nous trouvons là des catégories absolument nécessaires pour comprendre ce paradoxe qui est qu'on se rappellerait du possible. Bergson dit qu'il ne faut pas croire que le possible précède le réel en tant que contre-figure latente. Selon lui, l'œuvre *À la recherche du temps perdu* de Proust n'était pas possible avant d'avoir été réalisée. Elle n'est devenue possible que depuis sa réalisation. Il ne faut pas penser à une *Recherche du temps perdu* fantôme, qui aurait été là dans l'ombre prête à venir à la lumière. Selon Bergson, le possible est l'autre visage du réel. Mais quand Proust réalise, écrit la *Recherche*, elle semble avoir été possible de tout temps. Donc, par un mouvement rétroactif, rétrospectif, nous plaçons le possible, qui est coprésent avec le réel, dans le passé. C'est pourquoi, selon Bergson, le possible est placé temporellement dans le passé. Il ne dit pas en quoi consiste cette opération par laquelle nous plaçons le possible ou le virtuel dans le passé. Mais si on lit cet essai sur le possible et le réel en relation avec l'essai sur le souvenir du présent, nous pouvons conclure sans aucun doute que l'opération par laquelle nous plaçons la possibilité, la virtualité, dans le passé, c'est précisément le souvenir du présent, ce type très singulier du souvenir, qui donne la forme du passé mais qui touche quelque chose de présent. Voilà l'opération de rétroactivité au moyen de laquelle le possible est placé dans le passé. On pourrait en conclure que, selon Bergson, le possible n'existe plus, parce qu'il s'agirait d'un reflet du réel. En ce cas, Bergson suivrait les anciens philosophes mégariques qui niaient l'autonomie de la possibilité ou de la virtualité, et contre lesquels Aristote dans la *Métaphysique* avait querellé pour délivrer la possibilité de la possibilité, pour délivrer l'autonomie de la possibilité. Mais nous venons de voir qu'il y a une différence de nature, pas de degré, entre souvenir du présent et perception du présent. Le fait que les deux, souvenir et perception, possible et réel, soient coprésents ne veut donc pas dire qu'ils soient

identiques, qu'ils soient fusionnés. Il y a justement une différence de nature. Le présent perçu est réel, actuel, accompli, le présent rappelé est virtuel, possible. La possibilité représente une autre manière d'être, irréductible à l'autre, de notre présent.

Maintenant, essayons de tirer quelques premières conclusions. Qu'est-ce que le souvenir du présent? Le souvenir du présent équivaut à saisir l'aspect virtuel ou possible qui est toujours coprésent aux événements, aux gestes, aux discours que nous faisons dans notre expérience présente. Le souvenir du présent, en tant que tel, n'est pas pathologique, il nous permet de saisir l'aspect possible ou virtuel de tout présent; par contre, la fausse reconnaissance signifie troquer le présent possible, le présent virtuel, pour un fait accompli qui appartient au passé. Donc, si Bergson utilise comme étant synonymes «fausse reconnaissance» et «souvenir du présent», il faut écarter les deux concepts. «Souvenir du présent» veut dire saisir dans le présent son aspect virtuel à côté de son aspect naturellement réel, accompli. Par contre, et voilà la pathologie — mais la pathologie pas seulement mnémonique, peut-être même historique —, la fausse reconnaissance veut dire manipuler le souvenir du présent jusqu'à le présenter comme la répétition d'un fait réel déjà accompli par le passé. Il n'y a donc plus de coprésence entre possible ou virtuel, et réel; il y a la succession diachronique entre des faits identiques qui se répètent. Alors il y a l'impression que seul le présent existe, un présent despotique, centripète, éternel : *no future*, voilà, l'histoire est finie. Mais je crois n'être pas clair. Que signifie un présent possible? Qu'est-ce que ce virtuel qui se place à côté du présent réel? En voici un exemple tiré de la psychiatrie. Les psychiatres disent que les gens qui sont en proie au déjà vu, pendant qu'ils parlent, se bloquent sur un mot, un petit, pauvre et humble mot habituel. Ce mot devient étrange. Par exemple, en français, «oiseau» — en italien, «auola» : combien de voyelles? quel aspect étrange.... Ce mot absolument habituel devient étrange. Pourquoi? Parce que, selon les psychiatres, ce mot a été mis entre guillemets par le sujet qui est en proie au déjà vu. C'est-à-dire qu'il est *dit* (peut-être suis-je en train de vous dire «les oiseaux me plaisent»), mais il est en même temps *mentionné*, mis entre guillemets. Quand je mentionne ou cite un mot, je le saisis (avec Saussure) en tant qu'élément de la langue. C'est-à-dire que je remonte de la phrase que je suis en train de dire à la faculté qui m'a permis de la prononcer, à la langue — au sens large de la faculté du langage. Tout cela pour dire que les choses deviennent un peu plus claires si nous entendons par possible, par virtuel, l'appartenance d'un geste, d'un discours, d'une phrase, d'un événement de notre présent, à la faculté, c'est-à-dire à la puissance correspondante qui rend possible

ce geste, cette phrase, etc. Je veux dire qu'on peut expliquer l'écart, la division entre présent perçu et présent rappelé, et donc le phénomène en général du souvenir du présent, en disant (trop sommairement, je le sais bien) que le présent rappelé, qui est contemporain du présent perçu et a le même contenu, est le présent sous la forme de la faculté qui est présupposée, qui rend possible une performance particulière. Par exemple, la faculté qui rend possible une phrase est la langue; la faculté qui rend possible une pensée ou une compréhension, c'est l'intellect; quand j'éprouve un plaisir, une joie, je sais bien que ce plaisir s'inscrit dans une disposition au plaisir, dans une faculté à éprouver du plaisir. Alors, la relation entre présent rappelé et présent perçu serait, dans cette perspective, la relation entre faculté ou puissance et performance, acte, réalisation particulière. Ce qui est plus curieux, c'est que la faculté, l'expérience de la faculté (nous savons l'expérience d'avoir une langue, en plus de celle de dire des phrases déterminées) se présente sous forme de passé, sous forme, si vous préférez, de souvenir — mais pas de souvenir tout court : de souvenir du présent, ce souvenir qui est à côté de la perception du présent. Donc, avoir un souvenir du présent veut dire savoir... plus que savoir : faire l'expérience directe, vécue du fait qu'à côté de la phrase que je dis, que je viens de dire, il y a la faculté, mon pouvoir dire, ma langue; à côté de mon travail déterminé, il y a la faculté de travailler, que nous pouvons nommer, je crois, «force de travail»; à côté d'une compréhension particulière, il y a l'intellect en tant que puissance générale, etc.

Je vais maintenant concentrer l'argumentation. Avant de conclure (pour ainsi dire), je voudrais développer une petite réflexion sur les types de passé dont nous parlons. Le souvenir du présent — c'est-à-dire le souvenir de la langue, de l'intellect, de la force de travail, en tant que facultés — ce souvenir place l'expérience de la faculté dans le passé. Mais de quel passé s'agit-il? Bergson dit qu'il ne s'agit pas d'un passé proche, ni d'un passé antérieur éloigné, mais qu'il s'agit d'un passé sans date, d'un passé indéfini, d'un «de tout temps». Nous pouvons dire aussi qu'il s'agit de la forme-passé, la forme du passé, la forme des passés. Pas du tout d'un passé déterminé : il s'agit d'un passé sans date, de la pure forme *a priori* du passé. Cette forme peut être appliquée aux événements qui se déroulent dans le présent, parce qu'il s'agit d'une pure forme. Et la différence entre faculté et performance, langue et parole, intellect et compréhension particulière, plaisir déterminé et disposition au plaisir, c'est précisément la différence entre un passé indéfini, un passé sans date, la forme-passé qui est la manière par laquelle nous faisons l'expérience de la faculté en tant que telle, et le présent perçu, actuel, réel, de la performance, de la parole, etc.

Je vais conclure. Il s'agit de lier finalement l'analyse du déjà vu, et le thème, l'idée, le sens commun, d'une fin de l'histoire. Alors, je reprends l'affaire par un autre biais. Pourquoi nous, à la différence des abeilles par exemple, sommes des êtres historiques? Je n'ose pas donner quelque réponse définitive, bien entendu, mais on peut dire néanmoins que notre supériorité prétendue, notre historicité, l'historicité que les abeilles n'ont pas, consiste précisément en cette *coprésence* et *différence* entre puissance et acte, langue et parole, force de travail et travaux déterminés, particuliers, disposition au plaisir et plaisir particulier effectivement vécu. La différence est soulignée précisément du fait que la faculté, par rapport à l'acte, se place dans cette sorte de passé, passé indéfini, passé sans date, forme des passés; mais coprésence, parce que je fais l'expérience de la langue seulement dans le moment où je parle. Il n'y a pas une expérience de la langue en tant que telle. Quand je parle, je sais qu'à côté de la phrase particulière que j'énonce, il y a une faculté, une puissance, qui ne s'épuise jamais, qui ne se réalise jamais complètement dans les phrases que je dis et pourrais dire. La langue en tant que telle est puissance pure. De même en ce qui concerne la différence entre, d'une part, la force de travail, c'est-à-dire le pouvoir humain générique mental du corps et de l'esprit de produire quelque chose, et d'autre part les travaux déterminés, les travaux qui ont leurs procédures, leurs méthodes, etc. La force de travail est une faculté générique qui existe en tant que faculté. La découverte de Marx consiste précisément dans la distinction entre force de travail et travail déterminé, entre puissance et acte. Marx, qui était un grand élève d'Aristote, peut-être plus qu'un hégélien, dit explicitement «puissance générique», «force de travail» (une force générique, mais qui est très concrète puisque je peux la vendre et l'acheter dans le processus économique, en tant que faculté et en tant que travail déterminé). Alors, notre historicité, c'est-à-dire le fait que le processus vital ne soit pas répétitif, qu'il n'y ait pas un temps circulaire comme le temps naturel, le temps des saisons, etc., le fait que nous n'ayons pas un milieu ou un environnement mais plutôt un monde, toujours indéterminé, cette historicité a sa base précisément dans le rapport de différence et de coprésence qu'il y a entre présent rappelé et présent perçu, puissance et acte, langue et parole, force de travail et travaux déterminés. Si, à la différence des abeilles, nous sommes des êtres historiques, ce n'est pas parce que nous avons plus de signaux sonores qu'elles, mais parce que nous avons, à côté de tous les signaux sonores possibles et imaginables, la faculté du langage en tant que telle. On pourrait donc dire qu'il n'y aurait pas d'histoire sans un souvenir du présent, sans l'expérience de la faculté à côté de l'expérience du fait accompli ou de la performance. Mais en général, c'est bien vrai que le présent

rappelé, c'est-à-dire l'expérience de la faculté, reste caché, qu'il se déroule à la dérobée. Quelle est la marque de notre époque, cette époque que certains auteurs disent affaiblie, postmoderne, etc.? Peut-être que la marque spécifique de notre époque est la mise en place...

**Jacques Mascotto** : C'est l'historicité révélée...

**Paolo Virno** : L'historicité exhibée. C'est-à-dire que la condition de possibilité des faits historiques, ce qui rend historiques tous les événements, y compris les amours, y compris les événements dits «privés», ce qui rend historique toute l'expérience, c'est précisément la coexistence, la coprésence de la faculté et de la performance, de la langue et de la parole, de la force de travail et des travaux déterminés, etc. Donc, précisément, tout au contraire de ce qui est soutenu par les théoriciens de la fin de l'histoire, on devrait dire que notre époque est hyper-historique. Elle est hyper-historique pas seulement parce qu'il y a la Bosnie, la Tchétchénie, etc., pas seulement parce qu'il y a beaucoup de faits historiques, mais bien plus radicalement parce qu'on se révèle l'historicité même de l'expérience, parce qu'il y a un souvenir du présent répandu immédiatement dans le sens commun. Nous vivons une époque hyper-historique. Nous sommes face aux conditions mêmes de l'histoire. On pourrait dire que les conditions mêmes de l'historicité se déroulent sur le plan historique, viennent à la surface de l'expérience, s'offrent à l'expérience empirique de tout le monde. Le souvenir du présent, l'expérience de l'historicité en tant que telle, c'est-à-dire l'expérience de la coprésence-différence de la faculté et de la performance, etc., devient objet immédiat, empirique, concret, d'expérience. Par contre, il y a le renversement du souvenir du présent en fausse reconnaissance. La fausse reconnaissance (qui est la base réelle d'une idée postmoderne de la fin de l'histoire), c'est le bouleversement du souvenir du présent, ou mieux, le souvenir du présent déguisé en autre chose. Quoi? Le souvenir du présent n'est plus l'expérience de la faculté (langue, etc.) et de l'acte accompli, mais devient la répétition *apparente* d'un acte ancien; par exemple, je troque la langue pour un ancien acte de parole, c'est-à-dire pour une parole déjà dite. Si le souvenir du présent veut dire saisir dans la personne aimée l'aimable, ce qui peut être aimé, sa puissance d'être aimée, la fausse reconnaissance tout au contraire veut dire, par exemple, concevoir la force de travail, la faculté de travailler, en tant que travail déterminé, accompli, déjà passé (peut-être comme un capital fixe, mais c'est un autre discours). La fausse reconnaissance veut dire ne saisir dans la personne aimée, ne reconnaître en tant

que personne aimée, que la personne qui a déjà été aimée par le passé. Il m'est difficile d'expliquer plus précisément... Il suffit de voir clairement la différence entre faculté et performance, en tant que noyau effectif de l'historicité. Le souvenir du présent nous donne l'expérience de cette coprésence et de cette différence entre faculté, langue, force de travail, et performance, acte accompli, acte de parole, parole dite. La fausse reconnaissance, qui caractérise la situation contemporaine, fait face à l'époque hyper-historique dans laquelle les conditions mêmes de l'histoire sont mises en place, fait face à l'époque hyper-historique en troquant l'expérience de la faculté pour un acte ancien qui se répète, qui se répète d'une façon obsessionnelle et monotone. Il n'y a plus rien de nouveau, tout se répète, le passé est un livre clos, fermé; nous pouvons bien entendu en citer, en mentionner une partie ou l'autre, mais il s'agit toujours d'une répétition. Et alors, les hommes et les femmes d'une époque hyper-historique ont la possibilité de se constituer en tant qu'êtres proprement historiques, de vivre leur propre historicité. Mais, en fait, ils vivent en tant que spectateurs de leur propre existence, en tant qu'épigones d'eux-mêmes. Mais — et je conclus vraiment — épigones de quoi? Les hommes et les femmes de notre époque, d'une époque hyper-historique, deviennent épigones, ou mieux, spectateurs, de ce qu'ils pourraient dire, de ce qu'ils pourraient faire, de leurs propres facultés, en tant que ces facultés se représentent, plus ou moins médiatisées, comme paroles déjà dites, événements déjà vécus, expériences déjà accomplies.

## DISCUSSION

**Michel Freitag :** Je voudrais d'abord remercier Paolo Virno pour un exposé qui est fascinant, qui est profond, qui permet d'exercer la réflexion sur la postmodernité à partir d'un point consistant. Je vais essayer de présenter une autre possibilité d'interprétation d'un certain point de votre exposé (mais peut-être que si vous développiez davantage, ce ne serait pas une alternative : c'est peut-être dans ce sens-là que vous iriez vous-même). Lorsque, à propos de cette mémoire du présent, pour donner une figure concrète à cette mémoire du présent, vous invoquez la langue, je suis absolument d'accord. Là où s'ouvre une divergence, c'est lorsque l'instant d'après vous invoquez la langue en référant à l'opposition saussurienne entre la parole et la langue, et que vous rabattez cette idée de la langue opposée à la parole sur l'idée d'une faculté de langage. Comme si la langue, dans sa consistance historique concrète, avec tout ce que vous en dites et qui ne concerne pas seulement l'infinité formelle et abstraite des énoncés virtuels qu'elle contient, mais aussi toujours déjà, dans sa structure morphologique, syntaxique et lexicale, une forme déterminée de représentation du monde, pouvait se tenir, quant à son fondement, sur l'abstraction d'une faculté humaine pensée à la manière kantienne. Alors je voudrais développer brièvement sur ce point. J'ai eu plaisir à ce que vous parliez de cette richesse potentielle illimitée de la langue. Si elle repose sur une faculté, il s'agit effectivement d'une pure virtualité formelle, qui ouvre sur un infini purement numérique. Mais s'il s'agit de la langue concrète, c'est-à-dire d'un langage humain déterminé parmi l'infinité des langages ou des codes formellement possibles, celle-ci, bien qu'elle contienne elle aussi encore une infinité d'énoncés virtuels ou de paroles possibles, est déjà concrètement et positivement déterminée. Et sa détermination positive ne correspond ni à une nécessité, ni au hasard, mais à une structure contingente advenue dans l'histoire. Et alors, en s'appuyant là-dessus plutôt que d'aller directement vers l'identification d'une simple faculté *a priori* en tant que support de la puissance, de la potentialité du langage, est-ce qu'il ne faudrait pas renvoyer en premier lieu à l'idée d'une construction et d'un partage d'une expérience collective dans l'histoire, ou du moins dans une durée cumulative *singulière* - quelle que soit la manière dont cette durée et cette cumulativité sont réflexivement assumées sous le mode d'une identité collective. Entre le singulier de chaque énoncé et l'universel abstrait du langage compris comme une faculté propre à l'espèce humaine, s'intercale fondamentalement la concrétude d'une langue

déterminée. Mais c'est bien celle-ci qui représente la réalité matricielle à partir de laquelle les deux autres termes ou pôles peuvent être non seulement pensés, mais pratiqués. Je ne dis pas qu'il n'y ait pas une faculté humaine universelle du langage, mais seulement que cette faculté n'est que l'abstraction de la capacité et de l'exigence humaine de la représentation et de la communication symbolique, et que cette représentation et cette communication symboliques ne peuvent s'accomplir que dans la substance d'une langue particulière, attachée à une expérience du monde particulière, elle-même enracinée dans une forme ou un mode spécifique d'existence organique. Cette spécificité peut être par exemple celle d'une langue indo-européenne ou celle de la langue hopi, saisies dans leur moment civilisationnel et historique propre, et elle comporte déjà toujours, par nature, une préstructuration de toutes les formes d'expériences significatives possibles; elle exprime toujours déjà une exigence propre de cohérence en même temps logique et pragmatique de ces expériences. Je me réfère ici en particulier aux travaux de Whorf, qui montre comment la langue des Indiens Hopi incorpore dans sa structure toute une métaphysique dans laquelle s'est fixée et s'exprime une forme de vie culturelle ou symbolique particulière et qui constitue alors le cadre signifiant *a priori* non seulement de toutes les expressions possibles, ou «bien formées», appartenant à cette langue, mais encore de toutes les expériences pouvant prendre sens en elle et être communiquées à travers elle. Je relèverais donc qu'on est en présence d'une structure dialectique qui comporte nécessairement non pas deux termes — langue et parole — mais trois termes : la *parole singulière*, qui s'inscrit dans une *langue concrète* particulière, dans laquelle s'est réalisée de manière contingente la *possibilité universelle*, ou catégorique, de la symbolisation qui caractérise, de manière essentielle, le genre humain. Mais toute cette structure dialectique s'effondre si l'on supprime la médiation d'un langage concret nécessairement particulier, porteur de l'expérience d'une *communauté* humaine qui est elle aussi à un titre quelconque contingente et particulière.

Est-ce que cette prise en considération de la nécessaire particularité concrète de la langue comprise comme une donnée socio-historique contingente, à caractère collectif, ne donnerait pas une autre orientation à l'analyse ? Cela conduit entre autres à introduire dans l'analyse une distinction entre la dimension de *signification* comprise — de manière alors formellement négative — comme simple différencialité entre les expressions ou les expériences, et la dimension du *sens*, qui désigne l'inscription positive d'une expérience ou d'une expression dans une structure symbolique particulière qui prend valeur de totalité, d'horizon

commun, avec cette double dimension de fermeture de l'actuel et de centrément du virtuel que comporte la notion d'horizon. Plutôt que de dire alors à propos de cette *conscience du présent* qui forme le thème central de votre analyse, qu'elle réfère à la langue comprise de manière kantienne comme simple faculté de la parole, je dirais que c'est plutôt, dans le présent de toute expérience ou de toute énonciation symbolique, la présence du passé — compris alors d'abord dans sa dimension collective — qui en représente le contenu ou l'objet. Et je désigne ici ce qui d'emblée situe déjà toute expérience et toute expression dans un sens. Mais ce n'est pas alors un sens qui se laisse encore comprendre comme pure virtualité, ainsi que le serait n'importe quelle signification, c'est un sens qui est donné comme une puissance déjà déterminée, à l'image d'un genre, d'un *genos*, de quelque chose qui se trouve pris dans une chaîne temporelle et dès lors particulière d'engendrement.

Il me semble ensuite que cela nous orienterait vers une autre appréciation ou identification de la postmodernité. Car c'est de deux manières différentes que la postmodernité peut être comprise comme comportant une négation de l'histoire. D'une part, et c'est peut-être dans ce sens-là que vous allez, la perte de réflexivité historique qu'elle comporte peut être interprétée dans le sens où tout vécu actuel serait rapporté, de manière positiviste, à un vécu déjà déterminé, dans sa particularité et son sens, par le passé. Ici, la postmodernité sortirait alors de la réflexivité moderne en effectuant en quelque sorte un retour au mythe. Mais d'autre part, cette perte de l'historicité peut être également rapportée à la mise en relation sémantique du vécu actuel avec toutes ses alternatives indéterminées, comprises dans leur pure potentialité ou leur pure puissance, par référence notamment à l'ouverture indéfinie de la technique et de la communication. Mais cette référence à un pur potentiel ne signifie-t-elle pas ici la négation de toute possibilité concrète, déterminée, et donc de tout sens ? Il se pourrait d'ailleurs que ces deux modes de dissolution de l'historicité concrète, bien que formellement opposés, soient complémentaires.

J'ajoute encore une remarque qui s'inscrit dans la ligne des précédentes. Quand vous opposez la conscience — ou la mémoire du présent, terme que vous utilisez — à l'expérience, on pourrait faire intervenir une nouvelle distinction. S'il s'agit de la conscience symbolique, celle-ci, en tant que mémoire du présent, est, comme je l'ai souligné, déjà construite et inscrite dans le cadre d'une tradition symbolique, d'un héritage. Ceux-ci sont donc toujours en décalage avec l'événement, ce qui donne alors nécessairement une distance entre l'événement et son sens, et permet de recevoir l'événement, de l'appréhender comme possédant

un sens déterminé. Ainsi, au niveau de la conscience symbolique, la conscience comme telle ne peut être entièrement rabattue sur la notion d'une pure «conscience du présent». Mais cette expérience même à laquelle il vient d'être fait référence comme expérience actuelle comporte elle aussi nécessairement un renvoi au niveau de la sensibilité, comprise dans son autonomie relativement au niveau de la symbolisation. Or l'expérience sensible implique à son tour elle aussi déjà le même dédoublement. Je veux dire que déjà chez l'animal, à un niveau présymbolique, il faut faire une distinction entre la pure *sensation* — qui n'est sans doute qu'une abstraction limite — et l'*expérience sensible* proprement dite, c'est-à-dire la perception d'objets synthétiques déterminés, appréhendés dans leur forme ou leur consistance propre et revêtus d'une valence affective déterminée. On peut se référer ici à la psychologie de la forme, à Merleau-Ponty, et à l'approche phénoménologique du comportement en général. Ne faut-il pas alors, par-dessus le concept de la mémoire du présent, établir une équivalence générale entre le concept de la conscience et celui de la mémoire, cette dernière impliquant alors nécessairement une référence à la durée des formes, à leur caractère *a priori* ? Alors, le concept de mémoire lui-même ne peut être réduit à celui d'une faculté, il implique toujours déjà la référence à un contenu déjà structuré de manière déterminée, et réactivé dans un acte qui implique de manière intrinsèque le dédoublement de l'actuel et du déjà-là, de l'événement et du fond sur lequel il survient. Et l'appréhension de ce «fond», dans son contraste à l'événement, implique depuis l'intérieur l'appréhension de la durée, dans laquelle seulement peut s'inscrire l'instant. Je vais revenir un peu en arrière maintenant, pour un dernier point. Vous utilisez un peu le terme de puissance en équivalence avec celui de virtualité, et avec le concept du possible; et vous faites en même temps référence aux notions de puissance et d'acte chez Aristote. Mais chez Aristote, il y a dans le concept de puissance quelque chose de plus concret que la potentialité logique, que le possible logique: il y a l'idée d'une capacité productive substantielle, ontologique. Alors, est-ce qu'il ne faudrait pas mettre l'accent, dans votre analyse, sur cet aspect de la puissance comme puissance de production, de création déjà déterminée, non quelconque, qui n'est pas une pure virtualité logique ? Cela me fait à nouveau penser à l'analyse que Whorf fait de la métaphysique des Hopi, et qui touche en fait exactement au même problème: voulant faire une grammaire de la langue hopi (il essaie de trouver quelle est la langue, il n'a que des paroles), il s'étonne de ne voir nulle part affleurer la temporalité dans le verbe. Il n'y a pas de passé, de présent ou de futur au niveau du verbe. Sa première réaction est que cela est impossible. Puis il constate qu'il y

a une sorte d'équivalence — on ne peut pas dire fonctionnelle, puisque c'est une autre métaphysique qui est sous-jacente et qu'il s'agit plutôt d'un parallélisme — entre la construction verbale et donc «subjective» du temps dans les langues occidentales modernes, et certaines flexions nominales «objectives», dans la langue hopi. Là où l'Occidental construit au niveau du verbe le passé, le présent et le futur, le Hopi saisit, au niveau même du statut ontologique de l'objet, le passage d'un état ou d'un mode «non manifeste» à un état ou mode «manifesté». Et Whorf lui-même, je crois, fait alors le rapprochement entre l'articulation hopi du «caché» et du «manifeste» et l'articulation aristotélicienne de la puissance et de l'acte, qui ont toutes deux un caractère ontologique. Le présent et le passé proche, c'est ce qui s'est manifesté ou a été accompli, et le passé plus lointain, c'est ce qui est en voie de retomber dans le caché, le sous-jacent, ce qui retombe dans la permanence d'une puissance relativement indéfinie, un peu comme il arrive aux morts dans l'Hadès. Mais cette puissance en redevenant non manifeste coïncide alors aussi avec ce que nous appelons le futur. Mais là aussi, concernant l'essence de la temporalité, il faut partir d'un concept qui soit préalable à la distinction catégorique du passé, du présent et du futur, qui après tout n'existe pas chez les Hopi qui parviennent néanmoins à s'orienter temporellement ; et ce concept ne concernerait-il pas l'expérience première de la durée, qui existe déjà dans la vie comme telle ? On pourrait voir ensuite comment s'opère, à travers la division de la conscience symbolique et de la conscience perceptive, la construction progressive du passé, du présent et du futur, qui pour fonctionner exige néanmoins d'opérer toujours encore sur le fond d'une appréhension intime de la durée. Cela éviterait de devoir parler, de manière un peu paradoxale — et en prenant uniquement appui sur le modèle des langues indo-européennes posées comme expression d'un universel — de «la présence du passé dans le présent», du «passé dans le futur», etc., comme vous l'avez fait et comme je l'ai fait à la suite de vous.

**Jacques Mascotto** : [...]

**Paolo Virno** : Il y a en effet ce danger que vous venez de signaler, celui d'une emphase sur le concept d'historicité, qui risque d'être presque identique dans ses effets à la perspective d'une fin de l'histoire. On vivrait de sa propre historicité, mais on risquerait de ne plus vivre sa propre histoire. J'admets qu'il y a ce danger, mais le pari est précisément de le surmonter ou de l'éviter.

Pour la suite, je me propose de répondre en une fois à la fin des interventions.

**Ivan Maffezzini** : J'ai une infinité de questions à poser, dans une optique un peu différente, peut-être un peu moins philosophique. J'ai l'impression qu'il y a un fantôme qui circule ici sans être nommé. Naturellement, ce n'est pas le Marx de Derrida... c'est un autre, qui est selon moi bien plus important. Mais le problème, c'est que ce fantôme a été affaibli par Heidegger, et ensuite par les épigones de Heidegger. Avec un affaiblissement continu, on a rendu fantôme au vrai sens du mot ce philosophe. Si la «cause», comme je crois, est surtout une «cause finale», quelle est la cause de cette réunion? Peut-être le constat que tous ceux qui nous parlent de la fin de l'histoire oublient le projet émancipatoire qui était à la base de la modernité, et qu'il faut peut-être ne pas laisser tomber tout cela. Ça, c'est notre objectif. Maintenant, chacun prend sa propre voie pour l'atteindre : moi, j'emploie les quelques concepts que je connais, toi tu emploies ta philosophie, tu parles de Bergson, les gens du groupe ici le font dans une autre optique, ils parlent plus de Hegel... Mais on a tous un but — la cause qui nous fait trouver des explications étant une cause finale : le projet émancipatoire. Il y a donc une espèce de discours politique préalable au discours philosophique. Maintenant, qu'est-ce que signifie le problème du temps? Quand tu as dit que pour Heidegger, le seul temps c'est le futur, j'étais déjà tout content : j'aime beaucoup le futur. Et en même temps, j'aime le passé. Souvent mon esprit se promène entre le chalet de mon enfance dans les Alpes, et ma vie à Montréal, et j'ai de la difficulté à trouver un équilibre. Mais, ce que je veux dire en partant de cette considération subjective, c'est que la finalité que nous avons ici est une finalité non rationnelle : cette finalité, moi, je l'ai eue à cause de ma naissance en un certain lieu et à cause d'un ensemble de phénomènes historiques (que bien sûr je ne pouvais pas percevoir en tant qu'historiques). C'est donc une espèce d'intégration qui s'opère. Si je croyais un peu plus à Freud et à Lacan, je dirais que cela s'accumule dans l'espèce de sac ou de poubelle qu'est l'inconscient, mais étant donné que je n'y crois pas, cela ne s'accumule nulle part mais c'est moi : le sujet, et non l'inconscient. Ma finalité est donc déterminée par une historicité non contrôlable, parce que j'ai été un enfant, etc., mais maintenant elle est là. Ma finalité, elle semble proche de celle de Michel, de la sienne et de la tienne. Alors je te demande : peux-tu essayer de m'expliquer, avec une autre conceptualisation que celle de Bergson, comment arriver à comprendre que le futur soit important non seulement en tant que projection d'une richesse du passé qui engendre le futur, mais aussi comme un élément qui est la condition même de la vie? Cette espèce de temps futur (indépendamment du fait qu'il existe dans la langue ou non,

hopi ou non) est la condition même de l'existence parce que, biologiquement et psychologiquement, il est structuré dans ma personne. Plus directement, peux-tu partir d'un autre point de vue, changer de regard, et nous dire comment arriver d'une autre manière à la cause finale «projet émancipatoire contre la faiblesse de notre époque»?

**Michael Lachance :** Je vais vous poser une question qui vous permettra de répondre par un seul mot, et je vais vous offrir les trois ou quatre mots entre lesquels vous choisirez. Comme cela, tout cela sera très allégé... parce que le présent actuel, nous en faisons la démonstration, est chargé d'un passé de mots qui s'accumulent dans l'instant même. C'est à propos de votre référence aux psychiatres, qui m'a beaucoup intéressée, et qui m'a fait penser à ce que Foucault avait analysé dans la folie, c'est-à-dire au phénomène d'auto-implication, qui effectivement aurait traversé ce phénomène qu'on appelle la folie, mais qui ensuite se serait trouvé transposé dans la littérature. Ce phénomène d'auto-implication du langage, c'est-à-dire cette situation où le langage ne parle plus du monde mais parle des mots eux-mêmes, donc ce phénomène d'une mise en abîme du langage, on le retrouve dans la littérature (Joyce, Mallarmé, etc.) : tout d'un coup on voit surgir dans l'écrit la mécanique même par laquelle le sens advient. Et ce mouvement par lequel les mots renvoient aux mots serait effectivement générateur de sens. Et là, je vois ce mouvement de l'auto-implication se déplacer dans la conscience historique, où l'on vient à constater que le présent est ce lieu même qui s'auto-implique, qui se renvoie à lui-même, et cela me laisse un peu perplexe. Je me dis : ou bien je suis, moi, en tant qu'individu, dans un monde leibnizien, par exemple, où j'ai plusieurs possibles devant moi, et mon élan vital bergsonien s'engouffre alors dans un des possibles, qui à ce moment-là devient la réalité, rejetant tous les autres possibles dans le passé... et, bien entendu, on vient à éprouver de plus en plus ce type d'expérience avec les expériences du virtuel, la télé-présence... C'est donc l'idée que le présent est déjà multiple et que nous sommes en train de le démultiplier davantage avec les technologies de la communication. Ça, c'est une chose. Mais ce n'est pas de ce côté-là que je veux regarder. J'ai plutôt le sentiment que l'auto-implication dont vous parlez dans le présent est une captation : on est capté par ce présent qui ne peut se rapporter à lui-même qu'en passant par nous. Les trois mots que je vous propose alors sont : 1) dans ce retour, le présent revient à lui-même, et il s'agit d'une répétition, une répétition sans répétition, et alors c'est tragique; 2) c'est une répétition, et c'est comique (18-Brumaire de Napoléon Bonaparte); ou 3) : c'est malade (je pense

par exemple à un commentaire de Vattimo sur les *Considérations inactuelles* de Nietzsche). Alors, cette expérience du présent qui revient, qui se dédouble en présent lui-même et en présent qui s'offre à lui-même comme présent, est-ce pour vous tragique, comique, ou malade?

**Dario De Facendis :** D'abord, je voudrais dire que ma question n'est possible que dans l'écart qui se fait entre une écoute du déjà-entendu et la volonté de dire par-dessus ce que vous dites. C'est entre ces deux choses que peut se poser la question, c'est-à-dire le fait que je ne maîtrise pas ce qu'est votre discours. Je me pose donc la question suivante. Tout l'effort analytique de Freud avait en vue la réponse à une seule question : qu'est-ce que la mémoire? Comment se fait-il que dans une question où la mémoire est si importante, vous n'y fassiez pas référence? Pour Freud, cette question «qu'est-ce que la mémoire?» ramenait toute la question de l'«ontologie» occidentale, et en particulier la détermination du sujet kantien. Et il me semble que dans votre discours quelque chose se perd entre la potentialité et l'accomplissement, ou l'actualisation dont vous parliez, entre la force de travail et l'acte, entre la langue et la parole, etc. : c'est la permanence de celui qui, entre ces deux choses, joue sa présence, c'est-à-dire le sujet. C'est parce qu'existe cet écart entre ces deux dimensions qu'existe aussi quelque chose qui est du ressort de la volonté et du désir, et ces deux concepts, ces deux mots que je ne retrouve pas dans votre analyse, j'aimerais savoir ce que vous en faites. Surtout parce qu'on peut se poser la question : qui est le sujet de tout ça? Troisièmement, vous avez fait référence à Marx au sujet de la distinction force de travail et travail. La force de travail en tant que telle a été réalisée, et on sait ce qu'il en est advenu : celui qui est amené à être dans la généralité absolue de la potentialité de la force de travail, c'est l'esclave moderne. Alors, dans ce retournement dont vous parlez, qui est que l'historicité se présenterait aujourd'hui dans sa forme générique, est-ce que la question du sujet ne reviendrait pas alors comme la question de l'esclave?

**Michel Freitag :** Mon intervention porte sur la notion de passé indéfini ou de passé sans date. Je me demande si un détour par une notion philosophique, pour revenir ensuite à la notion de passé indéfini, ne pourrait pas l'enrichir et la replacer un peu. Est-ce que ce passé sans date n'aurait pas comme équivalent dans la philosophie l'idée d'*a priori*? Au fond, il y a dans l'*a priori* la notion de passé, mais elle y a pris une autre signification, celle d'une référence permanente à la condition actuelle de possibilité. Et, dans la philosophie kantienne en tout cas (mais il me semble qu'on peut généraliser d'une manière valable), l'*a priori* c'est

l'équivalent d'une référence transcendante. C'est la structure transcendante comme telle qui est porteuse de puissance. Et de là on peut revenir au langage. Plutôt que de voir l'*a priori* comme des formes de la perception qui sont stables une fois pour toutes (selon la manière kantienne de figer les *a priori* dans des principes ou dans des facultés, dans une analyse des facultés — les *a priori* de la connaissance, les *a priori* de la volonté, etc. — ou alors inversement, comme chez Hegel, de mettre comme condition de la conscience objective la réalisation historique de l'*a priori* dans une fin de l'histoire, à partir de laquelle seulement une conscience rétrospective devient possible), est-ce qu'il ne faudrait pas modestement revenir à cet *a priori* du langage... mais il ne s'agirait alors pas du langage compris dans un sens trop particulier : il s'agirait de l'ensemble des formes contingentes advenues à travers lesquelles seules nous est déjà donnée une capacité d'expérience, et à l'intérieur desquelles seules nous est donné le jeu de la liberté, c'est-à-dire une liberté qui non seulement est toujours située dans une contingence, mais qui en même temps n'a d'ouverture que dans sa propre capacité de transformation de ces structures qui la déterminent. Et alors l'essentiel, c'est de voir que le langage est un rapport à autrui et un rapport au monde mutuellement médiatisés<sup>1</sup>, ce qui signifie, au fond, qu'il faut faire passer la question transcendante de la philosophie à la «sociologie», ce qui implique en retour que la sociologie ne soit pas conçue uniquement comme une discipline empirique, mais fondamentale.

**Paolo Virno** : Il faut donc passer au matérialisme...

**Michel Freitag** : Peut-être, dans un sens. Ensuite, cela peut, peut-être, enrichir notre compréhension si nous voyons que toute cette structure a une forme proprement humaine dans le cadre du symbolique, mais qu'elle ne tombe pas du ciel. Je pense ici aux analyses de Portmann sur la forme animale, pour qui la forme de l'animal (au sens de sa forme visible, de sa forme physique, mais aussi au sens de l'in-formation, de la préstructuration de ses propres capacités d'expérience du monde dans ses organes de perception, et dans ses formes de comportement) est déjà une cristallisation, une condensation de l'expérience du monde que les animaux ont diversifiée selon leurs genres, mais toujours dans un rapport des genres entre eux. Le monde se déploie comme champ de l'expérience. Cette perspective pourrait peut-être recentrer le problème : où en sommes-nous

<sup>1</sup>. Ainsi que le sont déjà aussi, à leur niveau, la forme animale et la forme du comportement, ainsi que l'a montré Adolf Portmann.

par rapport à ça dans la postmodernité ? Par exemple, pour reprendre le problème qui a été posé par Ivan, où en sommes-nous par rapport à l'émancipation ? La modernité a voulu émanciper l'individu, mais en ignorant son essence même, c'est-à-dire en ignorant les formes déterminantes qui ouvraient un champ concret à la liberté, et non pas seulement l'abstraction de la pure possibilité.

**Jean-François Côté :** Vous avez mentionné au début de votre exposé la possibilité de creuser le sens de l'existence quotidienne, ainsi que la possibilité de nuancer le sens commun. Vous n'êtes pas tellement revenu là-dessus par la suite. Vous avez évoqué aussi l'importance de faire une distinction, une opposition même, entre l'environnement naturel et le monde culturel humain. C'est une distinction qui me semble par la suite être très flottante. Par rapport au concept central qui semble motiver votre propre entreprise, le concept d'historicité, j'ai alors été assez surpris de ne pas vous entendre faire référence à certaines démarches de phénoménologie, de phénoménologie herméneutique par exemple, qui ont justement posé la question de l'historicité dans des termes théoriques assez solides, et je me demande quel est l'avantage, dans la perspective que vous proposez, de partir plutôt de Bergson. Quand vous parlez du déjà-vu chez Bergson, cela me semble rappeler de manière explicite la question du préjugé développée dans l'herméneutique de Gadamer, par exemple. Sauf que, évidemment, quand on pose la question en termes de déjà-vu et en termes d'expérience perceptive, on suppose le contenu d'une expérience en rapport avec le vivant en tant que tel et non pas en tant que perception structurée à travers l'expérience historique ou culturelle. Quel est donc alors l'avantage de votre perspective par rapport à une perspective herméneutique, quand vous faites référence à des choses telles que la forme du passé, au passé sans date ou au passé en général, un peu en tant que forme vide, posant alors une espèce de contexte où, me semble-t-il, on ne peut plus différencier entre le monde culturel et l'environnement naturel ? Quel serait l'avantage de poser la question que vous posez dans les termes où vous les posez, par rapport à l'herméneutique de Gadamer, ou encore par rapport à Ricœur, ou même à Emilio Betti ?

**Paolo Virno :** Je vais maintenant répondre à ces interventions. Pour répondre à Michael Lachance, la situation est très malade et un peu comique. Je crois que, pour la décrire, on peut faire référence à Nietzsche, et plus précisément à son

œuvre *Considérations inactuelles*. Et je ferais également référence à cette œuvre pour répondre à Ivan.

**Ivan Maffezzini** : Nietzsche, c'est le fantôme, j'imagine...

**Paolo Virno** : Oui, c'est le fantôme. En tout cas, il s'agit d'une maladie, et pour nous de la médecine pour en sortir.

En réponse à l'intervention de Michel Freitag, je suis tout à fait d'accord sur la possibilité d'identifier ledit passé indéfini, ou passé en général ou de tout temps, à la structure de l'*a priori*. Mais une fois cette identification faite, nous devons penser l'*a priori* en termes temporels. Il n'existe pas d'*a priori*, sinon un *a priori* qui coïncide avec un passé sans date. Et, dans cette perspective, je crois qu'il y a une modification remarquable de notre idée d'*a priori*, ou si vous voulez, de faculté, de puissance, etc. La faculté, ou selon notre ancienne tradition philosophique, l'*a priori*, ce qui rend possible une certaine expérience, n'est autre qu'une dimension temporelle, et précisément ce qui est *avant*, toujours avant, simplement avant. Mais il s'agit d'un avant qui coexiste avec l'expérience en cours.

Pour répondre à Dario, y a-t-il quelqu'un, y a-t-il un sujet entre la puissance et l'acte, la faculté et la performance, la langue et l'acte de parole? La réponse est : oui. L'absence du sujet dans mon exposé représente un geste de prudence et, si l'on peut dire, de modestie. Mais ces considérations posent au préalable le problème de redéfinir pas à pas quelque aspect, au moins, de la structure du sujet, de déterminer, pour ainsi dire, le lieu peut-être encore vide où l'on peut placer la pensée du sujet. Le sujet, c'est pour moi précisément le lieu où l'on peut se représenter l'expérience simultanée de la langue et de la parole, de la faculté et de la performance. Mais vous disiez très justement que la puissance, par exemple en tant que force de travail, s'est bien réalisée de nos jours, comme nous pouvons le voir dans les processus économiques. C'est un fait, mais je crois qu'il nous faut saisir l'élément qui, hypothétiquement, distingue la situation dite postmoderne de la situation antérieure. Je crois que la dimension de la force de travail en tant que distincte du travail concret, du travail accompli, n'est plus seulement un présupposé du processus économique (le présupposé révélé par Marx, selon lequel le patron, l'entrepreneur, achète cette pure puissance qu'est la force de travail, qu'il emploie et exploite ensuite dans le processus du travail concret) : dans les travaux «post-fordistes», la dimension de la pure potentialité, de la puissance en tant que telle, la dimension de la force du travail, est le réquisit essentiel pour

bien accomplir son travail. Si je veux accomplir ma tâche dans le processus du travail, je dois à chaque moment exhiber ma force de travail, c'est-à-dire ma potentialité générique à faire les choses les plus différentes. Ce qui est le réquisit d'un travailleur post-fordiste n'est pas seulement d'accomplir un travail déterminé, mais de montrer, d'exhiber dans le processus du travail sa puissance générique, sa propre force de travail. Si vous cherchez un travail, vous devez démontrer que vous êtes un «être générique» — pour utiliser les mots de Marx —, un être qui possède des facultés en tant que telles. De nos jours, dans le processus communicationnel, non seulement la phrase que je prononce, ce que je dis, est important, mais je dois en même temps montrer ma maîtrise de la langue en tant que telle, ma possession de la faculté en tant que telle. Cela devient un réquisit tout à fait pratique, empirique, dans le processus productif ou communicationnel.

Maintenant, en ce qui concerne Freud, je sais bien qu'il faudrait le nommer et l'utiliser, mais quelquefois, dans le but de préciser un point de référence théorique, pour creuser un problème, il faut s'autolimiter, s'imposer des bornes, et il faut rejeter les suggestions, les influences d'un auteur comme Freud, par exemple. C'est aussi ce que je répondrais à Jean-François, qui me demandait : pourquoi Bergson? Mais je veux préciser que j'ai apprécié de Bergson les concepts de souvenir du présent et de passé en général. En ce qui concerne le concept de souvenir du présent, il faut tenir compte du fait qu'il s'agit d'un concept très cher à saint Augustin. Dans *De la Trinité*, il parle d'un souvenir du présent comme de la performance humaine qui nous permet l'autoréflexion. Vous parliez, Michael Lachance, à propos de Foucault, de l'auto-implication du langage. Augustin, qui n'est pas un autonome, qui a écrit bien avant Bergson, disait que l'auto-implication du langage (ou bien, en général, l'autoréflexion : l'autoréflexion linguistique, le langage qui parle de lui-même, l'autoréflexion du sujet en général, le Moi qui dit «moi je», le Moi qui se réfère à lui-même), ne serait pas possible sans le souvenir du présent. Et Augustin précise que l'objet de ce souvenir c'est l'esprit en tant qu'ensemble de facultés humaines. Alors, pour revenir à la question «pourquoi Bergson?», c'est parce qu'il nous a redonné un concept très important qui est le souvenir du présent, et parce qu'il a utilisé, *créé*, dois-je dire, le concept de passé en général, de passé sans date, de passé indéfini. Mais c'est tout ce que je prends chez lui. La perspective selon laquelle le souvenir du présent représente l'expérience d'une contemporanéité ou d'une coprésence entre *a priori*, ou faculté, ou langue, et acte réel, performance, etc., on ne peut pas l'imputer à Bergson... il est possible qu'elle soit une sottise, mais Bergson est innocent! Et je dois ajouter encore que le concept de passé en général n'est utilisé

par Bergson que pour placer le présent en tant que rappelé. On peut, je crois, développer ce concept au-delà de Bergson, à ses propres risques et périls, mais il ne s'agit plus alors de Bergson. (Un autre auteur a utilisé le concept de souvenir du présent, après Augustin et après Bergson, c'est Husserl, dans ses études sur la phénoménologie de la conscience du temps.)

Je vais conclure à propos de Nietzsche, qui est celui qui a diagnostiqué et décrit cette maladie, un peu comique peut-être, de la fin de l'histoire, et qui nous permet de nous poser la question de la dimension du futur, malgré ladite fin de l'histoire. Selon Nietzsche, un excès de mémoire tue la vie, et même l'histoire, c'est-à-dire annihile la possibilité d'accomplir l'histoire vivante, de développer notre expérience historique, accablés que nous sommes par cet excès de mémoire. Il dit aussi qu'un excès d'histoire, un excès de mémoire, nous rend esclave du passé. Ces excès excluent le futur, figent le présent en un présent éternel, un présent centripète, etc. Il a écrit par exemple : «Représentez-vous [...] un homme qui ne posséderait pas la force d'oublier et serait condamné à voir en toute chose un devenir : un tel homme [...] finirait par ne même plus oser lever un doigt. Toute action exige l'oubli, de même que toute vie organique exige non seulement la lumière, mais aussi l'obscurité.» Pour Nietzsche, l'inflation des souvenirs implique donc une croissance anormale de la conscience historique et du savoir historiographique. Il conclut : «Car trop d'histoire ébranle et fait dégénérer la vie, et finit [...] également par mettre en péril l'histoire elle-même.» Donc, selon Nietzsche, l'histoire s'épuise et trébuche parce que la mémoire devient hypertrophique. Mais qu'est-ce que cette hypertrophie de la mémoire? Nietzsche répond : quand le passé nous accable en tant que nombre d'exemples qu'on peut seulement reproduire. Mais un passé réel, vraiment réel, n'a jamais la force de s'imposer en tant qu'exemple impératif, en tant que modèle à répéter jusqu'au détail. Seul un passé fictif a ce pouvoir, seul un passé imaginaire a le pouvoir d'être un despote et le roi cruel de notre présent. Mais quel est le passé fictif, le passé imaginaire qui maîtrise cruellement notre présent aujourd'hui et le rend morbide? C'est peut-être le présent déguisé en passé fictif par le phénomène, devenu public et social, du déjà vu. D'autre part, écoutons, ensemble cette fois-ci, Nietzsche et Bergson. La description que fait Bergson de la pathologie du déjà vu répète mot à mot, trop fidèlement, les phrases de Nietzsche dans *Considérations inactuelles*. Bergson écrit : «La conscience, attentive à la vie, laisse filtrer uniquement les souvenirs qui peuvent concourir à l'action», laisse filtrer les souvenirs qui peuvent encore créer de l'histoire, qui peuvent se projeter vers le futur, tandis que «le déjà vu laisse filtrer plutôt un souvenir superflu», c'est-à-

dire le souvenir du présent. En effet, «quoi de plus inutile à l'action présente que le souvenir du présent?», et, dirait Nietzsche, quoi de plus nocif? Parce qu'il bloque la possibilité de faire à nouveau de l'histoire. Alors, on pourrait lire l'excès d'histoire, la mémoire hypertrophique dont parle Nietzsche, comme consistant en la dimension publique, historique, empirique, politique même, du phénomène du déjà vu. Le futur, le futur que nous pouvons essayer de reconquérir, c'est le futur qui surgirait (il faut être générique, nécessairement) d'un ethos, d'un ensemble d'habitudes capables de maîtriser le souvenir du présent sans le renverser en une fausse reconnaissance. Il s'agit d'un passage matériel : la création d'habitudes, la création d'un ethos. Comment peut-on vivre à la hauteur du souvenir du présent sans en être accablé, et donc sans le renverser en de la fausse reconnaissance, en une impression que le passé (passé fictif) nous maîtrise? C'est lorsque sont acquis les habitudes, l'ethos permettant la maîtrise du souvenir du présent, permettant de le vivre en tant que tel, que le futur, en tant que futur historique, futur existentiel, futur de plaisir et de douleur, futur concret, futur redoutable ou objet de désir, a son rachat. C'est quand la situation que Nietzsche décrit comme une maladie aura trouvé son remède, c'est-à-dire quand l'excès d'histoire qui, selon Nietzsche, tue la vie et tue l'histoire, sera reconnu en tant qu'expérience des conditions mêmes qui rendent possible l'histoire...

**Jacques Mascotto :** L'excès de mémoire historique... Vous savez, avant le livre de Paul Garde sur la Yougoslavie, à la fin des années quatre-vingt, pas un seul bouquin n'avait été écrit en français sur l'histoire de la Yougoslavie. Alors qu'un peu de mémoire historique, justement, aurait montré qu'en ex-Yougoslavie les choses allaient forcément tourner comme elles ont tourné. De la même façon, qui se souvient des deux cent cinquante mille communistes massacrés en Indonésie au début des années soixante? Qui se souvient que de 1945 à 1985 les guerres américaines ont fait plus de morts que la deuxième guerre mondiale? Et à ce niveau-là, le capitalisme... Dario parlait de l'esclave. On a peut-être été exploité par l'histoire, et maintenant on devient les esclaves de l'historicité. Parlons du capitalisme tel qu'il fonctionne maintenant. On sait très bien que la technique élimine des jobs; cela veut dire qu'il y a des gens qui sont chez eux et qui fonctionnent sur appel — c'est la tendance générale en Occident. Toute la force de travail de ces gens, toute leur possibilité est là en attente, comme dirait Heidegger, en réserve. Le capitalisme n'arrête pas d'exploiter l'attente, la possibilité des gens. Quand on a besoin d'eux, on les appelle; et pendant ce temps-là, ils ne sont pas payés. De la même façon, quand vous êtes au BS ou au chômage, on vous dit :

restez en réserve, vous devez absolument être là, sinon on ne vous paie pas. Il y a une exploitation systématique de l'historicité des possibilités. Et quand je vois ça, je me dis que, finalement, une sociologie primaire n'est pas si débile... À la limite, si le capitalisme classique exploitait le temps de travail, on peut dire qu'aujourd'hui l'être humain est exploité systématiquement dans sa durée, dans sa durée existentielle. C'est pour cela que j'ai peur de cette emphase qui est mise sur l'historicité afin de contrecarrer les thèses de la fin de l'histoire, c'est parce que cette historicité fait signe à ces catégories de possibilité, de disponibilité, qui sont précisément ce dont le capitalisme se sert actuellement. Il suce le sang de la possibilité. Et matériellement, cela veut dire : soyez capables de réagir à tout moment, formez-vous de façon permanente, et quand on aura besoin de vous on vous appellera. Ça, c'est l'exploitation systématique de la possibilité.

**Michel Freitag** : Je fais une remarque pour essayer d'opérer une conciliation... Votre conclusion n'est pas tout à fait tranchée. On pourrait dire qu'il y a deux sens à donner au contenu historique de l'hyper-historicité, ou encore que la signification historique de l'hyper-historicité est à considérer dans deux directions, sur deux plans. Il y a, d'une part, l'envahissement de la vie contemporaine par la référence au passé. Le danger ici — mais il ne me semble pas que ce soit le principal — est qu'on oublie le passé en tant que passé et donc éventuellement en tant qu'enseignement, parce qu'on le re-présentifie immédiatement à partir du mécanisme de la citation, de la référence; on remet immédiatement le passé en circulation sans son poids propre, qui est d'avoir été, et donc d'être terminé, et de pouvoir seulement être interprété. D'autre part, il y a cette idée — peut-être le pendant de l'autre, mais au niveau plus expérientiel — de se voir vivre, de se voir parler, de se voir tout le temps, cette situation où la conscience au deuxième degré, qui est en fait l'origine de la conscience critique, en se fermant sur elle-même devient l'impossibilité de toute conscience critique parce qu'il n'y a plus rien derrière elle sur quoi elle puisse s'appuyer. Et alors, ce sont des signes qui renvoient aux signes qui renvoient aux signes... (c'est peut-être ce que critique Mascotto) : on est alors enfermé dans les possibles comme tels, qui n'ont plus aucun sens parce qu'ils sont complètement déracinés, indéterminés.

**Paolo Virno** : Mais il y a toujours l'action pour éviter ça.

**Michel Freitag** : Oui, mais l'action ce n'est plus une action qui peut choisir...

**Jacques Mascotto :** D'un côté, on dit à l'individu : soit possible, soit nomade, formation permanente; et de l'autre côté, le discours est : on n'a pas d'autre possibilité que de couper! Tous les discours depuis quinze ans, que ce soit celui de Bouchard ou de Reagan, nous sortent la même chose : «on n'a pas d'autre choix que!» C'est là que c'est pernicieux : on ferme toutes les possibilités d'un côté, et on gonfle littéralement, à un niveau solipsiste, la possibilité évasive de l'individu. Ça, c'est le sandwich terrible dans lequel on est!

**Dario De Facendis :** Bien sûr que personne ne peut vous reprocher de ne pas faire des références si vous ne voulez pas les faire. Mais il reste à savoir si ces références sont nécessaires : si elles le sont, il faut les intégrer.

Pour revenir à la question du sujet. Vous dites que dans le post-fordisme, on ne se présente plus comme être capable de procéder à un travail déterminé, mais comme être générique : nous sommes là dans la perversion même de ce que Marx posait comme la généricité de l'être humain, perversion à laquelle le capitalisme nous a habitués, parce qu'il renverse et pervertit tout de cette façon. La généricité rejouée à ce niveau-là, c'est l'esclavage universel : nous sommes esclaves de l'absence de sujet. L'historicité que vous dites aujourd'hui rejouée en tant que telle est l'historicité une fois qu'elle a été privée de ce qui faisait tout le sens de l'historicité, c'est-à-dire de la possibilité de la présence d'un sujet historique, et cela aussi bien au niveau du progrès, qui n'existe plus, qu'au niveau du sujet historique et révolutionnaire, qui me semble s'être lui aussi perdu dans la brume. Et le maintien d'une historicité sans sujet, c'est encore le renversement pervers de cette généricité dont vous parliez tantôt. Alors, dans cette situation-là où nous sommes pris, il me semble qu'il faut réintroduire les éléments qui ont sauté (si tant est qu'on veuille s'en tenir à ces catégories... sinon il faut les abandonner et en trouver d'autres). Et, dernière remarque, il me semble que vous faites une grave erreur quand vous essayez de nous faire croire qu'il pourrait y avoir une mémoire qui ne soit pas fictive. La mémoire est toujours fictive. C'est lorsque la mémoire qui est fictive est rejouée à l'intérieur de nos rapports concrets qu'elle devient autre chose que de la fiction, qu'elle devient la mémoire de notre roman que nous jouons avec tout le monde qui est prêt à y participer. Et à ce moment-là, ce n'est plus une fiction, sinon dans le sens d'une création.

**Paolo Virno :** Je veux préciser ce point. Par mémoire fictive, j'entendais seulement la mémoire du présent en tant que phénomène pathologique, en tant qu'elle se renverse en fausse reconnaissance, en une mémoire d'un passé fictif au

sens plus strict. Je suis tout à fait d'accord avec vous que notre mémoire réelle est toujours une création, qu'il s'agit toujours d'une mémoire fictive : nous devons toujours faire le choix de nos héros, de nos prédécesseurs... mes contemporains ont peut-être vécu pendant les années vingt et pas du tout pendant les années quatre-vingt, etc. Nous devons créer, déterminer une mémoire, une mémoire fictive, c'est-à-dire une mémoire historique, c'est-à-dire une base matérielle pour l'action politique, etc. J'ai utilisé le mot «fictif» vraiment au sens strict du phénomène du déjà vu, c'est-à-dire au sens de prendre le présent dont je me souviens, dont j'ai un souvenir, comme un passé à répéter.

**Dario De Facendis :** Vous voulez dire la mémoire qui nous prive de l'action dans le présent...

**Paolo Virno :** Parfaitement. Et en ce qui concerne la critique de Jacques Mascotto, je dois me répéter... ou mieux, je dois constater que c'est la même que celle que viennent de me faire mes camarades italiens, et donc que je ne peux que la prendre au sérieux. Le pari serait, je le répète, de garder certains aspects de l'analyse sans tomber dans cet exécrationnel péril. Je dois ajouter que la manifestation d'une subjectivité nouvelle, c'est-à-dire d'un ethos, d'un ensemble d'habitudes qui nous rendent capables de maîtriser et de renverser cette réduction dans l'esclavage universel, a toujours quelque chose d'imprévisible. Je sais qu'en disant cela je peux m'attirer bien d'autres critiques... Je ne fais pas une éloge irrationnelle de l'action ou d'une courbure dans notre expérience, mais je sais que l'action, tout en étant bien entendu un tissu de pensées, d'abstractions, de réflexions, a pourtant toujours quelque chose d'imprévu... ou plutôt : l'action a toujours quelque chose d'un miracle matérialiste. Hanna Arendt (j'aime beaucoup Hanna Arendt, même si je ne partage rien de ses positions), à propos de l'action politique, parle explicitement d'un surplus par rapport à la réflexion pure, par rapport au travail en tant qu'activité de reproduction de sa propre vie. Et l'action politique est vraiment quelque chose d'imprévisible. Mais il faudrait ajouter, afin de ne pas tomber dans l'irrationnel, qu'il ne s'agit pas du tout d'attendre le miracle, mais d'attendre l'imprévu, ce qui pour nous sera une surprise absolue, un oxymore. Voilà une attitude, et une aptitude, politique. Mais je dois dire que ces critiques ou ces observations m'aident effectivement à considérer comme un ballon d'essai le problème que nous venons de voir.

**Jacques Mascotto :** J'ajouterais quelque chose. Vous savez, il y a Derrida, Baudrillard, Foucault... Ces gens ont tous les rayons de librairie aux États-Unis, ils y sont bien plus lus qu'en France. En France, la post-histoire n'est pas reliée à ces gens-là, qui sont ignorés. La post-histoire en France passe par les historiens. Que ce soit par l'émission de Pivot, qui est une institution en France, ou par d'autres émissions littéraires, les historiens français ont été littéralement «boustés», et ils sont reçus à l'Élysée. Par exemple Le Roy Ladurie, qu'on a vu manifester avec les contre-manifestants qui se plaignaient que les autres faisaient grève. Ces historiens, c'est toute l'école des Annales, où on ne parle plus de l'histoire mais juste de faits, où on fait de la petite biographie de vie. Et ce qui est intéressant, c'est que de l'autre côté François Furet est très copain avec Ernst Nolte, lequel a dit que le nazisme, finalement, était la réponse au communisme, que ce n'était que la tentative d'une réponse au phénomène totalitaire stalinien. Et Furet a dit : il a raison, le bonhomme! Alors, il est intéressant de voir qu'en France tout passe par les historiens... C'est normal que la post-histoire, l'écrasement d'une mémoire historique, passe par les historiens. Et c'est véhiculé d'une façon gigantesque du point de vue médiatique en France.

**Paolo Virno :** Seriez-vous d'accord pour dire que notre condition peut être définie comme en étant une d'historicité sans histoire? Notre condition, exécrable, douloureuse, c'est une condition d'historicité sans histoire. Et notre espoir, notre but, serait de rendre historique, donc chargée de futur, chargée d'action politique contre l'exploitation universelle, cette historicité, cette expérience de l'historicité.

**Jacques Mascotto :** Hanna Arendt parlait toujours de l'excès du monde sur le sujet. Lorsque Hanna Arendt attaque le grand discours (puisqu'on parle des métadiscours) historique, elle ne l'attaque que sous un seul angle, en disant (et elle a raison) qu'on a mis le monde entre parenthèses pour une hyper-inflation du sujet volontaire. Toute l'œuvre de son premier mari, Gunther Anders, est une critique de la dégradation du monde. Après la dégradation du monde, il reste l'hyper-historicité. Mais avec ces deux choses, historicité et dégradation du monde, on n'est pas plus avancé que si c'est l'inverse, c'est-à-dire un sujet qui massacre le monde dans son action. On en arrive aux antipodes. Pour sauver l'histoire, un gonflement d'historicité... Effectivement, Hanna Arendt est un bon antidote contre les deux cas.

## NUMEROS DES CAHIERS DE RECHERCHE DÉJÀ PARUS :

0- *Débats sur la Révolution*. Séminaires tenus durant l'année 1989.

1- *Postmodernité, compréhension, normativité : quelques propositions typologiques* (exposé de Michel Freitag et discussion). *Le pacifisme face à la guerre du Golfe* (à partir de l'exposé de Dario De Facendis, au dernier séminaire). *Média et éthique* (Michel Freitag). Séminaire du 25 janvier 1991.

2- *Postmodernité, théorie et rhétorique en sciences humaines* (exposé de Gilbert Larochelle et discussion). Séminaire du 1<sup>er</sup> mars 1991.

3- *L'«histoire» de la postmodernité : modernité esthétique, postmodernisme et communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). *Analyse structurelle et historique du procès de la constitution de l'art dans la modernité* (Michel Freitag). Séminaire du 22 mars 1991.

4- *Analytique de la postmodernité : le paradoxe de la monnaie et le système de la dette* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). «Abolition», article qui traite de l'exacerbation de l'abstraction économique, permettant d'envisager, virtuellement, «une société sans argent» (tiré de L'Encyclopédie des nuisances, tome I, fascicule 11). Séminaire du 5 avril 1991.

5- *Juridicisation et postmodernité* (exposé de Georges Lebel et discussion). *Références bibliographiques sur la notion de postmodernité* (texte soumis par Yves Bonny). Séminaire du 10 mai 1991.

6- *Liotard et la condition postmoderne* (exposé de Gilles Gagné et discussion). Séminaire du 6 septembre 1991.

7- *Théories sur la postmodernité : Lyotard, Rorty et Agamben* (exposé de Jacques Mascotto et discussion). *Sémiotique transcendantale, ou anthropologie transcendantale, ou encore : épistémologie critique ou ontologie réflexive?* (texte de Michel Freitag sur Apel). Séminaire du 11 octobre 1991.

8- *Sur la philosophie contemporaine* (exposé de Olivier Clain et discussion). Séminaire du 8 novembre 1991.

9- *L'identité aujourd'hui* (exposé de Charles Taylor et discussion). Séminaire du 6 décembre 1991.

10- *Le système de stratification* (exposé de Stephen Schecter et discussion). Séminaire du 17 janvier 1992.

11- *Critique de la société de communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). Séminaire du 21 février 1992.

12- *Le communisme et la Russie hier et aujourd'hui* (exposé de Olivier Clain et de Jacques Mascotto et discussion). *Fiche de lecture : Les règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale* (ouvrage de Jean-Daniel Reynaud, commenté par Gilles Gagné). «L'idéologie des juges»; *remarques sur la recherche d'Andrée Lajoie, de Régine Robin, et de Armelle Chirit, par Gilles Gagné*. Séminaire du 19 mars 1992.

- 13- *Lévinas : essai de reconstruction* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). Séminaire du 3 avril 1992.
- 14- *La famille : constitution, dissolution et enjeux normatifs liés à celle-ci* (exposé de Daniel Dagenais et discussion). Séminaire du 11 décembre 1992.
- 15- *La jeunesse dans la modernité* (exposé de Jacques Goguen et discussion). Séminaire du 15 janvier 1993.
- 16- *La possibilité de l'expérience dans le monde contemporain : sur Giorgio Agamben.* (exposé de Dario De Facendis et discussion). Séminaire du 12 février 1993.
- 17- *Pornographie et modernité* (exposé de Bernard Arcand et discussion). Séminaire du 19 mars 1993.
- 18- *La conscience* (exposé de Michel Freitag et discussion). Séminaire du 16 avril 1993.
- 19- *Figures de la conscience chez les Grecs de l'Antiquité* (exposé de Dario De Facendis et discussion). Séminaire du 14 mai 1993.
- 20- *Homo economicus, transformations historiques* (exposé de Jean Pichette et discussion). Séminaire du 11 juin 1993.
- 21- *La fin de l'histoire et le dernier homme* (de Francis Fukuyama) : présentation par les membres de la revue *Conjoncture* et discussion. *Quelle fin de l'histoire, ou la fin de quelle histoire? Critique philosophique et sociologique de l'ouvrage de Francis Fukuyama* (Michel Freitag). Séminaire du 17 septembre 1993.
- 22- *Les expressions philosophiques et esthétiques d'une crise de la civilisation moderne* (exposés de Stephen Schecter et de Jacques Mascotto, et discussion). Séminaire du 15 octobre 1993.
- 23- *La postmodernité comme théorie de la société : Systèmes et mondes vécus* (exposés de Jean-François Côté et de Michel Lalonde, et discussion). Séminaire du 10 décembre 1993.
- 24- *Lecture critique des théorisations de la postmodernité* (exposé de Yves Bonny, et discussion). Séminaire du 21 janvier 1994.
- 25- *Les crises de la modernité : I. Le fascisme et le nazisme* (Débat et texte de Michel Freitag : Quelques considérations actuelles sur le nazisme et son idéologie). Séminaire du 18 février 1994.
- 26- *La social-démocratie* (exposé de Stephen Schecter et discussion). Séminaire du 15 avril 1994.
- 27- *Les crises de la modernité : II. Le communisme* (exposé de Jacques Mascotto et discussion). Séminaire du 6 mai 1994.
- 28- *La «Great Functionalist Society»* (exposé de Jean-François Côté et discussion). Séminaire du 14 octobre 1994.
- 29- *Religion, charte des droits et politique* (exposés de Michel Freitag et Jacques Mascotto, et discussion). Séminaire du 11 novembre 1994.
- 30- *La pensée de Lacan* (exposé de Jean-Paul Gilson et discussion). Séminaire du 16 décembre 1994. [À paraître]

- 31- *Les paradigmes actuels en sciences sociales* (exposé de François **Dosse** et discussion). Séminaire du 24 février 1995.
- 32- *Au comble du subjectivisme moderne : l'objet esthétique. À propos d'un concept de Wladimir Weidlé* (exposé de Jacques **Dewitte** et discussion). Séminaire du 24 mars 1995.
- 33- *L'économie mondiale* (exposé de Georges **Lebel** et discussion). Séminaire du 5 mai 1995.
- 34- *Présentation de son ouvrage Jouissance et politique* par Denis **Duclos** et discussion. Séminaire du 15 septembre 1995.
- 35- *Altérité et Identité autour de l'Essai sur l'exotisme de Victor Segalen* (exposé de Robert **Laliberté** et discussion). Séminaire du 17 novembre 1995.
- 36- *Intégration et exclusion : le régionalisme à l'aune de la sociologie* (exposé de Dorval **Brunelle** et discussion). Séminaire du 15 décembre 1995.
- 37- *L'éthique de l'invisibilité ou les politiques de l'autorité* (exposé de Jean-Ernest **Joos** et discussion). Séminaire du 2 février 1996.
- 38- *Le sujet du lien social* (exposé de Olivier **Clain** et discussion). Séminaire du 23 février 1996. [À paraître]
- 39- *Le phénomène du «déjà vu» et la fin de l'Histoire* (exposé de Paolo **Virno** et discussion). Séminaire du 15 mars 1996.
- 40- *La folie et le sujet du lien social* (exposé de Roger **Ferreri** et discussion). Séminaire du 29 mars 1996. [À paraître]
- 41- *L'homme qui aurait été recteur* (exposé de Stephen **Schecter** et discussion). Séminaire du 19 avril 1995.

---

---

## SOMMAIRE

**Le phénomène du «déjà vu» et la fin de l'histoire**  
Exposé de Paolo Virno et discussion

---

---