



**HAL**  
open science

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

Yves Citton

► **To cite this version:**

Yves Citton. Puissances du social, puissances du nombre. Enjeux et dangers de l'agrégation statistique. Spinoza et les passions du social, 2019, 9782354801663. hal-02912275

**HAL Id: hal-02912275**

**<https://hal.science/hal-02912275v1>**

Submitted on 5 Aug 2020

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« Puissances du social, puissances du nombre. Enjeux et dangers de l'agrégation statistique » in Eva Debray, Frédéric Lordon Kim Sang Ong-Van-Cung (éd.), *Spinoza et les passions du social*, Paris, Éditions Amsterdam, 2019, p. 261-285.

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.

### **Contingence et quantification**

1. Dans un livre qui a connu un étonnant succès international, Quentin Meillassoux entreprend de « démontrer l'absolue nécessité de la non-nécessité de toute chose »<sup>1</sup>. La philosophie « spéculative » qu'il construit pour se battre contre ce qu'il appelle le « corrélationisme » dominant le conduit à défendre un « principe d'irraison » qu'il exprime par deux énoncés ontologiques : « 1. un étant nécessaire est impossible ; 2. la contingence de l'étant est nécessaire »<sup>2</sup>. Il justifie ainsi ce principe d'irraison par une référence au Chaos (que l'on pourrait comprendre, en y regardant de loin, comme la traduction moderne d'un *Deus sive natura* non-providentialiste) :

Il y a en effet quelque chose que notre savoir principal nous garantit comme étant absolument impossible, même pour la toute-puissance du Chaos : ce quelque chose, que le Chaos jamais ne pourra produire, *c'est un étant nécessaire*. Tout peut se produire, tout peut avoir lieu – sauf quelque chose de nécessaire. Car c'est la contingence de l'étant qui est nécessaire, non l'étant.<sup>3</sup>

Malgré un goût certain (et réjouissant) pour le paradoxe, l'auteur sait que son principe d'irraison bute sur une objection forte : « il semble absurde de soutenir non seulement que les choses mais les lois physiques sont réellement contingentes, car si tel était le cas, il faudrait alors admettre que ces lois peuvent, sans raison aucune, se modifier effectivement à tout

---

<sup>1</sup> Quentin Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, 2006, p.

<sup>2</sup> Meillassoux, *Après la finitude*, op. cit., p. 91.

<sup>3</sup> Meillassoux, *Après la finitude*, op. cit., p. 89.

instant ». Or il reconnaît qu'on ne saurait « renoncer à l'idée d'une nécessité physique sans renoncer à la stabilité de notre monde qui, quant à elle, est manifeste ». Il propose donc de reconnaître l'évidence de la stabilité des phénomènes, mais de récuser « l'inférence néecessitariste, à savoir que la stabilité des lois présuppose elle-même, comme sa condition impérative, la nécessité des lois »<sup>4</sup>. En troquant la notion de « nécessité » pour celle de « stabilité », qu'il articule en termes de probabilité et de fréquence – et donc en re-parcourant ce que Hume avait frayé il y a deux siècles et demi – Quentin Meillassoux en appelle à la quantification mathématique : c'est la « mathématisation de la nature », dont Galilée a énoncé le programme, qui nous permet de nous orienter dans le chaos contingent d'un « monde devenu mathématisable de part en part ». Il s'agit dès lors d'opérer « le passage de l'absolu premier (chaotique), à un absolu dérivé (mathématique) »<sup>5</sup>.

On voit à quel point on est à la fois très loin et très proche de Spinoza. Très loin, parce que toute la tradition spinoziste a fait du néecessitarisme son principal cheval de bataille contre les superstitions, le providentialisme ou le libre arbitre. Très proche, parce que, comme l'a bien montré le livre de Charles Ramond, « la mathématisation des essences est complète dans le spinozisme »<sup>6</sup>. Sans rentrer dans les problèmes (multiples) que pose l'ouvrage (aussi stimulant qu'agaçant) de Quentin Meillassoux, je m'en sers ici pour poser la question suivante : en déplaçant son raisonnement depuis les lois du monde physique vers les lois du monde social, n'ouvre-t-on pas un accès suggestif à ce qui fait une puissance propre du social ? Un tel geste pose bien entendu une série de problèmes que je laisserai volontairement de côté (parce qu'ils me semblent trop généraux et trop abstraits) : le fameux néecessitarisme spinozien ne pourrait-il pas aussi bien se décrire en termes de contingence absolue ? Dès lors que l'humain ne constitue pas « un empire dans un empire », tout ce qu'on peut dire de la puissance du social n'est-il pas vrai aussi de la puissance de la nature (et donc des lois physiques) – donnant raison à Meillassoux par effet de retour ?

Mon problème sera plus immédiat et plus concret : en quoi la philosophe spinoziste, malgré ses gesticulations néecessitaristes, peut-elle nous conduire à valoriser l'approche quantitative (mathématique, statistique) pour définir la puissance du social sur la double base de la *stabilité* de ses lois, mais aussi de leur radicale *contingence*, plutôt que sur leur nécessité ? Un tel déplacement permettrait d'y inclure la possibilité que (presque) tout puisse « se modifier effectivement à tout instant ». On est ici au point de nouage entre science et politique : si ce déplacement a de quoi embarrasser ceux qui se réclament de « sciences » du social, il a sans doute de quoi réjouir ceux qui font du social le lieu de luttes et d'espoirs politiques.

2. Partons 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 cela » (E,IV,38). 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*)<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Meillassoux, *Après la finitude*, op. cit., p. 112, 114 & 128.

<sup>5</sup> Meillassoux, *Après la finitude*, op. cit., p. 88 & 159.

<sup>6</sup> Charles Ramond, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, 1995, p. 223.

<sup>7</sup> Ramond, *Quantité et quantité*, op. cit., p. 192-194.

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 (E,IV,39). Nous sommes bien encore ici dans un discours de la quantité puisque, comme le précise la démonstration, « ce qui 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*] » (E,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) ? Ou sommes-nous des individus dont l'identité peut, comme l'envisageait Quentin Meillassoux et comme l'illustrent les contes merveilleux, « sans raison aucune, se modifier effectivement à tout instant » ?

La tension entre les propositions 38 et 39 d'*Éthique* IV, telle que nous invite à la lire Charles Ramond, nous place bien au cœur des questions soulevées par Quentin Meillassoux : l'approche quantitative (la mathématisation de la nature), parce qu'elle est affaire de proportions, de variations, de différentiels, tend à dissoudre ce qui nous semblait constituer l'essence « nécessaire » d'un être. Elle nous confronte à un chaos de rapports quantitatifs enchevêtrés, où nous ne parvenons plus à reconnaître ni des identités stables (des individus, des essences), ni des lois nécessaires (puisque est « nécessaire » ce dont « l'essence » enveloppe l'existence). La *ratio* mathématique apparaît bien comme un défi à la rationalité traditionnelle, campée sur son nécessitarisme constitutif : l'approche par le nombre nous pousse du côté de l'irraison – non toutefois sans faire miroiter la possibilité d'un « passage de l'absolu premier (chaotique), à un absolu dérivé (mathématique) ».

### **La gouvernementalité algorithmique**

3. 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). Or il se trouve que cette notion paradoxale 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 porteurs.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Thomas Berns & Antoinette Rouvroy, « Le nouveau pouvoir statistique », *Multitudes*, n° 40 (2010), p. 94.

Le profilage algorithmique constitue un moyen de faire « face au foisonnement anarchique et à l'irrégularité des comportements humains »<sup>9</sup>. Il a affaire à des entités dont il postule qu'elles peuvent « sans raison aucune, se modifier effectivement à tout instant ». La puissance propre de la mathématisation permet de « traiter » des individus 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 clicks 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 de « la nécessité de la contingence » revendiquée par Quentin Meillassoux. En « rendant compte » des comportements observés, il ne tente pas d'énoncer des lois dirigeant le comportement des individus, mais

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 individuels et digitalisés qui sont ce dont s'occupe le gouvernement algorithmique. La mesure de toute chose est « individuelle », 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 autres.<sup>10</sup>

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 »<sup>11</sup>.

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 médiocraties de s'avouer la force performative des sondages qu'elles s'infligent par tous les trous. 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.

4. 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 *hoi 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 autres ».

---

<sup>9</sup> Berns & Rouvroy, « Le nouveau pouvoir statistique », *art. cit.*, p. 94.

<sup>10</sup> Berns & Rouvroy, « Le nouveau pouvoir statistique », *art. cit.*, p. 94.

<sup>11</sup> Berns & Rouvroy, « Le nouveau pouvoir statistique », *art. cit.*, p. 94 et Thomas Berns, *Gouverner sans gouverner. Une archéologie politique de la statistique*, Paris, PUF, 2009.

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 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**

5. 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*] » (E,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 téléspectateurs 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 individuels 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 30 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 haut<sup>12</sup>.

6. 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, 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 e(s)t le global**

7. 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

---

<sup>12</sup> 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. Sophie Renaud, Bruxelles, Zones Sensibles, 2011 et dans *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*, London, Routledge, 2011.



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.

C'est pourquoi, non moins que l'effort porté par Quentin Meillassoux pour nous débarrasser du nécessitarisme, un livre récent me semble pouvoir dégager – en creux – ce qui constitue non tant la puissance du social que le besoin de politique. Dans *Vivre ici. Spinoza, éthique locale*, David Rabouin nous 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 permettrait la douce assurance d'un régime transparent du monde à la raison dont les deux premières parties de l'*Éthique* sont profondément empreintes.<sup>13</sup>

La démonstration est élégante, séduisante et convaincante, sauf que cette *Éthique locale*, malgré ses références constantes à la notion d'espace, paraît devoir se payer au prix fort du renoncement 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. Elle nous fait revenir à la question du nécessitarisme que rejetait Quentin Meillassoux dans les citations qui ont ouvert ma réflexion :

---

<sup>13</sup> David Rabouin, *Vivre ici. Spinoza, éthique locale*, Paris, PUF, 2010, quatrième de couverture.

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 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 ».<sup>14</sup>

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 donc 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 » ». Même s'il ne s'agit pas, comme chez Quentin Meillassoux, de « démontrer l'absolue nécessité de la non-nécessité de toute chose », même s'il n'est pas question ici de se réclamer ouvertement (fût-ce au titre de la provocation) d'un « principe d'irraison », 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 les Matheron, Deleuze, 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 » (inéluçtablement hypothétique) dont nous

---

<sup>14</sup> Rabouin, *Vivre ici*, op. cit., p. 19.

tirons notre existence (électricité, eau, gaz, oxygène, calories, mais aussi assistance, amitié, amour).

### **Réaffirmer la contingence absolue du social**

8. Approcher la puissance du social en termes d'agrégations statistiques aide à résoudre les problèmes (très pertinents) posés par Quentin Meillassoux et David Rabouin. 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 scientifique 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 maintenant<sup>15</sup>. 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 toutes façons 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 pouvoir 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 contrepied 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.

Nous pouvons donc revenir aux citations de Quentin Meillassoux par lesquelles nous avons débuté cette réflexion. Il soutenait, on s'en souvient, que « les lois physiques sont réellement contingentes », ce qui impliquait d'« admettre que ces lois peuvent, sans raison aucune, se modifier effectivement à tout instant ». En laissant de côté les lois physiques en direction desquelles il pousse son paradoxe (tout en se rappelant que cette mise de côté pose problème dès lors qu'on refuse d'isoler l'humain au sein d'un empire dans un empire), on

---

<sup>15</sup> 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 ». Avec une telle définition, le « corrélationalisme » de Bruno Latour balaie facilement les arguments saugrenus que Quentin Meillassoux aligne contre lui au début de son livre, sous la bannière des « ancestraux ».

peut récupérer avec profit sa revendication de contingence en l'appliquant au cas particulier de nos interactions sociales et des formes relativement « stables » mais non « nécessaires » qui les régissent.

On ne peut prendre la pleine mesure de « la puissance du social » qu'en affirmant que les lois qui gouvernent actuellement nos interactions sociales peuvent, sans raison assignable, « se modifier effectivement à tout instant ». Voilà qui a certes de quoi décaper (sinon décapiter) la résignation ambiante devant l'inéluctable nécessité des coupes budgétaires et du rétrécissement des droits sociaux !

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 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 Quentin Meillassoux, 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'agrégateur et le conteur**

9. Résumons le parcours accompli. Derrière leur opposition apparemment frontale, le néecessitarisme spinoziste et l'affirmation de la contingence des lois de la nature aboutissent conjointement à valoriser une approche quantitative (mathématique) des phénomènes sociaux, de leur stabilité comme de leurs imprédictibles variations. Cette approche quantitative s'incarne aujourd'hui dans la gouvernementalité 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 » (E,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 devenirs 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 conte.

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 mécaniques (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'autre<sup>16</sup>.

L'exemple le plus spectaculaire (à la fois le plus consternant et le plus ridicule) de l'enchevêtrement des dispositifs mécaniques 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 » (E,IV,38). C'est la fonction idéale de la finance en régime capitaliste qu'on définit avec ces termes.

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

---

<sup>16</sup> Voir sur ce point les descriptions suggestives proposées par Maurizio Lazzarato pour rendre compte des interactions multiples entre « assujettissements sociaux » et « asservissements mécaniques » dans *La fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011, p. 110-120, ainsi que dans un livre à paraître sur la pensée politique de Félix Guattari, *Sujets, machines, politiques*, Paris, Éditions Amsterdam, 2012.

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).

10. 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 conte 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 d'eux 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 globalisé<sup>17</sup>, 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

---

<sup>17</sup> Jonathan Beller, *The Cinematic Mode of Production. The Attention Economy and the Society of the Spectacle*, Hanover, Dartmouth College Press, 2006.

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

### **Le traducteur, voix de l'opacité**

11. 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 relèvera 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'agrégateurs (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 chance »<sup>18</sup>. 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.

---

<sup>18</sup> Barbara Cassin, Introduction au *Vocabulaire européen de la philosophie. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil, 2004, p. xvii et xx. Voir aussi Emily Apter, *The Translation Zone. A New Comparative Literature*, Princeton University Press, 2005.

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 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 Babelisme 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 pour traduire vite et pour 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 contrepied 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 finalement très fine (et peut-être très spinoziste) la « nécessité » du « chaos » contingent et anti-providentialiste de Quentin Meillassoux avec la résistance que le « local » défendu par David Rabouin 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-barbarie.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> 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..