

## L'image politique : art et disparition

Par Adolfo Vera

Il faudra toujours penser la disparition à partir d'une remise en question de la pensée de la philosophie politique contemporaine. La disparition est ce qui, à notre époque, a bouleversé la temporalité elle-même, si l'on considère cette temporalité du point de vue de la «philosophie de l'histoire» moderne. La linéarité téléologique des événements, continuité des processus ou, au moins, superposition des couches du savoir-pouvoir, constitue «notre» expérience des êtres historiques : généalogie et archéologie du savoir. La disparition agit comme bouleversement radical de «notre» expérience, comme l'événement qui pourrait aller jusqu'à annuler tout événement. C'est donc «l'anti-événement» par excellence, l'événement du désastre (1). On pourrait dire, comme l'a fait Jean-Louis Déotte, que ce qui finalement arriverait à «interrompre l'histoire» ne serait pas le «Messie» ni le communisme, mais, sous le signe de la Catastrophe, le fait qu'une stratégie policière fasse disparaître sans après une femme, un homme, un enfant, depuis les nazis jusqu'aux militaires argentins et chiliens, en passant par les militaires français en Algérie (2). Ils ont disparu, sans laisser de traces, pour revenir comme des fantômes qui gênent notre «paix sociale», pour montrer l'impossibilité même de la communauté. Que s'est-il passé? Où est mort l'événement? Il s'agira donc de mener la pensée politique vers une pensée des fantômes, pour constituer une «philosophie politique du fantôme», intention centrale de toute pensée politique, de ce qui pourra être, aujourd'hui, une communauté «après la catastrophe».

Commençons par établir ce que nous appellerons une «image politique». Une image politique (toute image n'étant pas politique) sera une image qui rend compte du processus politique d'anéantissement du sens, que J.-L. Déotte et d'autres appellent la catastrophe (3), c'est-à-dire la crise radicale du sens après l'horreur vécue par des milliers de victimes des totalitarismes depuis Auschwitz jusqu'à nos jours. Après Auschwitz, toute idée de communauté politique ne peut être formulée, analysée, postulée qu'au cœur de cette pensée-là : le désastre du sens, noyau même de la politique en tant qu'exercice (toujours paradoxal et fondé sur la mésestimation selon Rancière) de l'être-ensemble de la communauté, du fait de l'effondrement de la possibilité d'écrire l'histoire. Une image qui n'est pas née de cette problématique ne sera pas une «image politique». Ce seront des images publicitaires, des images scientifiques, des images mentales, en aucun cas des images politiques. Il se trouve que ce type d'image, né d'une détermination assez précise, est une définition du fait politique du «nous» («nous» que selon Lyotard il faut toujours mettre entre guillemets, conséquence de la crise des supports traditionnels d'inscription de l'être : l'histoire, le récit, la technique) qui a été développée, travaillée et créée spécifiquement en art contemporain (4). On sait que l'effet le plus net de la fameuse sentence d'Adorno à propos de

l'impossibilité de l'art après Auschwitz a été justement que l'art postérieur à cette période n'a fait que s'exercer sur ce que j'appellerai, en suivant Blanchot, le désastre. C'est pour cela que selon cette hypothèse, la philosophie politique du fantôme ne pourra être qu'une philosophie de l'art «après l'époque de la disparition».

Ce n'est pas par hasard que la «forme artistique» la plus importante de la période postérieure à Auschwitz soit la photographie. La photographie, art de la trace, a été développée de façon plus intense à une époque où le problème politique fondamental était précisément celui de «l'absence de traces». On se trouve, après Auschwitz, en présence d'un mythe raconté par un auteur du siècle premier de notre ère, Pline l'ancien, mythe qui apparaît surchargé de connotations politiques : l'histoire de Dibutade. Pour les proches des disparus, argentins ou chiliens, il s'agissait, grâce à l'appareil photographique et à ses caractéristiques essentielles comme la temporalité anachronique, la reproductibilité technique, la conformation de ses images en tant qu'index, de rendre possible l'expérience du ça a été, de montrer et de démontrer à la communauté brisée, à chaque fois, par l'exécution d'un nouveau rite, que ces enfants, ces maris, ces épouses, ces parents avaient eu un visage, un corps, un nom, en un mot avaient laissé une trace. Il s'agissait donc de revenir, à chaque fois, au rituel de Dibutade, de tracer sur un support (le mur, le papier) l'inscription d'un corps pour le remémorer, pour savoir qu'il avait existé, qu'il avait vécu. Comme Dibutade avait demandé à son amoureux de rester immobile pour tracer sur le mur la ligne de son contour, la ligne de la mémoire, la trace du souvenir, afin de maintenir l'image de sa présence contre la réalité de sa disparition, ainsi les familiers de disparus ont essayé d'inscrire, en un geste paradoxal surchargé d'impossibles, la «réalité» de disparus. Par exemple, dans le fameux siluetazo, des milliers de personnes en Argentine, au début des années 1980, ont tracé des ombres anonymes sur des centaines de murs de la ville pour protester contre la dictature. Ce rituel a été transformé, pour les proches des disparus, en rituel presque épique – «presque» puisque, dans une communauté brisée et sans destination claire du fait de l'entrecroisement entre la terreur d'état et le capitalisme sauvage, l'épique ne peut plus avoir lieu – pour montrer et démontrer, face à la puissance de la disparition, que ces personnes-là avaient existé.

Il faudra donc déterminer le moment politique, au sens où nous avons défini l'image politique, des théories sur la photographie qui ont mis l'accent sur le caractère indicial de l'image photographique. Pensons surtout aux travaux de Rosalind Krauss, de Philippe Dubois et de Roland Barthes.

La question proprement philosophique va plus loin. Quel est le rapport entre trace, événement, inscription (et donc surface d'inscription)? Peut-on considérer la disparition comme un événement? Ne serait-elle pas plutôt (comme je l'ai déjà dit) un anti-événement, l'événement qui annule toute possibilité d'événement, puisqu'il annule la possibilité d'inscrire une trace sur une surface, en annulant la trace et la surface (le corps et l'empreinte du corps)? L'effort des familiers, la pratique rituelle systématique (les danses, les

chansons, les déguisements) ne sont-ils pas, à proprement parler, des gestes et des actions politiques pour faire apparaître l'événement – de la disparition et de la vie antérieure à la disparition –, pour l'inscrire sur de nouvelles surfaces comme les monuments, les rites dans les rues, les institutions (Fundación Madres de la Plaza de Mayo, Asociación de Familiares de Detenidos Desaparecidos), par exemple?

La disparition, parallèlement, peut être comprise comme l'interruption des processus sociaux d'individuation, comme crise radicale de ce qui permet la constitution d'une «communauté». À ce moment-là il faudra repenser la notion d'individuation psychosociale chez Gilbert Simondon (5). Cette théorie permettra de comprendre comment ce qu'on peut considérer comme processus nucléaire de constitution d'une communauté et d'une individualité – en sachant qu'une individualité ne peut pas se constituer sans rapport à la communauté et vice versa – sera écrasé du fait de la disparition. Toute communauté, selon Simondon, se constitue à partir d'un processus de «métastabilité» sociale, c'est-à-dire de crises continues de l'identification des sujets sociaux aux institutions, aux lois et normes qui engendrent la vie en commun. La métastabilité indiquerait que la sociabilité est produite par la crise et non par la stabilité. Cependant, la disparition ruine cette métastabilité, puisqu'elle ruine la possibilité même de la reconnaissance d'un individu face à un autre comme membre d'une communauté. À «l'époque de la disparition», nos sociétés doivent vivre avec des fantômes, c'est-à-dire, selon la terminologie de Nicolas Abraham et Maria Torok, avec des morts qui ne sont pas «bien morts» et qui reviennent toujours vers nous, des morts «intolérables (6)». Simondon lui-même insistait sur le fait que face aux morts le processus d'individuation ne s'arrête pas, puisque les morts continuent avec nous, non seulement avec les rites mortuaires, mais aussi à partir de tout ce qu'on peut considérer comme processus social du souvenir. Or, à partir de Simondon, on pourra dire qu'un des faits anthropologiques les plus importants, celui du rapport d'individuation entre la communauté des vivants et la «communauté» des morts, sera interrompu du fait de la disparition. Cela va mettre en crise le processus même d'individuation psychosociale. La disparition laisse donc le sujet au moment du pré-individuel, qui selon Simondon est le moment de l'affectivité pure. Dans les sociétés qui se développent sous des régimes qui pratiquent systématiquement la stratégie de la disparition comme stratégie politique de la terreur va s'imposer ce que J.-L. Déotte appelle la «désindividuation sociale», c'est-à-dire l'expérience d'une affectivité psychosociale ancrée dans l'angoisse et la terreur

## NOTES

1. Voir Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris, 1985.
2. Voir Jean-Louis Déotte, Alain Brossat, *L'époque de la disparition. Esthétique et politique*, L'Harmattan, Paris, 2000.
3. Voir Jean-Louis Déotte, *Oubliez ! Les ruines, L'Europe, le Musée*, L'Harmattan, Paris, 1994.
4. Voir Jean-François Lyotard, *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Galilée, Paris, 1988.

5. Voir Gilbert Simondon, *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Paris, 1989.

6. Voir Nicolas Abraham, Maria Torok, *Le verbiage de l'homme aux loups*, Flammarion, Paris, 2007 ; *L'écorce et le noyau*, Flammarion, Paris, 2006.