

L'odeur du genre humain

Propositions sur les relations multiples

par Jean-Ernest Joos

À cinq heures du matin, en mai 2001, je me suis retrouvé nu, sur un coin de rue de Montréal, étendu sur la surface froide et mouillée, au milieu de plus de deux mille cinq cents autres membres de mon espèce, tous aussi nus que moi-même. Nous nous étions tous portés volontaires pour la performance de l'artiste américain Spencer Tunick qui nous avait conviés là, à cette heure précise, pour ses prises de photo. Les photos précédentes de l'artiste, prises surtout à New York, ont été exposées au Musée d'art contemporain de Montréal durant l'exposition *Métamorphoses et clonage*. Nous pouvions donc tous être au courant du sens du projet. Il s'agit de dénuder le corps de tous ses signes d'individualité pour que, dans l'anonymat programmé de la masse, les singularités des corps puissent se révéler et même s'exprimer. Un projet consistant, simple et efficace, puisque les grands ensembles de corps nus formellement disposés laissent apparaître, dès que l'on prend soin de les regarder, l'absolue unicité corporelle de chaque être humain. La couleur de la peau, les formes, sans même avoir recours aux traits du visage — que souvent l'artiste délibérément rend invisibles — suffisent à différencier les individus. On peut alors aisément reconnaître dans ce projet d'artiste des enjeux intellectuels qui ont dominé la dernière décennie, et que je résumerai en renvoyant au petit manuel souvent cité de Giorgio Agamben, *La communauté qui vient. Essai sur la singularité quelconque*. Comment penser une véritable singularité, en rupture avec les constructions modernes et bourgeoises de l'individualité dont on connaît désormais les apories, et, à partir de là,

comment penser une communauté sans totalité qui laisserait à chacun sa singularité ? Le projet de Tunick consiste en fait à offrir à chacun la possibilité de vivre une telle communauté, ne serait-ce que dans un moment court et privilégié. Son efficacité vient d'une donnée de l'expérience que l'on peut éprouver parfois lorsque l'on fait l'amour. C'est dans les états d'extrême vulnérabilité que l'on redécouvre ce que la société travaille à nous faire oublier, la dépendance et la force qui émanent de notre existence en tant qu'être vivant, à condition, bien entendu, d'être dans une situation privilégiée où aucune menace, aucune tension, aucune violence, notamment relationnelle et symbolique, ne contraigne le vivant à se protéger. Et ce matin-là, malgré le froid, au milieu de cette foule nue et anonyme, c'est bien dans une situation d'extrême intimité et de sécurité que nous étions tous.

Pourtant, ce matin-là, il s'est produit un événement tout à fait imprévu. À vrai dire, il ne s'agissait pas d'un événement, simplement d'une dimension de l'expérience que je n'aurais jamais pensé vivre. Il faisait froid, le vent soufflait, parfois même en rafales, et il a plu à plusieurs reprises. De la vague de corps nus, émanait une odeur forte, persistante et absolument unique, portée par secousses. Pour résister au froid, les corps nus suaient et généraient une intense chaleur. Et ces émanations mêlées produisaient une odeur singulière que j'ai reconnue comme humaine, sans pouvoir pourtant l'identifier. Elle ne ressemblait à celle d'aucun corps que j'ai caressé, aimé, senti, baisé. C'était l'odeur impersonnelle de l'espèce humaine. Celle qui n'appartient à personne. Il y avait là quelque chose d'irreprésentable et d'évanescant qui n'allait transparaître dans aucune dimension du projet artistique. C'était la marque de la réalité de l'expérience, la limite de l'art et de la représentation. La seule chose pourtant dont je me suis véritablement souvenu.

Depuis, je me pose la question de savoir ce que je dois et peux faire d'une expérience semblable. Pourtant, je ne suis

pas innocent. Et j'ai tôt fait de me rendre compte que la naïveté de l'artiste était purement feinte, stratégique pour être plus exacte. Lui qui, durant ses performances et la plupart de ses entrevues, ne tient que le discours innocent de la beauté formelle des corps nus, s'est vu demander par un journaliste s'il était possible de dénuder les hommes collectivement sans référence aucune à un sens politique et traumatique. Il a alors détourné la tête, en disant tout simplement : « c'est un préjugé qu'il faut combattre ». Mais, de quel côté au juste est le préjugé ? Du côté de ceux qui ne peuvent imaginer une multitude nue sans l'associer aux chambres à gaz, à un moment précis de déshumanisation dans la technologie nazie du meurtre de masse, ou du côté de l'artiste qui nous propose de faire comme s'il était possible de ne pas penser à « cela » ? Dois-je me sentir mal, coupable, ou traumatisé, d'avoir eu accès à un fragment d'expérience — l'expérience de la vie nue, réduite à sa dimension biologique — qui « normalement » n'est vécue que par ceux qui se trouvent dans des situations extrêmes de survie et de dépersonnalisation. Moi, sujet d'expérimentation privilégié et protégé, devrais-je m'imposer des limites éthiques, ou tout au moins des jugements éthiques ? Devrais-je rester hanté par l'odeur de la vie comme on le serait par l'odeur de la mort ? La question ne porte pas sur l'art. Le résidu d'expérience qu'est l'odeur du genre humain confine le projet dans des limites de la représentation et, selon moi, le relativise considérablement. La question porte sur moi, mon corps de vivant, sur ce que je peux en faire, elle porte sur les liens à la multitude des vivants, sur l'expérimentation de soi, individuelle et collective.

Pourtant, je ne suis pas innocent. Bien au contraire. Je suis un enfant du siècle, chronologiquement parlant. Mon histoire familiale commence avec le siècle. J'ai une mère que son père a amenée en vacances aux Jeux olympiques de Berlin en 1936 — et qui, soit dit en passant, a voté pour Hitler en 1933. Et moi, son fils, un adolescent de quarante ans aujourd'hui, j'ai suivi toutes les luttes identitaires des années quatre-vingt-

dix, j'ai tété jusqu'à satiété les gratifications de la culture techno, j'ai participé aussi aux grandes manifestations contre le racisme, ou le capitalisme mondial, j'ai exploré les formes de socialité nouvelles, comme autant de formes d'espoir. Bref, j'ai clôt le siècle, à travers mes expériences quotidiennes. Et je dois avouer que j'ai attendu longtemps la fin du siècle, dans la peur de ne pas le voir finir de mon vivant, en enviant les jeunes générations de leur innocence, elles qui ne semblaient pas comme moi hantées par toutes les violences – les totalitarismes, la Shoah, les guerres, les tortures – du siècle. Comme beaucoup d'intellectuels – la plupart d'une génération plus ancienne que la mienne –, j'ai consacré l'essentiel de mon temps et de mon énergie à comprendre le pourquoi et le comment des violences symboliques faites à l'homme, lisant les textes qui ouvrent le siècle par leur mise en garde contre la montée du fascisme, puis tout ce qui a été écrit et produit comme œuvre dans l'après-coup de la guerre pour sauver ce qui reste d'humain.

Je voudrais proposer, un peu naïvement et sans grandes élaborations, une intuition à la fois intellectuelle et affective, basée sur une double expérience de pensée et de vie : le vingtième siècle est fini. Non pas au sens où les violences qui caractérisent ce siècle sont choses du passé. Bien au contraire, ce que Freud disait en 1929 dans *Malaise dans la civilisation*, qu'il est « devenu facile aux hommes de s'exterminer mutuellement jusqu'au dernier », (107) reste plus que jamais vrai. L'humanité n'en finit pas de s'exterminer. Mais, une certaine pensée et une certaine éthique formées autour de cette réalité à travers tout le siècle sont peut-être choses du passé. Ce que j'appellerai ici sans trop de nuance la pensée-XXe-siècle, c'est cette pensée qui s'est donnée pour tâche – je dirais avant et après Auschwitz, pour paraphraser Adorno dans la *Dialectique négative* –, de penser contre les fascismes, de donner à l'homme les moyens de défendre son humanité pour qu'il puisse se dire « plus jamais cela... » : éthique de la singularité contre la totalité, éthique de l'Autre, éthique de

l'interdit de représentation, etc. Certes, la pensée-XX^e-siècle n'a rien perdu de sa valeur, mais c'est en tant qu'orientation prioritaire de l'effort de pensée qu'elle est, pour moi, chose du passé. Après tout, nous savons qu'elle a été inefficace que ce soit avant ou après. Et si sa finalité a été de défendre l'humain, on peut dire qu'elle a échoué. Il ne s'agit pas pourtant de juger une pensée par sa réussite ou son échec — ce serait trop en demander —, mais, plus modestement et simplement, de se donner la possibilité de redéfinir les fins de la pensée.

Il y a encore quelques années, j'aurais mal jugé la naïveté de Spencer Tunick, au nom de principes éthiques, pour avoir enfreint un interdit de représentation sur la matière humaine, en mettant en scène l'espèce humaine dans sa nudité de vivant, pour ne pas avoir respecté aussi un devoir de mémoire, pour avoir demandé de « faire comme si de rien n'était ». Aujourd'hui, il en est tout autrement. Après avoir cherché pendant longtemps ce que je devais penser de l'expérience qu'il m'a été donné de faire, j'en suis venu à la conclusion qu'il me fallait tout simplement la laisser en l'état. Je suis heureux du hasard, ou de l'inconscience d'un artiste, qui m'a permis de sentir l'odeur du genre humain, une odeur unique, sans substitut, qui me reste et qui désormais côtoie toutes celles que je connais et reconnais chez ceux que j'aime. Il ne sert plus à rien de protéger l'homme, il faut protéger l'humanité, et pour cela une éthique minimale suffit. Nous savons bien que si nous n'apprenons pas à vivre ensemble, nous allons bien finir par nous entretuer. La tâche de la pensée — si on est prêt à croire encore qu'elle en a une, et c'est mon cas —, est de trouver des moyens de vivre ensemble.

Le tournant se fait, entre autres choses, sur le sens et la valeur à donner à la multitude. Au XX^e siècle, la multitude associée à la foule, la masse, la totalité, a été interprétée comme un danger pour l'humain. On trouve encore ce sentiment dans les dernières pages de *Empire*, dans ce projet — qui,

dans le cadre d'un ouvrage qui lutte contre toutes les formes de transcendance, relève ironiquement de la rédemption —, de faire de la multitude un sujet politique singulier, de lui donner un corps singulier, une finalité, et un pouvoir. Pourquoi au contraire ne pas la laisser telle quelle, en tant que multitude comme un lieu d'expérimentation politique ? Un lieu où l'on apprend qu'être un sujet singulier, individuel ou collectif, n'a aucun sens, que la relation aux autres et la dépendance sont toujours premières, que la relation peut être pensée et vécue en rupture avec toute identité. À quoi bon inventer des formes nouvelles de subjectivité, si on ne se donne pas la possibilité de penser au-delà de tout sujet, c'est-à-dire de penser des formes d'intériorité qui sont toute entières relationnelles, qui sont radicalement formées sur la dépendance aux autres ? Il faut donc penser la multitude en rupture avec l'un, que ce soit au niveau épistémologique, politique, ou au niveau de l'expérience.

Si je prends le relais du livre *Empire* de Toni Negri et Michael Hardt à partir de ses dernières pages, c'est qu'il suscite en moi, en tant que lecteur, un double sentiment de reconnaissance affective et communautaire et de déception intellectuelle. Le questionnement des auteurs renvoie à Foucault et à deux de ses thèses essentielles. La première porte sur le biopouvoir. Je citerai *Empire* citant Foucault : « la vie est devenue maintenant [...] un objet de pouvoir » (49). L'autre se trouve dans les pages de *La volonté de savoir*, mais renvoie en fait à toute son œuvre : « Dans la pensée et l'analyse politique, on n'a toujours pas coupé la tête du roi » (117). L'une des tâches que Foucault s'est toujours donnée est de sortir de la fascination pour un centre et lieu du pouvoir et de rechercher le pouvoir là d'où il vient, à savoir « d'en bas » : dans l'organisation de la vie même, dans la formation de la subjectivité ou la production des discours, ou la régulation du corps. Or, il y a déjà toute une génération d'intellectuels, ou simplement de sujets politiques, qui se reconnaît dans l'héritage de Foucault. La même chose peut être dite de la

référence constante qui est faite à Deleuze et Guattari, dont les concepts apparaissent souvent de nos jours comme des solutions miracles (déterritorialisation, immanence, circulation, horizontalité, réseaux, rhizomes, etc.). *Empire* est un livre sur la mondialisation qui appartient tout entier à l'époque de la mondialisation. Il a son public qui lui est déjà acquis, composé de ceux qui ont dans leur bibliothèque, où qu'ils soient dans le monde, les livres auxquels il fait référence. Or je fais bien partie de ce public. C'est pourquoi le livre m'a plu, mais en même temps déçu parce que, malgré la consistance avec laquelle il défend ses thèses, il n'apporte pas de visions nouvelles ou de questionnements nouveaux sur le monde et l'expérience actuelle. En disant cela, je laisse — modestement — les philosophes discuter de la pertinence des thèses qu'il soutient sur la souveraineté ou le concept d'empire. Et je voudrais proposer deux pistes, très simples, aucunement nouvelles d'ailleurs, sur une pensée de la multitude en tant que multitude, dans la mesure où c'est vers là que s'oriente mon désir pour une expérimentation de la pensée. La première piste, d'ailleurs, figure dans *Empire* (478) — il faut dire qu'elle fait partie du paysage intellectuel contemporain — mais on la reprendra dans un sens autre : il s'agit de la circulation comme principe relationnel.

De la circulation

L'idée de la circulation est à fois descriptive et conceptuelle. À l'époque de la mondialisation, la circulation est devenue un enjeu politique explicite qui se joue d'une part entre la nécessité ou la volonté de déplacement et, d'autre part, le contrôle des déplacements et des frontières par les multiples formes de pouvoir — contrôle qui tombe sous la catégorie de « la société de contrôle » (*Empire*, 48). Circuler librement est un droit et un pouvoir politique. Mais la circulation est aussi un concept. Pour ceux qui se situent dans l'héritage de la pensée de Deleuze et Guattari, le concept est lié à la déterri-

torialisation, notamment à la dissociation entre l'identité et le territoire, par la création de « topologies inhabituelles », de « rhizomes souterrains et irrésistibles » (*Empire*, 478). À cela, on voudrait ajouter une dimension conceptuelle autre, inspirée celle-là du travail des artistes « relationnels » des années quatre-vingt-dix. Durant la dernière décennie, un mouvement artistique s'est développé en se donnant pour tâche de créer des relations nouvelles, mises en pratique dans le rapport même au spectateur-visiteur ou au passant, dans le but d'introduire, dans le réseau des relations sociales, des formes nouvelles. De ce mouvement identifié en France par le critique Nicolas Bourriaud comme « esthétique relationnelle », mais qui se fait ailleurs sous d'autres noms, on isolera une dimension très précise, celle qui permet d'introduire un hiatus décisif entre l'identité et la relation.

Le principe de l'art relationnel est de créer des relations dans des situations de circulation anonyme, donc là où aucune identité ou relation symbolique ne prédéterminent le lien. C'est en tant que n'importe qui que l'autre est convié, et sa contingence s'inscrit dans la relation même. Cette contingence de la rencontre inscrit l'autre dans un espace indéterminé de liberté mais en retour déplace aussi le sujet de son lieu, de tout lieu. Baudelaire et Benjamin avaient déjà saisi le potentiel subversif de ce déplacement. Le poète, ou le flâneur, en circulant librement, en dessinant son propre parcours, en vient à se créer une identité qui ne trouve plus sa place dans les structures sociales existantes. Le flâneur n'est ni bourgeois, ni ouvrier ; il n'est ni oisif, ni travailleur, son lien au monde est à la fois un lien d'expérience et un lien de connaissance. Il se tient dans l'entre-deux. Si on lie maintenant l'idée de la circulation et l'idée de la relation, on obtient une compréhension du potentiel dynamique de la multitude.

Avec ou sans fermeture de nos frontières individuelles et collectives, qu'on le veuille ou non, l'état actuel du monde nous met en situation de rencontres permanentes avec

l'autre, celui que l'on appelle encore à tort « l'étranger ». Cette situation a convié les intellectuels à des réflexions éthiques sur la relation à l'autre. D'un côté, dans la tradition moderne et psychanalytique du sujet, on a pu voir dans cette rencontre l'expérience de notre propre étrangeté à nous-mêmes (voir Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*). D'un autre côté, l'éthique de Levinas a donné lieu à tout un ensemble d'éthique de l'Autre, du don, de l'ouverture, de l'hospitalité (Derrida), etc. Il y a pourtant une troisième façon de penser la relation à l'autre, où cette fois le multiple est posé comme nécessairement premier, avant toute relation duelle. Entre moi et l'autre, il y a toujours les autres qui nous décentrent : l'autre est toujours l'autre d'un autre (que moi) et moi, l'autre d'un autre que celui dont l'altérité m'éblouit ou me terrifie. La notion même d'étranger n'a plus de sens. La circulation nous a sorti d'un modèle relationnel duel — moi et l'autre/ Autre —, pour nous déplacer dans un réseau de relations plurielles où le couple moi-Autre ne peut plus être une référence stable pour la formation de relations nouvelles. Il ne s'agit pas de reconduire ici les désirs postmodernes d'identités fluides ou de création de soi, mais plus simplement de reconnaître que les identités, que ce soit celle du sujet ou celle de l'autre, ne peuvent plus être la base des relations humaines à venir, pour la simple raison que les possibilités de rencontre sont trop grandes et trop aléatoires pour que la reconnaissance du même et de l'autre soit désormais garantie. La promiscuité de l'époque de la mondialisation est peut-être devenue un élément de solution. Il va sans dire que l'inefficacité de la reconnaissance identitaire est aussi la source de nouvelles formes de violences paranoïaques, mais elle l'est pour les mêmes raisons qu'elle constitue un moteur de changement, parce qu'elle introduit un moment indéterminé dans les relations où la création est possible.

Des relations problématiques

La deuxième piste dans ce projet pour penser la multitude en rupture avec l'un et la relation contre l'identité, découle directement de l'idée de circulation. Elle part à la fois de l'importance de l'identité et de l'impasse des politiques identitaires. En effet, si on entend dépasser l'identité pour penser la relation en elle-même, il faut prendre au sérieux le rôle que la première a joué et joue encore dans la formation de la seconde. Les politiques identitaires ont été durant les dernières décennies porteuses des plus grands changements sociaux, mais aussi des plus grandes fermetures et violences. Il reste cependant qu'on ne saurait penser le politique, ou même imaginer des projets de résistance ou de transformations en faisant l'impasse sur leurs actions. C'est bien ce que la tendance actuelle autour des concepts de « rhizomes » et de réseaux (Deleuze et Guattari) tend à faire. Lorsqu'on se fond dans la multitude ou qu'on y circule, on porte avec soi son identité, ou encore ses identités sexuelles, culturelles, politiques. Que ces identités soient fluides, créatrices, créées, changeantes ne relativise que peu leur importance. L'essentiel est plutôt de savoir si les relations qu'on aura aux autres seront formées ou non à même ces identités, sous forme de relations de reconnaissance ou d'appartenance ou de localisation.

Il y aurait un moment précis dans toutes les relations où l'identité serait mise en échec et ne serait plus pertinente et contraignante. C'est son moment problématique. Là encore, c'est la combinaison de l'idée de circulation et de celle de relations plurielles qui le met en évidence. Si la relation est duelle, moi-autre/Autre, elle n'offre que des possibilités limitées : moi et l'autre, moi ou l'autre, moi sans l'autre, l'autre sans moi, etc. Mais il se trouve que la circulation impose toujours le tiers possible, l'autre de l'autre. L'autre peut toujours être autre que celui attendu, la relation de rencontre le rend contingent et le sujet peut donc perdre le pivot de la

reconnaissance de soi comme identique ou différent face à cet autre contingent.

Quelles que soient les relations que l'on construise avec les autres — et je songe surtout à celles qui répondent à des désirs d'identités —, il y aura toujours d'autres possibilités relationnelles qui viendront les délégitimer. L'homme comme entité corporelle singulière est en relation avec les autres — pas seulement avec les autres êtres humains d'ailleurs, avec les animaux aussi, et même avec les machines —, il se trouvera pris souvent malgré lui dans des liens nouveaux qui rendront problématiques ceux qu'il revendique. On ne pourra jamais empêcher un individu de faire une rencontre qui l'obligera à redéfinir l'ensemble de ses relations aux autres, et notamment à déplacer le couplage moi/étranger sur lequel il appuie ses identités. À moins, bien sûr, de créer des espaces de ségrégation ou encore, osons le dire, d'exterminer. Mais c'est bien l'intention d'une politique relationnelle que de réduire les enjeux politiques à l'essentiel, à savoir la vie collective des êtres humains.

La multitude ouverte est alors ce lieu où l'on peut faire l'expérience de ces relations plurielles, incompatibles ou incommensurables, qui se remettent en question les unes les autres. Elle est le lieu où l'on fait l'expérience du corps en relation.

J'ai vu des hommes et des femmes nus. Des épaules, des sexes, des cuisses et des cheveux. Et perdu dans cette onde odorante, colorée, fragmentée, j'ai regardé mon corps nu, et je ne l'ai pas reconnu.

Bibliographie

Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, Payot, 1978.

Giorgio Agamben, *La communauté qui vient. Essai sur la singularité quelconque*, Seuil, 1990.

Walter Benjamin, *Paris Capitale du XIX^e siècle. Le livre des passages*, Cerf, 1989.

Nicolas Bourriaud, *Esthétique relationnelle*, Dijon, Presses du Réel, 1998.

Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, 1980.

Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, Gallimard, 1976.

Sandra Grant Marchand, *Métamorphoses et clonage*, catalogue d'exposition, 25 mai - 02 septembre 2001, Musée d'art contemporain de Montréal, 2001.

Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, PUF, 1979.

Jean-Ernest Joos, « Communauté et relations plurielles. Dialogue entre les philosophes et les artistes », in *Parachute*, n° 100, automne 2000.

Julia Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, Gallimard, 1991.