

LE GROTESQUE NÉOLIBÉRAL

Sortir du Grotesque Néolibéral : Habiter la Décoïncidence



Nihilisme négatif, auto-adhérence du spectacle et profanation des dispositifs

— Vers une anthropologie des tiers lieux —

[Date]

Table des matières

Résumé.....	1
Avant-propos : cartographier le naufrage sans catastrophe	2
Première partie — L’effondrement néolibéral comme nihilisme négatif	4
I.1 Le nihilisme selon Nietzsche : une topologie.....	4
I.2 Le « dernier homme » comme figure anthropologique du néolibéralisme.....	4
1.3.1 La précarité comme condition existentielle normalisée	5
1.3.2 L’impuissance politique institutionnalisée	5
1.3.3 L’hyperconnexion comme désintégration du lien.....	6
Deuxième partie — Le grotesque comme régime esthétique-politique.....	7
II.1 Définition du grotesque : la propriété d’auto-adhérence	7
II -2 Grotesque, burlesque et carnaval : une distinction décisive	7
II.3 Généalogie du grotesque : de l’antiquité à Bakhtine	8
II.4 Taxonomie du grotesque : grotesque concentré, diffus, intégré	8
2.4.1 Le grotesque concentré	9
2.4.2 Le grotesque diffus.....	9
2.4.3 Le grotesque intégré	10
2.4.4 Les six modes transversaux du grotesque intégré	11
Troisième partie — Sortir du grotesque : profaner les dispositifs.....	13
III.1 Le diagnostic d’Agamben : dispositifs et désubjection	13
III.2 La profanation comme restitution de l’usage	13
III.3 Les temps prophétiques comme interruption	14
Quatrième partie — Une nouvelle anthropologie : les tiers lieux contre le grotesque	15
IV.1 Descola et les modes d’identification : au-delà du naturalisme	15
IV.2 Les tiers lieux et communs comme espaces de décoïncidence.....	16
IV.3 La grille de Descola appliquée aux tiers lieux	16
4.3.1 Les tiers lieux animistes.....	17
IV.4 Les tiers lieux comme contre-anthropologie pratique.....	18
IV.5 Habiter le monde : incarnation, habitus et nouveaux agencements	18

IV.6 La psychiatrie institutionnelle comme laboratoire de dispositifs subjectivants	22
Conclusion — Pour une esthétique de la présence.....	23
Bibliographie sélective.....	25
Glossaire des concepts-clés.....	27
Présentation des penseurs mobilisés	31

Résumé

Mots-clés : *grotesque néolibéral · nihilisme négatif · auto-adhérence · décoïncidence · profanation · dispositifs · tiers lieux · ontologies · habitation · incarnation habitus*

Ce texte est traversé par une question temporelle : dans quels temps vivons-nous, et que nous révèlent-ils ? La thèse est que nous vivons des temps apocalyptiques au sens grec de l'apokalupsis : du dévoilement. Ce qui se dévoile est la réalité des *derniers hommes* nietzschéens, l'horizon du nihilisme passif. Mais le dévoilement a un double visage : là où croît le péril, croît aussi ce qui sauve. Les mêmes temps apocalyptiques sont des temps messianiques, ouverts sur des opportunités radicalement nouvelles qui surgissent dans des expériences locales, modestes, fragmentaires — et dont la psychiatrie institutionnelle est peut-être le laboratoire le plus avancé.

Premier moment — le diagnostic nietzschéen. Le néolibéralisme tardif réalise le nihilisme des “derniers hommes” : non pas le nihilisme actif qui détruit pour recréer, mais le nihilisme réactif qui s’installe dans la petitesse, transforme le vide en idéologie du bonheur minimal et cligne des yeux devant ce qui dérangerait son confort. Quatre symptômes en attestent : la précarité érigée en vertu, l’impuissance politique institutionnalisée, l’hyperconnexion comme désintégration du lien, l’accélération comme fuite du sens.

Deuxième moment — la forme esthétique-politique de ce nihilisme : le grotesque. Sa propriété fondamentale est l’auto-adhérence : le grotesque est plein de lui-même, sans écart, sans dehors, sans la décoïncidence qui rend toute réflexivité possible. L’essai distingue trois régimes : le grotesque concentré (totalitarismes et populismes autoritaires), le grotesque diffus (capitalisme consumériste classique) et le grotesque intégré (forme contemporaine qui absorbe sa propre critique).

Troisième moment — la dialectique du péril et du salut : là où le grotesque intégré atteint sa saturation maximale, des temps messianiques s’ouvrent. Agamben, lisant Paul, nomme “temps messianique” l’intervalle où le possible irrompt dans le continuum du désastre. Les crises fonctionnent comme ces interruptions : brèches dans le spectacle intégré où la décoïncidence redevient possible.

Quatrième moment — une anthropologie alternative fondée sur Descola. Le naturalisme occidental n’est pas la vérité de l’humain mais une ontologie parmi d’autres. Les tiers lieux contemporains — communs, coopératives, habitats participatifs — pratiquent, souvent sans le savoir, des ontologies alternatives : animistes, analogistes, de réciprocité totémique. Ces espaces, ni publics au sens de

l'État ni privés au sens du marché, restituent la décoïncidence comme possibilité structurelle.

Cinquième moment — la synthèse : habiter le monde et ses laboratoires. La psychiatrie institutionnelle — de Tosquelles à Oury et Guattari — est présentée comme le laboratoire historique par excellence de dispositifs subjectivants : des organisations qui maintiennent délibérément la tension entre l'institué et l'instituant. Ses leçons — entours, atmosphères, collectif comme opérateur, réinstitution permanente — offrent aux promoteurs contemporains des tiers lieux une carte de navigation dans les pièges de la récupération. Car c'est à ce prix — la lenteur d'une transformation qui passe par le corps avant de passer par la conscience — que le grotesque peut cesser d'être la seule manière d'habiter le monde.

« L'homme futur sera le plus méprisable de tous — il inventera le bonheur, et il clignera des yeux. »

— Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra, Prologue, §5

« Le spectacle n'est pas un ensemble d'images, mais un rapport social entre des personnes, médiatisé par des images. »

— Guy Debord, La Société du spectacle, §4

« Toutes les sociétés humaines ont dû répondre aux mêmes problèmes : comment distribuer les qualités des êtres, comment configurer les relations entre eux. »

— Philippe Descola, Par-delà nature et culture, Introduction

Avant-propos : cartographier le naufrage sans catastrophe

Nous vivons des temps apocalyptiques — non au sens de la catastrophe finale, mais au sens grec du dévoilement. Ce qui se dévoile, lentement, sans fracas, c'est la réalité profonde du néolibéralisme tardif : la réalisation sociologique des “derniers hommes” de Nietzsche, ces hommes qui ont inventé le bonheur et clignent des yeux. L'horizon qui se referme est celui du nihilisme passif : non pas la destruction créatrice qui prépare le terrain de valeurs nouvelles, mais l'installation dans la petitesse, la transformation du vide en idéologie du confort, l'optimisation substituée à la vie.

C'est cet effondrement sans catastrophe, mais désintégration lente que dissimule la continuité des formes : élections, marchés, plateformes numériques, discours manégial — que le présent essai cherche à nommer avec précision : l'effondrement néolibéral comme nihilisme négatif, et sa forme esthétique-politique dominante comme grotesque. Mais le dévoilement apocalyptique a un double visage. Hölderlin nous avait prévenu : là où croît le péril, croît aussi ce qui sauve. Là où le nihilisme passif atteint son seuil de saturation maximale, des brèches apparaissent — non comme révolution frontale, mais comme coupures locales, fragmentaires. Les temps apocalyptiques du dévoilement sont aussi des temps messianiques au sens d'Agamben : ces moments où le "temps qui reste" ouvre, dans l'épaisseur du présent, un possible irréductible au continuum du désastre.

La thèse est quintuple.

- **Premièrement, le néolibéralisme tardif réalise le nihilisme des « derniers hommes » de Nietzsche** : non pas le nihilisme actif qui détruit pour recréer, mais le nihilisme réactif qui surfe sur le ressentiment, hypostase le vide en le prenant pour sagesse.
- **Deuxièmement, ce nihilisme prend une forme sensible spécifique — le grotesque** — dont la propriété fondamentale est l'auto-adhérence : contrairement au burlesque ou à l'ironie qui maintiennent une distance réflexive, le grotesque n'ouvre aucune décoïncidence, aucun écart entre soi et soi ; il est plein de lui-même.
- **Troisièmement, le grotesque s'instancie sous trois modes** que j'emprunte à Guy Debord : le grotesque concentré, diffus, intégré — qui recoupent les transformations historiques du capitalisme contemporain.
- **Quatrièmement, la sortie du grotesque ne passe pas par une révolution frontale mais par une anthropologie alternative** que permettent de penser les tiers lieux au sens large — communs, coopératives, habitats participatifs, espaces de création collective — des espaces relationnels qui instaurent un autre régime du commun, et que la pensée de Philippe Descola aide à fonder ontologiquement. Ces expériences locales sont les lieux où l'ouverture messianique trouve sa matérialité.
- **Cinquièmement, cette sortie ne s'invente pas à partir de rien** : la psychiatrie institutionnelle, de Tosquelles à Jean Oury et Guattari, offre un laboratoire historique de dispositifs subjectivants. Ces organisations ont su maintenir délibérément la tension entre l'institué et l'instituant, inventer des collectifs qui résistent à la réification bureaucratique et produire des espaces où la subjectivité reste possible. Leurs leçons éclairent d'un jour nouveau les expérimentations contemporaines des tiers lieux.

I — L'effondrement néolibéral comme nihilisme négatif

I.1 Le nihilisme selon Nietzsche : une topologie

Il convient de rappeler la précision avec laquelle Nietzsche distingue les types du nihilisme, car toute confusion entre eux fausse le diagnostic du présent. Dans *La Volonté de puissance* et dans les fragments posthumes de 1883-1888, Nietzsche identifie trois figures correspondant à trois moments d'un processus historique.

Le nihilisme passif ou pessimiste est le premier stade : la conscience que les valeurs supérieures sont vacantes, que Dieu est mort, que l'horizon téléologique chrétien-platonicien s'est effondré. C'est le nihilisme de la dépression, du déclin de la vitalité, de l'épuisement schopenhauerien, du ressentiment. Il acte la perte des valeurs et instaure le mode de la réaction.

Le nihilisme actif ou tragique est potentiellement rédempteur : il ne se contente pas de constater le vide, il le creuse délibérément, accepte la destruction comme condition préalable à la transmutation des valeurs. C'est le nihilisme du « marteau philosophique », celui qui prépare le terrain de l'amor fati.

Mais il existe une perversion redoutable du premier, redoutable car le moins visible : **le nihilisme négatif ou réactif**. Celui des esprits qui, face à l'effondrement des valeurs, ne s'effondrent pas mais s'installent dans la petitesse, qui transforment le vide en idéologie du bonheur minimal à venir à condition de consentir au TINA et qui font de l'absence de transcendance un principe de confort.

C'est le nihilisme des « derniers hommes » — et c'est le nihilisme propre au néolibéralisme tardif.

I.2 Le « dernier homme » comme figure anthropologique du néolibéralisme

Le discours de Zarathoustra sur le dernier homme est l'un des textes les plus prophétiques du XIX^e siècle. La foule qui écoute Zarathoustra ne frissonne pas à l'annonce du Surhomme — elle cligne des yeux. « Nous avons inventé le bonheur, disent les derniers hommes, et ils clignent des yeux. » Ce clignotement est précisément le geste du nihilisme négatif : une oscillation entre un simulacre de réveil et la fermeture, une attention qui refuse de se fixer sur ce qui troublerait le sommeil.

Anthropologiquement, le dernier homme est l'être qui a résolu le problème de l'existence en le supprimant. Il n'a pas vaincu la difficulté — il l'a rendue indésirable. Le sacrifice, le dépassement, l'arrachement à soi-même : autant d'archaïsmes dont il s'est délesté avec la satisfaction tranquille de celui qui fait le ménage. Les grandes

appartenances — pays, famille, tradition — ne l'ont pas quitté dans la douleur d'un deuil ; elles se sont simplement évaporées, remplacées par des réseaux de confirmation mutuelle où l'on s'aime comme on se note : utilement, provisoirement, sans résidu. Son rapport à l'autre n'est ni charité ni amitié au sens antique — il est gestion du risque de la solitude. Et sa santé, cette valeur cardinale qu'il honore avec une dévotion de converti, n'est pas la vitalité nietzschéenne qui déborde et se dépense : c'est l'absence clinique de tout ce qui dérangerait le confort métabolique — l'absence de passion, d'excès, d'inquiétude, de tout ce qui, en lui faisant mal, lui prouverait qu'il est encore vivant

Cette figure trouve dans le néolibéralisme tardif sa réalisation sociologique la plus achevée. Le sujet néolibéral idéal — l'entrepreneur de soi-même théorisé par Foucault dans Naissance de la biopolitique — est précisément un dernier homme qui s'ignore (ce qui est d'ailleurs le propre du dernier homme comme du grotesque) . Il a intériorisé la concurrence comme seconde nature ; il gère ses affects comme un portefeuille d'actifs ; il pratique le « bien-être » comme technique de gouvernement de soi ; il ne croit plus à aucune transcendance collective mais s'accroche à mille petites optimisations personnelles.

Ce qui est décisif, c'est que ce sujet n'est pas malheureux — ou du moins ne se pense pas comme tel. C'est là toute la perversité du nihilisme négatif : il ne souffre pas de l'absence de sens, il a rempli le vide avec du bruit, des stimulations, du spectacle, du divertissement, des tableaux de bord. Il cligne des yeux.

1.3 Un tableau clinique : Les quatre signes de l'effondrement

1.3.1 La précarité comme condition existentielle normalisée

Premier symptôme : la précarité a cessé d'être une expérience conjoncturelle pour devenir une structure ontologique. L'instabilité est promue en mode de vie, en vertu entrepreneuriale, en forme d'authenticité. Ce retournement idéologique est un signe clinique précis du nihilisme négatif : la transformation de la souffrance structurelle en choix subjectif valorisé.

1.3.2 L'impuissance politique institutionnalisée

Deuxième symptôme : la dépolitisation n'est pas un accident mais un résultat calculé. Les grandes décisions économiques sont déplacées vers des instances technocratiques, les économistes, en particulier, présentées comme « indépendantes » (ce que j'appelle les zéconomes) . Cette impuissance

institutionnalisée correspond, au sens nietzschéen, à l'abolition de la volonté comme catégorie politique.

1.3.3 L'hyperconnexion comme désintégration du lien

Troisième symptôme, le plus paradoxal : l'époque la plus connectée de l'histoire est aussi celle qui produit les formes les plus intenses de solitude structurelle. Les réseaux sociaux ne recréent pas le lien social — ils le simulent en le remplaçant par sa représentation. C'est ici que Debord rencontre Nietzsche : **le spectacle est la relation sociale entre personnes médiatisée par des images, et ce spectacle est la forme institutionnelle du nihilisme négatif.**

1.3.4 Le défilement accéléré d'un temps sans respiration

Quatrième symptôme : l'accélération généralisée n'est pas un signe de vitalité mais un symptôme de nihilisme. On accélère parce que le moindre ralentissement ferait apparaître le vide que le mouvement dissimule. La société de l'accélération est une société qui a peur du silence, de la contemplation — de tout ce qui permettrait l'interrogation sur le sens.

II — Le grotesque comme régime esthétique-politique

II.1 Définition du grotesque : la propriété d'auto-adhérence

Avant de construire une taxonomie du grotesque, il faut en fixer la propriété fondamentale qui distingue cette catégorie de toutes les formes voisines — et qui en fait, précisément, la forme esthétique du nihilisme négatif. Cette propriété est ce qu'on pourrait appeler l'auto-adhérence, ou l'impossibilité de la décoïncidence.

Le concept de décoïncidence a été élaboré et travaillé par François Jullien dans « De la décoïncidence » (2021). Pour Jullien, toute vie authentique suppose un écart, une non-coïncidence de soi avec soi-même : un espace dans lequel quelque chose peut advenir, dans lequel la transformation est possible, dans lequel l'expérience n'est pas close sur elle-même. La décoïncidence, c'est l'écart entre ce qu'on est et ce qu'on pourrait être (Aïda intérieur) — non comme manque, mais comme ressource vitale. Elle est la condition de toute réflexivité, de toute distanciation critique, de toute possibilité de se voir de l'extérieur.

Or le grotesque est précisément ce qui abolit cet écart. Il est plein de lui-même. Il adhère à lui-même sans fissure, sans reste, sans distance réflexive. C'est en quoi il se distingue radicalement du burlesque, de la parodie, de l'ironie, et même du carnaval.

II -2 Grotesque, burlesque et carnaval : une distinction décisive

Le burlesque suppose une conscience du déplacement qu'il opère. Dans le burlesque classique — de Scarron à Mel Brooks — on traite un sujet noble dans un registre bas, ou un sujet vulgaire dans un registre élevé, et cette dissonance est perçue comme telle par l'auteur, et souvent par le public. Le burlesque maintient un écart entre la norme et sa transgression : il sait ce qu'il fait. Il porte en lui une forme minimale de réflexivité — le clin d'œil, la distanciation, la conscience de l'excès.

La parodie va plus loin : elle est une forme qui cite une autre forme pour s'en distinguer. Elle suppose un dehors depuis lequel la forme parodée peut être vue comme forme — et c'est cet extérieur qui lui confère son efficace critique.

L'ironie, à son tour, est la figure par excellence de la décoïncidence : elle dit une chose en en signifiant une autre, elle maintient en elle une coupure entre l'énoncé et l'énonciation, entre la surface et le fond.

Le carnaval (Bakhtine), lui, est ambivalent mais régénérateur : il renverse l'ordre mais pour le confirmer, il s'inverse temporairement dans la certitude de revenir à la

norme. L'inversion elle-même signifie qu'il y a un droit et un envers, une norme et son négatif — c'est-à-dire qu'il y a encore de l'espace.

Le grotesque, au contraire — et c'est sa définition stricte — **n'a pas de dehors**. Il ne cite rien, ne parodie rien, ne s'inverse pas temporairement. Il est ce qu'il est avec une conviction totale et opaque. Il n'y a pas d'auteur qui cligne de l'œil derrière le grotesque : le grotesque se prend au sérieux, ou plutôt il a aboli la distinction entre le sérieux et son contraire. C'est pourquoi il est si difficile à critiquer : toute critique suppose un point d'extériorité que le grotesque ne laisse pas exister.

Cette propriété d'auto-adhérence fait du grotesque la forme esthétique exactement adéquate au nihilisme négatif des derniers hommes. Le dernier homme ne se voit pas de l'extérieur — il n'a pas la décoïncidence nécessaire pour cela. Il cligne des yeux, ce qui est précisément le geste de celui qui refuse la vision et se satisfait de la lumière vague et indistincte. Et le grotesque est l'expression collective de ce clignotement généralisé.

II.3 Généalogie du grotesque : de l'antiquité à Bakhtine

Le terme désigne à l'origine, au XVe siècle, les peintures murales découvertes dans les grottes des thermes de Titus : entrelacs de figures humaines, animales et végétales dans lesquels les frontières ontologiques — entre le vivant et le non-vivant, l'humain et l'animal, le sublime et l'ignoble — sont délibérément transgressées. Dès son émergence, le grotesque nomme donc un régime dans lequel l'ordre des catégories est brouillé.

Bakhtine en a donné l'analyse la plus riche dans son étude sur Rabelais : le grotesque médiéval et renaissant est une catégorie ambivalente qui dégrade pour régénérer, qui rabaisse le haut pour l'unir au bas dans un mouvement cosmique. C'est le carnaval comme inversion temporaire de l'ordre. Cette ambivalence est décisive : le grotesque bakhtinien est encore traversé par une énergie vitale, une force du corps et de la matière.

Mais le grotesque contemporain a perdu cette ambivalence régénératrice. Il n'est plus dialectique. Ce n'est plus un grotesque avec carnaval — c'est un grotesque qui est lui-même devenu l'ordre permanent. Et c'est précisément ce passage, de l'ambivalence à l'auto-adhérence totale, qui marque le seuil entre le grotesque ancien et le grotesque néolibéral.

II.4 Taxonomie du grotesque : grotesque concentré, diffus, intégré

Pour construire une classification des formes du grotesque néolibéral, je propose de revenir à la taxonomie du spectacle de Guy Debord. Dans *La Société du spectacle* (1967), Debord distingue deux formes du spectacle : le spectacle concentré

(soviétique, populiste ou fasciste, où l'image de l'unité s'incarne dans un chef ou une idéologie d'État) et le spectacle diffus (occidental, où la marchandise se diffuse de manière disséminée à travers les désirs de consommation). Dans les Commentaires sur la société du spectacle (1988), il introduira le spectacle intégré : la fusion des deux précédents, caractéristique du capitalisme transnational contemporain, qui ne laisse plus de dehors.

En transposant ce schème au domaine du grotesque, on obtient une taxonomie en trois régimes, correspondant à trois moments historiques et à trois logiques de l'auto-adhérence.

2.4.1 Le grotesque concentré

Le grotesque concentré est la forme propre aux régimes politiques qui font de l'exhibition du pouvoir leur mode d'existence. Il se caractérise par l'incarnation de l'absurde dans une figure, dans un corps, dans un énoncé central qui organise l'ensemble du champ symbolique autour de lui. La propagande soviétique ou nazie en est la forme historique la plus achevée : l'image du chef, le corps sacré du Parti, le réalisme socialiste avec ses ouvriers héroïques et ses kolkhozes rayonnants — tout cela constitue un grotesque qui s'ignore absolument comme grotesque, qui se prend pour sublime, pour réaliste, pour vrai.

L'auto-adhérence y est totale parce qu'organisée par la terreur : la décoïncidence est littéralement criminalisée. Celui qui sourit au mauvais moment, qui lit entre les lignes, qui perçoit l'écart entre le discours et la réalité — celui-là risque sa vie. **Le grotesque concentré est donc le régime dans lequel l'impossibilité de la décoïncidence est institutionnellement garantie par la répression.**

Mais le grotesque concentré n'appartient pas uniquement au passé totalitaire. Il resurgit dans les formes contemporaines du populisme autoritaire : le corps bouffon mais omnipotent de certains leaders, la mise en scène du pouvoir comme performance perpétuelle, l'obscénité assumée comme style de gouvernement. Trump, Bolsonaro, Orbán — chacun à leur manière — produisent un grotesque concentré dans lequel l'excès est le message, dans lequel l'outrance est le mode de gouvernance. Et ce grotesque-là, précisément parce qu'il sature l'espace symbolique, ne laisse pas de place à la critique : la critique elle-même devient spectacle et est réabsorbée.

2.4.2 Le grotesque diffus

Le grotesque diffus est la forme propre au capitalisme consumériste dans sa phase classique — grosso modo des Trente Glorieuses à la fin des années 1990. Il ne s'incarne pas dans une figure centrale mais se répand dans la multiplicité des marchandises, des images publicitaires, des modes de vie promus par les industries

culturelles. C'est le grotesque de la surabondance, de la promesse perpétuelle, du désir perpétuellement relancé et perpétuellement déçu.

Sa propriété d'auto-adhérence est moins violente que dans le grotesque concentré, mais plus insidieuse : elle opère non par la terreur mais par la saturation permanente des désirs. Le sujet du grotesque diffus n'est pas contraint d'adhérer — il adhère avec enthousiasme, parce que le dispositif du désir l'y invite continûment. Il ne voit pas de dehors parce que le dedans est saturé et que, justement, la question du dehors ne se pose pas : comme une bande de Moebius, le dehors est un moment du dedans.

Le grotesque diffus secrète ses propres formes esthétiques — non pas le laid, mais une forme particulière du *beau* : un beau sans aspérité, sans reste, sans la décoïncidence que provoque tout art authentique. La fast fashion en est l'emblème industriel : non plus des saisons mais un flux continu de nouveauté à prix cassé, conçu pour être porté quelques semaines puis abandonné — non parce qu'usé, mais parce que *dépassé*.

Elle promet l'identité (*tu es ce que tu portes*) tout en la rendant structurellement instable et substituable, simulant la singularité par la personnalisation de masse. Le kitsch généralisé, les influenceurs comme nouveaux prescripteurs du désir, la beauté standardisée des catalogues, les banalités pathétiques des jeux télé : autant de variations sur le même principe. Ce beau-là ne dérange pas — il rassure. Il n'ouvre aucun écart, ne provoque aucune inquiétude, ne laisse aucun résidu dans le corps ou dans la mémoire. Il adhère à lui-même avec la fluidité d'une surface parfaitement lisse, et nous invite à y adhérer à notre tour — non par séduction mais par saturation : il n'y a tout simplement plus de dehors depuis lequel on pourrait le voir comme *forme*.

2.4.3 Le grotesque intégré

Le grotesque intégré est la forme contemporaine, et la plus difficile à analyser parce que la plus totale. Il correspond au spectacle intégré de Debord : la fusion du concentré et du diffus, l'absorption de toute résistance potentielle dans le système même qu'elle prétendait contester. Le grotesque intégré ne réprime pas la critique — il la récupère, la marchandise, la transforme en produit.

L'auto-adhérence du grotesque intégré est d'un type nouveau : ce n'est plus l'auto-adhérence de la propagande qui nie la réalité, ni l'auto-adhérence du désir consumériste qui la sature de fantasmes. C'est l'auto-adhérence d'un système qui intègre sa propre négation. La critique du capitalisme devient une niche marchande (livres de développement personnel, retraites de pleine conscience, alimentation

bio, tourisme éthique). La révolte devient un style. L'authenticité devient une marque.

C'est dans ce régime que la décoïncidence devient structurellement impossible : non parce qu'elle est réprimée ou parce que le désir l'empêche, mais parce que tout écart avec soi-même est immédiatement recyclé comme proposition marchande. Être différent, penser autrement, résister — tout cela est déjà prévu, déjà catalogué, déjà monétisable.

Le grotesque intégré est le régime dans lequel l'extériorité elle-même est intérieure : comme sur la bande de Möbius, on croit longer l'envers des choses — la critique, la résistance, l'alternative — et l'on découvre qu'on n'a jamais quitté l'endroit.

2.4.4 Les six modes transversaux du grotesque intégré

À l'intérieur du régime du grotesque intégré, qui est le régime dominant du capitalisme tardif, on peut identifier six modes particuliers, correspondant à six domaines dans lesquels l'auto-adhérence prend des formes spécifiques.

La forme « transparence » est le mode propre à l'injonction néolibérale d'exposition totale. La transparence se présente comme valeur morale — contre le secret, contre les opacités institutionnelles — mais elle fonctionne comme dispositif de gouvernement. Le profil LinkedIn, le personal branding : ce qui est ici grotesque, c'est précisément le sérieux avec lequel l'exhibition de soi est pratiquée. La décoïncidence y est abolie parce que le sujet n'a plus de réserve intérieure — il est entièrement déployé vers l'extérieur, entièrement performatif, entièrement adéquat à sa propre image.

La forme « saturation » est produite par l'accélération et la surabondance informationnelle. Ce n'est plus la censure mais le bruit qui fait office de silence — l'excès d'information indifférenciée neutralise toute possibilité d'attention critique. La multiplication des révélations scandaleuses qui, à force de s'accumuler, cessent non seulement de scandaliser mais finissent par fasciner. L'outrageant devient banal à force d'être quotidien. L'auto-adhérence prend ici la forme de l'engluement dans le flux : on ne peut pas prendre de distance parce qu'il n'y a pas de pause, pas de silence, pas d'espace vide où la pensée pourrait se former.

La forme « simulation » est le régime dans lequel les institutions conservent leurs formes sans leur substance. Les élections ont lieu, mais les décisions structurantes échappent au champ électoral. Les universités délivrent des diplômes, mais la formation critique a été remplacée par la préparation à l'employabilité. Ce mode est particulièrement insidieux car il préserve les apparences de la légitimité tout en en

vidant le contenu — et il rend la critique difficile précisément parce que les formes sont là.

La forme « résilience » est peut-être la plus caractéristique du néolibéralisme tardif. Concept emprunté à l'écologie des systèmes, la résilience a été métamorphosée en injonction morale : il ne s'agit pas de changer les conditions productrices de souffrance, mais de développer la capacité à absorber et à rebondir. Ce qui est grotesque, c'est le renversement moral qu'elle opère : la responsabilité de la souffrance est intégralement déplacée sur le sujet souffrant. Le trauma devient ressource narrative, la précarité devient agilité — et la décoïncidence est abolie parce que le sujet est sommé d'être continûment adéquat à ses propres conditions d'existence, aussi insupportables soient-elles.

La récupération gestionnaire et marchande, par exemple du dérèglement climatique est la forme dans laquelle la catastrophe écologique réelle est intégrée au système qui la produit. Des marchés du carbone qui transforment la catastrophe en opportunité financière, des sommets climatiques qui se concluent par des engagements non contraignants, des entreprises qui « verdissent » leur image tout en maintenant leurs pratiques d'extraction. L'auto-adhérence est ici celle d'un système qui intègre sa propre critique comme vecteur de reproduction.

La forme populiste, enfin, est une réponse au nihilisme négatif du néolibéralisme, mais une réponse qui reste prise dans sa logique. Il propose une récupération de la transcendance politique sous la forme d'un ennemi désigné — les élites, les migrants — qui restitue l'illusion d'une communauté porteuse de sens. En cela, il ressemble superficiellement au carnaval : renversement de la honte des dominés en fierté bruyante. Mais sans la dimension régénératrice : le populisme ne restaure pas la décoïncidence — il la remplace par une identité collective aussi close sur elle-même que l'individualisme qu'il prétend combattre.

III — Sortir du grotesque : profaner les dispositifs

III.1 Le diagnostic d'Agamben : dispositifs et désubjection

Giorgio Agamben, dans « Qu'est-ce qu'un dispositif ? » (2006), généralise la notion jusqu'à y inclure tout ce qui a la capacité de capturer, orienter, déterminer, intercepter, modeler et contrôler les gestes, les conduites, les opinions et les discours des êtres vivants. Nous vivons dans une époque de prolifération des dispositifs au-delà de toute mesure historique précédente : non seulement les anciens dispositifs (prison, asile, école) mais des dispositifs nouveaux (téléphone portable, réseau social, notation Airbnb...).

Ce qui se passe dans cette prolifération, c'est une dissémination et une intensification des processus de subjectivation — et corrélativement, une désubjection. Les dispositifs ne produisent pas seulement des sujets conformes : ils désubjectivent en même temps qu'ils subjectivent. Ils créent un sujet qui ne coïncide plus avec lui-même d'une manière productive — qui perd ce qu'Agamben appelle, dans la lignée de Debord, le visage : la dimension dans laquelle l'humain s'expose à un autre comme humain.

On voit maintenant comment la notion de dispositif s'articule avec celle de grotesque. Le dispositif produit précisément l'auto-adhérence : il capture la subjectivité dans une fonction, dans un rôle, dans une performance — et ce faisant, il abolit la décoïncidence, l'écart entre soi et soi qui est la condition de toute liberté. **Le grotesque intégré est le régime esthétique dans lequel la prolifération des dispositifs a atteint le point de saturation où la décoïncidence est devenue structurellement impossible.**

III.2 La profanation comme restitution de l'usage

Si les dispositifs sont le problème, ils sont aussi la solution. La profanation est la réponse. Agamben la définit dans « Profanations » (2005) à partir d'une distinction romaine fondamentale. Dans le droit romain, les choses sacrées ou religieuses sont soustraites à l'usage commun et dédiées aux dieux. **Profaner signifie restituer au libre usage des hommes ce qui avait été consacré — c'est-à-dire opérer le mouvement inverse de la séparation.**

Le capitalisme, pour Agamben, est une immense machine à consacrer : à soustraire les choses à l'usage commun, leur valeur d'usage, pour les transformer en marchandises, en valeur d'échange. Et le spectacle est la phase ultime de cette

séparation : la séparation généralisée de l'expérience d'avec elle-même. La profanation n'est donc pas une destruction — c'est un geste qui désamorce les dispositifs de sacralisation, qui rend caduque leur prétention à régler l'usage.

Ce qui est décisif, c'est que la profanation restaure précisément la décoïncidence que le grotesque abolit. En rendant les choses à leur usage, elle leur restitue leur plurivocité, leur capacité à être autrement, leur ouverture à d'autres possibilités que celles que le dispositif a fixées. Profaner un espace marchand en en faisant un jardin partagé, ce n'est pas simplement changer la fonction de cet espace — c'est rouvrir dans cet espace la possibilité de la décoïncidence, de l'écart entre ce qu'il est et ce qu'il pourrait être.

III.3 Les temps prophétiques comme interruption

La troisième voie ouverte par Agamben est celle des temps prophétiques comme opportunité politique. Dans « Le Temps qui reste » (2000), il développe une phénoménologie du temps messianique. Le temps messianique n'est pas le temps de la fin des temps — c'est le temps qui reste, l'intervalle entre la décision et son accomplissement. Et ce temps a une structure spécifique : il contracte et récapitule tout le temps passé, il révèle la consistance de chaque instant en le rapportant à sa possibilité ultime.

Les crises — pandémiques, climatiques, financières — fonctionnent parfois comme des interruptions du temps ordinaire du spectacle intégré. Elles créent des brèches dans le continuum de l'ordre néolibéral dans lesquelles des formes d'usage alternatif deviennent soudainement visibles et possibles. Ce n'est pas que les crises soient bonnes en soi — elles frappent d'abord les plus vulnérables. Mais elles contiennent, dans leur interruption du cours ordinaire, une opportunité prophétique : un moment où le messianique, la possibilité d'un monde nouveau, brise le chronologique, où la décoïncidence redevient possible parce que le dispositif est momentanément subverti.

La Covid-19 a constitué un tel moment prophétique — ambigu, récupéré quasi immédiatement par les dispositifs biomédicaux et gestionnaires, mais avec son potentiel ouvert dans ses premières semaines : réapparition du lien de voisinage, ralentissement forcé, retour au local, formes spontanées de solidarité qui excédaient les cadres institutionnels. La question n'est pas de « sacraliser » ce moment mais d'en comprendre les conditions de possibilité pour être capable de les faciliter lors d'une prochaine crise.

IV — Crise, rupture et dépassement - Une nouvelle anthropologie - les tiers lieux contre le grotesque

IV.1 Descola et les modes d'identification : au-delà du naturalisme

La sortie du grotesque ne peut pas être seulement une opération critique — elle suppose la possibilité d'un autre régime de l'être-ensemble, d'une autre anthropologie. C'est ici que la pensée de Philippe Descola devient indispensable, et d'une manière qui dépasse le cadre strictement ethnologique dans lequel elle est souvent cantonné.

Dans « Par-delà nature et culture » (2005), Descola montre que le naturalisme occidental — le mode d'identification qui distingue une nature objective et universelle d'une culture plurielle et subjective — n'est pas la vérité de l'humain mais une ontologie parmi d'autres.

Il en identifie trois autres : **l'animisme**, qui établit une continuité des intériorités (humains, animaux, plantes partagent une même essence subjective) avec une discontinuité du monde concret ; **le totémisme**, qui postule une continuité à la fois des intériorités et du monde concret au sein de collectifs ; et **l'analogisme**, qui multiplie les différences mais les relie par un réseau dense de correspondances et d'homologies.

L'importance de ce schème pour notre propos est considérable. **Le naturalisme occidental — l'ontologie dominante du néolibéralisme — est précisément ce qui fonde la séparation entre nature et culture, entre l'objectif et le subjectif, entre la marchandise et la valeur d'usage.**

C'est cette séparation qui rend possible la « consécration » au sens agambénien : la soustraction des choses à l'usage commun pour les intégrer dans un circuit d'échange abstrait.

Et c'est cette séparation que le grotesque intégré donne à voir comme destin — comme si le monde des derniers hommes était la seule réalité possible.

Or Descola montre que cette ontologie est contingente. D'autres peuples ont configuré autrement les relations entre les êtres — et leurs configurations ne sont pas des erreurs à corriger par l'éducation scientifique, mais des solutions alternatives

à des problèmes universels : comment habiter le monde avec d'autres êtres, comment distribuer les qualités entre eux, comment organiser la réciprocité.

IV.2 Les tiers lieux et communs comme espaces de décoïncidence

C'est dans cette perspective qu'il faut relire les notions de tiers lieu et de communs — au sens large, qui dépasse la sociologie urbaine d'Oldenburg pour rejoindre une anthropologie des modes d'être-ensemble. Les tiers lieux au sens strict (cafés, bibliothèques, ateliers partagés, jardins collectifs, espaces de coworking coopératifs) partagent une propriété fondamentale : ils sont des espaces ni publics au sens de l'État, ni privés au sens du marché — des espaces dans lesquels les règles ordinaires de la marchandisation et de la représentation spectaculaire sont, au moins partiellement, suspendues.

Ce qui se passe dans un tiers lieu authentique — c'est-à-dire dans un tiers lieu qui résiste à la récupération dans le grotesque intégré — c'est précisément la restauration de la décoïncidence. On n'est pas assigné à un rôle, à une fonction, à une performance. On peut être à la fois soi et différent de soi. La conversation peut prendre des directions imprévues. Le temps peut être scandé autrement que par la productivité. Le corps peut être présent autrement qu'à travers sa représentation.

- En termes de spectacle, le tiers lieu est un espace dans lequel le rapport social n'est pas médiatisé par des images — ou du moins pas uniquement.
- En termes agambéniens, c'est un espace profané : restitué à l'usage commun, soustrait à la consécration marchande.
- En termes nietzschéens, c'est un espace dans lequel la décoïncidence rend possible quelque chose qui ressemble à la volonté — non pas la volonté de puissance entendue comme domination, mais la volonté comme capacité à se rapporter autrement à soi et au monde.

IV.3 La grille de Descola appliquée aux tiers lieux

Ce qui est précieux dans le cadre analytique de Descola, c'est qu'il permet de comprendre pourquoi certains tiers lieux parviennent à résister au grotesque intégré, tandis que d'autres y sont absorbés. La différence tient à leur ontologie implicite — à la manière dont ils distribuent les qualités entre les êtres et configurent les relations.

Les tiers lieux qui reproduisent l'ontologie naturaliste — qui séparent une nature-ressource à exploiter d'une culture-usager à satisfaire, qui organisent les relations sur le mode de l'échange marchand et de la performance individuelle — ceux-là sont

des tiers lieux de façade. Ils ont la forme du tiers lieu sans son essence. Le « coworking » d'entreprise, la bibliothèque privatisée, le café culturel subventionné par la mairie pour améliorer l'image de marque d'un quartier en gentrification : autant de tiers lieux-grotesques, qui reproduisent l'auto-adhérence du naturalisme néolibéral sous une apparence de convivialité.

En revanche, les tiers lieux qui opèrent une inflexion de cette ontologie — qui instaurent, même partiellement, d'autres modes d'identification et de relation — constituent de véritables espaces de décoïncidence. On peut distinguer trois types.

4.3.1 Les tiers lieux animistes

Ce sont les espaces dans lesquels l'intériorité est reconnue à des êtres non humains — les jardins partagés qui pratiquent l'attention aux plantes comme sujets et non comme objets, les forêts-écoles, les espaces de soin qui incluent des animaux, certaines communautés paysannes pratiquant l'agriculture biodynamique. Dans ces espaces, la relation aux non-humains ouvre une décoïncidence que le naturalisme ordinaire interdit : on ne sait plus exactement où commence et où finit le « soi ». Cette incertitude n'est pas un désordre — c'est la condition d'une attention renouvelée, d'une présence qui excède la performance.

4.3.2 Les tiers lieux analogistes

Ce sont les espaces qui multiplient les correspondances entre des registres que le naturalisme ordinaire maintient séparés : ateliers où la création artistique, la politique et le soin se mêlent ; universités populaires qui relient des savoirs formels et des savoirs d'expérience ; espaces de médiation entre des cultures qui s'ignorent. L'analogisme est le mode d'identification qui tisse des réseaux de similitudes entre des éléments hétérogènes — et c'est précisément ce tissage qui produit de la décoïncidence : en découvrant des correspondances imprévues, on se retrouve à penser depuis un point qui n'est plus tout à fait le même.

4.3.3 Les tiers lieux de réciprocité totémique

Ce sont les espaces dans lesquels l'appartenance collective prime sur la distinction individuelle, mais sans nier les différences — des communautés de pratique qui partagent non seulement des outils ou des locaux mais des identités partielles, des formes de vie suffisamment proches pour que la frontière entre « moi » et « nous » devienne poreuse. Ce sont des espaces qui incarnent ce qu'Agamben appelle, dans Moyens sans fins, une « forme-de-vie » : une forme d'existence qui ne peut pas être

séparée de son mode de vie, qui résiste à la capture dans la nue vie administrée par le biopouvoir.

IV.4 Les tiers lieux comme contre-anthropologie pratique

Ce que l'analyse de Descola permet de comprendre, c'est que les tiers lieux ne sont pas simplement des lieux alternatifs dans un espace homogène — ils sont des laboratoires d'ontologies alternatives. Ils expérimentent d'autres manières de distribuer les qualités entre les êtres, d'autres configurations de la relation, d'autres modes d'identification. En ce sens, ils constituent ce qu'on pourrait appeler une contre-anthropologie pratique : non pas une théorie de l'homme meilleur, mais une pratique de l'humain ouverte, en devenir.

Cette contre-anthropologie est nécessairement modeste, locale, provisoire. Elle ne prétend pas résoudre le grotesque intégré en le remplaçant par un autre ordre global. Elle procède par expérimentations, par tâtonnements, par la création patiente de zones dans lesquelles la décoïncidence est possible. C'est pour cela qu'elle peut être efficace là où les grandes révolutions échouent : elle ne demande pas au grotesque de se décoller de lui-même par un acte de volonté — elle crée des conditions dans lesquelles le décollage devient possible, presque naturel, presque inévitable.

On peut voir dans certaines expériences contemporaines des formes concrètes de cette contre-anthropologie : les communs numériques qui résistent à la clôture marchande, certains habitats participatifs qui réinventent le voisinage, les épiceries coopératives qui reconstituent des relations directes entre producteurs et consommateurs, les tiers lieux ruraux qui relient des savoirs paysans et des pratiques contemporaines. Aucune de ces formes n'est pure — toutes sont menacées par la récupération dans le grotesque intégré. Mais leur existence constitue une preuve réelle que la décoïncidence est possible, que l'auto-adhérence du grotesque n'est pas un destin.

IV.5 Habiter le monde : incarnation, habitus et nouveaux agencements

Une question demeure, la plus décisive, que la contre-anthropologie des tiers lieux ne résout pas encore : comment les nouveaux agencements qu'elle expérimente deviennent-ils durables ? Comment ce qui est d'abord une pratique occasionnelle — profaner un espace, ralentir, tisser un lien non marchand — devient-il une manière stable d'être au monde ? La réponse suppose d'articuler deux concepts que l'essai a

mobilisés séparément mais qu'il faut maintenant penser ensemble : l'*habitation* au sens heideggerien et l'*incarnation* comme mode d'être au sens phénoménologique.

Dans la conférence de 1951 « Bâtir, Habiter, Penser », Heidegger opère un renversement décisif : ce n'est pas parce qu'on a construit qu'on habite, c'est parce qu'on habite qu'on peut authentiquement construire. Habiter, au sens fort, n'est pas une fonction parmi d'autres ; c'est la modalité fondamentale de l'être-au-monde, le mode sous lequel l'humain est sur terre. Habiter, c'est ménager : prendre soin des choses et des lieux, les laisser être ce qu'ils sont plutôt que de les arraisonner comme ressources. Le néolibéralisme est précisément une destruction systématique de cette capacité d'habitation : il déracine, confond, rend chaque lieu interchangeable avec un autre, chaque lien substituable par un autre. Le sujet néolibéral ne ménage rien ; il gère, optimise.

Lutter contre le néolibéralisme, en ce sens profond, c'est réapprendre à habiter le monde.

Mais habiter suppose d'abord *sentir* — et sentir au sens qu'Erwin Straus donne à ce terme dans « *Du sens des sens* » (1935) : non pas percevoir des objets distincts dans un espace mesurable, mais se trouver en communication préréflexive et pathique avec un monde qui nous affecte avant même que nous le représentions. Dans le sentir, il n'y a pas encore de sujet face à des objets : il y a une résonance originaire, une symphyse du corps et du milieu, où l'espace n'est pas un contenant neutre mais un champ de qualités, d'atmosphères, de directions chargées d'affect. C'est dans cet espace pathique — l'espace du paysage, dit Straus, par opposition à l'espace géographique objectivé — que le monde émerge comme *aida* : comme "entre", comme relation avant toute chose, comme tissu de réponses mutuelles entre le corps sentant et ce qui l'entoure.

C'est précisément dans cet espace ouvert par le sentir, la dimension pathique que peut surgir ce que Maldiney nomme l'avènement : non pas l'arrivée prévisible d'un événement attendu, mais **l'irruption radicalement imprévisible de quelque chose qui n'avait aucune place dans le monde avant de se produire**. L'avènement suppose une ouverture inconditionnelle — ce qu'il appelle **la transpassibilité** : la capacité d'être traversé par ce qu'on ne pouvait ni anticiper ni maîtriser, de laisser émerger le nouveau sans le réduire immédiatement à ce qu'on savait déjà. Or c'est cette même ouverture que le grotesque néolibéral s'emploie à fermer : **en saturant l'espace de représentations, de performances et d'injonctions, il substitue au monde senti un monde calculé, au paysage une géographie, à l'émouvance des choses leur valeur d'échange, à l'avènement sa simulation marchande**. Ce faisant, il ne supprime pas seulement un confort sensoriel — il ampute une modalité fondamentale de notre présence au monde, celle depuis laquelle toute

décoïncidence reste possible et tout surgissement du réellement nouveau, envisageable.

C'est ici qu'intervient la notion d'**habitus** que Bourdieu introduit. **L'habitus est une disposition stable, acquise par la répétition et l'exercice, qui oriente les conduites sans les déterminer mécaniquement.** Elle est à la fois corporelle et morale : une manière de se tenir, de percevoir, de réagir, qui n'est pas l'objet d'une décision consciente à chaque instant mais qui a été intériorisée, investie dans le corps, rendue spontanée par la pratique répétée. Or le néolibéralisme a réussi précisément parce qu'il a produit une forme *d'habitus* du sujet néolibéral : des réflexes incorporés de concurrence, de comparaison, d'auto-évaluation permanente. **La concurrence n'est pas vécue comme une contrainte extérieure ; elle est devenue une disposition spontanée, une manière naturelle d'habiter les situations sociales.** C'est cet ancrage corporel qui explique la résistance du sujet néolibéral à la critique : on ne change pas l'habitus par des arguments ; on ne la change que par des pratiques répétées, des agencements nouveaux, une modification durable des conditions dans lesquelles on vit, on pense, on ressent.

C'est ici que la profanation des dispositifs revêt son sens le plus complet. Profaner un dispositif, ce n'est pas seulement le neutraliser ou le détourner ponctuellement ; c'est créer les conditions d'une pratique répétée qui, à terme, modifie l'habitus. Les dispositifs, une fois retournés et mis au service de l'habitation plutôt que de la capture, deviennent des fonctions de transformation : des agencements qui, par leur usage répété, déposent de nouvelles dispositions dans le corps et dans les relations.

Un jardin partagé pratiqué régulièrement ne produit pas seulement des légumes ; il modifie progressivement la manière dont ses participants perçoivent le temps, l'effort, la dépendance mutuelle, le rapport au vivant non humain.

Une assemblée délibérative pratiquée régulièrement ne produit pas seulement des décisions ; elle forme une disposition à écouter, à différer, à reconnaître la légitimité d'un point de vue autre que le sien.

Ce sont des transformations lentes, qui ne s'annoncent pas, qui procèdent par accumulation discrète — mais ce sont les seules qui atteignent le niveau où le grotesque a installé sa prise : le corps, les réflexes, les dispositions spontanées.

Tim Ingold, dont la « perspective de l'habitation » déplie ce que Heidegger esquissait, montre que les êtres humains n'imposent pas une forme pré-conçue à une matière inerte : ils habitent un monde en train de se faire, et c'est dans cet

engagement progressif et imprévu avec les choses, les lieux et les autres êtres que se constituent les formes de vie.

On n’habite pas un monde que l’on aurait d’abord conçu ; on le conçoit en l’habitant.

L’expérimentation des tiers lieux, des communs, des pratiques de profanation est exactement cela : une habitation en cours, une constitution progressive de formes de vie alternatives qui ne savent pas encore tout à fait ce qu’elles seront — et qui ont besoin, précisément, de ne pas le savoir trop tôt pour ne pas retomber dans un programme, c’est-à-dire dans un nouveau dispositif de capture.

La profanation et la subversion par de nouveaux agencements ont ainsi pour objectif l’expérimentation et l’intériorisation de nouvelles manières d’habiter — d’être au monde. Non pas l’application d’un modèle alternatif au modèle néolibéral, ce qui reproduirait la logique d’un système refermant le monde sur lui-même ; mais l’inscription patiente, dans les corps et dans les relations, de dispositions nouvelles : la disposition à ménager plutôt qu’à optimiser, à tisser plutôt qu’à fluidifier, à demeurer plutôt qu’à circuler, à être surpris par ce qui excède la représentation plutôt qu’à tout réduire à ce qui est déjà su.

C’est à ce prix — la lenteur d’une transformation qui passe par le corps avant de passer par la conscience — que le grotesque peut, non pas être vaincu, mais peu à peu cesser d’être la seule manière d’habiter le monde.

Sortir du grotesque, c’est peut-être d’abord retrouver le monde comme “entre” — cet espace relationnel que la pensée japonaise nomme *aida* et que le concept de mono no aware (物の哀れ) éclaire d’une lumière singulière : l’émouvance des choses, cette sensibilité à ce qui passe, à ce qui tient ensemble sans jamais se clore.

Le grotesque néolibéral, lui, abolit l’entre : il remplace la relation par la transaction, le lien par la connexion, la présence par la performance. Il sature l’espace du milieu — cet espace où quelque chose peut arriver — au profit d’un monde entièrement recouvert par ses propres représentations.

C’est ici que le concept d’Augustin Berque de *trajection* prend toute sa force : ni projection subjective sur un monde inerte, ni réception passive d’un monde donné, la trajection désigne ce mouvement d’aller-retour constitutif par lequel le sujet et le monde se co-engendrent dans l’expérience. Faire l’épreuve du monde comme entre, c’est accepter d’être « trajecté » — traversé et transformé par ce qui advient, sans en avoir la maîtrise.

Or les engrenages que nous avons identifiés et décrits tout au long de cet essai — profanation, interruption des temps prophétiques, tiers lieux, nouveaux agencements corporels — ne sont pas des fins en elles-mêmes. Ils sont au service d’une adaptation, au sens le plus noble : non pas la capitulation devant ce qui est,

mais la transformation lente et patiente de soi et du monde vers quelque chose de plus habitable.

Habiter le monde, en fin de compte, c'est l'habiter en poète — comme l'entendait Hölderlin repris par Heidegger : mesurer l'écart entre l'humain et ce qui le dépasse, et faire de cet écart non pas une blessure, mais le rythme même de la présence.

IV.6 La psychiatrie institutionnelle comme laboratoire de dispositifs subjectivants

Avant que les sciences de gestion n'inventent le “management participatif”, avant que les théoriciens des organisations ne découvrent la “démocratie délibérative”, la psychiatrie institutionnelle avait déjà expérimenté quelque chose de radicalement différent : des organisations dans lesquelles la subjectivité n'est pas un problème à gérer mais le principe même de l'institution. De François Tosquelles à Jean Oury à la clinique de La Borde, en passant par Félix Guattari dont l'œuvre est née de cette expérience, la psychiatrie institutionnelle a constitué un laboratoire unique de ce que l'on pourrait appeler des dispositifs subjectivants : des agencements institutionnels conçus non pour réduire mais pour amplifier la capacité des acteurs à se constituer comme sujets.

Le concept clé d'Oury est celui **de collectif** : non pas une équipe, non pas un groupe thérapeutique, mais ce qu'il appelle une “machine abstraite” qui résiste quotidiennement à la réification bureaucratique. Le collectif est la condition de possibilité du transfert — et donc de toute subjectivation. Ce qui le rend vivant, c'est précisément la tension entre l'institué et l'instituant : la psychiatrie institutionnelle ne cherche pas à stabiliser les rôles et les fonctions, elle maintient délibérément une instabilité productive.

Les entours, les atmosphères, les clubs thérapeutiques, la grille institutionnelle — ces dispositifs ne fonctionnent que s'ils restent en état de réinstitution permanente : jamais figés, jamais transformés en protocoles, toujours susceptibles d'être profanés, réinventés, détournés par ceux qui les habitent.

Ce que cette expérience enseigne à la théorie des organisations, c'est d'abord une ontologie de l'institution différente de celle du management néolibéral. Là où celui-ci cherche l'alignement — l'unisson des voix sur une vision unique, l'optimisation de l'existant, la réduction de la déviance —, la psychiatrie institutionnelle cherche la consonance : l'harmonie des voix hétérogènes, y compris les voix de la folie, y compris les dissonances. En cela, elle est, selon la formule de Castoriadis, une organisation d'autonomie : non pas une organisation qui applique des règles venues

d'ailleurs, mais une organisation capable de se reconnaître comme la source de ses propres règles et de maintenir ouverte la possibilité de les transformer.

Ce modèle est directement pertinent pour penser les tiers lieux contemporains. Car les tiers lieux qui réussissent — ceux qui résistent à la récupération dans le grotesque intégré — partagent avec la psychiatrie institutionnelle une même logique : celle du dispositif qui se profane lui-même en permanence

Ni la coopérative devenue start-up, ni le commun réapproprié par l'État — mais l'espace toujours en état de réinstitution, dans lequel la tension entre la règle collective et l'initiative singulière reste vive, dans lequel les entours et les atmosphères — pour reprendre le vocabulaire de la clinique — sont l'objet d'une attention constante plutôt que d'une gestion distante.

En ce sens, la psychiatrie institutionnelle n'est pas seulement un exemple parmi d'autres : elle est un laboratoire dont les leçons, traduites dans le vocabulaire des organisations contemporaines, permettent de penser les conditions de durabilité des expériences de décoïncidence.

Conclusion — Pour une esthétique de la présence

Le grotesque néolibéral n'est pas une catastrophe au sens dramatique. C'est une dégradation lente de l'expérience, un appauvrissement de la subjectivité, une fermeture progressive du possible. Et sa propriété la plus redoutable est précisément son auto-adhérence : il ne laisse pas de prise. Toute critique est réabsorbée, toute résistance est récupérée, toute décoïncidence est immédiatement comblée par un nouveau dispositif. Mais les temps apocalyptiques du dévoilement sont aussi, comme nous l'avons vu, des temps messianiques. **Là où croît le péril, croît aussi ce qui sauve. Ce n'est pas une promesse — c'est une tâche.**

La sortie n'est donc pas frontale. Elle passe par quatre voies complémentaires que le présent essai a tenté de cartographier.

- **La profanation** : restituer à l'usage commun ce que le spectacle a consacré, non par un acte révolutionnaire unique mais par la patiente accumulation de gestes qui détournent les dispositifs de leur fonction de capture.
- **La disruption des temps messianiques** : savoir reconnaître et habiter les brèches que les crises ouvrent dans le continuum du grotesque intégré, et y lire les signes de ce qui, dans le présent même, appelle un autre monde.
- **La construction de tiers lieux et de communs** : des espaces dans lesquels d'autres ontologies sont pratiquées, dans lesquels la décoïncidence est structurellement possible parce que les modes d'identification et de relation y sont autrement configurés. Des expériences locales — épiceries

coopératives, habitats participatifs, ateliers de fabrication partagée, communs numériques — qui prouvent, dans leur existence fragile, que l'auto-adhérence du grotesque n'est pas un destin.

- **La mobilisation des leçons de la psychiatrie institutionnelle** comme laboratoire de dispositifs subjectivants : ces organisations qui, de Tosquelles à Oury, ont su maintenir la tension entre l'institué et l'instituant, inventer des entours et des atmosphères où la subjectivité reste possible, résister à la bureaucratisation par la réinstitution permanente. Leurs dispositifs — clubs thérapeutiques, grilles institutionnelles, réunions polyphoniques — sont des tiers lieux avant la lettre, et leur expérience offre aux promoteurs contemporains des communs une carte de navigation dans les pièges de la récupération.

Ce qui se dessine au croisement de ces quatre voies, c'est une esthétique — mais ni celle du sublime, trop proche de la séparation spectaculaire, ni celle du choc avant-gardiste, trop rapidement réintégré dans le marché de l'art.

C'est une esthétique de la présence : la présence des choses restituées à leur usage commun, la présence des visages rendus à leur exposition mutuelle, la présence du temps sauvé de l'accélération et rendu à la lenteur de l'expérience.

Car c'est peut-être là le paradoxe ultime : la sortie du grotesque passe non par la destruction de la coïncidence mais par sa restauration dans la décoïncidence. Ce que les tiers lieux authentiques donnent à vivre, ce que les temps messianiques permettent d'entrevoir, ce que la profanation restitue, ce que la psychiatrie institutionnelle a patiemment expérimenté — c'est la possibilité d'être pleinement là, dans l'instant, dans le lieu, dans la relation, sans que cette plénitude soit close, sans qu'elle soit saturée, sans qu'elle exclue l'écart qui la rend vivante. C'est la possibilité d'un dernier homme qui, un matin, cesse de cligner des yeux : **l'éternel retour du même restitué à son essence herméneutique**

Bâtir, habiter, penser : Heidegger nous avait prévenu. Hölderlin aussi. Les temps apocalyptiques du dévoilement sont les temps où tout devient lisible — le nihilisme passif dans sa forme définitive, et, dans les plis de ce même nihilisme, les germes de ce qui sauve. La psychiatrie institutionnelle, les tiers lieux, les communs, les coopératives : autant d'ateliers où s'apprend patiemment, lentement, corporellement, une autre manière d'habiter le monde. Non pas l'héroïsme de la rupture, mais la patience d'un habiter qui apprend, à nouveau, à ménager une place pour ce qui nous dépasse.

Bibliographie sélective

Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich. Ainsi parlait Zarathoustra (1883-1885). Trad. G. Bianquis. Paris, GF-Flammarion.

NIETZSCHE, Friedrich. La Volonté de puissance. Fragments posthumes 1883-1888. Trad. H. Hildenbrand & A. Lion.

NIETZSCHE, Friedrich. Par-delà bien et mal (1886). Trad. C. Heim. Paris, Gallimard, Folio Essais.

NIETZSCHE, Friedrich. Le Crépuscule des idoles (1888). Trad. H. Albert. Paris, Gallimard.

DELEUZE, Gilles. Nietzsche et la philosophie. Paris, PUF, 1962.

VATTIMO, Gianni. La Fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture postmoderne. Trad. C. Alunni. Paris, Seuil, 1987.

Debord et la tradition situationniste

DEBORD, Guy. La Société du spectacle. Paris, Buchet-Chastel, 1967. [Rééd. Gallimard, Folio, 1992.]

DEBORD, Guy. Commentaires sur la société du spectacle. Paris, Gérard Lebovici, 1988. [Rééd. Gallimard, 1992.]

JAPPE, Anselm. Guy Debord. Marseille, Via Valeriano, 1995.

VANEIGEM, Raoul. Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations. Paris, Gallimard, 1967.

Agamben

AGAMBEN, Giorgio. Homo sacer I : Le Pouvoir souverain et la vie nue. Trad. M. Raiola. Paris, Seuil, 1997.

AGAMBEN, Giorgio. Moyens sans fins. Notes sur la politique. Trad. D. Valin. Paris, Rivages, 1995.

AGAMBEN, Giorgio. Le Temps qui reste. Trad. J. Revel. Paris, Rivages, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. Profanations. Trad. M. Rueff. Paris, Payot & Rivages, 2005.

AGAMBEN, Giorgio. Qu'est-ce qu'un dispositif ? Trad. M. Rueff. Paris, Payot & Rivages, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. Le Feu et le récit. Trad. M. Rueff. Paris, Rivages, 2015.

Foucault

FOUCAULT, Michel. Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979. Paris, Gallimard/Seuil, 2004.

FOUCAULT, Michel. Surveiller et punir. Paris, Gallimard, 1975.

Descola et l'anthropologie comparative

DESCOLA, Philippe. Par-delà nature et culture. Paris, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, 2005.

DESCOLA, Philippe. Les Lances du crépuscule. Relations jivaros. Paris, Plon, 1993.

DESCOLA, Philippe. La Composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier. Paris, Flammarion, 2014.

DESCOLA, Philippe. L'Écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature. Paris, Quæ, 2011.

INGOLD, Tim. The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill. Londres, Routledge, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Métaphysiques cannibales. Trad. O. Bonilla. Paris, PUF, 2009.

Grotesque, décoïncidence, critique du néolibéralisme

BAKHTINE, Mikhaïl. L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance. Trad. A. Robel. Paris, Gallimard, 1970.

JULLIEN, François. De la décoïncidence. Paris, Éditions de l'Observatoire, 2021.

JULLIEN, François. L'Écart et l'entre. Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité. Paris, Galilée, 2012.

ROSA, Hartmut. Accélération. Une critique sociale du temps. Trad. D. Renault. Paris, La Découverte, 2010.

HAN, Byung-Chul. La Société de la transparence. Trad. O. Mannoni. Paris, PUF, 2017.

BROWN, Wendy. Défaire le demos. Le néolibéralisme, une révolution furtive. Trad. N. Vieillescazes. Paris, Amsterdam, 2018.

LAVAL, Christian & DARDOT, Pierre. La Nouvelle raison du monde. Paris, La Découverte, 2009.

STIEGLER, Bernard. Mécréance et discrédit. 1. La décadence des démocraties industrielles. Paris, Galilée, 2004.

Tiers lieux et communs

OLDENBURG, Ray. The Great Good Place. New York, Paragon House, 1989.

LÉVY, Julien (dir.). Tiers Lieux. Et plus si affinités. Paris, FYP Éditions, 2013.

OSTROM, Elinor. Governing the Commons. Cambridge University Press, 1990.

DARDOT, Pierre & LAVAL, Christian. Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle. Paris, La Découverte, 2014.

LATOUR, Bruno. Nous n'avons jamais été modernes. Paris, La Découverte, 1991.

Glossaire des concepts-clés

Les définitions ci-dessous correspondent à l'usage précis que l'essai fait de ces concepts, lequel peut diverger de leur sens courant ou de certaines lectures canoniques.

A – N

Agencement — Terme deleuzien désignant une configuration de relations entre des corps, des énoncés, des pratiques et des milieux. L'essai l'utilise pour désigner les nouvelles configurations relationnelles — tiers lieux, communs, pratiques de profanation — susceptibles de modifier les habitus du sujet par la répétition.

Analogisme (Descola) — Ontologie qui multiplie les différences entre les êtres mais les relie par des réseaux denses de correspondances et d'homologies. Dans l'essai, il désigne un type de tiers lieu qui tisse des connexions entre des registres habituellement séparés (art, politique, soin, savoirs formels et expérientiels).

Animisme (Descola) — Ontologie qui reconnaît une continuité des intériorités entre humains, animaux et plantes, avec une discontinuité des physicalités. Par extension, désigne les tiers lieux qui pratiquent l'attention aux non-humains comme sujets, ouvrant une décoïncidence que le naturalisme interdit.

Auto-adhérence — Propriété fondamentale du grotesque : être plein de soi-même, sans fissure, sans reste, sans distance réflexive. Le grotesque adhère à lui-même avec une conviction totale et opaque — il n'a pas de dehors depuis lequel il pourrait se voir. Contraire de la décoïncidence.

Corps sans Organes (CsO) — Concept de Deleuze et Guattari (Mille Plateaux, 1980) désignant le corps comme plan d'intensités pré-codées, avant toute organisation hiérarchique par l'organisme ou le marché. L'essai y voit le fondement somatique de la profanation : le corps capable du geste profanateur sans le recoder aussitôt dans le circuit marchand. Développé dans l'exkursus joint.

Décoïncidence — Concept de François Jullien (De la décoïncidence, 2021) : l'écart constitutif entre soi et soi-même, condition de toute réflexivité, de toute transformation, de toute liberté. La décoïncidence n'est pas un manque mais une

ressource vitale — l'espace dans lequel quelque chose peut advenir. Le grotesque est précisément ce qui abolit cet écart.

Dispositif — Concept foucaldien généralisé par Agamben (Qu'est-ce qu'un dispositif?, 2006) : tout ce qui capture, oriente, modèle et contrôle les gestes, conduites et discours des êtres vivants. Les dispositifs contemporains (smartphone, notation, personal branding) désubjectivent autant qu'ils subjectivent. Retournés par la profanation, ils peuvent devenir des fonctions de transformation au service de l'habitation.

Grotesque concentré — Premier régime du grotesque, transposé du spectacle concentré de Debord : l'absurde incarné dans une figure centrale, un corps ou une idéologie d'État. L'auto-adhérence y est garantie par la terreur ou la saturation performative (totalitarismes historiques, populismes autoritaires contemporains).

Grotesque diffus — Deuxième régime : le grotesque répandu dans la multiplicité des marchandises et des images publicitaires. L'auto-adhérence opère non par terreur mais par saturation désirante — le sujet adhère avec enthousiasme parce que le dispositif du désir l'y invite continuellement.

Grotesque intégré — Troisième régime et forme contemporaine dominante : fusion du concentré et du diffus, absorption de toute résistance potentielle dans le système qu'elle prétendait contester. La critique du capitalisme devient niche marchande, la révolte devient style, l'authenticité devient marque. La décoïncidence y est structurellement impossible — tout écart est immédiatement recyclé.

H — N

Habitation (Wohnen) — Concept central de Heidegger (Bâtir, Habiter, Penser, 1951) : modalité fondamentale de l'être-au-monde, distincte du simple fait d'occuper un espace. Habiter, c'est ménager — prendre soin des choses et des lieux, les laisser être ce qu'ils sont plutôt que de les arraisonner comme ressources. Le néolibéralisme est une destruction systématique de cette capacité.

Habitus - Concept central de Pierre Bourdieu, l'habitus désigne l'ensemble des dispositions durables — manières d'être, de percevoir et d'agir — incorporées par un individu au cours de sa socialisation. À la fois structuré par les conditions objectives d'existence (milieu social, trajectoire familiale) et structurant de nouvelles pratiques, il génère des comportements cohérents avec la position sociale du sujet, sans que celui-ci en ait nécessairement conscience.

L'habitus fonctionne toujours en relation avec le champ — espace social structuré de relations et de luttes (champ académique, artistique, économique...) — et le capital — ressources que l'individu y engage (capital économique, culturel, social,

symbolique). C'est l'ajustement entre habitus et champ qui rend les pratiques sociales à la fois prévisibles et efficaces.

Incarnation — Au sens phénoménologique (Merleau-Ponty) : le fait d'être un corps vécu (Leib), milieu originel de l'expérience, par opposition au corps objectivé (Körper) de la biomédecine. Un corps incarné maintient nécessairement une décoïncidence interne : il ne coïncide jamais tout à fait avec sa propre représentation ni avec la fonction que le dispositif lui assigne. L'incarnation est le fondement corporel de la résistance.

Naturalisme (Descola) — Ontologie dominante de l'Occident moderne : séparation d'une nature objective et universelle d'une culture plurielle et subjective. Cette séparation fonde la consécration marchande au sens agambénien et constitue l'ontologie implicite du grotesque intégré. Le tiers lieu authentique est celui qui opère une inflexion de cette ontologie.

Nihilisme négatif (ou réactif) — Troisième figure du nihilisme nietzschéen : ni le nihilisme passif de la dépression ni le nihilisme actif du marteau philosophique, mais le nihilisme de ceux qui, face à l'effondrement des valeurs, s'installent dans la petitesse, transforment le vide en idéologie du bonheur minimal. C'est le nihilisme des « derniers hommes » et le nihilisme propre au néolibéralisme tardif.

P – T

Profanation — Concept agambénien (Profanations, 2005) tiré du droit romain : restituer au libre usage commun ce qui avait été soustrait et consacré. La profanation n'est pas une destruction mais un geste qui désamorce les dispositifs de sacralisation. Elle restaure la décoïncidence en rendant aux choses leur plurivocité — leur capacité à être autrement que ce que le dispositif a fixé.

Spectacle (Debord) — Chez Debord (La Société du spectacle, 1967) : rapport social entre personnes médiatisé par des images. Dans sa forme intégrée (Commentaires, 1988), le spectacle fusionne le concentré et le diffus et n'admet plus de dehors. L'essai transpose cette taxonomie au domaine du grotesque pour en construire la classification à trois régimes.

Temps prophétiques (ou messianiques) — Concept agambénien (Le Temps qui reste, 2000) : le temps qui reste entre une décision et son accomplissement, capable de contracter et récapituler tout le passé. Par extension : les crises (pandémies, catastrophes climatiques, effondrements financiers) peuvent ouvrir des brèches dans le continuum du grotesque intégré, rendant momentanément visible un autre possible.

Tiers lieu — Au sens strict (Oldenburg), espace ni public au sens de l'État ni privé au sens du marché. Au sens étendu dans cet essai : tout espace dans lequel les règles ordinaires de la marchandisation et de la représentation spectaculaire sont partiellement suspendues, et où la décoïncidence devient structurellement possible.

Distingués en trois types selon Descola : animistes, analogistes, de réciprocité totémique.

Totémisme (Descola) — Ontologie qui postule une continuité des intériorités et du monde concret au sein de collectifs — une identité partielle entre les membres d'un groupe et des entités du monde. L'essai y voit le modèle des communautés de pratique dans lesquelles la frontière entre « moi » et « nous » devient poreuse — ce qu'Agamben appelle une forme-de-vie.

Présentation des penseurs mobilisés

Les notices ci-dessous présentent, pour chaque auteur convoqué dans l'essai, les éléments biographiques et conceptuels directement pertinents pour sa lecture.

Les héritages fondateurs

Friedrich Nietzsche (1844-1900) — *Philosophe allemand — héritage nietzschéen*

Professeur de philologie classique à Bâle avant de rompre avec l'académie, Nietzsche est la matrice philosophique de cet essai. Sa distinction entre les trois figures du nihilisme — passif, actif, réactif — fournit le cadre diagnostique de la première partie. La figure du *dernier homme*, extraite du prologue d'*Ainsi parlait Zarathoustra* (1883), est lue comme l'anticipation prophétique du sujet néolibéral contemporain : cet homme qui a « inventé le bonheur » et cligne des yeux devant ce qui le dérangerait. L'essai mobilise également les fragments posthumes sur la volonté de puissance pour préciser la topologie du nihilisme.

Guy Debord (1931-1994) — *Situationniste français — héritage critique du spectacle*

Fondateur de l'Internationale situationniste, Debord est l'auteur de *La Société du spectacle* (1967) et des *Commentaires sur la société du spectacle* (1988). Sa taxonomie du spectacle — concentré, diffus, intégré — constitue la colonne vertébrale de la classification des trois régimes du grotesque. L'essai transpose et prolonge ce schème en montrant que le spectacle intégré est aussi un grotesque intégré : un système qui absorbe sa propre critique et rend la décoïncidence structurellement impossible.

Les architectes du diagnostic contemporain

Michel Foucault (1926-1984) — *Philosophe français — généalogie du pouvoir et biopolitique*

Foucault est présent en arrière-plan de l'essai, principalement à travers le concept d'*entrepreneur de soi-même* développé dans *Naissance de la biopolitique* (cours au Collège de France, 1978-1979) : le sujet néolibéral idéal est cet individu qui a intériorisé la concurrence comme seconde nature et gère ses affects comme un portefeuille d'actifs. La notion de dispositif, que Foucault élabore à travers ses

analyses des institutions (prison, clinique, école), est reprise et radicalisée par Agamben.

Giorgio Agamben (1942-) – *Philosophe italien – théorie des dispositifs et de la profanation*

Figure centrale de la troisième partie, Agamben est mobilisé à travers deux textes : *Qu'est-ce qu'un dispositif ?* (2006), qui généralise la notion foucauldienne jusqu'à y inclure le smartphone, la notation Airbnb ou le personal branding, et *Profanations* (2005), qui fournit le concept-clé de résistance : la profanation comme restitution au libre usage de ce que le capitalisme a consacré. Le *Temps qui reste* (2000) apporte la notion de temps messianique, transposée dans l'essai en « temps prophétiques » comme interruptions du continuum grotesque. Agamben est également la source du concept de *forme-de-vie*, repris dans l'analyse des tiers lieux de réciprocité totémique.

Les architectes de l'alternative

Philippe Descola (1949-) – *Anthropologue français – ontologies comparées*

Professeur au Collège de France (chaire d'Anthropologie de la nature), Descola est l'architecte de la quatrième partie. Son opus magnum, *Par-delà nature et culture* (2005), montre que le naturalisme occidental – ontologie qui sépare une nature objective d'une culture subjective – n'est pas la vérité de l'humain mais une ontologie parmi quatre. L'essai mobilise ses quatre modes d'identification (naturalisme, animisme, totémisme, analogisme) comme grille d'analyse des tiers lieux, permettant de distinguer les espaces qui reproduisent l'ontologie néolibérale de ceux qui en pratiquent, souvent sans le savoir, d'autres.

François Jullien (1951-) – *Philosophe et sinologue français – concept de décoïncidence*

Jullien fournit le concept central qui traverse tout l'essai : la *décoïncidence*, développé dans *De la décoïncidence* (2021). Forgé à partir d'une réflexion sur l'écart constitutif que la pensée chinoise maintient là où la métaphysique occidentale tend à chercher l'identité, ce concept désigne l'espace entre soi et soi-même qui rend possible toute transformation. L'essai en fait la propriété que le grotesque abolit et que la profanation restaure.

Martin Heidegger (1889-1976) – *Philosophe allemand – phénoménologie de l'habitation*

Heidegger intervient dans la cinquième section à travers la conférence « Bâtir, Habiter, Penser » (1951), qui opère un renversement décisif : ce n'est pas parce qu'on construit qu'on habite mais l'inverse. Habiter (*Wohnen*) est la modalité fondamentale de l'être-au-monde, entendue comme ménagement – prendre soin

des choses et des lieux. L'essai utilise ce cadre pour caractériser le néolibéralisme comme destruction systématique de la capacité d'habitation et la résistance comme réapprentissage de l'habiter.

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) — *Philosophe français — phénoménologie du corps vécu*

Merleau-Ponty est convoqué pour fonder philosophiquement l'incarnation comme mode d'être. Sa distinction entre le corps vécu (*Leib*) et le corps objectivé (*Körper*), développée dans la *Phénoménologie de la perception* (1945), montre que le corps n'est pas un instrument dans le monde mais le tissu même de l'expérience. Un corps incarné maintient une décoïncidence interne irréductible : il ne coïncide jamais tout à fait avec sa propre représentation ni avec la fonction que le dispositif lui assigne. C'est ce reste que le néolibéralisme cherche à abolir en imposant le corps-performance.

Tim Ingold (1948-) — *Anthropologue britannique — perspective de l'habitation*

Anthropologue à l'Université d'Aberdeen, Ingold développe dans *The Perception of the Environment* (2000) une « perspective de l'habitation » qui prolonge Heidegger : les êtres humains n'imposent pas une forme préconçue à une matière inerte ; ils habitent un monde en train de se faire, et c'est dans cet engagement progressif avec les choses et les autres êtres que se constituent les formes de vie. Ce cadre fonde la thèse finale de l'essai : on ne conçoit pas un monde alternatif avant de l'habiter — on le conçoit en l'habitant.

Présences secondaires et horizons critiques

Mikhaïl Bakhtine (1895-1975) — *Théoricien russe — carnaval et grotesque médiéval*

Bakhtine est invoqué comme repoussoir constructif dans la définition du grotesque. Son analyse du carnaval médiéval et renaissant dans *L'Œuvre de Rabelais* (1965) fait du grotesque une catégorie ambivalente et régénératrice — qui dégrade pour régénérer, qui renverse l'ordre pour mieux le confirmer. L'essai maintient l'importance de cette ambivalence bakhtinienne tout en soulignant que le grotesque néolibéral l'a perdue : il n'est plus dialectique, plus temporaire, plus régénérateur. Il est devenu l'ordre permanent.

Gilles Deleuze & Félix Guattari (1925-1995 / 1930-1992) — *Philosophes français — désir, agencements, Corps sans Organes*

Présents principalement dans l'exkursus joint à l'article, Deleuze et Guattari fournissent deux concepts mobilisés en arrière-plan : l'*agencement* (configuration de relations entre corps, énoncés et milieux) et le *Corps sans Organes* (plan d'intensités pré-codées, avant toute organisation par l'organisme ou le marché). Le CsO est

présenté comme le substrat somatique de la profanation : le corps capable du geste de décodage sans le recoder aussitôt dans un nouveau circuit de capture.

Raoul Vaneigem (1934-) — *Situationniste belge — critique de la vie quotidienne*

Compagnon de Debord dans l'Internationale situationniste, Vaneigem est l'auteur du *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations* (1967). Présent en bibliographie comme horizon situationniste, son œuvre prolonge le diagnostic debordien vers une critique de la survie opposée à la vie — écho lointain de la question de l'habitation que l'essai développe à partir de Heidegger et Merleau-Ponty.