

**HENRI LEFEBVRE**

**VERS LE  
CYBERNANTHROPE**



**DENOËL/GONTHIER**

**Bibliothèque MÉDIATIONS**  
**publiée sous la direction de Jean-Louis FERRIER**

## AVERTISSEMENT

*Ce livre, publié en 1967 sous le titre « Contre les technocrates », n'a pas perdu son sens depuis les événements de 1968. En effet : l'informatique et la cybernétique pénètrent avec une force accrue dans la pratique sociale, dans la gestion plus que dans la production. Le cybernanthrope pùllule. Ne serait-il pas le « dernier des hommes » annoncé par Nietzsche ?*

*Dans la pensée théorique (ou, si l'on veut ainsi parler, dans la « pratique théorique »), la recherche urbanistique supplante, en les utilisant, la linguistique, la psychanalyse, l'économie politique. Ces sciences ont connu leur apogée, elles déclinent alors que « l'urbain » est ascendant. Ce que prévoyait ce livre il y a plusieurs années.*

**H. L.**

**TECHNICITÉ ET QUOTIDIENNETÉ**

*Fragments d'un manifeste du Possible.*

### LES RETOMBÉES DE LA TECHNIQUE

Pendant quelque temps, vous avez pu rencontrer dans la presse une expression curieuse, accompagnée de commentaires non moins surprenants. Des messieurs intelligents et compétents vous expliquaient comment la production dans son ensemble allait bénéficier des recherches appliquées aux fusées, aux missiles. Certes, les dispositifs les plus puissants ou les mieux miniaturisés seraient toujours réservés aux entreprises les plus vastes : exploration de l'espace, destruction nucléaire. Cependant, quelques « retombées de la technique » passeraient inévitablement dans l'industrie qui travaille pour les consommateurs.

L'humour sombre de ce parallèle entre les « retombées » de la haute technicité et les « retombées » de particules radioactives aurait-il empêché ces réflexions de recevoir l'accueil qui manque rarement aux idées passant pour nouvelles ? Sans avoir soulevé de protestations, la formule a disparu ; elle consacrait une situation difficile à accepter dès qu'elle était formulée.

*On* (qui, on ? Le destin ? Chacun des hommes responsables ou non ? Laissons cette question de côté),

on lance dans l'abîme des ressources fabuleuses en hommes, en moyens matériels, en richesses et en savoir. Dans quel but ? Pour préparer l'arme absolue et pour constater que la lune est un tas de cailloux. L'aventure planétaire, interplanétaire, galactique enivre les gens de la terre en les fascinant. Elle leur masque à la fois le danger, la terreur où ils vivent et l'abandon. Ils perdent de vue l'humble surface du globe, sauf quand leurs intérêts bornés et féroces les y ramènent. Dans les deux cas, ils délaissent ce que Nietzsche nommait le Sens de la Terre. Ils se perdent de vue. Déjà ils ont délégué ces nouveaux pouvoirs — l'aventure, le prestige — à une minuscule minorité, les Cosmonautes, les Savants de l'espace, proches des Olympiens, des Idoles, et des hommes qui détiennent le pouvoir. Renoncement et démission qui s'ajoutent à tant d'autres, témoignages d'une révolution possible et avortée jusqu'ici. La société dans son ensemble, conscience et rapports sociaux, ne reçoit pas de ses œuvres les plus hautes un principe de développement. La vie proprement sociale stagne, régresse, s'enlise dans le marécage du quotidien, au-dessus duquel se déploient des mirages « culturels ». Pendant ce temps, la production matérielle croît, la technique se perfectionne ; elle bouleverse ses propres cadres ; ses résultats s'éloignent dans la stratosphère pour n'en revenir vers la terre que de la façon la plus menaçante. Et nous ne bénéficions que de quelques « retombées »...

Est-ce à dire qu'il faille couper les ailes à l'imaginaire, à l'aventure cosmique ? Qu'il faille ramener les puissances de l'action et de la connaissance, ainsi que le pouvoir politique, au niveau de la trivialité, du bon sens et du « bien-être » ? Non. Pourtant, un ordre de priorités s'impose.

Il est étrange que personne n'ait proclamé publiquement, de façon tant soit peu retentissante : « Pas d'ex-

ploits cosmiques tant que sur terre des millions d'êtres humains souffrent de la faim ! Pas de ressources colossales jetées aux vents des espaces tant que les problèmes de la ville et de la campagne terrestres ne sont pas résolus ! » Que cet ordre de priorité n'ait même pas été énoncé, que rien de tel ne figure dans les programmes politiques qui se veulent audacieux, ne serait-ce pas le plus grave symptôme de la crise de ce que nous continuons à nommer « socialisme » et de ce pseudo-concept que nous ne pouvons ni soutenir ni désavouer, à savoir *l'humanisme* ? Les masses humaines qui se laissent fasciner par les exploits spatiaux revivent, dans des conditions nouvelles, un phénomène religieux. Peut-être redécouvrent-elles, en pleine inconscience (ethnologues, anthropologues, sociologues, psychologues négligent cette admirable inconscience, alors qu'ils se penchent avec tant de délectation sur « l'inconscient ») le fait religieux par excellence. Ces masses *sacrifient*. Que sacrifient-elles ? Leur passage de l'accompli au possible, de leur condition au bonheur. Leur ascension. A quoi ? Devant quel autel se consomme le sacrifice ? Dans l'infini cosmique confusément aperçu, qu'on le nomme ou non « Dieu ». Et qui sacrifie-t-on ? Des victimes désignées, préparées ; comme chez les Aztèques, ces victimes adorées sont mises au rang des dieux lorsqu'elles vont à la cérémonie et quand elles en reviennent. Les héros rejoignent dans la grandeur dérisoire les Chanteurs, les Vedettes, les Puissants. De gigantesques masses s'immolent avec leurs déceptions, leurs privations et leurs frustrations, en expiant leurs plus justes exigences sur l'autel des inaccessibles divinités, médiatrices entre la terre et l'univers. Le rite ne se déroule plus, sanglant, sur les degrés des temples du Soleil. Missiles et rampes de lancement ont remplacé les monuments splendides. On n'arrache plus les cœurs aux victimes. C'est aux foules de spectateurs que les

sens sont arrachés. La technicité la plus stupéfiante s'accompagne ainsi d'une étrange religiosité. Nous assistons à la montée d'une religion du Cosmos qui transparaît aussi bien dans le fétichisme des signes du Zodiaque et des horoscopes, que dans l'adoration pour les cosmonautes. Elle a pour rivale une religiosité non moins fascinante et délirante de l'Eros. Il est d'ailleurs clair que le vieux terme « aliénation » (religieuse, idéologique, politique) est faible pour caractériser cette situation à la fois monstrueuse et normalisée, intolérable et tolérée, accablante et inaperçue.

Abaissons nos yeux et notre pensée vers ce qui nous environne. Ne laissons plus les regards s'égarer. Revenons à la surface, celle de la terre, celle de notre corps. Et de là redescendons non pas vers des profondeurs abyssales mais vers la chair et le sang. Dégrisons-nous. Plus d'humanité-fiction (bien que la science-fiction ait beaucoup à nous apprendre). Considérons notre microcosme. Il va mal. Sous une apparence éclatante, il se délabre. Non seulement en Asie et en Afrique, mais autour de nous et sous notre peau. Tout se passe comme si les maîtres du Cosmos devaient un jour pas tellement lointain quitter ce navire en perdition, la Terre, pour une planète mieux réussie, et cela sous les applaudissements des naufragés. Tout se passe comme si l'espèce humaine avouait son échec et s'avouait ratée, avec sa demeure, la Terre. Si l'humanité avorte, si les signes se multiplient du grand Echech, à la pensée lucide d'en tirer les leçons.



## LES MYTHES DE LA TECHNOCRATIE

Nous pourrions examiner un à un les secteurs de l'activité sociale qui concernent « l'homme », en commençant par les plus importants, la médecine entre autres. Nous constaterions vite que la crise de « l'homme » et de l'humanisme est d'abord *pratique*. Ni l'organisation de la profession médicale, ni l'enseignement, ni les recherches en cette matière ne correspondent aux exigences d'une société qui mettrait « l'homme » au premier plan. C'est tellement clair que nous nous abstiendrons de mettre l'accent sur ces évidences et que nous poursuivrons un peu différemment l'argumentation.

Dans cette société où la chose a plus d'importance que l'homme, il y a un objet-roi, un objet-pilote : l'automobile. Notre société, dite industrielle, ou technique, possède ce symbole, chose dotée de prestige et de pouvoir. La dictature de l'auto, c'est-à-dire des *lobbies* qui infléchissent selon leurs intérêts les décisions économiques et l'opinion dite publique, cette dictature est absurde. La technique autorise déjà (elle le permettrait depuis longtemps si elle était rationnellement orientée) la construction de véhicules plus parfaits que la voiture à quatre roues, l'autocraft (sur coussin d'air), par exemple, ou les hélicoptères de divers types. Sur

les carrosseries des voitures, on multiplie les *signes* de la technique pour masquer l'indigence technique : chromes, ailettes, lignes aérodynamiques. L'absurdité transparaît ; les voitures américaines, capables de vitesses considérables, dans un pays où la vitesse sur les routes est sévèrement limitée, se couvrent de ces signes de la vitesse. L'irrationalité va plus loin. Un citoyen américain a entrepris, on s'en souvient, une campagne contre les constructeurs de ces énormes bagnoles, contre leur mépris incroyable pour la sécurité des conducteurs et des passagers. A ce héros moderne, il a fallu pour se faire entendre des années de lutte tenace, sa qualité d'avocat et l'appui de R. Kennedy. La plupart des attaques contre la dictature de l'automobile (celles de Lewis Mumford, d'autres) négligent les possibilités techniques et se teignent d'impuissante nostalgie. Il n'en reste pas moins qu'aujourd'hui chaque homme de culture (comme on dit) sait à quoi s'en tenir : la bagnole est un instrument incomparable et peut-être irrémédiable, dans les pays néo-capitalistes, de déculturation, de destruction par le dedans du monde civilisé. Cet objet-roi est cependant désuet.

L'automobile entre dans une structure hiérarchique composée de fines différences : de la petite voiture à la grande, de la voiture soignée et « finie » à la voiture rustique, de la voiture banale à la voiture personnalisée. Cette hiérarchie correspond à la hiérarchie sociale, l'exprime et réagit sur elle. La bagnole est « structurée-structurante ». Elle a ses raisons que la raison connaît mal : raisons d'Etat, raisons économiques, raisons sociologiques. Elle remplace les moyens de circulation plus rationnels (publics) ou plus perfectionnés. Elle produit de l'absurde à jet continu, si l'on peut dire. Pourquoi l'influence des *lobbies* de l'automobile ? Nous en connaissons l'absurde raison. Ce bien de consommation dit « durable » se déprécie avec une vitesse extraordi-

naire ; il arrive que les constructeurs accélèrent cette dépréciation. L'objet-rôl, la chose-pilote se détruisent eux-mêmes. Jamais un objet dit durable n'avait atteint un tel rythme « d'auto-destruction ». Le capital qui s'investit dans sa production atteint donc une vitesse de rotation accélérée, la vraie vitesse de la circulation automobile <sup>1</sup>.

Passons au problème n° 1 de l'urbanisme dit moderne. On se dispose à éventrer les villes — ce qui en reste — pour laisser passer le flot des voitures. Or, en ce qui concerne la circulation, on en est à peine au balbutiement de la technique. Quelques recherches sérieusement poursuivies ne fourniraient-elles pas le matériau qui permettrait la construction de trottoirs roulants rapides, matériau qui fait encore défaut, paraît-il ? Dans les rues et les métros, dans les édifices, l'utilisation des tapis et trottoirs roulants, des escalators, des télécabines, ne progresse guère. Les procédés qu'on veut utiliser pour améliorer la circulation sont eux-mêmes désuets. La grande trouvaille, c'est de cacher les voitures, de prévoir des parkings <sup>2</sup> souterrains. Construire à plusieurs niveaux, dont l'un réservé à la circulation, semble encore audacieux, trop coûteux, presque utopique. La paralysie de l'imagination complète les contraintes de la bureaucratie, elles-mêmes motivées et justifiées par des raisons financières.

Par rapport aux possibilités, les plans, projets et pro-

1. C'est là un des procédés du néo-capitalisme pour contrecarrer la tendance découverte par Marx à la baisse du profit moyen dans l'industrie capitaliste. Certains économistes et sociologues, qui ne comprennent rien à ce qui se passe sous leurs yeux, n'en affirment pas moins que le marxisme est périmé.

2. On peut remplacer cet anglicisme par le nom français « parc » : parc à voitures, parc automobile, parc de stationnement. (Notre de l'éditeur.)

grammes représentent à peu près ce qu'est un briquet par rapport au dispositif de mise à feu d'une fusée. Ni les matériaux, ni les procédés d'utilisation, n'ont la moindre proportion avec ce que permettraient les techniques. On ne peut même pas affirmer qu'ils sont en retard, qu'il y a un décalage. C'est d'un abîme qu'il faut parler. Qu'est-ce que l'on étudie, qu'est-ce qu'on élabore à grand renfort de calculs et de compétence ? Des normes, des contraintes limitant l'action comme la pensée. Que dire de ce qui s'appelle officiellement « urbanisme », sinon qu'il s'agit théoriquement d'une idéologie et pratiquement de règles destinées à figer la construction des villes dans ce qu'il peut y avoir de moins rationnel, sous couvert d'une rationalité technique ! Les urbanistes se scindent en techniciens de la circulation et en esthètes qui ménagent dans les plans de masse des contrastes de lignes, volumes et couleurs, comme si « l'habiter » se définissait par la consommation de ces contrastes spectaculaires. On ignore ce qu'est un temps social, un espace social approprié et l'on veut construire des villes nouvelles. Quant à la construction des immeubles, chacun sait à quel point il serait facile de la transformer. Les matériaux insonores, pour prendre ici un exemple trivial, existent déjà, et aussi les matériaux permettant des préfabrifications très poussées. Il suffit de les produire industriellement et de les utiliser sur une grande échelle, de façon intelligente. Ce qu'on nomme « urbanisme » n'est qu'un ensemble trop cohérent — un système — de stipulations et de limitations qui maintiennent une activité essentielle au niveau du strict minimum technique. Et cela en réduisant une situation et une activité, *l'habiter*, à une réalité brutalement matérielle, à une fonction : *l'habitat*. L'audace, l'aventure, c'est de réclamer un urbanisme à « l'échelle humaine », c'est-à-dire à l'échelle mesquine du village, de la paroisse et du

pavillon. Encore un usage inquiétant de ce mot, « l'humain » ! Comme s'il y avait déjà, à combattre ou à approuver, un autre urbanisme ! Comme si Mégalopolis était surhumaine ! Comme s'il ne fallait pas revendiquer, contre l'absence inhumaine de pensée urbanistique un urbanisme à l'échelle de la technique, c'est-à-dire de l'humain se réalisant révolutionnairement, se dépassant sans pour autant se démentir.

C'est ici le lieu et l'occasion de dénoncer un malentendu. L'image du technocrate est devenue populaire. On l'adopte ou on la rejette. Le technocrate, homme des connaissances techniques, détiendrait le pouvoir ou devrait le détenir, selon les uns ; selon d'autres, il faudrait l'en chasser. L'image du technocrate est l'objet d'une double critique. Selon la critique de droite, la dictature de la technocratie devrait se subordonner à un idéal plus élevé, patriotique, national, humaniste, religieux. Selon la critique de gauche, le technocrate devrait opérer sous le contrôle des organismes de la classe ouvrière, syndicats et partis. Personne ne semble douter de l'existence du technocrate. Qu'en utilisant cette image d'Épinal moderne, quelques groupes animés par une idéologie, celle de la rationalité technique, gagnent une influence et même tentent d'arriver au pouvoir politique de décision, ce n'est pas contestable. Ils renforcent l'image ; ils la transforment en idéologie. Une prétendue « gauche » rêve ainsi de réaliser la fiction technocratique.

Les hommes qualifiés de technocrates passent pour détenir des compétences éminentes ainsi que le don de l'efficacité. Ils en auraient le quasi-monopole. Ils seraient capables à la fois de découvrir les solutions techniques répondant aux problèmes précis posés par la pratique, et d'imposer ces solutions (de commander). Or, si l'on observe ce qui advient effectivement, de tels hommes n'existent pas. Ceux que l'on nomme

« technocrates » et qu'on voit à l'ouvrage (notamment dans le secteur public de l'économie et de la vie sociale en France) ne commandent pas ; ils ne disposent que d'un pouvoir de décision limité ; en fait, ingénieurs devenus administrateurs, ils exécutent des commandes, celles du pouvoir politique qui dispose des « variables stratégiques ». Le pouvoir impose aux technocrates dont il dispose les choix décisifs. Aux problèmes officiellement reconnus et formulés, ils — les technocrates — proposent des solutions et le pouvoir d'Etat choisit entre elles.

Ajoutons cependant à ces considérations une remarque importante. De toutes nos analyses, celles qui précèdent et celles qui suivent, il résulte que la *loi d'inégal développement* est devenue essentielle. L'inégal développement, dont le concept et la loi furent dégagés par Lénine, s'étend aux pays, régions, domaines, secteurs de l'économie, de la culture, de la science, aux branches d'industrie, aux entreprises et parties des entreprises, etc. En particulier, la vie quotidienne constitue un secteur mal développé et en même temps sur-organisé (c'est-à-dire à la fois arriéré et mis au pillage) de cette société bureaucratique de consommation dirigée.

L'inégal développement a remplacé la cohérence relative du capitalisme concurrentiel et ses tendances régulatrices (formation du taux de profit moyen, etc.). Or, cela signifie qu'au-delà d'un certain seuil, la réalité sociale se désintègre. Cette tendance et cette possibilité expliquent en partie l'idéologie régnante : le fétichisme de la cohérence, de la forme et de la structure. Dans certaines conditions, l'intervention d'un groupe défini, entrant en scène comme agent socio-économico-politique, peut rétablir au moins provisoirement la cohérence d'une société qui ne constitue plus une totalité spontanée. Les groupes et clubs technocratiques n'envisagent-ils pas la possibilité d'une telle situation, en

France ou ailleurs ? On peut le supposer, encore qu'ils soient beaucoup moins bien placés pour jouer ce rôle que l'armée ou un parti doté d'un grand appareil.

On croit dans un large public que les technocrates font régner la « pure » technique. La prétendue technocratie n'est pas tellement nocive par son action réelle que par l'image qu'elle donne d'elle-même et de la société. D'après cette image, la rationalité sociale, enfin mûre, règne déjà ou va régner prochainement. Cette croyance répandue dans l'opinion résulte d'une propagande : c'est une idéologie. Cette idéologie est le produit mental de la technocratie, sa justification, la compensation de son impuissance et de son incapacité, sa contribution réelle à l'action du pouvoir. Les prétendus technocrates aménagent selon des normes fixées ailleurs et pour des raisons qui n'ont rien à voir avec la technique, les villes, les territoires, la circulation, les communications, la consommation. Au-dessus d'une immense incohérence se déploie une idéologie de la cohérence (du système) qui n'a d'autre base qu'une demi-planification économique incertaine de ses objectifs et de ses moyens. L'idéologie de la rationalité technique masque la non-application de la technique à la vie pratique. Sa prétendue rationalité tend à coïncider avec l'absurdité. Une certaine sociologie n'a pas pu contribuer à accréditer les mythes, c'est-à-dire l'idéologie, de la technocratie. On a beaucoup écrit sur le « milieu technique » opposé au « milieu naturel ». On a parlé de « société technique ». Ces formulations étant tombées quelque peu en discrédit, les sociologues les ont remplacées par d'autres dénominations qui ne valent guère mieux : société de consommation, de loisirs, civilisation de l'image, etc. Ils ne vont pas jusqu'aux dénominations encore insuffisantes, mais portant sur un trait caractéristique (par exemple, celle que nous proposons : « société bureaucratique de consommation diri-

gée »). A chaque période, à chaque science dite « humaine », ses représentations illusoire, ses fumées dissimulent les faits et les concepts.

Le mythe de la technocratie a des conséquences qui relèvent comme lui-même d'une étude sociologique. Puisque les gens s'imaginent que la technicité règne, ils en veulent à la technique. Lorsqu'on croit que les villes nouvelles sont conformes à des impératifs techniques, lorsqu'on ignore que les contraintes sont d'un autre ordre (le financement, le profit, la stratégie politique), les échecs discréditent la technicité. On n'incrimine pas l'insuffisance technique. On ne comprend pas que les organisateurs et organismes responsables accumulent les signes de la technicité (de la rationalité technicienne) pour couvrir son absence. La duperie des significations se perçoit mais s'interprète illusoirement. Le décalage entre les exigences et la réalité entretient une défiance trompeuse, car la vie quotidienne n'entraîne pas la connaissance de ses propres conditions. Au contraire : elle les dissimule. Une telle méfiance suscite et nourrit des nostalgies. On accuse les technocrates de toutes sortes d'erreurs. A travers eux, on soupçonne et on vise la technique elle-même. On perd de vue ses possibilités. Le réalisable paraît utopie dans la plus fâcheuse acception de ce mot. On se replie sur le passéisme et le mythe de la technocratie perpétue ce passéisme. Double avantage pour l'idéologie comme pour les institutions établies : à son tour le passéisme devient idéologie. Travesti en culte de la qualité, un néo-malthusianisme attaque les réalisations médiocres de la prétendue technicité. Idéologie de droite, c'est-à-dire réactionnaire, il dissimule au second degré les contraintes qui pèsent sur la quotidienneté et sa grande misère. Il permet de ne pas voir l'organisation de la vie quotidienne, sa mise au pillage par le néo-capitalisme. Le néo-malthusianisme en appelle à la nature



(délaissée pour le factice), au style (perdu en route), à la qualité (morte). Il sert à son tour de thème idéologique. La nature, le style, la qualité, on les retrouve en vacances. Ainsi tourne le tourniquet de l'absurde. Et l'on peut aller indéfiniment d'un pseudo-humanisme, classique ou romantique, qui se prononce contre la technique et la technicité, à un enthousiasme pour la technique, qui fait silence sur les lacunes de la technicité et la distance qui la sépare du quotidien.

Les mythes de la technocratie entretiennent une idéologie dont ils font partie. Au niveau le plus élevé, cette idéologie se donne l'allure d'une philosophie. Réservez pour la suite l'analyse du structuralisme, qui part de la notion scientifique de structure et parvient en extrapolant à un néo-philosophisme. Ne sortons pas de l'idéologie proprement et directement techniciste. Que de penseurs et savants, en France, sont plongés dans une sorte d'extase devant le monde techniciste ! L'idéologie n'atteint pas souvent le niveau de l'élaboration. A ce niveau, ses promoteurs ou ses porteurs se dénonceraient en elle ; elle les dénoncerait en révélant leur tendance à constituer une caste, un groupe de pression et de décision, une classe. Comme toute idéologie au moment où elle prolifère en pleine virulence, celle-ci est encore diffuse, informulée. Le jour où elle se formule peut sonner son glas. Essayons de lui donner quelques contours pour mieux la cerner.

Les gens dits de droite, ou « réactionnaires », semblent penser qu'il y a deux espèces de technocrates, les bons et les mauvais, les bénéfiques et les dangereux ; les derniers seraient « de gauche » ou même d'obédience communiste. Ils auraient en réserve un stock d'idées perverses, destructrices de la saine tradition, des souvenirs, des normes de la société française, sous couvert des techniques. Il est d'ailleurs possible que cette tendance de droite s'atténue. Même si la gauche actuelle

se meurt et si l'idéologie de droite disparaît comme telle, la « droite », elle, demeure. Les gens de droite restent ce qu'ils étaient : ils sont ceux qui restent tels qu'ils étaient. Ils ont perdu depuis longtemps la capacité de créer des idéologies et des mythes. La « gauche » les a relayés dans cette activité, encore qu'aujourd'hui peu productive cette gauche rêve de son passé et ne sache même pas procéder à son autocritique. Reconnaissable bien que masquée, la vieille « droite » est là pour recueillir les débris de l'idéologie de gauche. L'image du technocrate vient de cette dernière. La gauche semble penser que le règne de la technique adviendra grâce à elle. Selon elle, les hommes de droite qui promettent l'efficacité technique ne veulent pas et ne peuvent pas réaliser leurs promesses : planification, satisfaction des besoins sociaux, rationalisation de la vie sociale, internationale et nationale, etc. A la gauche d'aménager l'entrée dans la terre promise. Les deux « tendances » sont en fait d'accord sur une représentation : le mythe de la technocratie. C'est pourquoi rien ne ressemble plus à l'image d'un « technocrate de gauche » que celle d'un « technocrate de droite ». Quant aux technocrates réels, cette confusion leur permet de manœuvrer, de pencher d'un côté, puis de l'autre, de surmonter à leur manière l'opposition (d'après eux périmée) de la gauche et de la droite, au nom du primat de la technique.

Nous avons quelques bonnes raisons de penser que la gauche dite « révolutionnaire » ou « communiste » n'échappe pas au mythe de la technocratie. Elle est même sensibilisée, en raison de l'influence soviétique, du prestige de la planification autoritaire, et de quelques « surdéterminations » idéologiques (le dogmatisme dans l'interprétation du marxisme).

Sur la technique en elle-même, nous pouvons assurer que simultanément :

a) elle tend à fermer la société, à boucher l'horizon (notamment avec la cybernétique, qui parachève le « cosmos » de la quantité et la quantification du cosmos !). La technicité devient obsédante et par conséquent déterminante. Elle envahit la pensée et l'action, donc leur fixe leur ligne ;

b) elle menace de destruction ce monde bouché, ce cosmos clôturé, où le seul possible se réduit au fonctionnement automatique et à la structuration d'équilibre parfait ; elle ravage le monde et peut aller jusqu'au bout de ces ravages par l'anéantissement nucléaire ;

c) elle ouvre le Possible, à condition qu'elle soit investie dans le quotidien.

Elle est donc ce qui ferme et ce qui ouvre l'issue, ce qui obscurcit et ce qui découvre l'horizon. Quant à l'idéologie, celle des technocrates, celle des sociologues qui discourent sur la société technicienne, elle bloque l'ensemble ; elle masque les contradictions (notamment celle entre la fermeture d'une société immobilisée par des structures d'équilibre, et l'ouverture d'une société allant vers le possible par la voie de la contestation et de l'effervescence).

Que faut-il pour dissiper les idéologies et les mythes ? Du temps. Des déceptions. Des expériences et des épreuves. Des contre-attaques théoriques. De l'audace et de la patience, vertus révolutionnaires. S'il est vrai qu'au cours du siècle l'éthique et l'esthétique du travail, l'idéologie du travail et du travailleur, la philosophie de l'activité productrice et de la création nous ont déçus, s'il est exact qu'un déplacement massif d'affectivité et d'activité (sans parler des placements matériels) s'est porté vers les loisirs, s'il est juste d'affirmer que ces loisirs préparent de nouvelles déceptions et frustrations, vers quoi vont bientôt se porter les attentes, les espoirs ?

## VIE QUOTIDIENNE ET DIVERSITÉ

Les « retombées » de la technique parviennent jusqu'à la quotidienneté. Celle-ci bénéficie de certaines découvertes scientifiques. Il serait aussi ridicule de nier le rôle des utilisations domestiques du froid et de la chaleur, celui de l'électricité, de l'eau courante et du butagaz dans nos campagnes que de s'en ébahir en prétendant que la vie réelle est déjà transformée. Qu'il nous suffise de noter que seules des qualités mécaniques, relevant de techniques et d'objets relativement simples, ont changé.

La haute technicité pénètre dans le quotidien sous la forme du *gadget*. Une liste des gadgets les plus ingénieux, un tableau de leur mise en œuvre dans la quotidienneté, cette étude relève d'un ouvrage détaillé sur la vie quotidienne. Il en résulterait, à notre avis, que l'accumulation des gadgets produit un encombrement qui ne transforme en rien la quotidienneté. Quand on veut se livrer à la « prospective » à propos du quotidien, quand on imagine son avenir, on se représente volontiers une énorme accumulation de gadgets. Et cela aussi bien dans les romans d'anticipation que dans des

ouvrages sérieux comme celui de Michel Ragon sur *Les cités de l'avenir*<sup>1</sup>.

Ce que l'on consomme en usant d'un gadget, c'est un *signe* de la technicité. Ici encore la consommation des signes et significations joue un rôle. On entre dans l'imaginaire en se croyant dans le réel identique au rationnel. Serions-nous indignés par ce mélange de rêve et de praticité qu'expriment chaque jour tant de publications destinées aux femmes et même à leurs époux ? Rejetterions-nous par principe l'imaginaire ? Point. Toutefois, le rôle de la pensée critique, c'est d'abord de démêler les confusions. L'imaginaire social, porté par le langage en général, supporté par des images et symbolismes déterminés, comporte duperie, illusion, mystification. A partir d'un certain seuil, l'imaginaire se détache du réel et précisément alors il est pris pour du réel : pour le réel.

A la pensée critique d'élucider l'oscillation entre les deux termes (le réel-rationnel, l'imaginaire-factice-fictif), de mettre fin par la connaissance à ce clignotement (qui rappelle celui du signifiant et du signifié dans le signe, mais avec une autre ampleur). La consommation des signes de la technique dans les gadgets fait oublier que le gadget et l'objet technique d'usage courant (y compris l'automobile) ne sont que les parodies des véritables objets techniques et que la multiplication de ces pâles simulacres réalise dans les meilleurs cas quelque chose de compliqué — le quotidien — qui suit de bas et de loin la haute complexité de la science et de la technique.

La lectrice ou le lecteur d'hebdomadaires consomment des textes publicitaires. Le collectionneur de porteclés accumule les signes de la propriété. Or, la pro-

1. M. Ragon : *Les cités de l'avenir*, Encyclopédie Planète, 1966.

priété est ou n'est pas. Le spectateur de strip-tease consomme les signes de l'érotisme. Or, l'érotisme ne se consomme pas sur signes, il se fait ; c'est un acte, toujours différent ; c'est une œuvre, réussie ou dérisoire. La consommation de signes, symboles et significations ne peut que laisser insatisfait. De même la consommation des signes de la technique ou du pouvoir. Les signes ne sont pas innocents, pas plus qu'innoffensifs : des groupes, agents sociaux, les lancent ou s'en emparent. Ils en font des signes d'exclusion ou d'appartenance à tel degré de hiérarchie signifiée par des signes qui, d'abord, semblent dire autre chose (la technique, par exemple, dans le cas privilégié de l'automobile).

La consommation toujours semblable à elle-même des signes de la technicité fait partie des illusions des signes et de la consommation. Le terme « société de consommation » dissimule un aspect de cette société, en particulier les nouvelles formes de pauvreté qui marquent cette société : la dérision du quotidien, la froide et misérable rigueur des « ensembles » urbains, les situations de crédit et de dépendance socio-économique, la rareté croissante de l'espace et du temps, etc. Ce terme recèle une idéologie et une apologie. En même temps, il va loin, plus loin que ses promoteurs ne le pensent. La consommation *réelle*, celle du réel, est destructrice. Les consommateurs dévorent les richesses et les œuvres de vingt siècles, y compris la ville. Cette consommation réelle se double d'une consommation dans l'imaginaire et de l'imaginaire, elle-même dédoublée : consommation d'images (cinéma, télévision, reproductions) et consommation de signes. En particulier ceux de la publicité elle-même, bien consommable de premier choix. La société dite de consommation offre à ses membres la consommation de spectacles. Par ces mots, il faut entendre que la vue et l'ouïe fonctionnent comme organes dévorants d'images et de sons, de mots et de signifi-

cations, et que cette nourriture audio-visuelle comporte à la fois une vaste information et une profonde frustration. Ici encore, il y a passage de l'un à l'autre, couverture de l'une par l'autre, oscillation, clignotement, tourniquet. Le monde est mis en spectacle — extériorisé, changé en objet selon le modèle de l'image et du signe, soustrait à la participation active — pour alimenter la consommation dévorante. Le consommateur de significations prend le signifiant pour le signifié ; on lui vend très cher le signe de la chose qu'il croit ainsi s'approprier. Le consommateur de signes techniques est doublement dupe, car une technique est une pratique ou n'est rien. Ce consommateur, en fait, dévore l'idéologie de la technicité, partout la même, toujours identique à soi. Il n'est point besoin de répéter que cette pseudo-activité absorbe et déglutit sans cesse une denrée particulière que l'on nomme culture. La transformation des multiples cultures en marchandise de consommation monotone va de pair avec leur parcellarisation, leur dislocation, leur idéologisation. Tout cela a déjà été dit. Laissons aux idéologues spécialisés le soin de discerner les « bons côtés » et les « mauvais côtés » d'un tel processus. De tels idéologues, spécialistes du bon sens, de la voie moyenne et du juste milieu, n'ont jamais manqué. Ajoutons ici aux analyses critiques cette remarque : de plus en plus, c'est le spectacle uniforme de la technicité, et par conséquent de pures et simples significations, que l'on offre (que l'on vend) aux gens immergés dans le quotidien. Sur les écrans de cinéma et de télévision comme dans la « réalité », le folklore et la technicité se complètent heureusement et se compensent, renvoyant de l'un à l'autre. Ainsi le spectacle du monde, les loisirs, le tourisme, prennent dans nos regards leur structure. Leur champ de significations suit la loi d'une opposition pertinente ; d'un côté : passéisme, nostalgies, variétés, visites aux beautés mortes

dans les musées et les villes antiques ou médiévales ; de l'autre : fusées, missiles, cités scientifiques, installations prodigieuses mais partout identiques. Entre les deux, la dérégulation du quotidien.

Ainsi conçu, c'est-à-dire situé dans la société contemporaine, le quotidien s'aperçoit bien instauré dans le creux entre le passé folklorique et les virtualités de la technique. Ce creux devrait et pourrait se remplir. Il reste vide et faussement rempli d'une substance ambiguë. Il est organisé comme absence et présence illusoire. Il est institué, disons-nous, et constitué ; le plus simple changement, le plus indiqué, le plus inéluctable, pose des problèmes illusoire et apparemment insolubles. La pilule anticonceptionnelle, dans cette optique, a plus d'importance que les fusées interplanétaires. Elle suscite plus d'objections et d'obstacles que d'enthousiasme. Effectivement, la pilule ébranle une quotidienneté dont nous ne nous lasserons pas de répéter qu'elle est, sous l'égide de l'Etat, des hiérarchies bureaucratiques et d'une organisation prétendument rationnelle de la pratique sociale, l'institution caractéristique de notre époque. Institution ? Oui, et d'autant plus inconsciente comme telle !

Il est facile de saisir ces contrastes et contradictions, d'un coup d'œil, en considérant telle ville neuve et l'installation industrielle à laquelle elle se joint, par exemple Mourenx et Lacq, orgueils de la France. Du côté de l'installation, une technicité extraordinaire, une sorte de beauté (puisqu'il n'y a pas d'autre mot pour désigner cette rigueur concrète, cette précision du détail et de l'ensemble). Du côté de l'établissement humain, la nouvelle pauvreté, la monotonie, l'ennui, la lourdeur, la détérioration rapide ; en un mot : le quotidien. Et tout cela remarquablement aménagé, programmé. Il n'est pas inutile, ici, de répéter ce qui a été déjà dit pour en dégager le sens. Nous avons à plusieurs



occasions dénoncé la disproportion effarante entre le « coût humain » dans la ville nouvelle et les investissements dans la production.

La véritable rationalité ne peut se définir aujourd'hui que par le mot d'ordre : « La technique au service de la vie quotidienne ! » Toute autre raison n'est que raison d'Etat ou raison de classe, prétendue rationalité, faussement justifiée par des arguments techniques, enveloppant l'absurdité jusqu'au délire.

Cette absurdité, ce délire, prennent forme autour de nous. Allons-nous observer impassiblement, avec une objectivité désintéressée, avec une rationalité détachée, la « mise en cartes perforées des trois milliards d'insectes », selon une expression qui mérite d'être retenue ? Allons-nous laisser se consolider les « structures » fixant ces existences dites humaines dans une quotidienneté asservie et surexploitée, en les conservant dans la vaine espérance et la nostalgie, pour les jeter en pâture aux divinités mythiques du cosmos ? Assisterons-nous, sans inventer un nouvel humanisme, à la liquidation de l'humanisme désuet, ce qui fraie le chemin au Système de la quotidienneté asservie et programmée ? S'il faut aller vers le néant masqué par la Chose ou par les choses, soyons lucidement nihilistes...

Tels sont les nouveaux phénomènes idéologiques, religieux, sociaux de nos temps dits modernes. Ils ne sont pas les seuls. Ils s'accompagnent d'une dépréciation des vieux liens de dépendance, ceux qui stipulaient les rapports entre maîtres et serviteurs, entre colonisateurs et colonisés, entre éducateurs et éduqués, entre hommes et femmes. Or, la dissolution de ces liens accompagne l'institution de nouvelles dépendances, plus profondes parce qu'insensibles et invisibles. Le quotidien dépend de ceux qui l'aménagent et le programment, de ceux qui organisent les modalités de la

consommation, qui *décident*. Nous pourrions dire inconscientes ces dépendances, si le terme ne présentait un danger. Une idéologie de l'inconscient, qui se répand aujourd'hui à travers le structuralisme et la psychanalyse, en fait le fondement indestructible et même intouchable de la vie sociale. Ce qui consacre les contraintes et sacralise ces liens obscurs. La révolte devient difficile, l'anxiété et la revendication ne savent plus à qui s'en prendre. Parmi ces nouveaux rapports d'asservissement, l'institution du quotidien, sa mise en condition et ses illusions entretenues, ont une importance capitale. La quotidienneté n'est qu'un *niveau* de la réalité sociale. Dans les conditions actuelles, ce niveau se consolide. Omettre ou mettre entre parenthèses cette illusoire substance, cela entraîne beaucoup d'erreurs. On cherche ailleurs la « substance » ou bien l'on nie le contenu substantiel pour fétichiser la forme et les formes. On trouve ailleurs et autrement le « modèle » de la réalité sociale. On rejette le vieil humanisme sans lui substituer un programme à long terme prévoyant la réalisation des « virtualités de l'humain », dont l'idéologie humaniste ne fut que la promesse et le nuage prophétique. Que l'on dissipe les nuées, très bien. Que l'on oublie le message, c'est moins bien. Que dès lors il n'y ait plus d'horizon, c'est le nihilisme.

Parmi les questions que pose ce petit savant à tête chercheuse qui se nomme sociologue, parmi les interrogations qui s'imposent à lui, nous savons déjà qu'il y a les suivantes : « La société moderne, quelle que soit l'appellation que l'on retienne pour la caractériser, n'irait-elle pas nécessairement vers une homogénéité ? Sous l'effet des machines (les vieilles machines énergétiques dont l'encombrante automobile — les nouvelles machines à information), dans la perspective d'une symbiose annoncée par Wiener entre les machines et

les hommes, les différences entre ces derniers ne vont-elles pas disparaître ? Les machines, en effet, sont partout identiques et partout soumises à la logique de l'identité. Les différences, y compris les plus traditionnelles, celles des sexes et des âges, ne seront-elles pas reléguées dans le folklore ? Le mondial dont on célèbre l'avènement serait-il unitaire ou unificateur par rapport aux voies historiques qui permettent de l'atteindre ? »

L'homogénéisation de la société est attribuée, dans cette hypothèse, à la technique et à la technicité plutôt qu'à d'autres interventions (celle du pouvoir étatique, celle des idéologies religieuses et sociales, etc.).

Il est à notre avis impossible aujourd'hui de se prononcer, de prouver la thèse de l'homogénéisation, de démontrer celle de la diversification. Nous pouvons seulement accumuler les arguments en faveur de cette dernière, c'est-à-dire montrer sa *possibilité*. Les faits seuls diront si cette possibilité devient pleine réalité. Par exemple, en ce qui concerne la société socialiste ou les sociétés socialistes...

Nous parions sur ce possible. Nous misons sur lui, à long terme. Il est en effet possible que s'achève ce qui s'annonce comme période d'homogénéisation, caractérisée par la prédominance de techniques, de structures, de systèmes homologues. Vraisemblablement les différences concrètes ne peuvent s'affirmer qu'à travers des conflits et des convulsions. Des forces sociales les portent, qui devront accomplir la déstructuration ou les déstructurations de l'homogène.

Dans cette perspective, nous considérons comme insuffisante la définition courante qui fait de la sociologie la « science de la société ». Cette définition se donne ce qu'elle prétend déterminer, à savoir « la société ». Elle ne peut échapper à la vieille interroga-

tion philosophique : nominalisme ? réalisme ? Nous dirons : « La société, c'est l'ensemble des différences entre les sociétés », sachant d'ailleurs que cette formule ne supprime pas toutes les difficultés concernant la définition de cette science parcellaire qui se veut, comme toute science parcellaire, privilégiée : la sociologie.

Du point de vue plus général que l'on appelle encore le plus souvent « philosophique », nous dirons que l'affirmation et la compréhension des différences concrètes supposent un accroissement du pouvoir de *substitution*. Pour saisir « l'autre » ou « les autres », pour s'affirmer comme « autres » par rapport à « eux », ni le « je » ni le « nous » ne doivent s'enfermer en eux-mêmes. Ce qu'ils ne peuvent d'ailleurs plus, démentant ainsi en fait et en pratique la philosophie traditionnelle du *sujet* (individuel ou collectif). Cela nous achemine vers un rationalisme élargi, dialectisé, chargé de relativisme historique et sociologique sans pour autant renoncer à son caractère rationnel. A la limite, le « sujet » (je, nous, ils) se définirait par la capacité de saisir un nombre croissant d'objets et d'autres « sujets », de suivre sans se perdre un ensemble de plus en plus complexe de différences. Si cette voie de la différence concrète se bloque, si la fermeture du possible l'emporte sur l'ouverture, il n'y a plus d'espoir d'échapper au désespoir.

Nous ne pouvons d'ailleurs exclure à l'avance une solution paradoxale du problème posé. Plusieurs recherches sociologiques en cours, poursuivies sur les villes, autorisent une hypothèse. La croissance de la technique et celle de la production tendent à développer la division du travail, à instaurer de nouvelles modalités ou à perfectionner certaines modalités anciennes de cette division (technique et sociale). Avec la division du travail semblent s'accroître les différences entre les

villes, et cela malgré ou à travers les tendances contraires vers l'homogénéisation.

Si cette hypothèse se vérifie, la technique ne serait pas fatalement homogénéisante. Les anciennes différences et diversités ne seraient pas toutes vouées à la relégation dans le folklore, mais à l'accentuation. Du moins certaines d'entre elles, les autres tombant dans l'homogène (notamment dans la « mise en spectacle » monotone du monde fini et périmé!). Parmi les différences pourraient s'accentuer celles entre les villes et leur environnement, entre pays, entre sexes, entre *niveaux du réel*. Pourtant, un niveau recevrait partout, dans le moderne, un statut privilégié, en tant que noyau de problèmes généralisés : le quotidien.

A ces différences s'opposent des représentations et des institutions autoritaires visant l'homogénéité pour éviter d'avoir à résoudre les problèmes du développement dans la diversité. Jusqu'où peuvent aller ces oppositions formelles aux différences? Il est difficile de le dire.

Les grandes formes de pouvoir qui souhaitent l'homogénéité, la fermeture de la société et la consolidation des structures d'équilibre (l'Etat, les Eglises, etc.) rencontrent et suscitent la résistance des éléments *résiduels*.

Resterait à montrer que l'introduction et la création du Nouveau ne résultent pas simplement des combinaisons de propriétés élémentaires ou « atomiques », combinaisons pouvant, comme on le sait, atteindre des nombres considérables. Un certain nombre d'exemples pourraient appuyer cette thèse (ainsi la musique moderne ne se contente pas d'exploiter les combinaisons sonores, mais introduit les bruits travaillés). Toutefois, cette théorie qualitative exige pour se confirmer des arguments multiples et convergents. La thèse de la complexification et de la diversification ne pourra

se « démontrer » que dans la pratique, lorsque cet aspect l'aura emporté sur l'homogénéisation. Jusqu'alors, la thèse restera une hypothèse stratégique, c'est-à-dire l'objet d'un choix comportant une stratégie théorique et pratique, valorisant certaines « variables », en écartant d'autres.

## QUOTIDIENNETÉ ET BONHEUR

Ce que n'est pas le bonheur, disons-le d'abord parce que nous le savons. Ce n'est ni un « état » ni le contraire d'un état, une activité qui s'exercerait pour elle-même, jouissant de son déploiement sans obstacle, sans but et sans fin, sans œuvre. Ce qu'il n'est surtout pas : une somme et une suite de satisfactions. Le sens et le goût du bonheur diffèrent de la volonté de puissance, des joies et voluptés du pouvoir, de son goût et de son sens. Le bonheur ne coïncide pas avec le plaisir. Les philosophes s'acharnèrent autrefois à définir le bonheur par la plénitude et l'accomplissement. Laissons-le se définir lui-même, en écartant au nom de la philosophie les définitions limitatives.

Des notions apparemment concrètes, celles de « besoin » et de « satisfaction » ont détourné l'idée de bonheur. Les « besoins » sont télécommandés. Les institutions les façonnent et le langage, et l'écriture, et l'image : la publicité. Ils résultent d'une pulvérisation du Désir. A tel point que nous ne connaissons plus guère le Désir que par des besoins. Alors que ces besoins se donnent pour distincts, séparés, classés, l'analyse décèle encore une unité sous-jacente. En deçà des besoins, il y a ce quelque chose d'initial et de

fondamental, que certains nomment prudemment « pulsion » ou « énergie ». Nous serons de ceux qui l'appellent désir. C'est par un effet de miroir que l'Ego croit se reconnaître dans le désir initial. L'analyse n'a pas le droit de le qualifier à l'origine, de lui attribuer l'individualité ou la tendance vers tel objet, sexuel ou non. Les objets, les choses offertes, précèdent les besoins et les déterminent avec leurs signes (y compris le sexe). Les mots les suscitent, le langage les filtre et cristallise les « motivations ». Dans les meilleurs cas, il s'agit de besoins sociaux, d'exigences de groupes, que d'ailleurs la société « de consommation » tend à négliger. Pour l'individu, le besoin qui lui vient ainsi de l'extérieur, des offres marchandes, des publicitaires, signifie sa dépossession et en même temps ce en quoi il se découvre. Il est tout à fait naturel que les idéologues de cette société mettent au premier plan les « besoins » et les « motivations », pour en tirer parfois une critique modérée (réformiste) de la rationalité ainsi comprise. C'est dans la quotidienneté organisée que le plaisir a été transformé en satisfaction, que le bonheur se réduit à un enchaînement de saturations, que le désir est devenu besoin contrôlé, et que l'insatisfaction d'un besoin déterminé s'oppose à la satisfaction. Les loisirs programmés ne sortent pas du quotidien. Une rupture fictive (imaginaire-symbolique) entre le loisir et la quotidienneté fait partie de l'aménagement des loisirs et masque l'unité du « système ». Eux aussi, ces loisirs, ils satisfont des besoins. Or, qu'est la satisfaction ? La mort momentanée du désir, état euphorique succédant à l'état d'insatisfaction. Le désir ne peut que survivre en deçà des satisfactions et au-delà des insatisfactions, comme malaise, comme attente. Le mal-être se prolonge sous le bien-être, et l'espoir sous le confort.

Pour s'exprimer selon la terminologie freudienne, dans la quotidienneté fonctionne le « principe de réa-



lité » contre le principe de plaisir. C'est là (ou plutôt *ici*) que joue le mécanisme de la répression qui laisse passer seulement ce qu'admet le « système ». Par conséquent, c'est ici que s'accomplit la pseudo-réalisation du désir, à travers son déguisement, malgré la répression, par un saut dans l'imaginaire (social). Saut inconscient, franchissement du passage qui semble s'ouvrir et se referme aussitôt, bond illusoire aménagé par l'usage et l'abus des signes et significations...

C'est donc « *ici* » — à ce niveau — que doit se reprendre le projet de la délivrance des possibilités étouffées. Contrairement aux affirmations de la psychanalyse, ce n'est pas la mémoire, ce n'est pas un retour à la surface de ce qui fut chassé dans les profondeurs, qui peuvent apporter cette délivrance. Pour nous exprimer sans ambiguïté, nous accepterions la partie clinique de la psychanalyse en contestant toute anthropologie freudienne. Si la théorie de la quotidienneté est juste, à ce niveau se conjuguent le « ça » et le « surmoi » ; il contient ces deux termes parce qu'il contient leur opposition. Il maintient entre eux un compromis et permet leurs conflits. Dans le quotidien, l'ensemble des contraintes qui vise son organisation et son exploitation « rationnelles » produit la séparation des besoins et le contrôle social de ces besoins. L'individu en marche est simultanément séparé de son propre désir par l'épaisseur et le poids de l'organisation sociale. Il y est divisé — contre soi et contre les autres. Le « moi » individuel se constitue en s'opposant dans une grande confusion aux besoins par lesquels on prétend le définir, au désir qui persiste, aux contraintes qui définissent les besoins. S'il y a système, inconscient ou conscient, c'est le résultat d'une rationalité certaine et incertaine, limitative et limitée. Sous la forme du discours autorisé, stipulé par l'écrit, officialisé par les autorités et modèles, le langage fait partie des contraintes. Peut-il servir

l'affranchissement ? Oui, quand il échappe aux normes, quand il devient « anomique », quand il se change en parole. Alors la parole véhicule le désir. Le besoin se laisse prendre ; il est dans le réel. Le désir se trouve comme désir du Possible. Traversant la zone des contraintes, individualisé le long de ce trajet dangereux, le désir se reforme comme désir ou plutôt se transforme en désir vrai. Il ne se fixe ni dans les satisfactions, ni dans l'insatisfaction. Il n'est pas seulement Eros obscur ou lumineux, mais ironie, jeu, combat, connaissance. Il est plus que ses objets. Le désir se maintient ainsi dans l'individu, à ses risques et périls, en évitant de s'égarer dans l'imaginaire (déjà façonné par les modèles et les symboles de la société dite de consommation). Alors le désir qui a conquis l'individualité à travers l'épreuve du quotidien, qui a été acquis par « l'individu » en surmontant la division, s'approche peut-être du bonheur. Déjà il transforme le quotidien, il veut sa métamorphose et sa fin<sup>1</sup>. Déjà il le transgresse, et l'imaginaire (bien que marqué par les contraintes et contrôles) contient le désaveu du quotidien. Il le méconnaît. De ce malentendu et de ce malaise au défi, il n'y a qu'un pas, difficile à franchir, mais franchissable. Ainsi le concept du désir ne se confond pas avec celui du possible ; mais dans la vie réelle, dans le quotidien, le possible se fonde sur le désir ; en brisant les limites du quotidien au sein même de la quotidienneté, le désir va vers le possible et l'impossible.

1. La position prise par H. Marcuse dans *Eros et civilisation* (cf. en particulier Postface, tr. fr. p. 218) le mène au scepticisme, au nihilisme de *One dimensional Man* (Beacon Press, Boston, 1964). Les analyses de H. Marcuse ne tiennent pas compte du quotidien comme niveau, bien que ce soit de cela qu'il parle. Le *One dimensional Man*, c'est l'homme pris sans recours dans le quotidien.

Qu'est-ce que le bonheur ? On peut définir le malheur. Et l'ennui (par la redondance) plus facilement que la joie, et la douleur mieux que le plaisir. Sans doute est-il plus facile de provoquer la souffrance, de produire de la douleur que le contraire : la mise au monde et au jour d'un moment de joie. Que le bonheur se définisse lui-même ! Lorsque l'humanisme classique prétendait définir l'homme et l'humain, il se trompait et il trompait. Toute définition est limitative. L'anthropologie a énuméré les attributs de l'homme : *sapiens, faber, ludens, ridens*, etc. A cette liste, ajoutons le quotidien. Quant à la philosophie, elle a défini le sujet, la conscience, l'homme réel, l'homme total. Toutes ces définitions énoncent ce qu'a été l'humain, ce qu'il a fait, ce qu'il n'est plus ou plus seulement. Il est *cela* et même *tout cela*, et encore *autre chose*.

C'est à travers le quotidien que peut s'atteindre le bonheur ; il n'est plus possible de faire abstraction de ce niveau. Mais ce n'est pas dans cette quotidienneté *hic et nunc* que le mot bonheur prend un sens. Au contraire, c'est dans et par sa métamorphose.

Ce que nous disons du quotidien doit s'étendre aux « loisirs » et s'entendre à plus forte raison de tout « divertissement ». Le découpage « quotidienneté-distraction » fait très précisément partie de l'agencement du quotidien qui tend à le maintenir dans un état d'asservissement et d'exploitation. La rupture « quotidienneté-loisir » est idéologique. Cela signifie-t-il que le dimanche, comme le lundi, fait partie de la semaine<sup>1</sup>, que le camping et le « caravaning » véhiculent la quotidienneté sans la transformer ? Pas seulement cela. Une idéologie de la nature transparait, à peine dissimulée,

1. Cf. *Dimanche et lundi*, par R. Charbonneau, intéressant réquisitoire, un peu trop « passéiste », contre les loisirs.

dans la publicité des clubs et villages de vacances. Cette idéologie ne nourrit de toutes les nostalgies, celle du passé, celle de la vie spontanée, celle du village et de la ville ancienne. La nature retrouvée mettrait fin aux tensions insupportables, aux rivalités, aux rapports de classes, aux aliénations, à l'argent, à la politique. Rompre avec la « vie factice », c'est-à-dire avec le quotidien, partir, retrouver la mer et la montagne, le jeu et les ébats au soleil, voilà le salut. Cette idéologie offre le mirage du « contenu » opposé aux formes de la facticité. Le départ, la rupture du quotidien, les « vacances » n'apporteraient pas seulement la « décontraction » dont on parle tant, mais la vie vraie et la vérité de la vie.

La vérité, c'est que les loisirs prolongent le quotidien dans les mêmes cadres sociaux. Il n'y aura de véritables « loisirs » qu'avec un équipement technique colossal. Les machines qui servent aux « jeux de stratégie » des techniciens préfigurent le matériel qu'exige l'activité ludique pour prendre toute son ampleur (encore qu'elle puisse s'en passer et qu'il suffise, pour jouer, du corps et des techniques du corps : danse, mimique). Le jeu ne peut s'en tenir aux formes traditionnelles. Domaine de la créativité appuyée sur l'ensemble de la vie quotidienne, c'est dans une vie ludique délivrée que peut se déployer l'invention. Il nous faut inventer la ville ludique dont Las Vegas n'offre que l'ignoble caricature.

On a soutenu qu'il fallait, pour changer la vie quotidienne, inventer de nouvelles situations. Ainsi formulée, la thèse est difficilement contestable, mal réfutable. La quotidienneté aujourd'hui constituée dans les cadres de la société néocapitaliste (dite selon les goûts technicienne, ou d'abondance, ou de consommation) comporte un nombre de situations aussi limité que l'art théâtral selon certains auteurs. Les fonctions, les attitudes, les

rôles, les comportements, les modèles, sont stipulés, normalisés, codifiés. Sans trace d'esprit critique ni d'humour, des spécialistes s'occupent d'inventorier ces rôles et attitudes. Le monotone répertoire du quotidien se donne les plus grands airs de la science (psychologique, sociologique, anthropologique, etc.). Qu'il faille modifier le répertoire et ne pas se contenter d'y ajouter les moments exceptionnels (poésie, jeu, amour), cela ne fait aucun doute. Toutefois, une telle affirmation devient compromettante et compromise dès lors qu'elle se donne pour une théorie et plus encore lorsqu'elle se veut une pratique immédiate, en dissimulant son caractère d'anticipation post-révolutionnaire. Où s'accomplit cet événement, l'invention d'une nouvelle situation ? Peut-être obscurément, ailleurs que chez les théoriciens. Peut-être partout. Peut-être ici ou là, dans le quotidien ou hors de lui, dans l'anémique et le délirant. Ce « happening » destiné à un autre avenir que celui d'un spectacle, comment le détecter ? La pilule anticonceptionnelle peut créer des situations nouvelles. Il est même certain qu'elle est en ce sens « créatrice » ou « productrice » sans que ces situations nouvelles aient été explicitées, ni qu'elles proviennent d'une activité nommée et normalisée, spécialisée. La pilule agira encore plus par ses conséquences indirectes que par ses effets immédiats dans la vie sexuelle. Délivrées de soucis permanents, les femmes ne vont-elles pas repartir à l'assaut du pouvoir, à la conquête des grands rôles sociaux qu'elles n'ont obtenus que par des détours ou par procreation ? Ecartées jusqu'à maintenant des « pôles » et « centres » de décision, ne vont-elles pas les attaquer pour s'en emparer ou pour les détruire ? Il n'est pas sûr que la pilule contienne les femmes dans une quotidienneté améliorée. Peut-être le narcissisme et le dolorisme qu'on leur attribue non sans raisons étaient-ils les effets de la peur ? Qu'elles combent leur retard

dans la pensée, dans l'action politique, cela peut créer un ensemble de *situations* nouvelles.

Les situations nouvelles se produiront dans la praxis grâce à des découvertes biochimiques qui entreront dans la vie quotidienne. Afin d'écartier les accusations d'empirisme, de praticisme, de scientisme, rappelons que l'idée de l'Amour absolu — cette idée délirante, fleur et cime de la culture européenne — a certainement produit de nombreuses ou d'innombrables situations nouvelles au cours de son histoire déjà longue. Aujourd'hui même, l'égalité proclamée sinon réalisée entre les femmes et les hommes, la tendance à ne tenir compte que d'un minimum de différences « inessentielles » entre les sexes — et non pas d'un maximum de différences « essentielles » — paraissent productrices de situations. Surtout si l'on tient compte des phénomènes compensatoires, qui aboutissent aux images (fétichisées et fixées dans leur opposition maximale) de la Féminité et de la Virilité, dans le temps où ces oppositions s'estompent pratiquement. Les situations se découvrent. Leur production ne peut sortir d'une proclamation abstraite. L'idée de la production ne coïncide pas avec la production. Le prétendre, le croire, c'est une illusion sectaire et idéaliste.

La production des situations doit et peut s'étudier. Comment appellerons-nous la science qui s'en préoccupe, découvre les situations, les nomme, les classe s'il y a lieu ? Appelons-la « sociologie », en attendant mieux. Nous nous dispenserons de renvoyer à une « activité créatrice », à une liberté, celle du sujet psychologique ou social. Une théorie philosophique de la création ne doit plus nous contenter. La connaissance (sociologique) discernera des situations variées : de communication, de jeu, de création, de repos, etc. Elle réunira la théorie des situations, celle des objets et des actes, celle des moments de la vie sociale et indivi-

duelle. De ces théories, il semble résulter qu'une plus grande diversité qualitative des situations (une complexité situationnelle plus grande) est *possible*. Ce n'est pas au sociologue de prendre en charge leur création. Si nous enlevons cette compétence au théoricien, au porteur de la connaissance (sociologue ou anthropologue, ou psychologue) nous l'enlevons aussi au praticien qui se voudrait créateur ou constructeur spécialisé de situations.

La théorie des situations se doit de se lier avec une praxis. Laquelle ? L'urbanisme n'est-il pas indiqué ? Nous avons déjà retenu cette affirmation. Ici se trouve peut-être l'articulation entre l'analyse critique de la quotidienneté existante et la production d'une autre quotidienneté qui la change jusqu'à la transformer. Avec la théorie du *possible quotidien* (de la quotidienneté ouverte sur le possible) la pensée critique s'articule avec une praxis. Elle ne se lie pas seulement sur un plan philosophique avec le concept de *praxis* en général, ni avec un fragment de la praxis (politique, économique, etc.), fragment valorisé idéologiquement. Il ne suffit pas d'ailleurs de réclamer l'avènement d'un urbanisme révolutionnaire, qui recevrait les enseignements des arts et des sciences en les reliant avec les possibilités de la technique. Cet urbanisme sera digne de ses ambitions lorsqu'il aura conçu et proposé les formes des temps et des espaces vers lesquels il veut ouvrir un monde qui tend à se clore. Bien qu'il ne puisse pas à lui seul accomplir le sauvetage de la liberté en péril et le salut de l'espèce menacée, il doit lui apporter une contribution décisive. La nécessité de mobiliser l'imagination vers ce but exige la critique la plus radicale de l'imaginaire social dans lequel le rêve s'enlise et se fige. L'imagination, ici, doit créer du « réel ». Que la quotidienneté devienne œuvre, et cesse d'être institu-

tion. Qu'elle puisse devenir œuvre, et leur œuvre, pour chacun de ceux qui l'éprouvent, qui se situent en elle, se réalisent ou bien échouent. Afin que le quotidien devienne notre œuvre, nous pouvons proclamer et réclamer : « Que toute la technique s'investisse dans le quotidien. » Le bonheur ne peut naître que d'une œuvre collective et individuelle dont l'art nous transmet un modèle imparfait et qui s'éloigne. Le bonheur est une œuvre. Pour chacun, c'est son œuvre, celle de son désir. Il nous est interdit d'élaborer une ontologie du désir, une philosophie de l'individu. Dans un sens renouvelé, l'individu sera son œuvre, avec son désir. Ou bien il n'est rien et il n'y a rien. Contaminée d'un côté par le produit et la marchandise, de l'autre par l'image philosophico-métaphysique de la création, l'œuvre avait perdu son sens. La notion de l'œuvre passe de nouveau au premier plan et définit un domaine, celui de la production au sens le plus large, donc de la Liberté.

S'il faut montrer l'arbre généalogique en nommant les ancêtres, c'est à Fourier que se rattache cette orientation. Et à Marx, bien entendu, inspiré par Fourier, ce qu'on a trop oublié. Rendons à Fourier ce qui lui revient, contre un marxisme systématisé, planificateur du quotidien. De lui, Marx a reçu une idée fondamentale : les hommes (individus) librement associés peuvent s'appropriier la nature en eux, leur propre nature, c'est-à-dire leur énergie productrice (d'œuvres et d'objets), leur désir ou le désir en eux, le temps et l'espace. *L'appropriation* d'abord possible doit devenir actuelle (réelle) par la médiation des œuvres. Elle diffère radicalement et de la propriété privée et de la domination technique sur la matière, mais présuppose celle-ci comme condition de possibilité et l'élimination de celle-là comme condition d'impossibilité, ou du moins l'atténuation de ses défauts les plus insolents. La production



d'actes, de situations, de qualités, paraît impliquer des bornes au monde de la marchandise, au pouvoir de l'argent et du capital, aux situations aliénantes qui tendent vers leur limite, à savoir la réduction de « l'humain » au quantitatif, à l'homogénéité, au massif, à la systématisation contraignante, en un mot à la réification. Peut-être J. Gabel a-t-il raison d'affirmer que les projets d'homogénéisation et de systématisation uniformes sont *spatialisants*<sup>1</sup>. Dans ce cas, le combat théorique comporterait une revalorisation du temps au même titre que des différences. Il ne saurait d'ailleurs être question d'un retour au temps des philosophes, celui de Bergson ou celui de Hegel. Les temps dont il s'agit n'existent et ne valent qu'en s'inscrivant dans des espaces. Ils sont sociaux et relèvent de cette étude sans magie du bonheur que nous ne pouvons plus éluder.

1. Cf. J. Gabel : *La fausse conscience*, Editions de Minuit, 1960.

## PASSÉISME, UTOPIISME, SOCIALISME

La crise de l'humanisme est justifiée par les limites de cette idéologie. Cette crise s'ajoute à beaucoup d'autres que l'idéologie humaniste masquait en se perpétuant. Toutefois, prenons acte d'une constatation : seul jusqu'ici l'humanisme libéral bourgeois a su donner un sens, s'adjoindre une pédagogie. Il n'est pas mauvais que l'on se débarrasse de ce mélange de philanthropie et de culture, de citations (toujours les mêmes) et de bonnes intentions. Est-ce pour supprimer l'humanisme ? Non, mais pour tenter de formuler et de proposer un humanisme révolutionnaire, dialectique, ouvert sur les rapports (conflictuels) du possible et du réel. L'idée de ce nouvel humanisme n'est pas nouvelle. Par malheur, l'humanisme « socialiste » n'a pas réussi, jusqu'à maintenant, à atteindre un sens universel et concret, à se donner un contenu, à montrer une direction pratique. D'où la crise, mutation sans orientation.

L'élimination de l'humanisme culturel, d'origine libérale-bourgeoise, permet de mieux combattre le passéisme et ses nostalgies. Pas d'humanisme anti-techniciste, mais un programme à long terme d'investissement de la technique dans la vie quotidienne — mais un

urbanisme révolutionnaire mobilisant les ressources de l'art, de la connaissance, de la technique, de l'imagination.

Le socialisme ? Il est lui aussi mis en question. Une société en mutation ne trouve plus, dans les « modèles » socialistes qui lui sont offerts, des raisons de changer, des buts évidents.

La crise de l'humanisme est liée à celle du socialisme. Il est clair, aujourd'hui, que l'histoire n'a pas une finalité dont l'idée illumine l'ensemble — la marche et le sens de la marche — en apportant des motifs pour agir et pour supporter des « sacrifices ». Les « sacrifices » s'accomplissent ailleurs et autrement. Il est assez clair que la société telle qu'elle est ne contient pas une rationalité pleine et entière capable d'unir le singulier (l'individuel), le particulier (les groupes, les peuples et nations), le général (le mondial) et l'universel (le sens de l'histoire, de la vie, de « l'humain »). Au sein d'une rationalité limitée, les termes de la raison se disjoignent : perdant leur unité, ils perdent leur sens.

Il semble que la rationalité et la finalité ne préexistent pas aux faits qui les portent et dont on suppose qu'ils les apportent (ou les colportent). La déception de ceux qui cherchent cette finalité et cette rationalité sans les trouver est éclairante. A nous de les faire. La raison, comme le but et la fin, comme la vie quotidienne, est œuvre. A nous de le déclarer et de poursuivre cette œuvre, au lieu de déplorer qu'elle ne soit pas préfabriquée dans les coulisses de l'histoire et de la politique.

Le socialisme, aujourd'hui, ne peut se rénover qu'en se reformulant et ne peut se formuler qu'en se renouvelant. Il lui faut reprendre à son compte l'utopie qui n'est plus utopie mais possibilité et programme. La raison plus haute, plus mûrie, absorbe l'utopisme des

précurseurs (Fourier) et des philosophes (de Platon à Hegel) qui paraissait irrationnel. Ce qui ouvre le possible introduit de ce fait un mouvement dialectique : « possible-impossible ». Ce mouvement se déroule dramatiquement entre l'absolu toujours visé et la mort, jamais évitée. La communication, la participation, l'amour, le repos, la connaissance, le jeu, sont toujours impossibles (comme totalités) et possibles (comme moments). L'utopie d'aujourd'hui sera demain le rationnel et l'urgence. L'impossible se change chaque jour en possible. La pensée socialiste redeviendrait pleinement rationnelle et cesserait d'être utopique si elle tenait compte pleinement de la réalisation des utopies, étant acquise la puissance des moyens d'action. Une telle rationalité se donnerait un programme à long terme, c'est-à-dire une stratégie.

La « gauche » ? Elle oscille depuis des années entre les nostalgies et les rêves (dans l'acception stérilisante de ce terme : les rêves sans grandeur et pourtant irréalisables, les impossibilités). Parmi les gens dits de « gauche », combien vivent dans les regrets et les commémorations du passé : Révolution d'Octobre, Front populaire, Libération, démocratie de la Belle Epoque, Troisième République ! Ceci revient à dire que parmi ces « gens de gauche », les révolutionnaires y compris, beaucoup vivent et pensent et parlent et surtout écrivent sur le plan et le mode de métalangage.

Qu'est-ce que le métalangage ? C'est le discours sur le discours, le deuxième degré du discours. En utilisant la terminologie de R. Jakobson, nous disons que la fonction métalinguistique (axée sur le code) déplace et supprime la fonction référentielle (axée sur le dénoté). Il apparaît dans certaines conditions (historiques et sociales) un conflit entre ces deux fonctions ; dès lors un mouvement dialectique enveloppe et « surdéter-

mine » leur rapport de complémentarité. Le référentiel s'estompe et même disparaît. Le contexte verbal remplace le référentiel pratico-sensible de sorte que le langage n'a plus affaire qu'à lui-même par récurrence ou redondance. Un tel déplacement s'accomplit avec aisance dans le discours écrit. Une sociologie des écrits et de l'écriture, distincte de la linguistique comme de la sociologie du langage, formule ces concepts en examinant les implications sociales de la chose écrite. Le métalangage, donc, c'est le discours sur le discours, qui procède d'une certaine connaissance (d'un décryptage ou décodage) du discours initial. C'est le discours qui reflète ou réfléchit ce qui fut actif ; il finit par ne plus se référer qu'à lui-même, à son propre contexte. Nous y reviendrons parce que nous pensons qu'aujourd'hui les métalangages dominant et que nous retournons ainsi contre le formalisme et le structuralisme dogmatiques leurs propres concepts. Les révolutionnaires ou prétendus tels, ou crus tels, écrivent le métalangage de la révolution passée. Les philosophes cherchent le métalangage de la philosophie ou la philosophie comme métalangage. De même les gens de cinéma, de théâtre, les peintres, les musiciens et les romanciers. Eux aussi décodent des messages plus ou moins variés. Leurs cerveaux bondés de citations croient émettre des messages neufs et se contentent d'un message axé sur les codes anciens, plus ou moins décryptés, c'est-à-dire interprétés. La pensée critique et celle des « auteurs », loin de s'opposer en se complétant comme le prétendent les structuralistes, se distinguent mal. Les discours des uns et des autres se confondent dans le deuxième degré généralisé. Le discours critique se mêle au langage des « créateurs » ou crus tels. Quant au métalangage de la Révolution, chacun sait où le trouver : dans les discours des marxistes institutionnalisés.

Non, la révolution n'est pas un mythe, mais il y a

des mythes de la révolution. Ces mythes présentent le passé comme un possible ; ce qui donne lieu à d'interminables discours « au second degré » et d'autant mieux compris que plus redondants. Ce passé n'est plus que rêverie en métalangage. Quant à nous, si nous disons que notre projet a quelque chose d'utopique, ce n'est pas dans le sens défavorable de ce terme. Cela signifie que ce projet mobilise les ressources de l'imaginaire et de l'art autant que celles de la science et de la pensée politique (dans la mesure exacte où l'activité politique relève encore d'une pensée théorique).

Il y a des mythes de la révolution. Les révolutionnaires ont voulu « changer la vie ». Lénine savait que les gens (les masses) s'ébranlent révolutionnairement quand et parce qu'ils en ont assez d'une certaine manière de mal vivre. Or ces mêmes gens ont cru, parce qu'on leur en fit accroire, qu'une révolution moderne consiste en changements dans l'Etat. Ce qui ravale la révolution au coup d'Etat. Double mystification : on attend que les changements dans l'appareil d'Etat se répercutent au niveau du quotidien et l'on croit que le changement de ce dernier ne peut consister qu'en une telle répercussion.

Nous <sup>1</sup> reconstruirons la société autour d'une métamorphose du quotidien. Autour de cet axe. A partir

1. L'ambiguïté de ce « nous », nous l'avons maintes fois dénoncée. Tantôt il signifie (selon la règle d'une modestie affectée) l'auteur, tantôt ceux qui pensent (peut-être) comme lui. Par contre, quand nous disons « les hommes », nous pourrions renvoyer à la glose de la proposition XXIX du 3<sup>e</sup> Livre de *l'Ethique* : « Intellige hic homines quos nullo affectu prosecuti sumus ». Quant au « on », ce n'est pas « nous » ! Sur le « sujet » et ses substitutions, nous nous expliquerons un peu plus loin. Le sujet, et la subjectivité, ce n'est ni « je » ni « nous », mais le passage du « je » au « nous » et inversement.

de ce possible. Sans nous laisser abuser par des métaphores, par la rhétorique. Lentement ou rapidement (plutôt lentement). Ce programme sonne le glas des mythes de la révolution. En l'adoptant, nous cessons d'employer le langage, devenu métalangage, fixé dans tant d'écrits officialisés de la première période mondiale de révolutions et de guerres. Nous commençons à employer le langage de la prochaine vague révolutionnaire : le langage du possible au lieu du métalangage du passé.

Parmi les gens de gauche, les plus réalistes espèrent réaliser les projets de la technocratie : planification, rationalisation par en haut de la vie sociale, organisation au nom de la Nation et de l'Etat. Comme si cette organisation n'était pas déjà atteinte par le capitalisme ! Comme si la surorganisation du quotidien dans le capitalisme et la satisfaction d'un grand nombre de besoins élémentaires n'obligeaient pas la pensée à de nouvelles démarches, à l'élaboration de nouveaux concepts ! Ces hommes de gauche, les yeux levés vers leur sublime idéal et leur humanisme éprouvé, ne savent pas regarder le quotidien. Tous diraient (ils l'ont dit) que le programme d'une transformation de la vie quotidienne *est irréaliste*. S'ils insistent sur le caractère *utopique* de notre projet (l'investissement massif de la technique dans la quotidienneté), nous répondrons : « Bien sûr ! C'est de l'utopie ! Votre réalisme à courte vue vous borne et vous trahit. Pas de pensée et pas d'action sans une image du futur, sans une vision du possible. Et d'ailleurs, avant de découvrir pratiquement dans la situation les éléments de la factique et de la stratégie, il est aussi difficile de séparer le possible et l'impossible que de discerner l'idéologie du savoir acquis ! »

Nous ne nous faisons donc guère d'illusions sur l'accueil que recevront ces propositions. Au surplus, elles ont déjà été formulées (le premier volume de *Critique*

*de la vie quotidienne* date de vingt ans). Le nouveau, c'est l'alternative : ou ce programme, ou le nihilisme. Ou ce programme, ou bien la fin de la pensée marxiste. Nous ne proposons pas un projet désespéré, mais une issue au désespoir.

Le mouvement socialiste cherche, paraît-il, à redevenir mouvement. Pour se déprendre des institutions qui l'ont immobilisé et par conséquent démobilisé, il chercherait des mots d'ordre neufs, des mots d'ordre pratiques contestant la pratique et l'ordre existants. Voici le mot d'ordre : « Toute la technique au service de la vie quotidienne. » A condition d'en expliciter les conséquences, d'en tirer un programme d'urbanisme, d'en montrer les implications pour les femmes, pour la jeunesse, etc.

Il est exact que des mots d'ordre — qui semblent analogues — furent déjà lancés : « Maîtriser la technique ! Mettre la technique au service de l'homme ! » Or le contenu et le sens du programme annoncé sont complètement différents de ces anciens slogans philosophico-politiques. Ils mettent fin à des termes dévalorisés comme aux propos désabusés qui les accompagnent. Maîtriser la technique ? Ce fut et c'est encore un programme pour sous-développés. Ces mots désignaient et désignent encore l'apprentissage de la technique. S'il s'agit aujourd'hui dans les grands pays industriels de « maîtriser la technique », c'est pour autant que la technicité s'est érigée en puissance autonome, en force extérieure et contraignante, en défi à la terre. La « maîtrise de la technique » au sens de l'époque pour nous révolue, les explorateurs de l'espace l'atteignent parfaitement. Quant à la technique au service de l'homme, nous sommes en droit de rire. Ce vague humanisme n'a plus de sens. Pour formuler le nouvel humanisme, pour enlever son allure irréaliste au projet



poétique de « changer la vie », nous avons introduit la notion de quotidienneté. Elle transforme les termes et les thèmes et les problèmes. Elle apporte une nouvelle image de la richesse et de la pauvreté. Elle permet de formuler des exigences pratiques. Elle indique comment utiliser la technique, à quels services l'employer. Nous tenons ainsi une idée claire, simple, efficace, capable d'orienter un vaste programme sans pour autant nuire aux aspects économiques et politiques de ce programme destiné aux seuls pays hautement industrialisés.

Ce dessein rompt avec le positivisme comme avec le rationalisme et l'humanisme borné. Le positiviste constate et entérine. Le rationaliste rêve la réalisation de sa raison. Le programme proposé ne se contente pas de substituer un criticisme néo-philosophique à un positivisme, ni d'osciller entre la vieille métaphysique et une théorie plus « rigoureuse » et non moins classique de la connaissance. Ce qu'il projette ? La réalisation de la philosophie. Rappelons ici qu'il ne s'agit plus de philosophie. Aujourd'hui certains philosophes dont nous aurons à nous occuper plus longuement continuent à penser philosophiquement « l'homme » pour ensuite rejeter ce concept ou cette image. Pour nous, la philosophie n'a pas tant présenté une *essence* (perdue ou non) de « l'homme » que conçu l'homme comme *projet*. Chacun des philosophes apporte quelques traits distinctifs et pertinents à cette image, d'ailleurs incomplète et contradictoire : être de désir et de raison, de sens et d'absurde, d'action et d'imagination, de besoin et d'horizon, fini et infini. A nous de terminer l'élaboration de l'image et surtout de *réaliser* la philosophie. Ni sa fin dans le positivisme, ni sa perpétuation dans une doctrine sans ouverture sur le possible et la pratique. Il ne s'agit donc ni de spéculation aventureuse, ni de recherche « pure » du « fon-

dement », mais de faire entrer dans la pratique les intérêts idéaux de la philosophie et les buts des philosophes. En les dégageant, en les reformulant, comme « nos » buts, sans volontarisme subjectif et sans fétichisme de l'histoire.

Allons-nous demander la création d'un ministère de la quotidienneté ? Allons-nous proposer à un gouvernement « de gauche » ou à un régime « socialiste » la constitution d'un organisme d'étude de la vie quotidienne, ayant pour objectif l'aménagement optimal des conditions socio-économiques ?

L'hypothèse ne manque pas de séduction. Toutefois, nous préférons nous abstenir et ne pas l'inscrire dans le programme. La crainte d'institutionnaliser prématurément ce qui doit s'accomplir comme œuvre combat cette tentation. Comme nous ne voyons qu'une faible différence politique (pour ne pas dire nulle) entre les technocrates qui se disent de gauche et ceux qui s'avouent de droite, nous ne poursuivrons pas ce mirage.

Un gouvernement ou un régime « de gauche », dans la conjoncture actuelle, pourrait fort bien comporter un renforcement de l'Etat. Nous savons trop bien qu'une partie des idéologues de cette gauche, en France et ailleurs, communistes ou non, a mis de côté la théorie marxiste du dépérissement et du dépassement de l'Etat. Or, la suprématie de l'Etat, la mise au premier plan des intérêts de l'appareil étatique et politique, ne peuvent aller avec cette décolonisation et décentralisation qui accompagneraient la promotion du quotidien. Que l'Etat s'efface devant les intérêts plus réels que les siens des groupes humains et des « hommes » concernés, c'est la première exigence. Nous n'allons pas livrer au centralisme étatique l'organisation de la vie quotidienne. Elle ne lui est déjà que trop soumise. Il vaudrait cent fois mieux passer par une période « déstructurante »,

laissant place à de nouvelles forces sociales, plutôt que par un supplément d'organisation contraignante des loisirs, des communications, de la vie « privée », du temps et de l'espace. La métamorphose de la vie quotidienne passe par l'intervention des intéressés, non par leur simple consultation selon les formes et normes de la démocratie politique. Sur ce plan, cette association des intérêts et des intéressés porte déjà un nom. Elle ne s'appelle pas autogestion.

Notons que la sociologie et les autres sciences dites humaines ou sociales n'ont pas moins à se légitimer en se renouvelant que « l'humanisme » et le « socialisme ». Pour que la sociologie abandonne le positivisme, pour qu'elle cesse de consacrer en les étudiant comme faits accomplis les aliénations, il lui faut se lier à une praxis. C'est notamment par la médiation de l'urbanisme que peut s'effectuer cette articulation. En apportant son concours à l'élaboration des projets et à la réalisation du possible, la sociologie se définit comme science, comme connaissance d'objets et d'objectifs qui ne la limitent pas aux faits accomplis.

Notre société connaît une croissance économique remarquable, aussi bien du côté capitaliste que du côté socialiste. Le *développement* de la vie sociale, « culturelle », idéologique, retarde sur cette croissance. Un peu moins dans le socialisme que dans le néo-capitalisme, mais le décalage n'en est que plus insupportable de ce côté où le développement devrait précéder la croissance et anticiper sur elle. Insistons à nouveau sur cette différence entre croissance et développement, c'est-à-dire entre le quantitatif et le qualitatif, qui s'aggrave jusqu'à la contradiction. C'est un cas très remarquable de « l'inégal développement ». La croissance économique et technique a laissé loin en arrière des secteurs entiers, dont le quotidien. Mais ce retard est utilisé pour la mise en condition et en surexploita-

tion de ce secteur. La société capitaliste du XIX<sup>e</sup> siècle, analysée par Marx, ne connaissait pas ces conflits. Les économistes, les planificateurs, les rationalistes organisateurs ne s'intéressent qu'à la croissance. Ils y veillent. Très bien. Qui s'intéresse au développement ? Personne. Les humanistes de vieille souche croient s'y intéresser. Ils déplorent son absence ; ils pleurent sans rien proposer. L'idéologie, la religion, la morale (à l'usage des jeunes et des vieux) prétendent combler l'énorme lacune. Pour comprendre notre situation, il faut partir de Marx et de concepts marxistes, en leur donnant un sens et un contenu nouveaux, en se servant d'eux pour l'analyse critique de la modernité. Résoudre la contradiction entre la croissance et le développement, permettre au développement de rattraper la croissance et par conséquent au quotidien de s'élever à la haute technicité, c'est un des buts du programme que nous proposons ici d'élaborer.

A « nous » de mettre fin (par quelles voies ? Par quelles interventions, violentes ou non ?) à la *violence quotidienne* exercée sur l'ensemble social populaire et prolétarien (la classe ouvrière, ses fractions et couches mêlées ou superposées, plus ceux qui sont en communauté de destin avec elle, même s'ils l'ignorent : employés et cols blancs, techniciens, membres des professions libérales, intellectuels et savants, etc.) et à travers cet ensemble sur la société entière, pour les maintenir dans les cadres de la quotidienneté et leur ôter la conscience des contraintes.

Depuis longtemps et plus que jamais s'exerce aujourd'hui un *terrorisme* : manipulation des consciences, terrorisme éthique (l'ordre moral, les « valeurs » et « modèles »), terrorisme langagier (les codes stipulant « ce qui va de soi », les normes véhiculées par les mots et par les « expressions »). Les terrorismes conjugués de la chose écrite et de l'image se sont instaurés

avec la communication sans dialogue, l'information sans réponse et sans contestation (radio, télécommunications) et qui suffit à expliquer la grande « complainte de la solitude » dans le temps des *mass-media*.

On doutera du caractère terroriste de l'écrit et de l'écriture. Sans plus d'examen, on taxera cette thèse d'obscurantisme. Non sans raisons ni arguments, on lui opposera les innombrables acquisitions dues à l'écrit. Ainsi l'on montrera, une fois de plus, un mouvement dialectique (conflictuel) inhérent à la connaissance et aux consciences, mouvement que l'on mutilait par réduction en considérant seulement le langage ou la langue, seulement la parole, ou seulement l'écrit.

Il n'est pas question ici et dans la suite (où l'on tentera de montrer que l'écriture est le prototype des institutions contraignantes) de prôner l'ignorance, de placer l'homme muni d'une culture orale, — celle des nomades, ou des paysans, antérieure ou extérieure à celle des concepts et idéologies, — au-dessus de l'homme qui sait écrire et lire. Il n'est pas davantage question de nier l'importance de cette première victoire sur le temps, de cette première *appropriation* du devenir : l'écrit. D'abord inscription sur la pierre ou l'argile cuite, puis support transportable, papyrus, parchemin, livre enfin, de cette manière l'œuvre de la parole a duré ; elle est devenue stable et de plus en plus largement communicable. Dans et par l'écrit, la récurrence, la réversibilité, le retour en arrière, la combinaison des éléments articulés (signes à leurs divers niveaux : lettres ou phonèmes, mots ou monèmes, phrases) ont été portés au concept et donnèrent sans doute le prototype du concept. Pas de mathématique sans écriture, le calcul supposant par excellence l'écrit, le support stable et la simultanéité prolongée indéfiniment. Pas de logique, pas de connaissance, pas de distinction claire du passé et du présent, sans l'écrit. La chose

écrite permet l'examen attentif du message, donc sa critique. L'écriture donc offre une contradiction profonde : prémices réactionnaires, virtualités révolutionnaires. Le message fixé serait-il un progrès absolu ? Mais le chant, la poésie, la parole ? Mais le geste, la spontanéité, la voix, l'expression directe et sensible, mais enfin le sens ? Dans et par l'écrit, ces contenus de la forme communicable s'estompent et tendent à disparaître. Qu'en fait l'écrivain ? D'impure au début, l'écriture se décante et se purifie. L'accumulation de l'écrit (de l'imprimé) entretient par contraste cette purification de l'écriture « littéraire » qui tend à travers la détérioration de la parole et du langage, vers quel terme ? Vers le silence et le Blanc absolu, comme chacun le sait. Le Livre des livres ne contient que des pages blanches. Au-delà du second degré et du métalangage, c'est le grand silence.

Le terrorisme commença lorsqu'un meneur de peuples put montrer une pierre gravée en proclamant : « Dieu a parlé et voici ce qu'il en reste : les Tables de la Loi ! » Le terrorisme, aujourd'hui, c'est la persuasion par la rhétorique et les menaces de la propagande. C'est aussi le silence solitaire qui s'annonce dans ce peuple de rumeurs, recueillies par le reportage, l'anecdote, la documentation et l'information.

Le caractère terroriste de l'écrit, accentué par accumulation de la chose écrite, ce caractère si visible dans l'histoire de la religion, du droit, de l'Etat, peut se constater aussi dans l'histoire toute proche de la littérature et de la pensée contemporaines. Tant que dura, montante ou déclinante, la première vague révolutionnaire, tant que vécut ou survécut l'espoir, il y eut tentative de « style parlé ». Dans les écrits romanesques ou poétiques, la parole lutta contre l'écriture. On écrivit ou l'on crut écrire comme on parlait. Le

maître de ce style révolutionnaire se crut et fut réactionnaire : Céline. Plus ou moins bien suivi par d'autres : Aragon, Sartre. Dans la même période, la pensée « philosophique » admettait une lutte acharnée entre le temps et l'espace, un mouvement dialectique dans leur articulation, de Bergson à Merleau-Ponty, Sans omettre, bien entendu, Nietzsche, qui donna à l'effort pour retrouver la parole poétique toute son ampleur.

Aujourd'hui l'emporte momentanément une écriture de la rigueur, style ou absence de style d'un monde clos, que l'on cherche à « structurer » et à systématiser définitivement, en bouchant toute issue, tout horizon, toute *possibilité* autre que la combinaison formelle des éléments donnés. C'est l'impersonnalité et l'objectalité du « nouveau roman ». C'est le règne de l'écrit philosophique dépouillé de passion comme d'historicité, de drame et de dialectique, axé sur l'espace et la spatialité et les métaphores spatiales jusqu'à donner une impression pathologique. C'est le triomphe de la structure. Par malheur pour elle, cette écriture ne se définit correctement, dans les termes scientifiques qui la justifient en apparence, que comme *métalangage* : elle se réduit au décodage systématisé des messages anciens, ce qui ne constitue pas un nouveau message. Aujourd'hui donc, pour qu'il y ait nouveau message, il faut briser le terrorisme, mettre fin au décryptage du passé et au malentendu qui le donne pour un message neuf. Il faut donc ouvrir la route du possible par la parole. L'écriture à l'état pur signale la mort d'une façon de penser et de vivre : sa propre mort. Ce qui fait sa fermeté apparente fait aussi sa dérision.

Il n'est donc plus possible d'accepter les innombrables apologies inconditionnelles de la littérature, de l'art, de la culture. Par exemple, celle de J.-P. Sartre. « Ecrire, c'est à la fois dévoiler le monde et le pro-

poser comme une tâche à la générosité du lecteur <sup>1</sup>. » Le monde ? Quel monde ? C'est une tâche ? Quelle tâche ? Au profit de qui ? Comme j'aimerais mieux que l'on fit appel à mon égoïsme plutôt qu'à mon dévouement ! Nous fûmes trop souvent bernés par l'enthousiasme, l'héroïsme, et le sacrifice. Voilà ce que prêche l'écriture. Ecrire, c'est imposer une tâche, un devoir, un désintéressement que d'autres (que l'écrivain) utilisent. L'enthousiasme généreux de Sartre le trompe et permet tous les abus. Il donne à voir le monde tel qu'il est, « comme s'il avait sa source dans la liberté humaine <sup>2</sup> ». Quel abîme dans ce « comme si » ! Sartre, homme de bonne volonté, n'a qu'une « volonté de volonté » révolutionnaire. Il ne montre pas le Possible.

Après quelques victoires sur le terrorisme, il deviendra possible de concevoir et de présenter le *temps* (celui de chacun et de tous) comme le bien le plus précieux. Il deviendra concevable de le soustraire à la consommation dévorante, car c'est lui que l'on consomme dans la quotidienneté comme marchandise suprême, caché sous toutes les choses et les biens « de consommation ». Dans les rapports entre les individus, le temps approprié trouvera une place éminente, celle de la richesse par excellence. Il ne sera plus le temps vidé et abstrait, découpé et morcelé par les contraintes, pesant sur le quotidien. Sur lui, parce qu'il est *fini* pour chacun et pour tous, se transféreront les « valeurs » venues de la rareté des choses, valeurs qui survivent à cette rareté.

Utopie ? Bien sûr. Nous n'avons, pendant ces pages, cessé d'attendre cette objection et d'y répondre.

Dès lors qu'il y a mouvement, il y a utopie. Com-

1. « Pourquoi écrire » dans *Qu'est-ce que la littérature ?* réédité dans la collection Idées, p. 76.

2. *Id.*, p. 73.



ment un mouvement réel, social et politique, ne proposerait-il pas, sur la voie qui mène au possible, ses représentations du possible et de l'impossible ? L'unité et le conflit dialectique du possible et de l'impossible font partie du mouvement réel. Dans la mesure même où les « révolutionnaires » ont condamné l'utopie, ils ont avoué et entériné leur stagnation.

En vérité, il y a aujourd'hui deux formes ou types d'utopies. Lorsqu'on imagine une ville cybernétique, construite d'après les impératifs de la circulation, c'est une utopie de droite, une folie réactionnaire. Lorsqu'on imagine un saut immédiat de la vie quotidienne dans la fête, c'est un mythe de la révolution, c'est une utopie de gauche. Leur sens n'est pas le même.

Nous tentons ici de rénover l'image révolutionnaire du futur en restituant à l'utopie son réalisme et son élan, en concevant une stratégie du possible.

Que l'on comprenne bien : il ne s'agit plus du rapport philosophique entre le « sujet » et « l'objet », entre la nécessité et la liberté, entre le réel et le *possible*. Pas plus que du rapport entre la matière et l'esprit, entre le spiritualisme et le matérialisme. Il ne s'agit pas d'inventer une philosophie mais d'occuper une position. *La période de transition* dont parlèrent si longuement les « maîtres », Marx et Engels, Lénine et Trotsky, nous y sommes, bien qu'elle n'apparaisse pas comme telle. Nous ne la définissons pas seulement comme mutation, comme transition du capitalisme au socialisme, mais comme transition entre la philosophie et sa réalisation, entre la quotidienneté organisée et la Fête (entre le monde non philosophique, contestant la philosophie et contesté par elle, et le monde ayant surmonté les limites anciennes pour réaliser les ambitions et les rêves des philosophes).

Une difficulté vient de ce que ce projet se présente en même temps qu'un éclatement de la totalité, qu'une

fragmentation de la connaissance et de l'action en « disciplines » particulières, les sciences sociales. Des tentatives ont lieu pour systématiser cette fragmentation d'une manière telle que le temps et l'avenir sont bouchés. A notre avis, dans le prolongement de la philosophie, dans le processus complexe (conflictuel) de sa réalisation, se produisent à la fois la fragmentation la plus extrême de la totalité et la découverte constitutive d'une totalité nouvelle qui rassemble les fragments dispersés. La totalité nouvelle se conçoit et se prépare autour de la transformation du quotidien. Ainsi se déploie le mouvement dialectique du possible et de l'impossible.

La « société » semble parfois se clore devant nous, autour de nous. Le possible paraît se limiter et se fermer. A cette fermeture contribuent et les sciences parcellaires (économie, psychologie, sociologie, voire histoire) et les concepts tels que ceux de structure et de système que nous allons bientôt examiner. Cette fermeture n'est qu'apparente. Aucune définition de la société ne la saisit entièrement et ne l'épuise, même pas celle que nous proposons et trouvons la meilleure (« société bureaucratique de consommation dirigée »). Les forces de protestation et de contestation ne cessent jamais d'agir, encore qu'elles ne se rassemblent pas et que ce soit tantôt la jeunesse, tantôt les femmes, tantôt les intellectuels, tantôt les ouvriers ou les paysans qui prennent la parole et élèvent la voix. L'effervescence est continue. Pour le moins, cette société change et avance vers un but qu'elle ne connaît pas ; elle ne sait pas où elle va, mais elle y va. C'est la « fuite en avant ». Les barrages craquent un jour ou l'autre. Dangereusement le possible se rouvre, et la route, à travers le malaise et le confort. Où va cette société ? Nous proposons un objectif, un chemin, une stratégie. Et une théorie du possible.

## II

# *LE CONTRE-SYSTÈME*

## PRÉSENTATION DU SYSTÈME

Le temps n'est pas lointain où le mot « système », en France, avait quelque chose de ridicule<sup>1</sup>. Seuls les étudiants en philosophie parlaient avec admiration du « système » de leur professeur, ou de l'ancêtre supposé de leur professeur, Platon, Descartes, Leibniz. Encore sentaient-ils leur liberté menacée et se réservaient-ils le droit de changer de système ou d'avoir un jour leur propre système bien à eux.

Et voici qu'en peu d'années le terme se valorise en France. Est-ce l'influence de la philosophie ? Ou de telle science sociale ? Ou d'idéologies importées ? Ou d'un changement dans la société française ? Ou de confrontations entre les « systèmes » politiques ? Il n'est bruit que de système. Chacun aspire à entrer dans un système. Dénotations et connotations du mot ont

1. A titre anecdotique, cf. dans les *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, de Renan, chap. II, 4, l'histoire du Bonhomme Système. Le système solaire lui-même avait alors un air cocasse, avec son gros père Soleil au centre et sa famille de planètes tournant autour de lui, éclairées par lui, dont la pauvre Mère-Terre, le bébé Lune mort-né, la jolie sœur Vénus, l'oncle Jupiter, etc.

changé à son avantage. Un linguiste préoccupé des significations d'un groupe lexical et qui défendrait l'étymologie classique pourrait tirer quelques arguments de ces modifications. La valorisation du *Système* est un phénomène sociologique et la négation de l'histoire un phénomène historique. Une idéologie tend à devenir dominante pour de multiples raisons économiques, culturelles, politiques, tenant à la stratégie des classes dominantes. Ce concept reçoit une priorité et une primauté telles que personne ou presque ne songe à les contester et par conséquent à les expliquer. Cela va de soi. Le *Système*, c'est clair et distinct ; c'est ce que l'on communique et comprend ; c'est ce qu'on repère, et répète, et imite (ou reproduit, selon des critères assurés pour l'intellect et assumés par lui). Le *Système*, c'est la cohérence et la cohésion dans la transparence. Donc, c'est l'intelligible. C'est aussi le sérieux. « Prendre au sérieux Marx ou Freud », ces phrases prononcées avec l'emphase convenable, ou mieux encore écrites dans un certain rituel de l'écriture, disent bien ce qu'elles veulent dire. Pas de pensée sans un système qui se donne pour absolu. « Ensemble de relations » qui persistent « indépendamment des choses qu'elles relient », le *Système* est une forme pure ; pour le saisir, on peut éliminer la définition et même la nature de ses éléments variables et périssables. Il faut mettre entre parenthèses cette préoccupation. Il faut écarter également la recherche de l'essence et du sens. Le *Système*, forme décantée, n'a pas de substance, donc rien qui s'oppose à son appartenance complète à l'intellect. Cette absence (de substantialité, d'objectivité au sens traditionnel) ne passe plus pour défaut mais pour privilège. Le *Système* ne résiste pas, comme « l'objet » de la philosophie au « sujet » des philosophes. Ensemble de rapports, son analyse et son appréhension globale sont complètes. Pas de résidu.

Dégager des thèmes, cela ne suffit plus. Ce qui est bien, c'est de formuler une thématique. Des problèmes ? Tel ou tel problème ? Non, une problématique, un ensemble bien lié de problèmes (qui par conséquent ne pourront pas s'examiner, encore moins se résoudre un à un selon le précepte cartésien). Des concepts ? Non, un ensemble rigoureux de concepts, un ensemble catégorique (apodictique) fondé, reposant sur un « socle épistémologique »...

Ce fétichisme du système, accompagné d'un certain langage, d'un genre d'écriture — et d'une apologie de l'écriture, sacralisation d'une rigueur exposée et affichée — définit une sorte de surrationalisme, ou d'ultra-rationalisme qui cherche encore sa formulation intégrale.

De ces privilèges accordés au Système, on peut apercevoir quelques raisons. Dans l'énorme et informe amas d'informations, de publications, de communications, que reçoit chacun, seuls peuvent émerger quelques ensembles simples (d'une complexité accessible). L'intellect, sinon l'intellectuel, aspire à retenir quelques idées. Peu d'idées où une seule, mais « fondée » ! La réflexion cherche le fondement. Sous la cataracte des discours et des textes écrits, elle cherche le sol et du solide. L'intellect et l'intellectuel se méfient non sans raisons des sciences parcellaires dites humaines. Ces sciences, la sociologie, la psychologie, l'histoire, ne parviennent ni à se rejoindre, ni à s'admettre réciproquement, ni à se hiérarchiser, ni à absorber les « disciplines » que chacune d'elles prétend dominer. Elles découpent et fragmentent ce réel qu'elles veulent connaître : l'humain, le social. Elles ne parviennent ni à le retrouver ni à le définir. En tant que « disciplines », elles consacrent la fragmentation de « l'humain », c'est-à-dire ses aliénations dans la mesure où l'unité de « l'humain » persiste comme horizon. Ces sciences ont vécu et vivent fort

mal, dans un état de crise permanente. Elles oscillent entre l'impérialisme (chacune d'elles voulant dominer les autres) et les compromis. Ce qui se traduit dans les rapports entre les spécialistes par des rivalités et des alliances, des agressions incessantes, des rancunes inexpiables.

Une aspiration surgit de ce chaos. Où et comment trouver un corps constitué de savoir, fondement et fondé, noyau, socle ? Les métaphores ne manquent pas pour désigner cet acquis indestructible, irréversible. On veut circonscrire un espace, un champ épistémologique, bien distinct des spéculations philosophiques comme des représentations incertaines du pseudo-savoir.

Il serait intéressant mais long de suivre le cheminement du concept de Système à travers l'histoire de la connaissance. Nous n'avons pu et ne pouvons qu'ébaucher cette histoire. Celle de la philosophie (dont on sait l'indépendance très relative) est indispensable mais insuffisante. Entre autres, le projet d'un ouvrage sur la « naissance de la philosophie dans l'esprit de la musique » mériterait d'être bien accueilli. La musique, aux débuts de la théorie musicale, fournit à la philosophie, aux débuts de sa spécialisation, quelques éléments durables : non seulement la thèse selon laquelle les choses sensibles se résolvent en éléments numériques (Pythagore) ou en rapports inaperçus, mais le concept lui-même de Système. Cette notion apparaît lorsque les musiciens découvrent la correspondance terme à terme (l'homologie) des octaves. L'octave supérieure, couverte par les voix de femmes ou d'enfants, reproduit l'octave inférieure ; elle comporte les mêmes degrés, les mêmes intervalles, les mêmes « notes ». La qualité sensible enveloppe des relations cachées, des correspondances, des identités. C'est ce que constate et consacre la théorie du « teleion sustema », transmise par les musiciens

aux philosophes et aux savants grecs, vers le VI<sup>e</sup> siècle avant J.-C.

Sous ce biais, dans cet éclairage, nous découvrons de nouvelles oppositions et de nouveaux conflits. Les philosophes dissocient la totalité. Ils conçoivent d'un côté le *cosmos* (coexistence hiérarchisée de substances naturelles dans l'espace, beauté et perfection) et de l'autre côté le *monde* (trou et trouée, temporalité et voyage, chemin à travers l'amas des matières et de la terre, caverne ouverte sur la lumière, passage pour les âmes, issue vers l'absolu). Dans une mise en perspective de l'histoire des idées philosophiques, la méditation sur le monde et le temps du monde viendrait d'Héraclite, celle sur le cosmos et son ordre des Eléates. La totalité ainsi dissociée donne lieu aux philosophies de la substance, de la matière, de la nature — et aux philosophies du sujet, de la pensée-pensante, de l'âme ou de l'esprit, de la conscience.

Puis se fait jour la tendance à la reconstitution de la totalité et de l'unité dans le Système. Mais aujourd'hui, la restitution de l'unité ne s'accomplit plus par la spéculation philosophique. Elle tend à se donner un fondement épistémologique, c'est-à-dire scientifique, dans une science considérée comme formellement acquise, rigoureuse, unitaire : la linguistique.

Cette brève généalogie ne suffit pas à expliquer l'extrême privilège accordé aujourd'hui à la systématisation (en France et ailleurs). Nous affirmons de nouveau qu'il s'agit d'un phénomène idéologique, avec des causes et raisons sociales relevant de la sociologie (et non seulement des raisons historiques). Parmi ces causes, nous signalons une certaine conception de la rationalité immanente à la vie sociale. Cette rationalité prend la forme de la planification, qui suppose ou constitue un système. Elle est prise en charge par les spécialistes, qui constituent une couche sociale aspirant au statut



de classe sociale et même de classe dominante sans pour autant y parvenir : la techno-bureaucratie. Si la notion de système monte et passe au premier plan de la théorie, c'est parce que de tous côtés « on » s'efforce de systématiser pratiquement, de déterminer des cadres sociaux extensibles mais invariables en tant que cadres, de stipuler des ordres, normes et règles, de fixer des « modèles » efficaces, d'organiser des équilibres et des *feed-backs* (auto-régulations). Il n'est pas impossible que les activistes de l'organisation cherchent « inconsciemment » une idéologie qui couvre d'une unité factice leurs lacunes, ainsi que l'abîme qui se creuse entre dirigeants, exécutants et « exécutés ». N'allons-nous pas bientôt pouvoir contempler cette unité illusoire de l'ensemble, nommé Système, qui dissimulera à la fois la hiérarchie et les trous ?

Toutefois, ces raisons et causes ne suffisent pas à expliquer le phénomène idéologique. Force nous est d'admettre que des rapports s'établissent entre la mode et la culture. La culture agit sur la mode. En peu de temps, l'op'art (qui se relie à de hautes considérations formelles et techniques) a envahi les murs, la décoration, les tissus, les jupes. Curieuses interférences, d'où résulte qu'il y a de la culture dans la mode (vêtements mais aussi meubles, cinéma, peinture, etc.) et réciproquement de la mode dans la culture, c'est-à-dire dans la connaissance. L'engouement pour le structuralisme est devenu pendant les années 1965-1970 presque aussi irrésistible que la mode des jupes courtes. Le phénomène s'éclaire dès lors que l'on admet que les modes idéologiques, qui ne datent pas d'aujourd'hui, deviennent des phénomènes mimétiques. Un modèle suscite une mode. Comme il y a vingt ans le succès simultané de Françoise Sagan, de Vadim, de Bernard Buffet. Comme l'ascension des Olympiens et des Idoles. La *mimésis* se répand dans l'intellectualité, envahit la

« haute » culture et la contamine. Le critère idéologique ? Il faut que le modèle fournisse des citations, des intitulés et des titres d'articles, des thèmes de confrontations permettant de saturer des micro-milieus culturels. Dans de telles circonstances, la diffusion et le succès passent pour preuve. Sous couvert de la rigueur formelle et du langage de la rigueur, il a été admis dans certains groupes que toute discussion, toute analyse critique, toute contestation du structuralisme et du « systématisme » doivent se renvoyer au folklore, parce que ce sont des indices de sous-développement et d'arriération mentale. Le structuralisme ne se présentait pas seulement comme la mise en œuvre d'une notion, celle de structure, mais comme une doctrine irréfutable. L'engouement ne va jamais sans dogmatisme.

Alors l'inquiétude s'accroît. L'ensemble cohérent, dont la cohérence pourrait et saurait s'imposer, « Etat + planification + quantification généralisée + mise en carte perforée des masses humaines », ne serait-ce pas le Système ? N'est-ce pas dans ce but que l'on affirme la disparition du sens et cependant la finalité de la vie sociale ? On ne sort pas du savoir ; on ne sort pas du théorique. « Notre pensée, notre vie, notre manière d'être, jusqu'à notre manière d'être la plus quotidienne, font partie de la même organisation systématique et donc relèvent des mêmes catégories que le monde scientifique et technique <sup>1</sup> ». Ne serait-ce pas la philosophie des technocrates, depuis longtemps esquissée, qui se profile enfin dans sa rigueur menaçante ?

Pour en arriver là, il a fallu faire place nette. A quel prix cette table rase ? Le bilan est lourd, le tableau des liquidateurs chargé. Il a fallu éliminer non seulement le « personnage » littéraire et le « caractère », non seulement l'individualisme de la bourgeoisie libérale et la

---

1. Cf. Quinzaine Littéraire, n° du 15 mai 1966, Interview de M. Foucault.

« personne », mais l'individu. Il a fallu liquider, après la théorie marxiste de l'aliénation, le marxisme lui-même et par conséquent l'idée marxiste de la révolution. Liquidation bien préparée par certains interprètes du marxisme.

Il faut admettre le pourrissement de l'histoire comme processus et comme connaissance, en jetant dans cet abîme nauséux le bonheur et le tragique, la qualité et la création. Pas seulement en les réduisant à des nostalgies, en les renvoyant à l'idéologie. Mais en les détruisant dans les faits, dans le « concret », dans la pratique, dans la réalité d'une société de masses méthodiquement organisée d'après le grand système « despotique et vide ». Pourquoi M. Foucault veut-il dissimuler qu'il propose purement et simplement un nihilisme, bien emballé sous le label « connaissance », « épistémologie », dépouillé par ses soins de l'exaltation nietzschéenne et du projet du Surhumain ?

Ce système ne repose sur « rien » que sur soi. Il y a « le Système », cercle vicieux, cercle infernal, roue du destin. Une critique de « gauche » dénoncera le système comme tautologie érigée en absolu, tourniquet du malheur et de l'asservissement, pléonasmе gigantesque. Une critique de droite en exaltera la cohésion, l'auto-régulation, l'équilibre interne, voire l'harmonie. Pourtant, le Système tel qu'il se présente à nous, c'est le système de l'absence. Il n'y a personne, ni rien. Le Roi est absent dans le tableau de Vélasquez, les Ménines, pris avec virtuosité par M. Foucault comme illustration de ses thèmes et thèses<sup>1</sup>. Mais alors, c'est Kostas Axelos qui a raison en désignant la « béance », en dénonçant les « explorateurs désabusés de l'ordre symbolique et du désordre y correspondant, et de l'univers des règles vouées au néant<sup>2</sup> ».

1. Cf. *Les Mots et les Choses*, p. 319.

2. Cf. *Aléthéia*, n° 4, p. 234.

*Qui* parle dans ce discours philosophique, dans ce Système ? On ne sait plus. Ce n'est pas Dieu (il est mort), ni l'homme (une fiction, une représentation), ni l'individu (une autre fiction, une illusion de la subjectivité), ni bien entendu « je », ni M. Foucault. Qui parle ? C'est « on ». Il y a le langage. Le Système. Puisqu'il n'y a de signification et de sens qu'à l'intérieur du Système, le Système n'a pas de sens. La question « qui » ? ne serait-elle pas irrecevable ? Posons-la avec ténacité. Qui parle ? « C'est en sa solitude, en sa vibration fragile, en son néant le mot lui-même », répond après Mallarmé une certaine modernité (M. Foucault). Encore pourrait-on (se) demander *de quoi* on parle ? On parle du langage, du discours et parfois de la parole. On écrit sur les écrits et les Ecritures. A travers ces discours et ces écrits « rigoureux », le Système s'entretient de lui-même. Si je dis que c'est l'absence, si j'appelle cela un grand pléonasme et une énorme tautologie, « je » suis un déviant, un inconscient installé dans l'inconscience... Si je dis que c'est du néo-hégélianisme — Hegel revu et corrigé par M. Eric Weil —, l'Idée qui discourt d'elle-même non sans arrière-pensées politiques, c'est que je suis un passéiste, un nostalgique. Mais peut-être faut-il rayer de la problématique cette question : « Qui parle ? »

## CRITIQUE DU SYSTÈME

Posons maintenant la question théorique. Cette systématisation, cette théorisation, se fondent sur l'étude du langage. Elles comportent *deux* affirmations distinctes, et l'oscillation entre les deux, le passage de l'une à l'autre. Notre critique dissociera ces deux thèses et rejettera le passage illégitime (doublement : non motivé et non explicite) de l'une à l'autre. De plus, nous montrerons qu'il y a un postulat commun à ces deux thèses, à savoir une conception du langage et de la linguistique que nous écarterons en approfondissant le concept de *niveau*.

*Première proposition* : La linguistique peut et doit fournir un *modèle* aux sciences sociales. Elle élimine les représentations passant jusqu'ici pour scientifiques en sociologie, en psychologie, en économie politique. Pourquoi ? Parce qu'elle offre une théorie formelle, rigoureuse, modèle d'intelligibilité. Et cela en tant que systématique, et parce que systématique, offrant une transparence au regard de la pensée.

*Deuxième proposition* : Le langage définit le statut des membres de toute société humaine, le mode d'exis-

tence d'un ensemble social. Le langage n'est pas seulement un outil, un instrument, un médiateur entre « les hommes » (individus et groupes) et les objets. Les structures sociales sont elles aussi des ensembles de relations se maintenant indépendamment des unités qu'elles relie. Le langage, comme système, définit la société comme système et aussi les formes de la pensée. Il accorde, parce qu'il les engendre, les structures mentales et les structures sociales. Il détient donc une sorte de fonction transcendante. C'est le « lieu de notre installation ». Nous sommes pris dans le système du langage, dans l'implication des signifiants et des signifiés (même s'il se passe entre eux certains « décrochages » d'ailleurs utilisés, et qui font, à ce titre, partie du système). Comment en sortirions-nous, puisque chaque détail, chaque fragment, chaque fait, chaque individu, chaque chose n'existent que par un nom et renvoient à l'ensemble du langage ? Notre sol, notre temps et notre espace, sont découpés par les mots, agencés selon le système des mots. Nous sommes dominés et même transis par le langage. Effectivement, dès que nous y pensons, le fait d'être pris dans un système à la fois opaque et translucide, le langage, et de ne pouvoir en sortir, n'est-il pas angoissant ? Il y a un système, ou le Système. Sous le langage, un abîme, une béance. Au-dessus, l'horizon désert. Le langage n'a pas de référentiel. Il ne renvoie à rien d'autre, ni au réel, ni à l'homme, ni à l'œuvre, ou à telle œuvre, ni au quotidien ni au non-quotidien.

La première affirmation porte sur l'intelligible. Elle propose un modèle, c'est-à-dire une construction mentale. Elle est d'ordre méthodologique ou épistémologique. La seconde série d'affirmations porte sur le réel. Elle écarte du « réel » les apparences : le « sujet » des philosophes, le « vécu », l'individu, l'homme, Dieu, le discours total, etc. Elle affirme philosophiquement.

l'identité de l'intelligible et du réel dans le Système. Elle est d'ordre ontologique et normatif.

En droit les deux séries d'affirmations sont distinctes. Elles doivent se discuter séparément. Peut-être la première est-elle acceptable, au moins partiellement (non sans critique) alors qu'il convient de rejeter la seconde.

En fait, il est toujours facile de passer d'une théorie qui se veut scientifique à une philosophie. Si M. Lévi-Strauss conserve à cet égard une prudence louable, ainsi que L. Sebag dans son livre *Structuralisme et Marxisme*, le pas est vite franchi. Nous pensons que M. Foucault a surmonté ces scrupules. Il n'est pas, il ne sera pas le seul. Chez lui, le pouvoir du langage — systématique et fondateur de systématisation — se substitue à l'historicité, présumée pourrissante. Il passe du structuralisme au systématisme et d'une « structurologie » à une « systématologie ».

Ces protagonistes d'une tendance qui érige l'étude du langage et ses résultats actuels en savoir unitaire (sans fissure, sans lacune), en connaissance rigoureuse de la société capable de la définir et de la régenter, ces théoriciens rejettent implicitement une autre hypothèse. Leur savoir, leur discours scientifique ne seraient-ils pas le langage de *cette société* ? Leurs concepts mêlés d'idéologie ne constitueraient-ils pas une (ou la) superstructure de *cette société* (dite néo-capitaliste, ou de masse, ou de consommation, etc.) mal définie ? N'y aurait-il pas isomorphisme ou homologie entre la structure de cette société, la structure du discours qui trouve en elle sa place et plus particulièrement la structure la plus répandue du discours dans les sciences dites sociales ?

Il est bien entendu que ces homologies ne peuvent apparaître que si l'on distingue le discours scientifique, le discours idéologique, le discours quotidien, le discours littéraire, le discours publicitaire et tous les gen-

res de discours qui ont lieu et place dans cette société, en saisissant leurs articulations et leurs différences ou distances. Ils constituent sans doute un ensemble, sinon un « système ». Il y a des correspondances entre eux, stipulées par la division du travail dans cette société et par l'exigence de représentations idéologiques rétablissant une certaine unité au-dessus des occupations parcellaires.

Le « langage de cette société », disons-nous. Cela signifie : le langage par et dans lequel elle s'exprime. Cela ne veut pas dire : le langage de la vérité scientifique *sur* cette société. Le langage par lequel s'exprime une société peut lui bien servir à se masquer, à dissimuler ses problèmes. C'est précisément un des caractères de toute idéologie !

Cette argumentation n'a qu'un but : indiquer un danger. Si le discours de cette société devient langage idéologique, à travers la philosophie et les sciences sociales, et s'il peut ensuite se réinvestir en pratique consciemment *systématisante* (dans et par l'Etat, la pédagogie, la recherche d'une intégration consentie ou imposée), écartant les conflits, éliminant les « déviants », n'est-ce pas une menace qu'il nous revient de montrer du doigt ?

Cette hypothèse expliquerait la mode du structuralisme. Un tel phénomène serait bien un phénomène « socio-logique », c'est-à-dire de logique sociale. Les tendances à l'organisation, à l'entretien et au maintien des structures d'équilibre, se manifestent dans une forme du discours et d'abord dans un discours sur la forme, la cohérence, l'équilibre et le Système. Ce discours se croit discours sur le social et même connaissance du social ; il est seulement discours de cette société et par conséquent métalangage pour autant que cette société se justifie en se donnant pour terme et fin des sociétés antérieures et de leur histoire. La logique



interne d'une telle société, veut qu'à un moment donné de nombreux individus faisant fonctionner leur intellect posent des problèmes logiques, formels et « rigoureux ». Tous ensemble, s'ignorant ou non, ils mettent entre parenthèses les contenus. Ceux-ci leur paraissent subsidiaires, empiriques. Or, c'est le moment exact où ces problèmes concrets, posés par des « contenus », sans système formel sous-jacent ou dominant, et cela des questions agraires (posées par des structures attardées) aux questions urbaines (posées par les structures d'avant-garde), sont de première urgence. Sans oublier les menaces d'anéantissement nucléaire !

De la première proposition formulée plus haut, nous avons dit qu'elle était acceptable sous réserves. Il est temps de préciser ces réserves. Nous ne contesterons ni l'importance des acquisitions de la linguistique, ni l'intérêt de la méthodologie des « modèles ». Toutefois, le modèle *phonologique* proposé par M. Lévi-Strauss nous paraît particulièrement pauvre. La phonologie doit jouer, vis-à-vis des sciences sociales, un rôle rénovateur. « Comme les phonèmes, les termes de parenté sont des éléments de signification ; comme eux, ils n'acquièrent cette signification qu'à la condition de s'intégrer en systèmes ; les systèmes de parenté, comme les systèmes phonologiques, sont élaborés par l'esprit à l'étage de la pensée inconsciente<sup>1</sup>. » En utilisant une méthode analogue quant à la forme, la sociologie fera accomplir à sa science des progrès décisifs.

Or, M. Lévi-Strauss découvre aussitôt les difficultés que rencontre cette généralisation. Il n'en conserve pas moins son modèle. D'un côté, il le considère lui-même comme réducteur, c'est-à-dire comme simplificateur (cf. op. cit. p. 67), mais, après avoir fortement marqué les différences sur lesquelles nous reviendrons à propos du

1. *Anthropologie structurale*, pp. 40-41.

concept de *niveau*, il conclut à l'unité et même à l'identité des phénomènes. Les dangers d'une telle méthode nous paraissent considérables. On laisse entendre, notamment, que les machines pourraient un jour (prochain ou lointain) tirer de programmes bien construits la connaissance de toutes les sociétés passées, présentes ou possibles. En effet, une machine recevant les équations des différents types de structures connues en phonologie, le répertoire des sons que l'appareil phona-téur de l'homme peut émettre et les plus petits seuils différentiels entre ces sons pourrait fournir « un tableau exhaustif des structures phonologiques. Ainsi obtiendrait-on une sorte de tableau périodique des structures linguistiques, comparable à celui des éléments dont la chimie moderne est redevable à Mendeleïev... » (p. 66).

Examinons rapidement l'usage légitime du concept de *système*, au lieu de le fétichiser. Le savant, au cours d'une recherche, peut s'octroyer une série de conventions définissant tel ou tel système. Il doit déterminer les conditions d'existence de ce système, son identité et son identification, les modifications qu'il peut subir sans perdre son identité et celles qui le transforment en un autre système, l'entrée et la sortie des éléments qui le constituent, etc. Un système ainsi correctement défini devient un instrument méthodologique et la recherche porte alors sur ce qui lui arrive, sur les relations où il entre, sur ses consolidations et ses déstructurations éventuelles. Le sociologue procédera ainsi au niveau micro-sociologique ou macro-sociologique en étudiant tel groupe, tel réseau de relations.

Or, l'école structuraliste ne se contente pas de ce mode d'emploi rationnel du système et du modèle. Elle glisse de la méthodologie à l'épistémologie, c'est-à-dire de la recherche d'un instrument de connaissance au dogmatisme qui déclare que tel savoir est définitivement acquis, hors de contestation.

Ce passage ou plutôt ce saut de la méthodologie à l'épistémologie semble difficile et pourtant il s'accomplit aisément. Il suffit de déclarer que l'on découvre le sol, l'espace originel de constitution du savoir, son terreau, son « socle ». Ou encore que l'on dégage les concepts de toute idéologie, en atteignant la rigueur parfaite d'une connaissance délivrée de toute contingence, de toute condition, de toute présupposition — absolue, en un mot.

Le prétendu *socle épistémologique* coïnciderait avec le socle de la société, avec la base et le fondement immuables de l'ordre. Les contraintes, libératrices par rapport à la « nature », à son chaos, à son irrationnel, produiraient à la fois le langage et la vie sociale. Elles seraient constitutives de la société. L'idée d'un passage de la nécessité à la liberté, sens de l'humain et de l'histoire, perdrait tout sens. Nous passons expressément des philosophies de la liberté aux apologues philosophiques (systématisées) de la contrainte, de la Loi, de la Norme. Il y aurait des structures inconscientes, à la fois mentales et sociales, immanentes au langage et à l'organisation sociale. L'histoire et l'historicité ne sont plus seulement discutées et contestées comme sens, mais anéanties par l'intemporalité des structures.

Plutôt qu'un modèle épistémologique, nous préférons tirer de la linguistique des indications méthodologiques. Plutôt que des réponses et un dogmatisme, nous attendons d'elle un mode précis de questionnement. Plutôt qu'un « corpus », nous recevons d'elle certains instruments de recherche et d'analyse : les notions précisées de niveau et de dimension, sur lesquelles nous nous attarderons. Nous écartons ainsi cette épistémologie qui se prétend rigoureuse et qui comporte une théorie dogmatique, selon laquelle « l'homme » est traversé ou constitué sous l'historicité apparente (et illusoire) par un « impensé » qu'il ne parvient pas à

penser, ni même à dire. Cet « impensé », paradoxalement, résiderait dans le langage ; la science du langage viendrait enfin révéler cette pensée « sauvage », en explicitant le discours virtuel. Répétons une fois de plus que le *métalangage* ne nous paraît pas le langage de la vérité enfin découverte, mais celui de la grande redondance, de la répétition des messages passés, faute de capacité d'émettre de nouveaux messages. Que les théoriciens de cette situation la mettent en perspective et l'inversent à leur avantage, cela n'a rien de nouveau et c'est tout à fait « normal » !

*Première question.* — A propos de tout texte social (discours, écrit, mais aussi « champ de significations », musique, peinture, paysage, monument, etc.) nous pouvons et devons demander : « Qui ? Qui parle ? Qui écrit ? Qui agit ? Qui a fait cela ? »

C'est la question du Sujet. Les philosophes classiques formulèrent l'interrogation. Ils ne pouvaient y répondre. Bien plus, elle interdisait de chercher une réponse. La notion philosophique du Sujet pensant (le Cogito, la Monade, l'Ego transcendantal ou ontologique), transcription spéculative du sujet pensant et de l'Ego du philosophe, donnait la réponse dans la question.

La réponse à l'interrogation relève d'une connaissance scientifique : psychologique, sociologique, historique, etc. Ce n'est pas toujours, loin de là, celui qui semble parler ou agir qui est le sujet réel, l'agent ou l'acteur. Cela peut être un aspect de ce quelqu'un (ce quelqu'un en tant que ceci ou en tant que cela), mais c'est souvent quelqu'un d'autre qui parle par sa bouche ou agit par son intermédiaire. Par exemple, celui qui parle cite, consciemment ou non ; il se souvient. Ou bien il passe du « je » au « nous », du « toi » au « vous », ou au « il ». Il saute d'un sujet individuel à un sujet social,

à un groupe. Car il y a des sujets collectifs, des agents multiples.

Impossible sur ce point important de récuser les témoignages des psychanalystes (ce qui n'implique pas l'acceptation de tous leurs concepts et de leurs élaborations théoriques). La psychanalyse suppose et montre qu'à celui qui parle ou semble parler *hic et nunc* se substitue un *autre* : l'enfant qu'il fut, ou l'inconscient ou un certain langage. Sans faire appel à la psychanalyse, le théâtre, le rapport entre les trois termes qu'il met en scène (l'auteur, l'acteur, le public), montre un jeu complexe de substitutions. Et même la simple lecture et l'écriture !

Il y a incontestablement des substitutions. Le Sujet, c'est donc le substituable. Du moins jusqu'à un certain point. Ce n'est plus l'Unique ou le Total. La subjectivité, disons-nous, ce n'est ni « je » ni « nous », mais le passage, la transition de l'un à l'autre, avec réciprocity. D'autre part il est exact que pour l'Ego la substitution comporte une épreuve, celle de la mort (sans pour cela envelopper une pensée de la mort). « Je suis celui qui meurt. » Cette épreuve, partie du langage et de la conscience, ne se sépare pas de la vérité inverse : « Je suis celui qui vit. » Psychologiquement et sociologiquement, le substituable varie selon les situations : tantôt désignant le substitut et le processus de substitution, tantôt ouvert à toute substitution, tantôt interdisant telle ou telle substitution, tantôt ouvert, tantôt fermé. Ces processus peuvent s'étudier méthodiquement à partir de la question initiale.

Ainsi la théorie ancienne du Sujet se transforme en théorie des substitutions. Nous comprenons mieux pourquoi la philosophie ne peut fournir tous les instruments d'analyse de la réalité dite « humaine ». Nous n'avons pas à poser les problèmes en termes philosophiques, à nous demander : « Comment une substitution est-elle

possible ? Quelles sont les conditions d'existence et d'intelligibilité de ce phénomène ? » Nous avons à saisir empiriquement d'abord et ensuite conceptuellement comment s'opèrent les substitutions.

Ces processus supposent le langage. Questions et réponses impliquent la connaissance du langage. Cela ne veut pas dire que le langage suffise. Il est possible que les sujets s'attachent ou se détachent à un autre niveau de réalité que celui du discours : celui des situations, par exemple, ou des idéologies. Tantôt les signifiants restent, significations et sens se transformant (par exemple dans la révolution culturelle quand elle décrète que le rouge signifie le permis et le vert l'interdit). Tantôt les signifiants changent et les sens peuvent se maintenir (par exemple lorsqu'une femme change de nom en se mariant et veut « garder sa personnalité »).

Les substitutions s'opèrent tantôt par *glissements* (du « je » à l'autre, du « moi » au « nous », etc.), tantôt par *sautes* (en passant d'un point de vue à un autre point de vue, de la stratégie d'un groupe à la stratégie d'un autre groupe dans le cas d'appartenances complexes, etc.). Dans le glissement, la substitution sociale s'accomplit à l'intérieur de *l'ordre proche* (relations du « je » et du « tu » et du « nous », groupes d'appartenance immédiats et uniques, famille et voisinage). Dans le cas d'une discontinuité maximale, le saut, la substitution s'opèrent dans *l'ordre lointain* (les rapports de classe, le peuple et la nation et l'Etat, etc.). Ou dans le désordre.

Le Sujet donc n'est pas substance, à la manière du sujet cartésien (même dialectisé en le concevant comme scindé, déchiré, divisé contre lui-même). Pourtant le Sujet n'est pas rien, simple effet de langage, de manifestation de l'inconscient, fiction grammaticale. Le Sujet, c'est le substituable déterminé comme tel, dans les deux ordres ou niveaux articulés que présentent les

sociétés : *l'ordre proche* (le « je », le « tu », le « nous ») et *l'ordre lointain* (le « ils », le « on », le « eux »). L'opération psychologiquement la plus importante serait le glissement qui substitue le « nous » ou le « vous » au « je ». Sociologiquement, l'important, c'est le saut du « je » au « ils », du « moi » au « on ». C'est dire que dans l'ordre proche la substitution relève de la psychologie, et dans l'ordre lointain de la sociologie. Dans l'ordre proche, il suffit peut-être d'examiner les situations. Dans l'ordre lointain, c'est l'idéologie qui compte et son fonctionnement, et sa diffusion par un langage (parole, écriture, image).

Il est d'ailleurs évident que la substitution a des limites. Sans quoi nous aboutirions à une théorie de l'échange généralisé, selon laquelle les « sujets » circulent comme des choses, comme des biens. Il n'en est rien. Tout n'est pas substituable. La limite, le non-substitué, c'est d'abord la réalité matérielle : le corps propre. C'est aussi l'environnement marqué, encore que les vêtements, les meubles, les objets puissent d'une part former des ensembles cohérents et d'autre part puissent s'échanger, se prêter, se détruire. Pourtant, « nos » objets portent notre empreinte. S'ils ne sont ni complètement interchangeables ni échangeables, ils restent dans cette ambiguïté : l'intime. Ils portent l'intimité. L'Ego, comme organisateur de la vie corporelle et de l'environnement, comme porteur d'*appropriations*, ne se laisse déposséder que par une agression physique ou mentale. Peut-être même véhicule-t-il des noyaux irréductibles, noyaux affectifs et parfois archaïques, attachés à des symboles.

Dans le pratico-sensible, il y a donc de l'irréductible et la substitution fait surgir des résidus. L'irréductible, paradoxalement, par rapport au Sujet substituable, c'est l'Autre. C'est l'Autre en moi : mon corps, ma vie sensible et pratique, mes émotions — mon corps qui n'est

pas « je », mes possessions et propriétés qui ne sont pas « moi » mais que j'ai marquées. Ainsi, l'Autre, c'est le Même !

La substitution ne se réduit donc pas à un échange de signifiants. L'échange n'est pas simple communication dans la transparence. Nous verrons que la substitution « normale » est réversible. Elle suppose une fonction que nous n'avons pas encore examinée : la fonction référentielle. Elle implique une logique de l'identité, une réalité accessible au bon sens, une idéologie commune et acceptée. Sans référentiels, comment constater la substitution ? Comment en prendre conscience ? Comment revenir en arrière ? Par malheur, la substitution peut changer le référentiel ou le détruire. Le référentiel qui se modifie peut entraîner des substitutions sans conscience, dans la méconnaissance. Le « sujet » a changé en changeant de référentiel, en se laissant entraîner hors de ses références pratiques ou idéologiques. Alors, substitution égale aliénation.

Quelques mots sur le « sujet et l'histoire ». Ce fut la présupposition d'une philosophie de l'histoire, liée non sans conflits à une anthropologie philosophique. Le sujet, c'était « l'homme », ou « l'homme total ».

Impossible de maintenir ces notions. Et cependant, il n'est pas indispensable de sacrifier le « sujet ». De la philosophie, nous dégageons le concept de Sujet pour le transformer. Il se dédouble. D'un côté, nous avons des *sujets sociaux* : groupes et classes. D'autre part, nous avons des *agents sociologiques*, capables d'élaborer et de mettre en action des stratégies économiques, politiques, militaires, etc. La Société ne peut se définir comme un sujet mais comme un ensemble de sujets sociaux (non sans lacunes) et un réseau d'agents sociologiques (non sans défaillances). Le statut de la société semble intermédiaire entre la cohérence et l'incohé-



rence, entre le système et l'irrationalité, entre le Tout et le Rien.

*Deuxième question.* — Dans ce qui précède, nous avons pris comme thème de réflexion et point de départ la *fonction expressive* selon R. Jakobson, axée sur le destinataire (à l'état pur : l'interjection). En partant d'elle, on peut procéder à un premier découpage des textes sociaux (les parties expressives rapportées à leur sujet). Ce premier découpage est relatif, provisoire. Il laisse un énorme résidu qu'il met en lumière.

Considérons maintenant la *fonction phatique* ou de contact (à l'état pur : « allô, allô », ou bien « ohé ! »). A qui parle le sujet ? Ce n'est pas sûr que je m'adresse à l'interlocuteur visé et désigné par un nom propre. A travers lui, je puis en viser un autre. Directement ou en filigrane. Il y a des transferts conscients ou inconscients, ou plutôt des *remplacements* spontanés ou contraints. Ainsi à la télévision tel discours politique vise tel groupe à travers tel autre ; ou bien tel groupe se sent visé par allusions à travers un autre. L'interlocuteur change au cours d'un discours. Qu'est-ce que le lecteur ? Quelqu'un qui se modifie pendant la lecture ; le texte « bien écrit » tient compte de ces modifications.

*Troisième question.* — Passons à la fonction dite *conative* orientée sur le destinataire. Dans quel but ? Quel effet veut obtenir le discours, le texte, l'acte ? C'est la finalité et la rationalité du texte qui s'examineront ou de l'acte interrogé à travers les signes de l'activité. Souvent le but se cache. Sans le jeu des dissimulations et des dévoilements, les textes et discours ont peu d'effets. Il y faut la surprise, le *déplacement* de l'objectif, se couvrant et se découvrant, s'insinuant en frappant. Pour répondre à cette question, un autre découpage s'impose : l'analyse cherche le but, jalonne les déplacements, détache les arguments.

*Quatrième question.* — De quoi parle-t-on ? C'est la *fonction référentielle* (cognitive) centrée sur le monde des objets. Souvent cette fonction prédomine. Passant au premier plan, elle masque les autres. Peut-être alors le langage change-t-il profondément dans ce cas, passant du système des signes à l'instrument de communication (E. Benveniste). Contentons-nous d'indiquer que la hiérarchie des fonctions varie, telle ou telle s'accroissant. Les référentiels consistent en affirmations du bon sens, ou en idéologies, ou en connaissances.

*Cinquième question.* — Comment ? C'est la *fonction métalinguistique* de R. Jakobson, centrée sur le code. Le métalangage réfléchit sur le langage et parle du langage. Il se mêle au langage. Dès que je définis un mot, je livre un code (phonique, grammatical, lexical). Le commentaire et la glose sont inévitables le long du discours. La connaissance du langage est (jusqu'à un certain point) immanente au langage, donnée dans le discours. S'il y a des codes généraux, il y a aussi des « sous-codes », ceux des groupes et même des individus. Les sous-codes tendent à remplacer les codes plus généraux, à les *réduire*. En naissant ou disparaissant, dans les stratégies complexes des groupes, les codes et sous-codes se condensent, se réduisent, éclatent, se transforment.

*Sixième question.* — Elle résulte de la *fonction « poétique »*, celle d'appel. L'accent mis sur le message lui-même le simplifie formellement mais amplifie sa puissance. On le laisse indéterminé pour mieux l'ouvrir. Le contenu s'estompe et la forme s'adresse au loin, à la cantonade. Non sans emphase ni rhétorique. La participation à quelque chose qui s'amenuise et perd ses particularités peut devenir plus large. *Avec qui* se trouve-t-on ? Quelles présences lointaines ou virtuelles, quelles absences transparaissent dans le texte ? Cette

question, la plus vague, la plus difficile à poser, exige les réponses les plus précises.

Insistons à nouveau sur la simultanéité des fonctions et des questions. Les fonctions coexistent ; telle ou telle prédomine et paraît éclatante en surface pendant que les autres passent « en profondeur », sans pour autant disparaître. Comme G. Gurvitch, nous mettons ici l'accent sur le caractère mobile et changeant de la structure, sur les déstructurations qui s'y passent, au lieu de mettre l'accent sur les invariances et l'immobilité structurales. Quant aux questions, elles entraînent des découpages dont aucun n'épuise le texte. Celui-ci ne se réduit pas à la somme des découpages. L'ensemble est toujours quelque chose de plus que la somme des parties (sous-ensembles).

Il y a conflit, d'après nous, entre la fonction référentielle et la fonction métalinguistique. La plénitude de celle-ci accompagne le déclin de l'autre. Lorsque les référentiels s'estompent, le métalangage l'emporte. On croit entrer dans une sphère supérieure, alors qu'on se contente de déchiffrer d'anciens messages. On croit lancer des messages neufs et triomphants, alors que l'on se maintient dans la glose. On s'imagine renouveler le langage, alors qu'on tient un discours au second degré fait de citations visibles et invisibles, de réflexions ou réfractions qui se prennent pour production. C'est l'abstraction suprême, la chose mentale parfaite, la Tautologie prise pour plénitude.

Les référentiels, disons-nous, s'ébranlent dans les mutations. Le bon sens, le réel du sens commun et aussi les idéologies, les codes généraux (tels que les codes de l'honneur et de l'honnêteté, ceux de la féminité et de la virilité) s'estompent ou disparaissent. Alors, il n'y a plus rien de solide ni de substantiel. C'est le malaise, l'inquiétude. Est-ce le vide ? Oui et non. Seul reste solide l'ordre proche : celui de la vie quotidienne, de

la famille et de la familiarité. Il y a donc *résistance* de ce contenu trivial mais consistant, possibilité d'un repli sur l'ordre proche. Pourtant cette résistance faiblit vite. Alors qu'advient-il ? De grandes substitutions, de vastes déplacements et remplacements peuvent s'accomplir, à l'échelle la plus large, celle d'un ordre lointain qui n'est plus codifié, normalisé, nommé et qui cependant persiste à travers les modifications. Ne serait-ce pas la situation de « l'homme » individuel dans la société actuelle et singulièrement de la jeunesse et des femmes ? Seul s'affirme sensiblement, brutalement, trivialement, *l'ordre proche*. Il se consolide comme ordre. Il devient *institué*. C'est la vie quotidienne avec son découpage et son agencement du temps (famille, travail, loisirs). Voilà l'évidence. L'ordre lointain ? Il apparaît avec éclat, c'est le monde de la marchandise et la logique de l'argent. Mais il n'apparaît pas comme ordre. Il transparait à travers un langage et même à travers un métalangage : la rhétorique de la publicité et de la propagande, les commentaires du monde de la marchandise et de la hiérarchie de l'argent. On se tient solidement à l'ordre proche. On s'y cramponne, on s'y attache. Quant à l'ordre lointain, on en parle, on en entend parler. On a des informations sur lui. Il est hors d'atteinte, hors des prises et des emprises. Ni le citoyen, ni le consommateur ne peuvent accomplir le passage du « micro » au « macro », de l'ordre proche à l'ordre lointain. Seule la connaissance peut s'en charger, non sans difficultés.

D'une façon assez imprévue, la linguistique avec sa « rigueur » nous permettrait de surprendre des phénomènes fuyants qui n'en agissent pas moins sur l'essentiel et le global. Ces phénomènes ne sont ni fonctionnels ni structuraux. Ils se produisent, pour autant que nous puissions les saisir, dans les fissures ou dans les marges. Nous les avons nommés et caractérisés : subs-

titutions et dérivations, remplacements, suppléances, effacements, déplacements, réductions, extensions. Ces phénomènes passent par le langage mais ne se réduisent pas aux figures langagières, telles que la métaphore et la métonymie. Ils requièrent des « sujets » et des agents sociaux. Ce sont des phénomènes idéologiques, avec une « base » sociale. L'influence de l'idéologie, son entrée dans la vie sociale, exige le langage et quelque chose de plus. Elle suppose aussi quelque chose de plus que les groupes restreints et leurs dynamiques internes.

L'étude de ces « marginalités » et processus opérant dans les fissures ne peut rejeter dans l'ombre la connaissance des phénomènes centraux et globaux, notamment celle des rapports de production et de propriété, des conflits et contradictions qui en naissent. Ce serait une erreur méthodologique. Les phénomènes paradoxaux ne peuvent mettre entre parenthèses, pour la connaissance, les faits et rapports essentiels. Bien plus, ils les éclairent. Ils permettent de mieux comprendre comment et pourquoi l'essentiel est masqué, recouvert, dissimulé par l'idéologie.

La situation (la nôtre) est la suivante. Incontestablement, la société en général et la société française en particulier ont changé. Entre 1950 et 1960, une sorte de seuil a été franchi. Mais tout n'a pas changé. Une idéologie du changement, qui fait pendant à l'idéologie de la stabilité fondamentale, qui l'orne et la complète, dissimule l'inégalité du changement. Nous avons maintes fois signalé cette inégalité : la croissance sans développement, les secteurs en stagnation (rapports de production et de propriété), les secteurs en dissolution (la « culture »). Se sont consolidées des formes multiples et des institutions, depuis celles de la vie quotidienne (y compris les formalismes de la mondanité, de la justice, de la rhétorique publicitaire) et celles de la religion

(les Eglises), jusqu'à celles de la bureaucratie étatique et politique.

Le Système en tant que tel (le capitalisme) se maintient, avec de nombreuses modifications partielles qui n'atteignent pas l'ensemble : le monde de la marchandise, la logique de l'argent. Pour l'idéologie, il s'agit tantôt de dissimuler cette permanence sous l'exaltation du changement, tantôt de dissimuler le changement sous l'exaltation de l'équilibre. Il s'agit toujours de mener les intelligences vers une coïncidence entre le savoir et le pouvoir. Et c'est ainsi que les idéologues vont vers une philosophie de la contrainte qui supprime celle de la liberté et vise à maintenir les formes et les normes de cette société.

Il est d'ailleurs important de noter que la société en question veut se stabiliser dans une demi-maîtrise des forces socio-économiques, de l'impensé et de l'inconscient, du temps et de l'espace, du marché et de la marchandise. Elle veut immobiliser son contenu dans ces formes et persister dans une savante ambiguïté baptisée « rigueur » et « savoir ». Elle cherche, par la voix de ses idéologues et la voie de l'idéologie, à présenter la mutation comme une tendance à l'équilibre. Elle se suspend ainsi entre un vague perfectionnement de l'ancienne société, apparemment rationalisée, et une parodie du possible. Ceux qui veulent une véritable mutation sont relégués, en droit et en fait, dans l'anomie. Ils attendent ou anticipent, tantôt dans une spontanéité sauvage sans prise sur le réel (les poètes, les groupes « gauchistes »), tantôt dans une protestation théorique elle-même peu efficace.

Voici peu d'années, quelques dizaines, la classe ouvrière essayait de faire connaître (en se faisant reconnaître), la valeur, l'importance et la dignité du travail productif. Ses membres, honnêtes mais peu audacieux, adoptaient une éthique du métier et du travail bien

fait. Ils s'installaient « inconsciemment » dans une ambiguïté entre l'œuvre et le produit. Ils restaient attachés à une conception artisanale de l'œuvre, en transférant ses « valeurs » sur le produit industriel. Pendant ce temps, l'intelligentsia continuait à parler de « liberté créatrice » et même en parlait plus qu'auparavant sans s'apercevoir du caractère paradoxal de ces valorisations déjà en retard. L'ensemble des idéologies et « valeurs » provenait donc de la production, mal conçue comme telle. Les plus révolutionnaires proposaient de maîtriser les processus de production, à l'échelle de l'entreprise, de la branche d'industrie, de la société entière. La classe ouvrière, c'était pour eux la force sociale capable de rendre cohérents les rapports de production et les forces productives ; bref, le « sujet » économique et politique, actif et créateur. Il y avait là un système complet d'objectifs, d'intérêts et de valeurs : un sens. Marx et les marxistes avaient établi la connaissance sur l'exposé critique des rapports de production, du mode de production comme totalité, mis au centre de la science des faits humains. Il y avait un projet politique de construction d'une société nouvelle, intégrée autour de ce noyau, rendue cohérente en résolvant les conflits de la société existante. Y compris un conflit fondamental : la tendance à masquer sous une idéologie — en opposition avec la pratique — les rapports constituant la structure de la société et les stratégies visant le maintien de cette structure. Cette tendance ne craignait pas d'admettre une prédominance des idées et de la « culture » dans cette société où précisément les rapports économiques étaient dominants et déterminants, où « l'économique » l'emportait, mal intégré à la civilisation sous le contrôle de la bourgeoisie.

En dehors et au-dessus de ces affirmations polémiques, l'image de « l'homme » actif et productif était dominante, acceptée même par ceux — oisifs et ren-

tiers — qui se soustrayaient pratiquement à l'idéologie. Il y avait donc une idéologie, expression de la prédominance de l'économie dans la société existante (constatation) mais pouvant se retourner contre elle, menaçant cette société où le producteur réel était à la fois exploité et exclu (contestation). D'où le projet d'une totalité nouvelle, fondé d'une part sur la promotion du travailleur et l'organisation du travail (planification) et d'autre part sur une philosophie de la création, de la liberté et du devenir créateur.

Et voici qu'après quelques dizaines d'années, les rapports de production et de propriété ont été relégués dans la pénombre sociale. Seuls s'en occupent les spécialistes qui demandent leur organisation ; les uns construisent des « modèles » économiques, les autres étudient les formes juridiques en les entérinant par postulat. La reconstruction d'une société intégrante-intégrée autour du travail, de la production, des rapports de production, a laissé place à d'autres programmes, à d'autres objectifs. L'idée et l'idéologie de la consommation s'offrent à chacun et à tous, appuyées sur de nouveaux mythes et symboles. Les résistances ? Elles ont faibli, elles faiblissent chaque jour, maladroitement accrochées aux nostalgies et aux commémorations. Sans théorie, sous un vocable souvent désuet. Sans programme politique efficace. De façon propagandistique.

Il s'est donc passé depuis quelques dizaines d'années quelque chose de très grave : le détournement d'un vaste dessein, celui qui faisait de la classe ouvrière une classe politique, en ajoutant la volonté et la connaissance politique à une « conscience de classe » spontanée (le sens de ce terme ayant été embrouillé par l'école lukacsienne !).

Nous esquissons ici une étude de cette vaste opération stratégique, mi-préméditée, mi-volontaire, de la part des dirigeants et bénéficiaires. Nous indiquons



quelle méthode permet de comprendre la pénétration de l'idéologie dans et par le langage, et aussi dans et par la pratique sociale : par et dans la vie quotidienne. Nous voulons surtout poser une question décisive : ce processus est-il réversible ou irréversible ? Nous penchons vers la seconde hypothèse. Impossible aujourd'hui de continuer à penser le possible et la « révolution » sur le modèle ancien : dignité du travailleur, organisation rationnelle du travail productif. On ne pourra plus que surenchérir par rapport aux organisateurs du capitalisme en prétendant réaliser la « véritable » promotion du travail, la « véritable » rationalité.

Que s'est-il passé ? Comment a-t-on pu exproprier la classe ouvrière, lui voler ses objectifs, ses buts, son *sens* ? Une gigantesque *substitution* a eu lieu. Au travail et au travailleur comme sujet (individuel et collectif) a été substitué le consommateur, qui n'est plus un sujet mais un lieu, celui de la consommation. Qui parle ? Celui qui enseigne la consommation, le publicitaire, l'organisateur du quotidien, celui qui dit comment provoquer la coïncidence entre l'image et la situation, entre l'idée et le réel. A qui s'adresse-t-on ? Au consommateur. A son idéal. Quand on « me » parle, ce n'est pas à moi, c'est au consommateur possible, donc idéal : averti, informé et confirmé, sachant choisir, souriant et surtout heureux de consommer, satisfait. Mille messages s'adressent à lui pour le consulter (en apparence) et le consolider (en réalité) à travers le citoyen, l'époux, le sportif, le jeune ou l'adulte, le patron ou l'employé. Cette image a *déplacé* les anciennes images ; elle les *concentre* en une seule aux mille facettes.

Dans quel but ? Celui de consolider une société encore mal définie, en péril, en question, où les classes dominantes qui semblaient condamnées retrouvent rôle, statut, fonction, en s'adaptant aux exigences nouvelles,

telles que rationalité, programmation, planification ; où elles retrouvent en l'accentuant une partie de la capacité *intégrative* qu'elles avaient sous le capitalisme concurrentiel.

L'appareil entier, administratif et politique, de la société française s'est remanié à peu de frais et sans douleur, à froid. Jusqu'au milieu du xx<sup>e</sup> siècle, cet appareil se basait sur une production principalement agricole, sur la campagne. Dépassé par les événements et les changements, il fallait rapiécer, adapter. Les hommes de cette adaptation furent eux-mêmes débordés et l'on glissa vers l'organisation d'une société urbaine, à base industrielle. Le glissement a remplacé — mal — la transformation radicale qui aurait pu s'accomplir. Les classes qui semblaient en faillite ont persisté dans l'ensemble.

*De quoi parle-t-on ?* Non pas du passé ni du possible, mais du futur. D'un futur merveilleux : le monde de la marchandise identifié aux Mille et Une Nuits, aux fables de l'Orient épousées par la raison occidentale. Et c'est avec ce code général que l'on a pu déplacer le code de la classe ouvrière, son référentiel, son « système » de réalités et de valeurs. Peut-être ne détenait-elle qu'un « sous-code », mais elle voulait le promulguer comme code, au nom de la réalité rationnelle du travail productif. On a réussi à empêcher cette promulgation, à réduire, à démanteler l'ensemble cohérent des propositions.

Comment cela s'est-il passé ? L'analyse sociologique ne dévalorise en rien les méthodes économiques, historiques et autres. L'idéologie s'est insinuée et imposée à travers les langages, ceux de la propagande et de la publicité, de l'image et de l'écriture. Par les contraintes invisibles et insensibles, par la persuasion et l'insinuation. Par le terrorisme. Avec une telle *dépossession* des intéressés qu'ils furent et sont presque passifs.

C'est par et à travers le langage que l'idéologie entre dans les consciences et les façonne. Nous n'en sommes qu'au début de cette analyse critique. Elle se poursuivra difficilement, parce que mal liée à une pratique (qui ne saurait être que politique) et parce que sans cesse tournée et détournée tant par le gauchisme que par les tendances conciliatrices.

Le paradoxe de la situation actuelle, c'est que la crise des anciennes idéologies entraîne une « désidéologisation » apparente. La « désidéologisation » signifie seulement la dissolution des référentiels idéologiques : religions, codes moraux, humanisme. Or, cette crise permet l'introduction de nouveaux mythes et de nouvelles idéologies, entre autres ceux et celles de la consommation, sous couvert de « non-idéologie » (de rigueur, de science, de réalité positive et observable, etc.). Ce qui n'empêche pas les résurgences des anciennes idéologies, qui n'apparaissent plus comme représentations mais comme nostalgies ou comme utopies abstraites (religions, morales, esthétiques).

Une vaste opération se déroule, qui avait et qui a encore pour but l'intégration de la classe ouvrière (des « travailleurs » de toutes sortes) à la société existante, nommée selon le cas néo-capitaliste, d'abondance, monopolistique d'Etat. Et que nous caractérisons dans notre perspective comme « société bureaucratique de consommation dirigée ». Le terme « opération » serait-il trop intentionnel ? A peine. Il s'agit d'une stratégie à multiples aspects, mi-spontanée mi-réfléchie, dont probablement quelques hommes de l'Etat sont responsables.

Nous sommes loin d'avoir élucidé l'ensemble de l'opération et son résultat. Quel est le rôle exact du langage ? Est-il véhicule ? N'aurait-il pas par lui-même une fonction intégratrice, et cela non seulement comme discours quotidien mais comme langage de telle ou

telle société, phénomène global sinon total ? D'autre part, le langage intervient aussi comme saisie de symboles et répertoires de signes, qui s'attachent aux objets. Nous déchiffrons à peine l'un des traits caractéristiques de la consommation, à savoir la consommation de signes et les signes de la consommation (dans la publicité).

Le langage, répétons-le, est nécessaire mais insuffisant pour tout expliquer. La poursuite de la stratégie de classe — celle de la classe dominante — exige beaucoup d'autres choses : la production de biens de consommation dits durables, tels que l'automobile, la hiérarchisation générale de la société et des objets eux-mêmes, la puissance de cette hiérarchie étagée par de nombreux pouvoirs, dont celui de l'Etat. Et l'idéologie. Nous en avons assez dit pour que l'on soupçonne la diversité et la complexité des processus idéologiques. A ce point, nous ne pouvons ici que proposer des hypothèses d'analyse. Sans doute convient-il de modifier quelque peu le sens du mot « idéologie ». A sa manière, considérée comme ensemble, la publicité est une idéologie, une superstructure de cette société. C'est la rhétorique de la marchandise, mais elle ne se réduit pas à la présentation des choses. Parmi les biens de consommation, c'est le bien supérieur qui relie et justifie tous les autres. Dans la publicité, cette société se donne son image, bénéfique. Ce n'est pas seulement la forme moderne du lyrisme, c'est la conscience sociale elle-même, celle de cette société, qui vient au-devant de soi, flatteuse, réelle et idéale. A chacun sa propre présentation souriante : la satisfaction du consommateur, le visage éclairé par tel ou tel objet. Mise en spectacle total de la société où le spectacle devient objet de consommation, la publicité reflète et cependant met en condition. Elle semble l'expression d'une faveur du destin ; en fait, elle exerce un terrorisme. Elle per-

suade en intimidant. Si vous ne comprenez pas à quel point vous pouvez vous satisfaire et comment le monde est à vos pieds en vous apportant ceci ou cela, vous êtes un anormal, un déviant. Si vous ne comprenez pas à quel point quelque chose vous met en relation directe avec les puissances créatrices, vous délirez. Voilà pourquoi nous proposons la thèse selon laquelle cette société est d'essence terroriste. La terreur est l'envers du sourire.

Il n'est pas question d'attribuer à l'on ne sait quelle conspiration menée par les gens du « capitalisme monopolistique » ou par les dirigeants politiques, cette transformation de la société. Certes, les tactiques et stratégies des uns et des autres ont joué un grand rôle, mais le résultat a eu quelque chose d'inattendu. Les uns voulaient la grandeur du pays et les autres le profit maximum. Des interactions entre les déterminismes, les hasards et les volontés est sorti un ensemble qui a dû en surprendre plus d'un parmi les acteurs et auteurs responsables. C'est ainsi que « les hommes » font l'histoire et leur histoire, sans trop savoir comment ni pourquoi. D'autre part, s'agit-il d'un ensemble au sens rigoureux du terme ? D'une totalité définissable ? Nous ne le croyons pas. Cette totalité reste ouverte ; cet ensemble n'est pas clos. Les stratégies « totalisantes », c'est-à-dire politiques, n'ont ni complètement échoué, ni complètement réussi. La systématisation n'est pas achevée ; elle ne le sera pas, sauf imprévu. En d'autres termes, les jeux ne sont pas faits ; ils ne sont jamais complètement faits ; ce qui supprimerait le jeu ! Par conséquent, il reste place pour des propositions, pour de nouvelles stratégies. Sauf preuve du contraire !

Le processus qui a dépossédé le prolétariat français non pas tant de sa conscience de classe que du projet d'un remaniement de la société autour de la conscience du travail et des travailleurs comme tels, ce processus

est-il réversible ? Pour l'instant nous ne voyons aucun signe d'un retour en arrière. C'est la grande raison et le grand argument en faveur d'une hypothèse que les uns disent « révisionniste » et d'autres doctrinairement attardée. Il y a donc lieu de penser que le mouvement révolutionnaire ne doit plus se proposer un retour vers les projets anciens, mais qu'il doit se reconstruire autour de mots d'ordre et de programmes neufs. Revenir en arrière, en deçà de la société de consommation ? Est-ce possible ? L'occasion historique d'une reconstruction de la société autour d'un projet qui fut parfaitement concevable et réalisable, cette occasion a été manquée. Ne faut-il pas sortir des regrets et remords, nostalgies et commémorations ? Non sans tenir compte au maximum de ce que nous apprend l'analyse critique.

La sociologie ? Nous en revenons toujours à cette question. Qu'est-ce que c'est ? Que vaut et que veut cette science parcellaire, contestante-contestée, et de ce fait ayant des ambitions ou des prétentions globales ? En un sens, c'est un produit de substitution, un résultat du grand détournement. A la place de la totalité inaccomplie, brisée, qu'il nous revient de constituer dans un nouvel horizon avec de nouveaux éléments, nous avons des sciences parcellaires. Le détournement a eu ce résultat, ce coût intellectuel (sans compter les coûts sociaux). C'est ainsi. Mais à la sociologie revient la tâche de comprendre, de façon critique, ce qui s'est passé. Et aussi de reprendre l'exigence de la liberté, à savoir la découverte de la totalité nouvelle.

## LA NOTION DE NIVEAU

Les propositions considérées plus haut acceptent le concept de système. Nous avons contesté le monolithisme et le dogmatisme des interprétations de ce concept. La discussion porte maintenant sur la notion de *niveau*. Et cela pour plusieurs raisons. En premier lieu, la linguistique, comme science, a élaboré cette notion très répandue et d'usage courant. En second lieu, l'élaboration méthodologique et théorique du concept de *niveau* a été poursuivie par une école de linguistes (E. Benveniste, A. Martinet, G. Mounin, etc.), qui apporte des arguments contre les extrapolations et notamment contre le passage du premier groupe de propositions au second groupe (du « modèle » au « statut »). Il se pourrait que le *concept de niveau* comporte une critique interne du *concept de système*.

Nous sommes amenés à distinguer, dans l'étude du langage, les concepts de *niveau* et de *dimension*. La tendance dogmatique du structuralisme a mis l'accent sur les *dimensions* du langage, indispensables pour concevoir les notions fort importantes de *code* et de *message*. Elle a quelque peu négligé la notion de niveau

qui ruine la thèse de l'unicité et de la cohérence absolue du système.

« La notion de niveau nous paraît essentielle dans la détermination de la procédure d'analyse. Elle seule est propre à faire justice à la nature articulée du langage et au caractère discret de ses éléments ; elle seule peut nous faire retrouver, dans la complexité des formes, l'architecture singulière des parties et du tout. Le domaine où nous l'étudierons est celui de la langue comme système de signes linguistiques », écrit E. Benveniste <sup>1</sup>.

Au niveau inférieur d'une opération analytique qui découvre la segmentation du langage, nous trouvons des entités minimales ; ce niveau se dédouble en *niveau phonématique* (unités segmentales minimales : les sons, les lettres) et *niveau mérismatique* dans la terminologie de Benveniste (les traits distinctifs qui composent le phonème, par exemple l'occlusion, la dentalité, la sonorité, l'aspiration). Selon cet auteur, il n'est pas possible de définir ce niveau comme celui des unités non-signifiantes. Toute unité, ou tout niveau, doit avoir un sens pour obtenir statut linguistique. Le sens de *d* ou de *b* par exemple, c'est de permettre ou plutôt d'exiger la référence à une unité de niveau supérieure et intégra-

1. *Problèmes de linguistique générale*, chap. X : les niveaux de l'analyse linguistique, Gallimard, 1966. Les indications données par l'auteur complètent celles d'A. Martinet et de G. Mounin dont il a été tenu compte dans *Le Langage et la Société* (Gallimard, collection Idées, 1966). Ce dernier livre, ouvrage d'un sociologue et non d'un linguiste, n'a pas assez bien montré le décalage entre le niveau lexical, celui des phrases et les autres. L'analyse structurale d'E. Benveniste renforce nos critiques du pans-structuralisme. Elle montre les limites et le champ de validité d'une notion, celle de structure, ainsi que les dangers d'une extrapolation-réduction qui transforme la notion en idéologie (philosophie).



teur, dont l'unité inférieure est constituante, à savoir le *morphème* (le mot). Celui-ci a une double nature. Il se décompose en unités du niveau inférieur (phonématique) et entre à titre d'unité signifiante dans d'autres unités signifiantes, dans une unité de niveau supérieur : la phrase.

L'emploi du terme « sens » par E. Benveniste suscite quelques remarques. Si le sens des lettres et sons élémentaires est d'entrer dans des combinaisons (distributions) de niveau supérieur, si l'entité élémentaire ne peut se concevoir sans un environnement doté d'une double relation (syntagmatique avec les autres éléments simultanément présents — paradigmatique avec d'autres éléments virtuellement présents), le linguiste ne peut en effet « biaiser » avec le sens. Mais il faut reconnaître que cet emploi du mot « sens » n'est pas conforme à son usage courant et, que selon cet usage, le phonème n'a ni sens ni signification. Toutefois, le savant — le linguiste — a le droit de définir le sens scientifique de tel terme, ici le terme « sens ». Ce que fait E. Benveniste en définissant avec le plus grand soin la différence entre *forme* et *sens*. La forme d'une unité linguistique se définit comme sa capacité de se dissocier en constituants de niveau inférieur. Son sens se définit comme sa capacité d'intégrer une unité de niveau supérieur.

Les rapports de la forme et du sens, propriétés conjointes, se dévoilent dans la structure des niveaux linguistiques, « parcourus par les opérations descendantes et ascendantes de l'analyse, et grâce à la nature articulée du langage » (p. 127). La question du sens se dédouble elle-même. Demander *si* tel segment (telle unité) a un sens ou non, c'est une autre demande que celle-ci : « Quel est ce sens ? » La propriété de constituer une unité distinctive, oppositive, délimitée, identifiable par les locuteurs pour qui telle langue est leur

langue, c'est une propriété inhérente au système linguistique. Mais en même temps, le langage porte référence au monde des objets.

Résumons. Il y a le niveau inférieur, qui se dédouble en niveau phonématique et en niveau mérisématique. Il y a le niveau intermédiaire, celui des morphèmes (mots). Il y a enfin le niveau supérieur, celui des phrases et de « l'au-delà de la phrase » (R. Barthes). Dans une autre terminologie comportant une interprétation ou une compréhension un peu différentes des structures, on pourrait dire qu'il y a d'abord le niveau des unités non signifiantes (phonèmes), puis celui des unités signifiantes, c'est-à-dire des signes dans la pleine acception du terme (à double face : signifiant-signifié), puis celui des groupements d'unités signifiantes qui ne sont pas des signes mais ont un sens (que le sens traverse).

On peut aussi distinguer le niveau phonologique, le niveau morphologique (syntaxe, code grammatical) et le niveau lexical. L'important, c'est de souligner, avec E. Benveniste comme avec A. Martinet et G. Mounin, que l'articulation entre les deux premiers niveaux est transparente, à la fois globalement (dans les énoncés complets, sous forme de phrases, qui se rapportent à des situations concrètes et à des mondes d'objets spécifiques) et sous forme d'unités inférieures qui se rapportent à des « objets » pris dans l'expérience ou forgés par l'analyse linguistique. « Chaque énoncé, et chaque terme de l'énoncé, a ainsi un référent » (p. 128). E. Benveniste distingue la notion de *sens* de celle de *désignation*. « Nous les trouvons distincts mais associés au niveau de la phrase », dernier niveau que l'analyse atteint. La phrase n'est pas une classe formelle qui aurait pour unités des « phrasèmes », délimités, opposables. Le niveau catégorématique comporte une seule forme spécifique — la proposition — organisée selon

un code, la grammaire, la syntaxe. La phrase contient des signes, mais n'est pas un signe. Elle est référence donnée dans une unité, dissociation impliquée dans l'intégration (et inversement), forme inséparable du sens. Les opérations descendantes et ascendantes de l'analyse sont simultanées ; elles coexistent.

Par contre, entre ces deux niveaux et le niveau supérieur, le rapport est autrement complexe et sa loi autrement difficile à saisir. « Les phonèmes, les morphèmes, les mots (lexèmes) peuvent être comptés ; ils sont en nombre fini. Les phrases, non. — Les phonèmes, les morphèmes, les mots (lexèmes) ont une distribution à leur niveau respectif, un emploi au niveau supérieur. Les phrases n'ont ni distribution, ni emploi. — Un inventaire des emplois d'un mot pourrait ne pas finir ; un inventaire des emplois d'une phrase ne pourrait même pas commencer. — La phrase, création indéfinie, variété sans limite, est la vie même du langage en action. Nous en concluons qu'avec la phrase on quitte le domaine de la langue comme système de signes et l'on entre dans un autre univers, celui de la langue comme instrument de communication, dont l'expression est le discours. Ce sont là deux univers différents <sup>1</sup>... » Avec la phrase et l'agencement des phrases, l'analyse pénètre dans le translinguistique.

Remarques décisives. S'il faut admettre un système, aussitôt le système se dédouble. Il y en a deux, au moins deux : le système de signes et l'instrument de communication, la langue et le discours (avec ses fonctions « interhumaines », stipule E. Benveniste). Le linguistique renvoie au translinguistique. La référence, pour ceux qui communiquent, c'est la *situation*. La

1. E. Benveniste, *op. cit.*, pp. 129-130. Cf. dans *Le langage et la société*, p. 335, un tableau auquel le présent exposé apporte quelques compléments.

phrase, niveau supérieur du système de signes, est l'unité du discours, qui transmet une information, ou un ordre, renseigne sur une situation.

Nous pouvons dire que pour les deux premiers niveaux, il y a *articulation* déterminée (en ce qui concerne chacun d'eux et en ce qui concerne leur rapport). Mais en ce qui concerne la phrase d'abord et ensuite l'emploi des phrases dans le discours, il y a coupure, hiatus, c'est-à-dire place pour une activité spécifique. Entre les sons (phonèmes), entre les mots (monèmes ou morphèmes), il y a articulation. Entre les deux niveaux, il y a double articulation. Mais entre la phrase, ses emplois, et ses éléments, il y a *désarticulation*, littéralement. En d'autres termes, le concept de niveau se dédouble. Il y a des niveaux articulés, et des niveaux séparés par une lacune, par une coupure : par une *dénivellation*.

C'est ce qu'indiquent graphiquement les *blancs*. Entre les lettres et les mots, entre les mots eux-mêmes, les blancs rendent sensible l'articulation. Entre les phrases, les blancs graphiques et les blancs sémantiques (avec les réponses graphiques qui les jalonnent, les ponctuations) montrent des discontinuités beaucoup plus poussées. Le blanc graphique et le blanc sémantique indiquent tantôt un rapport, tantôt un trou. Le blanc est un « vide plein ». Tantôt, ce qui remplit ce vide saute aux yeux. Tantôt, c'est une émergence qui se fait plus lentement, se dément, se méconnaît, introduit des malentendus, puis se profile et se reconnaît : le sens.

Comment affirmer dès lors qu'il y a *un* système, le Système ? Du seul point de vue linguistique, le système se dédouble ou plutôt se démultiplie. La thèse de l'unicité du système *réduit* le modèle linguistique. Quant au passage du modèle au statut, c'est un saut, une extrapolation pure et simple.

Posons la question autrement. On peut admettre que

pour le langage en général et pour chaque langage en particulier, il y a un système phonétique (au niveau phonématique) et un système morphologique (le code grammatical). Il n'est pas du tout prouvé qu'il y ait un *système lexical*. Au contraire. Les arguments abondent contre l'hypothèse. C'est ici, entre le systématizable (le système de signes) et le non systématizable (emploi des phrases, discours en acte) qu'il y aurait hiatus, dénivellation, coupure non articulée. Au niveau le plus élevé, le concept de système ne suffit plus. Il faut introduire d'autres éléments, d'autres aspects des « phénomènes langagiers » et de la communication. Par exemple celui de fonctions et de pluralité des fonctions. Pour explorer ces niveaux supérieurs qui vont jusqu'à l'imaginaire, l'analyse passe par le translinguistique<sup>1</sup>.

Des analyses précédentes et des études auxquelles elles se réfèrent, il résulte que le concept de *niveau* a une grande importance théorique. Ne serait-ce pas un apport essentiel de la linguistique à la science des phénomènes sociaux ? Or, une tendance répandue laisse presque entièrement de côté ce concept. Par référence aux phénomènes sociaux, notre analyse a accentué la différence entre les deux concepts (dimension et niveau).

La notion de *modèle*, en elle-même méthodologiquement utile, intervient pour dissimuler la tendance à l'*ontologie du Système*. Le terme *modèle* a deux acceptations : l'une intelligible et scientifique, l'autre

1. C'est ce qu'affirme R. Barthes, *Aletheia*, n° 4, pp. 213 et sq., et *Communications*, n° 8, *op. cit.* Sans doute pour « sauver le sens » à la fois contre ceux qui l'éliminent et contre ceux qui le définissent subjectivement. Sur les difficultés d'une systématisation du lexical, cf. *Le langage et la société*, avec textes de G. Mounin, A. Martinet, pp. 57 et sq.

réelle (bien qu'inconsciente dans la plupart des sociétés). La pensée structuraliste oscille entre ces deux acceptions. Elle clignote. Il n'est pas sûr que l'ethnologie contemporaine échappe à ces jeux de dédoublement, de dualités, d'oscillations qui caractérisent d'après M. Foucault les sciences dites humaines (cf. *Les Mots et les Choses*, notamment p. 383), et qui l'induisent à les récuser.

Supposons maintenant que l'on « prenne au sérieux <sup>1</sup> » la notion de niveau. Cela veut dire que l'homologie entre les niveaux doit se considérer avec soin, s'établir. Cela signifie que les niveaux ne sont pas nécessairement articulés, ni tous articulés de la même manière. Tels faits ethnologiques ou sociologiques, comme la prohibition de l'inceste ou le rôle privilégié de l'oncle maternel dans des systèmes très divers, ne pourraient-ils s'interpréter autrement, si l'on prenait au sérieux la différence établie par Cl. Lévi-Strauss entre le niveau de la nomenclature et celui des « attitudes » ? Une série de questions pourrait, à ce dernier niveau, se poser : « Dans telle structure sociale, qui décide du sort de l'enfant à naître ou déjà né ? Qui doit le prendre en charge ? Quel groupe ? Et pourquoi ? » Cette question n'est pas « naturaliste » puisque les réponses — solutions diverses et même opposées à un problème général — diffèrent selon les ressources des groupes, leurs rapports, leur organisation interne, et aussi, cela va de soi, selon leur « culture ». Selon la réponse, formalisée ou non par des rites et coutumes, l'enfant

1. Entre guillemets par ironie. Pour les prédicateurs de la pensée rigide, celui qui n'adopte pas leur panstructuralisme n'a pas pris au sérieux Freud, Marx, Claude Lévi-Strauss, etc. Ne prenant pas au sérieux ces maîtres, il n'est pas pris au sérieux par les disciples. Il leur arrive de citer Nietzsche, dont quelques naïfs croyaient qu'il avait délivré notre conscience de l'esprit de lourdeur et de sérieux.

peut être supprimé avant ou après la naissance. S'il est accepté, la tâche ingrate et coûteuse de l'élever revient pour des raisons conscientes ou « inconscientes » à telle famille, à tel groupe. Il est curieux que les anthropologues et ethnologues, qui nous renseignent abondamment sur la nomenclature, sur le « système », sur les attitudes en ce qui concerne le sexe ou la « culture », donnent assez peu d'indications en ce qui concerne la grossesse et ses conséquences. Le niveau des attitudes serait-il plus caché que celui des nomenclatures ? Ne serait-il pas plus important — plus mouvant, et raison de mouvement — que le système officiel ?

Les niveaux, disons-nous, peuvent être soit articulés (c'est le cas de la *double articulation* mise en lumière par les linguistes entre les phonèmes et les monèmes), soit séparés par un hiatus ou « blanc » social. Citons ici un exemple. L'analyse commencée par l'Institut de sociologie urbaine sur *l'habiter* dans la banlieue « pavillonnaire » a permis de discerner et de définir des niveaux. Au premier niveau (ce classement relevant de l'analyse comme opération), on découvre d'une part une somme de contraintes s'exerçant sur les intéressés, contraintes d'ordre économique et social, et, d'autre part, une certaine appropriation de l'espace par un petit groupe familial. Dans ce premier niveau, l'analyse distingue d'autres niveaux : la clôture, le marquage (de « coins », de lieux intimes auxquels s'attachent des symboles), l'arrangement de l'espace approprié avec une certaine liberté. Ces niveaux subordonnés sont bien articulés, c'est-à-dire inséparables, inhérents les uns aux autres, donnés dans une unité avec leurs différences. Entre le niveau de l'appropriation et celui du « rêve pavillonnaire », le rêve du bonheur dans le « chez soi » quotidien, il y a également articulation saisissable. Le rêve quotidien, c'est une manière de parler sa vie,

de se parler sa vie, en écartant ce qui porterait malheur, en ne disant pas les malheurs. L'hiatus se trouve entre ces niveaux et celui de l'idéologie élaborée par les « penseurs » officiels et les hommes d'Etat de la troisième République, pour des raisons de haute stratégie politique, et diffusée avec succès. L'idéologie pénètre l'utopie, la légitime, l'accentue, mais elle en diffère profondément, comme une représentation de la propriété peut différer d'un songe plus ou moins dérisoirement « vécu » par des propriétaires, pour qui leur propriété n'est pas ce qui les définit. De même, l'idéologie pénètre l'appropriation privative de l'espace, mais cette dernière se rattache au concept de *praxis*, plus qu'à celui d'idéologie.

D'après l'investigation conduite par une méthode linguistique (interviews non directives ensuite dépouillées par une analyse du langage), le sens naît obscurément sinon « inconsciemment », au premier niveau, celui de l'appropriation (en conflit avec les contraintes). Il ne s'agit pas d'une « réappropriation », encore que le pavillon puisse passer pour une survivance miniaturisée des anciens espaces appropriés. Au second niveau, celui du « rêve pavillonnaire », le langage reprend ce sens, à savoir l'intime et l'intimité, mais le modifie en l'intégrant dans un ensemble d'oppositions paradigmatiques (ville et campagne, ombre et soleil, nature et facticité, maladie et santé) et de liaisons syntagmatiques (l'organisation spatiale, fort mauvaise d'ailleurs, de la banlieue). Ainsi semble se résoudre le conflit entre les contraintes et l'appropriation dans la pratique. L'imaginaire (social) déplace le sens de l'appropriation et le remplace par un contresens, qui ne naît pas sur place, mais provient d'ailleurs. L'idéologie de la propriété introduit un supplément (parasitaire) de sens, provenant de la société dans son ensemble.

Une analyse fine permet donc de discerner dans cet



*habiter* qui semble d'abord un fait simple, trois couches. La première est à la fois effective (pratique) et affective. Parodiquement peut-être, caricaturalement, c'est une œuvre. La seconde relève de l'imaginaire social ; la troisième d'une étude des stratégies politiques et principalement de la stratégie mise au point par des hommes politiques de la III<sup>e</sup> République, visant l'intégration de la classe ouvrière par « l'accès à la propriété ».

L'idéologie a pour véhicule un langage. L'appropriation effective et affective du temps et de l'espace s'exprime en choses et en discours. Seul le niveau intermédiaire a véritablement pour support le langage. Les oppositions (entre la liberté de l'*habiter* pavillonnaire et l'asservissement des gens qui demeurent dans le centre des villes ou dans les nouveaux ensembles — entre la nature symbolisée par quelques brins d'herbe et la facticité urbaine — entre la santé et le bonheur des « pavillonnaires » et le malheur des autres), ce sont des faits langagiers, véhiculés par des syntagmes figés et par une rhétorique particulière. Des « habitants » peuplent de signes un espace qu'ils ont façonné et formé à un autre niveau, dans une autre rationalité et une autre finalité. Ces signes et signifiants se consomment sur le mode d'un grand rêve euphorique.

Ce schéma des trois niveaux, nous tenterons un jour de le généraliser pour notre société. Ne s'applique-t-il pas aux vêtements, à la nourriture, aux loisirs, à la vie urbaine ? Au premier niveau, dans chaque secteur ou « sous-ensemble », nous découvririons une certaine appropriation concrète et pratique d'un petit monde d'objets, d'un temps et d'un espace, en conflit avec des contraintes. Au second niveau, nous retrouverions l'imaginaire social : la massive consommation d'oppositions, de signes, de symboles, véhiculés par les discours, par l'écriture ou l'image (la mode et les journaux de mode,

les récits et comptes rendus sportifs ou gastronomiques, etc.). Enfin, au niveau « supérieur », nous pourrions analyser des idéologies : celle de la féminité et de la virilité dans le vêtement, celle de la compétition, celle de la « culture » française par la mode et la cuisine. Dans chaque domaine et secteur, c'est-à-dire pour chaque « sous-ensemble » découpé dans la vie quotidienne, nous pouvons pousser cette analyse. Ce n'est pas ici notre propos.

Les premiers niveaux — l'approprié et l'imaginaire — sont liés avec une certaine cohésion, le deuxième compensant les insuffisances du premier et résolvant en apparence les conflits entre contraintes et activités d'appropriation. Par contre, entre ces deux niveaux et l'idéologie qui les enrobe, il y a un trou. Pour reconnaître l'origine et l'impact de l'idéologie, une étude historique s'impose. L'historicité et l'histoire se restituent à leur place.

L'analyse permet de discerner les traits spécifiques de chaque niveau, ainsi que les deux différences entre les niveaux, l'articulation et la dénivellation (hiatus, lacune ou blanc social). D'autre part, nous découvrons des ensembles signifiants mais les différences que décèle l'analyse rendent difficile de parler de *systèmes*.

Ce que signale Michel Foucault n'est que trop exact. Le structuralisme dogmatique et systématique veut franchir le « passage au point de vue de la norme, de la règle et du système <sup>1</sup> », c'est-à-dire dans la contrainte. C'est bien ce que nous lui reprochons. On passe sous silence *l'appropriation*, c'est-à-dire l'œuvre — médiocre, ridicule parfois, mais réelle — qui s'accomplit contre et malgré les contraintes. On passe d'une philosophie de la liberté (qu'après Marx ont reprise J.-P. Sartre, Georges Gurvitch et quelques autres) à une philosophie

1. *Les Mots et les Choses*, p. 372.

des contraintes. La science de la liberté aurait-elle échoué avec la Révolution ? Peut-être. Encore faudrait-il le montrer autrement qu'avec des analyses épistémologiques.

Il faudrait montrer comment et pourquoi l'horizon en ce sens est bouché, et pour quelles raisons la connaissance devrait se placer du point de vue des contraintes, en les acceptant. Admettons qu'il faille modifier la connaissance qui se voulut science de la Liberté et du particulier pour la changer en science du nécessaire et du général, ce n'est pas encore une raison suffisante pour valoriser les contraintes, pour les légitimer sous couvert de concepts (tel celui de Système) !

Certes, les machines opèrent en calculant les combinaisons des éléments et en éliminant certaines combinaisons selon les contraintes imposées par leur programme. Serait-ce le nouveau point de départ de la connaissance ? Faudrait-il, au nom de la connaissance et de ses impératifs logiques, réduire la création à la découverte d'une combinaison encore inemployée et par conséquent « inconsciente » ? Dans la présentation du structuralisme intégral se confondent dangereusement le point de vue d'une combinatoire universelle (reprise de la cybernétique et de la théorie de l'information) et le point de vue de la norme. « On dira qu'il y a *science humaine* non pas partout où il est question de l'homme, mais partout où on analyse, dans la dimension propre à l'inconscient, des normes, des règles, des ensembles signifiants » (M. Foucault, *op. cit.*, p. 376).

Les sociétés passées que permettent d'approcher sinon d'expliquer les méthodes historiques, se voulurent toujours fermées et cohérentes ; elles employèrent les normes et règles qu'elles pouvaient imposer. D'après ce que nous en savons, la logique et la pédagogie, les prohibitions sexuelles et l'organisation du travail ont fort bien convergé en ce sens : maintenir les conditions

d'existence des groupes. Les ensembles signifiants ont existé dans la pratique bien avant leur apparition dans la littérature et la philosophie, bien avant leur découverte théorique. La plus grossière analyse de la cité antique ou médiévale révèle de tels « ensembles signifiants » (les monuments, le style de la cité) et décèle les normes et règles qui donnèrent à ces cités une cohérence forte. Ce qui définissait une forme limitée et destinée à éclater ! toutefois, l'histoire semble montrer que les sociétés passées ne tentèrent de se clore complètement qu'aux moments où elles se sentaient menacées, au-dedans et au-dehors. Le renforcement de la structure allait avec son éboulement.

Dans notre société, celle qui date de la production industrielle (sans que l'on s'oblige pour autant à la définir comme « société industrielle »), les hiatus ont été nombreux. Par ces trous passaient des forces nouvelles, des initiatives, celles des individus (les « entrepreneurs », par exemple) ou celles des classes ou groupes (les syndicats ouvriers, les groupes patronaux ou monopolistiques). Après les périodes de mutation ou de révolution, les superstructures anciennes ou nouvelles ne parvenaient pas à boucher les fissures. L'idéologie de la liberté et la philosophie du sujet avaient un rapport avec cette situation. Elles « l'exprimaient » en s'efforçant d'élargir les ouvertures. L'individu, avec ou sans idéologie individualiste, en profitait pendant que le droit, la morale, les stratégies politiques s'acharnaient à fermer les trous par lesquels il pouvait passer. A mesure que les cribles et les filets — contrôles sociaux, barrages institutionnels, filtres des normes et du langage — devenaient plus fins, les désirs de l'individu capable de supporter cette situation s'affinaient également. Il souffrait mais il durait. Un nombre immense d'hommes capables de tenter l'individualisation (la réalisation de soi en une œuvre, en un acte,

en « l'objet » singulier d'un désir singulier) tombaient en route, victimes de névroses, abandonnant la lutte. Quelques-uns passaient. Certains parvenaient jusqu'à l'action en retour ; ils modifiaient quelque chose dans cette société dont ils émergeaient ; ils tentaient parfois de la transformer.

L'accent sur la contrainte, sur la norme et la règle, au nom de la rigueur scientifique, cela nous semble d'une extrême gravité. Les sciences sociales doivent-elles s'occuper des *institutions*, c'est-à-dire des normes, règles, ensembles constitués ? Oui, certes, mais pas pour consacrer l'institutionnel, pour le valider et lui apporter un certificat de légitimation ; encore moins pour faciliter sa besogne et l'aider à bien fonctionner. La connaissance des institutions implique la critique radicale des institutions.

Il semble qu'aujourd'hui des gens d'une intelligence pénétrante se proposent de serrer les mailles du filet jusqu'à ce que personne ne passe. On veut le triomphe d'une conception du savoir qui valorise les conformismes et les contraintes. Une certaine psychanalyse ne s'occupe-t-elle pas de récupérer les malheureux accrochés au filet, qui n'ont pu traverser le crible, qui échouent dans l'individualisation ? On les rend aux normes, aux institutions existantes. Les théoriciens proclament la fin de l'individu au nom du Système, en même temps que la fin de « l'homme » en général, de l'humanisme idéologique. Fort bien. Le nihilisme, ne nous lassons pas de le répéter, coïncide avec la systématisation de l'institutionnel.

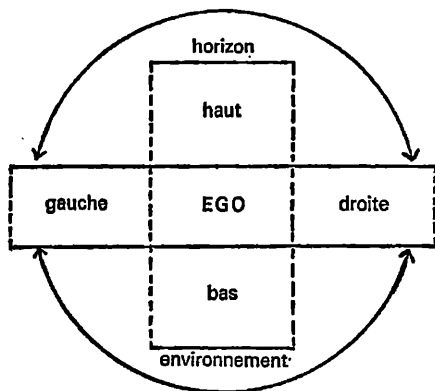
Le dédain théorique pour le concept de *niveau* interdit à Cl. Lévi-Strauss la compréhension de l'histoire. Ce qui lui permet de la niveler. Comment expliquer autrement que par la naïveté (à moins que ce ne soit une ruse) sa thèse qui fait rentrer toutes les formes d'échange et de communication dans une catégorie :

l'échange en général, la communication en général, bref, le « commerce » au sens du XVIII<sup>e</sup> siècle ? La fameuse opération dénoncée par Marx à propos des substances naturelles — les arbres réduits à l'arbre en général, à l'idée de l'arbre, à l'Idée qui engendre les arbres — se réitère pour les périodes historiques et les diversités sociales. Même « désubstantiation », sous prétexte de connaissance par le général, par la forme (cf. *Anthropologie structurale*, pp. 326 et sq.).

La société a traversé des *niveaux* historiques de croissance et de développement bien définis par Marx : modes et rapports de production, formes politiques. S'il y a lieu de reprendre les déterminations de Marx, cette élaboration nouvelle ne peut s'accomplir qu'en accentuant les différences et non en les résorbant dans les généralités (en les nivelant parce qu'on ignore les niveaux !).

La pensée de Cl. Lévi-Strauss et de son école relève de quelques oppositions pertinentes. La plus caractéristique, c'est l'opposition « réduction-extrapolation » déjà plusieurs fois signalée.

Si l'on va jusqu'au bout de leur pensée, on trouve une prédilection curieuse, presque maniaque, pour l'immobile, pour le tableau, pour la grille. Le type d'intelligibilité qu'ils valorisent exclut le temps et se fonde sur l'espace. Au lieu de chercher les insuffisances d'une matrice, d'une grille, d'une table, pour saisir la mobilité, ils préfèrent nier la mobilité, en niant que ce soit de leur part une préférence ! Si je veux représenter le système référentiel « inconscient » de la plupart des gens, dans leur quotidienneté, je présente un tableau d'oppositions pertinentes, qui figure l'espace de la vie quotidienne :



Ce petit tableau, loin de me fournir l'intelligibilité du quotidien, m'en montre les bornes. Je me garderai de le consacrer en « espace de la représentation », en « espace où loge la connaissance », en grille, en « champ », encore moins en type d'équilibre et en norme ! Sa pauvreté révèle dans une certaine mesure la pauvreté de « l'espace de la quotidienneté ». Loin de passer pour sa structure ou sa forme intelligible, ce stéréotype s'utilise dans la critique de la vie quotidienne. Pris épistémologiquement, un tableau fermé d'oppositions pertinentes n'a d'autres référentiel que lui-même. Il se passe de référence. Ce qui ne va pas sans graves inconvénients. Dans le cas actuel, si l'on présente un tel tableau, c'est au contraire pour situer le référentiel : le quotidien, c'est-à-dire un niveau du social par rapport à la technicité, à la haute culture, à l'Etat et aux sphères de la décision, à la réalité sociale dans son ensemble, à leurs formes d'occupation des

temps et des espaces. Est-il admissible méthodologiquement et théoriquement, de supprimer tout référentiel pour laisser le langage seul avec lui-même, son propre double, son miroir, le Même et l'Autre à la fois ? C'est pourtant l'opération qu'accomplit Michel Foucault, menant logiquement à son terme la tendance structuraliste déjà représentée par Cl. Lévi-Strauss. Le langage, le discours, n'ont d'autre référentiel qu'eux-mêmes. La « fonction référentielle » ramenée au seul contexte ne désigne plus que la cohésion ou cohérence du Système. Au nom du « principe d'immanence » (Jakobson) pris dogmatiquement, on réduit la dualité si fortement marquée par E. Benveniste, celle du système de signes et de la communication (texte cité, *Problèmes de linguistique générale*, p. 130). C'est pourquoi le structuralisme attaque si violemment, avec l'individu, le « vécu ». La référence « vécue » aux objets et au monde des objets, aux situations, doit tomber pour que subsiste seul le système de signes, sans substance, sans détermination autre que sa transparence.

Cette transparence ne peut surprendre : on a évacué les contenus. La présenter comme une victoire de l'intelligible — victoire mortelle, victoire de la Mort (cf. M. Foucault, *op. cit.*, p. 395) — c'est cette attitude qui peut surprendre. Il est certain que la connaissance ne peut conserver comme telles les références du sens commun. Elle comporte une critique du « vécu », ce qui ne signifie pas son élimination mais un effort pour le comprendre. On sait comment le référentiel ou les référentiels du sens commun se sont décomposés au cours du xx<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. Cependant, Marx avait tenté de déterminer le référentiel auquel devait se reporter le discours scientifique pour ne pas tourner sur lui-même et pour saisir un contenu. D'après Marx, les rapports

1. Cf. *Le langage et la société*, pp. 167 et sq.



de production constituent le noyau de la praxis, l'essentiel des activités sociales dont les connexions et résultats s'observent dans cette praxis. C'est d'eux que l'on parle dès que le discours théorique (conceptuel) déblaie les illusions de l'immédiat, de l'apparent, du « vécu ».

Qui parle ? Si quelqu'un pose cette question, nous répondrons que Marx se proposa d'établir l'identité du savant et du révolutionnaire. Se serait-il abusé en posant la coïncidence du savant et du politique ? N'oublions pas que pour Marx le révolutionnaire vise la fin du politique. Et que les difficultés de cette thèse ne doivent pas entraîner *ipso facto* l'adoption de la thèse contraire. La séparation de la science et de la politique, c'est aussi de l'idéologie politique !

Sur ces points doit porter la critique du marxisme si l'on veut le critiquer. Et c'est sur ces points que doit porter un exposé du marxisme qui se propose de répondre aux interrogations de la pensée actuelle. Or, il arrive quelque chose de surprenant. Les idéologues contemporains qui s'occupent du marxisme affectent le langage de la rigueur. Leur affectation, leur écriture, les dispensent d'un examen rigoureux. Michel Foucault, idéologue du Système, liquide le marxisme sans l'avoir exposé, en réduisant d'une manière ridiculement hâtive la pensée de Marx à celle de Smith et de Ricardo (*op. cit.*, pp. 262 et sq., pp. 311, 331, etc.). Le moment est d'ailleurs venu de déclarer la faiblesse scientifique de l'ouvrage de Michel Foucault, dissimulée sous la rigueur langagière. La linguistique moderne est désignée par des métaphores comme « socle épistémologique » ou « espace de l'épistémé ». Quant aux concepts de la linguistique et aux fonctions du langage dégagés par le linguiste et par le sociologue, ils ne sont ni explicités ni élaborés. Et cela au profit d'une « théorie pure du langage » (p. 392) qui joue dans la pensée de l'auteur le rôle du modèle le plus général permet-

tant de réduire les différences et particularités. On peut supposer que cette « théorie pure » coïncide avec celle du Système unitaire et unique. Et maintenant, après la question : « Qui parle ? » nous pouvons poser la question : « De quoi parle-t-on ? » La thèse de Marx ne nous semble pas réfutée. Si l'on ne parle jamais des rapports de production, de la praxis, des classes sociales, de la vie quotidienne, on ne sait plus de quoi on parle. C'est alors le langage qui parle : entre les membres de la société s'établissent des rapports seulement langagiers. Bientôt n'importe qui dit n'importe quoi. Notamment le philosophe.

Cette thèse de Marx doit se compléter. Le référentiel, ce n'est plus le « réel » du sens commun. Ce n'est pas davantage la « nature ». Quant au travail pris comme référentiel, nous avons dit ce que nous en pensons. Le référentiel, c'est l'ensemble des *œuvres*, celles des activités productrices incorporées dans des champs sensibles (musique, images, peinture, paysages, villes, etc.). Pendant une période, les produits supplantèrent l'œuvre. Reste à reconstituer l'importance de l'œuvre sans revenir vers le passé lointain de l'artisanat et de la « création » mystérieuse, en surmontant le produit et les mirages de la consommation. Le référentiel, c'est la vie quotidienne elle-même. C'est d'elle que l'on parle, pour ou contre. Tels sont les invariants (relatifs) de structure (pour cette seconde moitié du xx<sup>e</sup> siècle qui commence de façon si scabreuse) auxquels se réfère consciemment ou inconsciemment le discours.

Le dogmatisme de la structure et du système verse dans un idéalisme assez stupéfiant. Par un vieux procédé, il met le monde à l'envers. Il voit dans la vie sociale l'œuvre du langage, au lieu de concevoir le langage comme œuvre de la société. Il pense que les autres « champs » sont les simples résultats du langage ; il met les mots avant et au-dessus des choses

et des œuvres, au lieu de montrer comment les mots et les choses et leurs connexions sont des œuvres.

Au niveau lexical, sauf preuve du contraire, il n'y a pas *un* système. Toutefois, il y a des « sous-ensembles » ou si l'on veut des « sous-systèmes », à condition d'entendre par là des groupements non fermés, ouverts les uns sur les autres, enchevêtrés. Ces groupements, il faut les construire en prélevant et sélectionnant les éléments.

Par exemple, en ce qui concerne l'habiter (n'employons pas ici le néologisme affreux qui convient pour les descriptions morphologiques et en dehors de cet emploi accentue la passivité : l'habitat). Pour construire un modèle de l'habiter (par exemple : l'habiter pavillonnaire) il faut confronter les mots et les choses dans une réalité pratique, rattachable non pas immédiatement à « la société » mais à un groupe social et, à travers ce groupe, au global. Il faut (mais cela ne suffit pas) inventorier le répertoire (les mots). Il est assez indiqué de regarder les choses. Il n'est pas mauvais de tenir compte du comportement des gens, de leurs pratiques. C'est alors et ainsi que l'on peut aborder l'analyse de leur langage. Ni les choses ni les mots ni les groupes ne constituent un « corpus » détaché, rigoureux. La construction du modèle retient certains traits, en écarte d'autres, mais ne peut se figer et doit revenir sur ce qui a été précisément écarté pour le reprendre et affiner le modèle.

Des sous-ensembles ou sous-systèmes sont constitués par *l'habiter, le vêtement, la nourriture*, etc. Avec les rapports de production, ce sont les activités multiples de gens qui consomment productivement ou improductivement. Il est bien entendu que dans la même société, ce sont les mêmes gens, membres des groupes composant la société, qui habitent, qui s'habillent, qui se nourrissent (ou qui produisent la nourriture, l'habillement, etc.). Il n'y a pas un groupe qui s'habille, un

groupe qui se nourrit, un groupe qui habite ! Nous pouvons ainsi analyser les modalités de la consommation sans omettre les rapports de production. Les sous-systèmes construits par l'analyse restent ouverts et cependant ils constituent une globalité : la vie quotidienne. Tel est le sens de cette argumentation. Les ensembles signifiants ne peuvent s'isoler. Ils sont multiples, situés à divers niveaux, articulés dans certains cas, dans d'autres cas séparés, sans que les lacunes suppriment toute relation entre eux. Ces sous-systèmes confèrent des significations à des objets, à un environnement ; mais les significations sont accessibles à tous les membres de la société. Elles prennent un sens (global).

Une société moderne nous apparaît aussi composée d'une grande multiplicité de groupes, de sujets et d'agents, de systèmes partiels (sous-ensembles ou sous-systèmes). S'il y a l'habiter et le vêtir et les champs perceptifs (paysages, musique, etc.), il y a aussi le « système » juridique, le « système » fiscal, le « système » scolaire, le « système » électoral, le « système » routier, etc. Cette interaction hautement complexe ne rejette pas dans l'ombre les grands groupes et classes qui agissent à travers ces ensembles, ni leurs stratégies. A plus forte raison les rapports de production et de propriété. La réalité sociale se représente ainsi comme un ensemble de « sous-systèmes », séparés par des lacunes, des « blancs ». Chacun essaie, sans y parvenir, d'atteindre la cohésion et la cohérence. Chacun est tour à tour *moyen* et *fin* pour tel ou tel groupe qui essaie soit de s'en servir soit de le consolider. Les points forts d'un ensemble (son « armature », sa « structure ») ne vont pas sans points faibles. Par les trous passent des forces sociales « déstructurantes » ou « restructurantes ». La stratégie politique cherche généralement à colmater les points faibles. Elle est systéma-

tisante, mais l'achèvement du Système n'est qu'une limite impossible à atteindre, dont on peut toutefois se rapprocher dangereusement.

Une société nous apparaît ainsi comme une globalité extraordinairement complexe, comme une totalité ouverte. Le langage peut-il fixer le statut de la société, celui des membres de l'ensemble social ? Il s'agirait plutôt pour la connaissance de fixer le statut du langage dans la société. Y a-t-il *un* système ? Y a-t-il *le* système ? S'il en était ainsi, on n'en sortirait pas, on n'y entrerait pas, on ne pourrait le connaître. Comment saisir un système ou un sous-système sans une distance critique, sans une entrée et une sortie, sans ouverture ? Et par conséquent sans une double critique (interne et externe) ? La thèse dogmatique du système unitaire révèle une volonté de systématisation plus qu'une connaissance. C'est une volonté qui se dissimule sous un langage, celui de la rigueur. Ce langage se caractériserait, d'après les échantillons connus, par la projection de la métaphore sur/dans la métonymie. L'écriture de la rigueur traite les métaphores en liaisons pseudo-logiques, en rapports de la partie au tout. Exemple : le « socle épistémologique », « l'espace de l'épistémé ». Elle dissimule l'abus et l'extrapolation, les transformant en relations apparemment exactes. Cette opération, à son tour, dissimule sous la connaissance l'effort pour imposer une systématisation abusive. Le langage, ou plutôt l'écriture de la rigueur, ne serait-ce pas celle de la volonté de puissance ?

Cette écriture comporte une rhétorique très particulière, assez originale. C'est une poésie de l'antipoésie, un mythe de l'antimythique. Nous savons déjà que c'est une idéologie de la « désidéologisation » qui se veut et se prétend sans idéologie.

De qui vient notre analyse méfiante ? De Nietzsche, entre autres, qui a pourchassé les opérations et tri-

cheries de la volonté de puissance. Et si maintenant quelqu'un fait appel à Nietzsche contre nous, s'il dit que Nietzsche a inventé l'écriture rigoureuse, nous ferons appel à Zarathoustra contre le philosophe de la « volonté de puissance » dont nous savons aujourd'hui qu'il défendit l'innocence du devenir. Pas d'ambiguïté avec Zarathoustra : il parle ; il prend ou reprend la parole pour dire sa vérité, à savoir l'identité de l'Ego et du monde.

Dans cet éclairage, la tentative de « rigueur » dont nous analysons quelques manifestations, se profile de façon nouvelle.

Ce soi-disant renouvellement de la philosophie en revêt la mort. Faute de valoriser la philosophie, c'est-à-dire de reprendre les projets fondamentaux des philosophes, on réitère l'échec de la philosophie en l'aggravant. Ce prétendu nouveau ne tend pas vers autre chose qu'une justification de l'état des choses et de l'Etat existants.

Parvient-on à tirer de l'étude du langage — de la linguistique — une métalangue, dont toutes les sciences, y compris les sciences dites exactes, ne seraient que les modalités et les applications à des champs partiels ? Une telle réussite serait la validation théorique des ambitions structuralistes.

Il ne semble pas que ce projet puisse se réaliser. L'objection scientifique tirée du concept de *niveau* et qui montre comment le langage ne peut être compris comme un système (unitaire, unique, d'une cohérence absolue) paraît interdire la réalisation de ce projet. Il n'empêche qu'un ouvrage comme celui de M. Foucault se donne, sans expliciter le concept, pour le *métalangue* de la philosophie et des idéologies.

Le passage de la philosophie à la métaphilosophie exige une élucidation du message philosophique. Quelle démarche doit suivre cette analyse ? Elle peut commen-

cer par la détermination des traits généraux du discours philosophique. Après quoi, elle reviendra vers les philosophies, vers leurs particularités, pour les saisir et les situer. Elle irait ainsi de l'abstrait au concret, le concret étant un fragment (ou « segment ») d'une histoire. M. Foucault suit la démarche inverse. Le message de cet auteur est centré sur les codes des philosophies et des idéologies passées. Il accomplit la fonction métalinguistique ; il décode pour le lecteur de 1966 les textes des siècles passés : les tableaux de Vélasquez, considérés comme champs sémiologiques, le Don Quichotte, etc. Fort bien, mais il va du concret à l'abstrait le plus général. Bien mieux : il livre son propre code dont nous savons qu'il tient en un mot : Système. Ce mot contiendrait également les codes des philosophies examinées et délivrerait l'essentiel, jusqu'ici méconnu, de leurs messages.

Elaborer le métalangage de la philosophie, c'est une opération tout à fait différente du passage de la philosophie à la métaphilosophie ; c'est même le contraire ! Le métalangage philosophique, celui qui décode les philosophes, ne peut d'ailleurs être que métonymique. L'invention philosophique (comme toute invention peut-être) procéda par métaphores, en détournant les significations des termes connus déjà utilisés par les prédécesseurs de chaque philosophe, en les arrachant aux « systèmes » antérieurs (l'être, Dieu, la nature, etc.). L'exposé de chaque philosophie se voulait démonstratif, il accentuait inévitablement le côté métonymique de l'enchaînement.

Le déchiffrement (décryptage) des philosophes par M. Foucault va plus loin dans cette tendance inhérente à la philosophie. Il transcrit (projette) les métaphores en métonymies. C'est l'écriture de la rigueur. Que nous apprend ce décodage simultané (synchronique) de toutes les philosophies ? Que toute philosophie fut ou se vou-

lut système, ce que nous savions déjà. Maintenant, c'est montré, démontré, prouvé. La cohérence, qualité transparente et occulte, devient l'idée la plus générale de ce qui fut (plus ou moins) cohérent. Chaque philosophie, chaque idéologie, incarna momentanément le Système. Les arbres se définissent par l'idée de l'arbre et celle-ci par l'Idée. Nous avons sous nos regards l'essence de la philosophie ; son histoire et son contenu évacués, nous marchons dans le désert de l'essence. Les philosophies, privées de contenu, se réduisent à la forme pure du discours philosophique. Elles s'esquissent fantomatiquement, nuées aux contours de pénombre, dans la transparence du système. Les différences, les particularités se dissolvent dans la luminosité de l'essence la plus générale. Tout est intelligible dans et par la dénomination de la totalité : le Système.

Il en résulte qu'une telle étude ne comporte plus d'invention, plus de découverte. Elle les exclut. Elle en est l'ombre et le mythe ; elle regarde leur fin. Elle remplit de son métalangage et de ses métaphores métonymisées le vide du pur pléonasma, de la tautologie suprême : « Le Système, c'est le Système. » Les philosophies et le philosophe se croyaient encore présents et même présents plus qu'autrefois. Leur quasi-absence surgit devant notre regard. Le philosophe, c'est lui, le Roi absent.

Dans son livre, tombeau de la philosophie et des philosophes, reposent embaumées et reconnaissables les plus belles phrases des philosophes. Un virtuose du métalangage les a ensevelies, roulées dans ce qu'il y a de mort et de mortel chez les philosophes : le Système et la volonté de système. Ce qu'il y eut de vivant — le projet de l'homme, l'idée de la liberté — a disparu. La critique radicale de la philosophie devait restituer ce contenu, le remettre en lumière, le transformer en action révolutionnaire et passer ainsi à la métaphiloso-



phie. Cette critique est inversée et renversée. Dans l'illusion d'une vive lumière, la vie de la philosophie et ce qu'elle laisse de vivant sont étouffés. La mort de la philosophie est revécue. Une fois de plus, le mort a saisi le vif.

Ici, une fois de plus, nous proposons de renverser ce qui a été inversé, pour rétablir le vif dans ses droits. C'est ainsi que nous avons utilisé les concepts tirés de la linguistique, y compris celui de structure, contre les abus structuralistes. Est-ce le lieu et l'instant d'ajouter que cette substitution du métalangage de la philosophie à la métaphilosophie a pour cortège une série d'opérations homologues ? Dans les champs et domaines les plus divers, une activité qui se veut créatrice, qui se croit « message », n'apporte qu'un décodage des anciens messages : un métalangage.

Critiques littéraires et romanciers « nouveaux » extraient péniblement le métalangage des œuvres romanesques. Cinéastes et critiques de cinéma tentent déjà d'élaborer un métalangage du cinéma. Peintres, commentateurs et consommateurs de la peinture vivent sur le décodage de la peinture passée en émettant des messages centrés sur les codes partiels ainsi que sur le code général (la signification et les signes) de la peinture. Ces créations « au second degré », se vouent à la pureté formelle. Elles risquent la détérioration qui les ramène de la région des *sens* à celle des *signifiants* décrochés des signifiés et de celle-ci au niveau des signes sans signification. Au « pur » pléonasme.

C'est un aspect que nous ne perdrons pas de vue de la grande mutation que traversent la société, la culture, la civilisation. Mutation mortelle. Quoi qu'il advienne, nous opposons l'idée d'un *avènement* à ce qu'annonce M. Foucault à la fin de son ouvrage : un événement d'ordre théorique.

En amenant au jour l'essence désertique de la phi-

losophie (une fois éliminé son contenu : le projet de l'homme), en apparaissant comme un Système du Système, le structuralisme fait surgir à nouveau les contradictions qui sont les siennes et celles de la philosophie. La théorie du système relève du *nominalisme*. En effet, le langage se définissant comme système de signes, chaque signe ne se conçoit que par ses connexions avec l'ensemble des signes. Il en va de même pour la pensée et pour la « réalité », si l'on prend pour modèle le langage considéré comme système unitaire. Dans cette conception qui pousse à leur terme logique les notions de cohérence et de système, nous savons déjà que la fonction référentielle du langage disparaît. Et cependant, chaque mot doit avoir une dénotation, chaque terme recevoir acceptions et définitions, même dans les cas fréquents de polysémie, de synonymie. Autrement dit, la systématique poussée à bout sur le modèle du langage se révèle *réaliste* au niveau du signe (du rapport signifié-signifiant) et *nominaliste* au niveau global, celui du système.

On comprend mieux pourquoi les philosophes ont flotté du nominalisme au réalisme. Leurs thèses s'infléchissaient selon les exigences historiques de la philosophie comme telle. La volonté de systématisation les orientait vers le nominalisme ; mais la connaissance comme fait pratique et le besoin d'assurer la correspondance terme à terme, naïvement, entre les mots et les choses, les poussaient vers le réalisme.

La contradiction entre les théories ainsi décelée et formulée, se change en contradiction théorique interne à la philosophie. Elle apparaît aussi comme contradiction à l'intérieur de la promotion structuraliste du Système. Nos systématiques ne peuvent l'élucider. Ils continuent à osciller du nominalisme au réalisme le plus naïf. S'ils cessent d'élucider la question, le nominalisme « pur », lié de près au nihilisme, les guette. Nous

ne manquerons pas de souligner que Michel Foucault se garde d'examiner cet aspect de sa « problématique ».

En cours de route, nous avons donné réponse à ces interrogations. La correspondance entre « le monde des objets » et le discours est assurée au niveau d'ensembles partiels. Si l'on veut examiner cette correspondance terme à terme, elle n'est qu'approximative. Il faut patiemment retrouver la définition et la dénotation de chaque mot, le signifié, sans omettre les connotations. Des décalages surviennent constamment : emplois métaphoriques, décrochages des signifiants, etc. Au niveau le plus élevé, avec le sens surgit l'essentiel ainsi que la vérité et le mensonge. C'est au niveau moyen et médiateur que s'établit ou se rétablit l'accord entre les mots et les choses, dans la pratique quotidienne. L'ensemble (partiel) des mots relatifs à l'habiter correspond à l'ensemble (partiel) des objets. Il en va de même pour les autres activités, pour les ensembles tels que les objets de la quotidienneté<sup>1</sup> : meubles, équipements ménagers, objets techniques ou pseudo-techniques (automobile, réfrigérateur, etc.).

Le réalisme naïf qui se veut intégral réclame une correspondance terme à terme à tous les niveaux. Il extrapole. Le nominalisme apporte des arguments sinon des preuves en sa faveur au niveau des signifiants comme au niveau du sens. Si les exigences du réalisme plus ou moins naïf se vérifiaient, le langage ne changerait jamais ; il n'y aurait pas de sens, ni d'erreurs, ni de vérité. Pourtant, si les nominalistes avaient intégralement raison, la pensée, l'action pratique et la conscience s'effondreraient. Ne serait-ce pas ce que souhaitent les dogmatiques du système ?

1. Cf. *Le système des objets*, par Jean Baudrillard, Gallimard, coll. *Les Essais*, 1968.

La position ainsi définie tente de retrouver un mouvement dialectique contre les abus d'une rigueur qui ressemble singulièrement à la rigidité cadavérique. Le réalisme élaboré surmonte l'opposition du nominalisme et du réalisme, au lieu de prolonger la vénérable problématique de la philosophie.

Les jeux avec les catégories philosophiques ne vont pas sans dangers. Comme dans un roman de série noire, le cadavre tient dans ses mains une arme et celui qui se permet de toucher sans précaution à ce grand corps étendu meurt victime de son imprudence.

Le fétichisme du système produit des résultats que les fétichistes prennent pour des découvertes et pour la suprême objectivité. Lorsque M. Foucault récrit l'histoire de la connaissance depuis le xvi<sup>e</sup> siècle (philosophie et science, ou « champ épistémologique » et « champ philosophique »), il a tendance à retenir de chaque époque ce qui était déjà acquis et assimilé. Seuls de tels matériaux purent servir à la construction des systèmes. Le systématisable dans la philosophie et la science comme ailleurs ne serait à notre avis que ce qui, déjà trop élaboré, a dépéri. Pour prendre une autre métaphore, ne serait-ce pas la queue de la comète plutôt que sa tête ?

Cette réfutation n'équivaut pas à un refus. Il y a du nouveau depuis Marx, dans la pratique et la « réalité » aussi bien que dans la théorie et la connaissance. Nous ne pouvons pas ne pas reconnaître l'apport de la linguistique, de l'ethnologie, de la psychanalyse. En quoi consiste cet apport ? « L'homme » actuel serait-il traversé ou plutôt constitué par des « structures inconscientes », plus ou moins archaïques ou archéologiques que nous essayons de « dire » pour nous en délivrer par la parole, ou bien au contraire pour les accepter comme contraintes nécessaires ? Cette « pensée sauvage » ou mieux cet « être sauvage » domineraient-ils

notre condition actuelle ? Ces structures inconscientes venues d'un « en deçà » du temps historique, si elles existent, ne peuvent réapparaître que dans les trous d'une société historique, dominée par les changements dans les forces productives. La plupart des partisans du structuralisme en conviendraient, puisqu'ils font une place de choix à la psychanalyse. La théorie de la conscience et de la réalité sociales « trouées » devrait leur convenir. Mais que vise leur pan-structuralisme ? que veut-il sinon boucher les trous ? Alors que nous voudrions les élargir pour que surgisse du nouveau...

La forme de la marchandise introduit dans la pratique sociale des relations caractérisées par la mise entre parenthèses, « spontanément », du travail productif et des rapports de production. La forme de la marchandise introduit également des « chaînes de signifiants » détachées des signifiés (besoins réels et activités), constituant le langage et le monde de la marchandise, susceptibles de fournir prétexte à de multiples connotations, métaphores et symbolismes. La société où règne la marchandise, où elle peuple les consciences, donne lieu à une étrange forme d'inconscience. C'est la conscience elle-même qui est le siège de l'inconscient, de la scission entre l'inconscience et la représentation consciente. C'est la conscience des objets qui s'objective en donnant l'inconscience (la méconnaissance) des objets comme produits dans des rapports de production. Entre la conscience et la réalité se creuse une lacune. Ici, nous voudrions qu'un pont soit jeté au-dessus de l'abîme, afin de rétablir la réalité pour la conscience et la vérité pour la pensée.

Peut-on dire d'un système (ou du système parfait) qu'il se fige, qu'il se réifie ? Non. Le Système ne subit pas l'automatisation et la réification comme un processus qui le dégraderait. Il est la réification elle-même : la forme qui réifie et non la chose en tant qu'objet.

On ne peut pas davantage dire que le Système est aliénant. Il est l'aliénation suprême, en tant qu'il *efface la trace* de l'aliénation, le sentiment et la conscience de l'arrachement à soi — et qu'il va même jusqu'à *recupérer* le sentiment et la conscience d'aliénation, sous formes de nostalgies, de regrets, d'œuvres distrayantes, de révoltes anodines.

En rejetant ces catégories philosophiques (aliénation, réification), le Système les éclaire. Il nous en montre à la fois la nécessité et les limites. L'analyse d'un Système à partir de l'aliénation et de son cas-limite, la réification, ne nous livrera pas les secrets de ce système, de sa structure, de sa forme, de ses fonctions et de son fonctionnement. Elle nous permettra une certaine critique, mais elle n'ira pas jusqu'à la compréhension, encore moins l'explication, et elle échouera devant l'action (l'efficacité).

Ici encore la systématique achevée nous permet de prendre la mesure des philosophes et de leurs concepts : de les utiliser, de les limiter.

Une sociologie des systèmes et sous-systèmes sociaux montrerait qu'ils ne se constituent pas par leur seule causalité formelle, qu'ils ne s'instituent pas et ne se maintiennent pas au nom d'un souci de cohérence rationnelle et d'équilibre. Chaque système a un support social : un groupe. Chaque systématisation concrète (par exemple un système fiscal ou pédagogique) correspond à la stratégie d'un groupe dans un certain rapport de forces entre groupes et classes. Dans ces rapports, les agents sociaux sont tour à tour actifs ou passifs ; ils subissent ou ils contrôlent. Jamais le système n'est inerte ; jamais il n'est une « fin » et toujours un moyen.

L'étude des systèmes sociaux montrerait en particulier comment les groupes mettent en circulation des signes (signifiants et signifiés), comment ils utilisent les messages constitués par ces signes pour les commu-

nications, pour les propagandes, pour l'inclusion et l'exclusion. Pour le terrorisme.

Quelques mots encore à propos d'un malentendu qu'il est temps de dissiper. Opposerions-nous une philosophie de la « liberté créatrice » à la philosophie ou à la science des Systèmes ? Rééditerions-nous la rébellion des partisans de l'irrationnel contre les partisans des contraintes ? Point. La transformation de la quotidienneté telle que nous l'avons conçue se présente comme une entreprise à long terme et comme une suite de problèmes concrets (le tissu urbain et l'urbanisation nous ont fourni déjà plusieurs fois l'illustration de cette idée). Le centre d'intérêt des problèmes passe pour nous de la spéculation à la *praxis*. Et cela de façon rationnelle et non pas irrationnelle. Le retour vers une philosophie du sujet, de l'authenticité ou de la sincérité dans le lien de l'acte avec sa source ou son fondement ontologique, ces résurgences nous sont interdites. Encore une fois : l'anti-système ne représente ni un autre système, ni l'incohérence constituée en système et affirmée systématiquement.

Jetterons-nous maintenant un coup d'œil du côté des sciences de la nature ? Il paraît également imprudent de les ignorer et de s'occuper d'elles. Et cependant, ne font-elles pas largement usage du concept de système ?

L'emploi fréquent et banal d'un syntagme (d'une locution) tel que « système solaire » ne peut pas ne pas frapper. Consultons donc un ouvrage fascinant par l'ampleur des connaissances utilisées et des horizons évoqués : *Aux frontières de l'astronomie*<sup>1</sup>. D'après cet ouvrage, le système solaire se situe à un certain niveau de la réalité physique. Au-dessus et au-dessous, si l'on peut ainsi s'exprimer, il y a d'autres systèmes, en nom-

1. Fred Hoyle, *Aux frontières de l'astronomie*, Buchet-Chastel, 1962.

bre illimité. Le caractère général de ces systèmes, c'est uniquement que « ça tourne ». La *rotation*, mobilité dans l'immobilité relative de la forme, est le fondement des structures et des formes, des stabilités dans le cosmos, et aussi de la mobilité frénétique de tout ce qui existe physiquement. C'est l'identité (ou « presque ») du réel et du rationnel. Chaque unité, corpusculaire, globulaire, est animée d'un double mouvement de rotation : elle tourne autour d'un axe interne et d'un centre externe. De tels systèmes existent au niveau microphysique comme au niveau macrophysique. Les niveaux ne sont pas seulement spécifiés par la taille des systèmes, mais par les énergies qui les animent et les relient (forces de cohésion nucléaire - énergie électro-magnétique - force de gravitation). La terre tourne autour de son axe et autour du soleil animé avec la galaxie dont il fait partie d'un mouvement couplé à celui d'une galaxie jumelle, ce couple tournant lui-même au sein d'une métagalaxie. Le « modèle » circulaire et sphérique règne, et cependant aucune forme, aucune trajectoire n'est parfaitement conforme au modèle géométrique. Ça ne tourne jamais rond. Pas de perfection dans les sphères approximatives des microcosmes et des macrocosmes. A tous les niveaux, déformant les formes et trajets, interviennent des forces en tension et en conflit.

Des questions dites philosophiques se posent. Peut-on concevoir un centre ou un axe central pour le cosmos ? S'agit-il d'énergies monstrueusement colossales, mais finies, se déployant dans un espace pré-existant et donné comme un infini ? S'il y a un centre unique et si la théorie physique est à sa manière une théorie de la finitude, l'hypothèse du Retour éternel ne serait-elle pas acceptable, celle du Cercle des cercles, de la répétition du fini dans l'infini du temps ? D'après Hoyle, il ne peut y avoir de centre de l'univers (du Cosmos). L'hypothèse du Retour éternel s'effondre. D'autre part,



il ne peut être question d'une énergie se déployant dans un espace pré-existant (théorie de l'univers en expansion), mais d'une énergie produisant l'espace dans son déploiement. Ce qui est assez différent. Donc l'idée d'un Système des systèmes, liée à celle d'un Centre ou Axe de l'univers, doit également être écartée. Si nous comprenons bien l'auteur, sa thèse ne justifie ni la généralisation du concept de Système, ni l'identification du Rationnel et de l'Absurde.

La lecture de cet ouvrage et de quelques autres sur les données actuelles de la cosmogonie, suggère des idées et n'impose aucune conclusion. On ne peut affirmer que le temps ait un sens, le devenir une fin, le monde une finalité. On ne peut davantage substituer à ces affirmations les affirmations contraires. On ne peut dire que le Cosmos soit fini, et non plus qu'il soit infini. L'un et l'autre sont vrais, l'un et l'autre faux. L'extrapolation à partir d'un concept ne peut s'admettre, ni le passage du relatif à l'absolu. La métaphore philosophique comme le rapport métonymique de la partie à la totalité ne doivent s'employer qu'avec prudence. Il est interdit de franchir les garde-fous de la pensée et de sauter dans l'abîme.

Reviendrions-nous vers une conception plus classique, criticiste et kantienne, de la rationalité ? Convient-il d'attendre un affinement des concepts ou une découverte dans le domaine de la philosophie et de la science ? La transcendance, au contraire, nous serait-elle inaccessible, objet de foi plus que de raison ? Non. Les concepts sont légitimes dans leur champ de validité dont les bornes reculent sans cesse. C'est bien leur unité que nous visons. Par exemple, l'unicité du *monde* (la totalité perçue et conçue sous l'aspect du temps) et du *cosmos* (la même totalité perçue et conçue dans l'espace).

Il y a dans la « totalité », à la fois mal définissable

et virtuellement définie, des niveaux, des dimensions et aussi des forces et des énergies en conflit. La philosophie dite « matérialisme dialectique » l'emporterait-elle ? Oui, pour autant qu'elle se donne pour une élaboration révisible. Non, pour autant qu'elle se veut système achevé, synthèse de concepts figés à un certain moment, unité consommée — et consommable — entre la philosophie et la science, en un mot : dogmatisme.

Dirons-nous que le monde est un enfant qui joue en déplaçant les pions ? Suivrons-nous Héraclite et Heidegger et Kostas Axelos sur cette voie ? Que le monde ait quelque chose d'un enfant géant, qu'il y ait innocence du devenir, cela peut se soutenir. Qu'il y ait devant le dieu-enfant un échiquier sur lequel il pousse les pièces du hasard et de la nécessité, c'est une métaphore contestable. Que le moment du jeu soit privilégié et promu à la dignité ontologique, c'est encore une autre affaire. Au lieu du jeu, nous préférierions placer la Fête au sommet, au terme, dans le sens. Il nous faut stipuler que le passage de la quotidienneté à la fête ne peut s'accomplir d'un bond, qu'une période de transition s'impose. Vieux problème, celui de la transition.

Est-ce la dernière fois que la pensée moderne va revivre la mort de la philosophie et s'acharner sur sa forme en croyant la ressusciter et la sauver en se sauvant ? Non, sans doute. Plus d'un se laissera tenter, si la réalisation de la philosophie se fait attendre. Les Systèmes, derrière nous, dans leur histoire incertaine, scintillent vaguement. Comme des constellations. Comme des nébuleuses ou des galaxies. Formes presque pures, leur sens s'obscurcit, à savoir le projet de « l'homme libre et accompli ». Des signifiants détachés des signifiés — des « chaînes » entières de signifiants — sont disponibles. Comme il est séduisant de les ranimer, de leur prêter une vie dont le « penseur » se sent

porteur et responsable, dont il se perçoit inconsciemment le concerné, voire le signifié ! La philosophie se ritualise, elle devient un cérémonial en même temps qu'une institution. Plus d'une fois sans doute se jouera ce jeu de dupe. Les signes de la pensée seront pris pour des pensées comme ailleurs les signes de la technique sont pris pour la technique, les signes de la nature pour une authentique nature, les signes de l'érotisme pour Eros en personne. Peut-être s'agit-il d'une option. Quelques intellects — c'est-à-dire quelques intellectuels — ont décidé de s'installer dans les métalangages, d'en faire leur bien et leur demeure, d'en tirer parti pour leur installation.

Le philosophe se voulut le Chef, se fit proclamer Prince de la connaissance, Roi des territoires éclairés par la pensée. Assez vite, des malveillants chuchotèrent que le Roi était nu. Maintenant, nous apprenons qu'il était absent. N'importe qui peut donc jouer le rôle du roi : sa place attend. Pour ceux qui rejettent la liberté, voilà l'ultime liberté.

## L'ANTI-SYSTÈME

Commençons par des déclarations. Sans reculer devant les redondances, étant données les difficultés que nous rencontrons à nous faire comprendre ou seulement entendre.

La notion de structure a un champ de validité et une aire de recevabilité larges, amples. La connaissance ne peut se passer d'elle. Nous n'avons cessé de l'employer, de façon critique. Quant au structuralisme, il greffe une idéologie sur un concept et les réalités correspondantes. Avec le structuralisme, la notion de structure outrepassa ses droits, ses conditions, son aire de recevabilité. En particulier, elle tend à absorber les notions voisines, mais distinctes, de *forme* et de *fonction*. Ainsi procédèrent le fonctionnalisme et le formalisme, en leur temps. Chacune de ces idéologies abusa d'une notion et d'une réalité limitées, en sautant du relatif à l'absolu, de la partie au tout. Tel est le schéma général des idéologies. L'abus d'une notion aboutit d'ailleurs à obscurcir et à dégrader cette notion. Ce qui permet de résumer la situation qui en résulte : « le fonctionnalisme contre la fonction ; le formalisme contre

la forme ; le structuralisme contre la structure ». L'idéologie comporte mésusage et méconnaissance de la notion, une fois les limites transgressées. Ce qui se commande dans l'action, à savoir la transgression et la rupture des bornes, amène dans la connaissance des résultats fâcheux. Nous avons donc retourné contre le structuralisme la notion de structure. Les partisans de cette idéologie prétendent s'affranchir de l'idéologie et c'est la forme actuelle de l'idéologie.

De même le culturalisme abuse de la « culture ». Il en masque la dissolution. Il n'a qu'un rapport incertain avec les problèmes de la culture. Ou plutôt il a un rapport certain avec eux : il les voile et contribue à la détérioration générale de la culture. « Le culturalisme contre la culture ! »

Comment donc répéter avec plus d'insistance que le concept de structure s'impose, mais qu'aucune de ses acceptions ne s'impose ? Les uns font de la structure, c'est bien connu, une sorte d'essence ou de cause formelle à la manière aristotélicienne. Pour d'autres, nous l'avons vu, c'est un modèle. Pour d'autres, c'est une hiérarchie d'éléments, hiérarchie toujours menacée, lieu de combat entre les forces qui structurent et celles qui déstructurent. Il n'est pas question de revenir en arrière et de penser l'élément en partant d'un élément (l'arbre dans ce tableau en partant d'un autre arbre dans un autre tableau ou dans la nature, en ne se préoccupant pas de ce tableau !). Mais les confusions sont pleines de dangers, en particulier celle qui mélange la seconde acception du terme (le modèle) avec la première (l'essence). A notre avis, le structuralisme comme idéologie repose sur cette confusion, ainsi que sur l'élimination de la troisième façon de concevoir la structure, celle qui se rattache à Marx et à l'historicité.

La confusion a pour conséquence l'élimination des différences concrètes, pour ne retenir que des éléments

simultanés et communs à plusieurs « structures », donc généraux et abstraits. Il y a trois démarches successives pour aboutir à l'idéologie :

- a) usage légitime de la notion de structure ;
- b) absorption dans une conception de la structure des autres acceptions et aussi des autres concepts fondamentaux, ceux de forme et de fonction, de niveau, etc. ;
- c) passage à la notion de Système en reprenant le fétichisme philosophique de la systématisation dogmatique.

Comment Marx procédait-il ? Il utilisait la notion de structure pour la critique de l'existant et non pour son apologie. Pour l'ébranler par le fondement et non pour le maintenir. Et c'est dans son œuvre maîtresse, *le Capital*, que se trouve l'emploi exemplaire du concept. En les démontant, il montre les mécanismes d'auto-régulation du capitalisme concurrentiel, les formes et fonctions des structures qu'il assemble, ainsi que la structure de l'ensemble, de ces formes, fonctions et structures partielles. Mais il en montre les limites et la déstructuration en marche. La connaissance va de pair avec la critique radicale !

Aujourd'hui, un homme plein de talent, Roland Barthes, dispose d'instruments de pensée d'une exceptionnelle puissance. Par désabusement, par goût du calme dans le travail scientifique, il se garde de les employer. Il les neutralise en les consacrant à des propos scientifiquement intéressants, mais sévèrement limités : les rites, les systèmes de signes, le récit. Il a volontairement délaissé la verve polémique et les analyses percutantes de *Mythologies*. Il range des explosifs comme des bibelots et emploie des scalpels comme limes à ongles. Un de nos buts, c'est de rendre à ces concepts émoussés leur tranchant, leur puissance d'attaque et leur

capacité polémique. De les dialectiser à neuf. De les employer pour la critique révolutionnaire.

Les structures qu'entérine un certain structuralisme sont celles de la société existante. La « culture » des culturalistes est aussi celle de la société existante : non pas celle des classes dominantes (en ont-elles ?), mais celle qui les sert : qui sert à sélectionner les cadres, à intégrer les membres, à exclure les « déviants ». L'idéologie se dédouble : d'un côté publicité, poésie cocasement sincère, rhétorique de la marchandise, apologie de la satisfaction — de l'autre langage de la rigueur, « scientificité » et technicité. Dans les deux cas : terrorisme par la persuasion ou par la contrainte. Telle est la *structure* du terrorisme.

Le structuralisme et son retentissement (qu'il ne faut pas surestimer : il se limite à quelques poignées d'intellectuels qui se croient « avancés ») résultent de circonstances extérieures à la pensée, bien qu'il se donne pour *l'épistémé* ! L'analyse du contexte renforce une critique qui sans cet appui resterait abstraite et risquerait la défaite sur ce plan. En effet, dans l'abstraction, le plus « pur », le plus détaché du contenu semble supérieur à l'impur et le plus formel à ce qui enveloppe du concret.

Le structuralisme, c'est l'idéologie de l'équilibre entre les forces agissantes dans le monde moderne : classes, nations, régimes. C'est en un sens l'idéologie du *statu quo*, donc de la coexistence pacifique, de la « structuration » du monde sous le signe de la paix et de la technique. Par malheur, dans le *statu quo* et sous couvert de *statu quo* poursuivent leur action des forces redoutables, qui s'occupent de « structurer » à leur manière la société et le monde, pour conserver l'ordre en l'aménageant selon leurs intérêts. A partir d'un certain moment, l'idéologie structuraliste change de sens : c'est l'idéologie de l'intégration nationale et mondiale.

Elle risque de servir la stratégie de l'impérialisme et l'équilibre de la terreur. Elle les sert déjà. Cette affirmation fait scandale. Elle n'est point fautive pour autant. Nous tenons ici à spécifier qu'il y a un seuil, autour duquel l'idéologie change de portée et de sens.

Réflexion faite, l'existence d'une version structuraliste du marxisme (L. Althusser) ne peut nous surprendre. Cette version qui se veut rigoureuse et dure s'oppose à une interprétation molle qui permet tous les compromis (R. Garaudy). A ce titre, elle aurait notre sympathie.

Toutefois, la version structuraliste tente une analyse marxiste du marxisme, celui de Marx. Ce qui l'expose à deux dangers : elle s'engage sur la voie de la rigueur, mais aussi du pléonasmisme. Le théoricien (l'homme théorique) construit une forteresse imprenable peut-être, dont il ne peut plus sortir sans les pires difficultés. Il reconstitue un dogmatisme, sous prétexte d'épistémologie.

La démarche ici suivie a été et sera différente. Elle tire de Marx et du marxisme des concepts qu'elle applique à l'analyse de la société actuelle. Ces concepts s'empruntent tantôt aux œuvres de jeunesse (appropriation, praxis, « *poièsis* », aliénation) — tantôt aux œuvres de la maturité (*la forme-valeur dans le Capital*). Les œuvres de jeunesse de Marx mettent l'accent sur le concept d'*œuvre*. Celles de la maturité sur le concept de *produit*. Ce dernier a suivi jusqu'au bout sa longue trajectoire. Sans l'omettre, loin de là, en étudiant au contraire les structures qu'il a constituées (le « monde de la marchandise » et la « société de consommation ») nous restituons le concept d'*œuvre*. De plus, Marx et le marxisme, nécessaires, ne suffisent plus. Les concepts doivent se reprendre, s'affiner, se compléter, par la saisie d'un contenu. L'analyse dialectique s'exerce sur des problèmes : la définition et la caractérisation de la



société actuelle, le problème agraire, le problème de la Ville, celui de l'Etat et de la rationalité sociale. Elle tend à relier ces problèmes, mais ne présuppose pas une « problématique » systématisée.

Le panstructuralisme et le systématisme reviennent vers les attitudes dogmatiques que, naïvement, nous crûmes périmées. Pour les tenants de l'idéologie, on est structuraliste, ou on ne l'est pas. On est ou on n'est pas. Il n'y a pas d'autre possibilité, pas d'intermédiaire. C'est le tout ou rien, le oui ou non. Les esprits « rigoureux » ne pensent pas qu'il soit possible d'utiliser le concept de structure sans « être » structuraliste. C'est pourquoi il nous faut insister sur ce point et sur la caractérisation théorique de ce conflit connu depuis les débuts de la pensée : entre l'idéologie de l'immobilisme (éléatisme) et la connaissance du mouvement (Héraclite).

La tendance panstructuraliste exprime à sa manière, en France, un dessèchement de la pensée et de la vie. Le « monde » des structures et des systèmes, c'est un monde de cristaux aux arêtes fines, parfaites et stériles ; ou de coquillages beaux et vides. On utilise le prestige de la rigueur dans le chaos des idéologies en perdition. Pléonasme et tautologie sévissent dans le métalangage au deuxième ou troisième degré. La réception et l'assimilation de ce qui fit *bouger* la pensée et la vie (de ce qui fit le « bougé » de la réflexion), à savoir le marxisme, la psychanalyse, le surréalisme, l'ethnologie, tendent étrangement en France vers la pureté frigidité. Ce qui ne peut manquer d'avoir des conséquences. La critique du structuralisme n'est qu'un épisode de la critique radicale de la Modernité. C'est peut-être un épisode local. Quel contraste entre la société française qui tente de se clore et la société anglaise dont les fissures s'élargissent ! Il est loin d'être prouvé que le structuralisme ait une portée mondiale, encore que ce soit possible.

Et si ce n'était qu'un épisode de la France byzantine ? Les thèmes structuralistes donnent l'impression qu'il se passe quelque chose à Paris, en France, quelque chose digne d'intérêt. Or, il ne s'y passe rien. Tout est bouché, ou presque. Et le structuralisme exprime précisément cette fermeture presque complète. Où s'est-il passé quelque chose ? Dans une société en crise, à Vienne en 1910, à Paris vers 1925. Où se passe-t-il quelque chose aujourd'hui ? A Londres ! Le structuralisme n'est rien de plus qu'un mode de classement, parfois une manie classificatoire. Il met en forme le passé et le présent. Il change en philosophie la nomenclature, et la technique du documentaliste. Il tendrait, si on le laissait faire, vers le cauchemar bibliothécaire de Borgès.

Sans revenir vers une idéologie des *contenus* considérés comme saisissables et saisis hors des formes (erreur d'une époque finie), l'anti-système se dit *substantialiste*. Pour y accéder, la critique de la substantialité doit se montrer radicale. Il faut en passer par cette négation, pour ressaisir le substantiel. Que cette saisie nouvelle s'oppose au formalisme comme au nihilisme, cela se conçoit aisément. Qu'il s'agisse aussi de surmonter la période des métalangages, on le comprendra mieux, une fois redéfinis la « substance » et le « contenu ». Le substantiel ? Ce n'est certainement pas le « positif » dans l'acception scientifique, empiriste, pragmatique de ce terme ! Ce n'est ni l'Être des métaphysiciens, ni la matière, ni la nature (dont le nom, support d'une idéologie particulièrement virulente dans l'organisation contraignante des loisirs, sert à détourner les activités et les consciences individuelles). Ce n'est pas davantage l'instinct et la spontanéité, ni l'individu représentés comme données initiales et originelles. Ces *résidus*, une fois décelés, ne réapparaissent que transformés, dégagés des formes qui les réduisent.

La substantialité que consommerait sans la détruire

une vie sociale développée, cette substance ne peut se définir par des essences telles que la virilité ou la féminité, la ruralité ou l'urbanité, la nature ou la civilisation. Ces essences, pour autant qu'elles gardent un sens, ne re-présentent plus que des modalités de la pratique qui s'empare de différences données pour les réduire ou pour les amplifier. Le concept de *substance* se transforme. La substantialité se définit par l'*œuvre*. Cette dernière notion, legs de la philosophie, rebondit dès lors qu'on la distingue du produit, en discernant l'*appropriation* et la *domination* de la nature (la *poiësis* de la *praxis* : la production spirituelle de la production matérielle <sup>1</sup>).

Dès qu'il est question d'œuvre, c'est à l'œuvre d'art que chacun pense. Effectivement, l'examen de l'activité artistique et des œuvres d'art permet d'illustrer le concept. Pourtant, l'art et l'histoire de l'art ne suffisent pas à livrer son extension et sa compréhension. Son intérêt théorique vient de ce que la généralisation, au lieu de se perdre dans le formel, atteint et rassemble du concret. Toute activité techniquement et socialement déterminée produit une œuvre. La « réalité » pratico-sensible qui nous environne ne perd pour nous son

1. Le concept de l'œuvre s'élabore chez les philosophes, de Kant à Heidegger. Kant le premier montre la différence entre l'œuvre et la nature. Hegel reprend l'analyse de l'œuvre d'art mais l'élargit ; pour lui, la ville (grecque) est un prototype de l'œuvre, qui ne se définit pas seulement par l'œuvre d'art au sens étroit ou par la connaissance. Pour Marx, le concept central de production se dédouble en production de l'homme social par lui-même (œuvres) et production économique proprement dite (produits). Heidegger pousse jusqu'à l'opposition la différence entre l'œuvre et le produit. J.-P. Sartre en insistant sur le « faire » et G. Gurvitch en montrant dans les œuvres le ciment des sociétés, ont apporté une contribution importante à cette élaboration.

caractère d'œuvre que si on la détache de ses conditions sociales pour la considérer comme une somme de choses. Le langage ? Nous l'avons défini comme œuvre de la société autant que comme système formel, en mettant ensuite l'accent sur le premier trait et non sur le second à la manière du formalisme. Le concept d'œuvre enveloppe celui d'ensemble signifiant. Les champs de significations que nous avons rencontrés (la musique, l'image, et aussi l'habiter, etc.) ne peuvent se concevoir dans leurs particularités que comme œuvres.

Ici intervient une autre notion théorique. Le concept de l'œuvre ne se suffit pas. Il renvoie à un autre concept, celui d'*institution*. Celui-ci fut dégagé par les sociologues (Durkheim) mais élaboré séparément, valorisé pour lui-même, contaminé par l'acception moralisante et juridique (donc étatique et contraignante) de ce terme. La sociologie naissante l'ayant surestimé, le concept a subi des vicissitudes et une éclipse. On lui a substitué les concepts (tantôt mêlés, tantôt hypostasiés séparément) de fonction, de forme, de structure. De plus, contre le positivisme et la « positivité » des institutions s'éleva la théorie de la subjectivité effervescente (Fichte, Bergson, J.-P. Sartre, G. Gurvitch) qui n'évita pas quelques excès et parfois ne vit dans l'Institution que son caractère accablant : le poids mort. La même théorie du Sujet, poussée jusqu'à ses dernières conséquences, nie également l'importance du langage comme système formel, le rôle des structures, l'action du quantitatif. Contestée, réfutée, la théorie du Sujet laisse place aujourd'hui à la théorie dont nous connaissons déjà les excès contraires : la négation de l'activité, la perte du sens. Ici, nous avons tenté de ressaisir les deux aspects d'un mouvement : l'activité, les résultats. Le sujet ? Ou bien c'est un agent social (groupe ou classe) enveloppant des rapports stratégiques avec d'autres grou-

pes, ou bien c'est une conscience avec son équipement social : langage, symboles, signes d'appartenance et d'inclusion ou d'exclusion.

L'institutionnel se redécouvre par plusieurs voies, sous des angles divers et dans des éclairages opposés. A la fin de la période stalinienne, la pensée marxiste en crise a dû laisser venir au jour le conflit entre le marxisme institutionnalisé et la pensée marxiste comme activité critico-théorique. Le marxisme institutionnel se définit lui-même comme système philosophico-politique, comme idéologie d'Etat, comme pédagogie supérieurement organisée. L'analyse marxiste se définit comme activité critico-théorique, contestant les systèmes et les institutions, cherchant l'ouverture vers une pratique révolutionnaire renouvelée, au-delà des organisations établies au nom du marxisme. Le marxisme institutionnel ne va pas sans une détérioration grave de la pensée marxiste. Personne n'ignore qu'il a soumis aux contraintes d'un Etat renforcé les thèses marxistes du dépérissement de l'Etat dans l'ère de la liberté. Toutefois, cette dégradation ne se conçoit pas sans une nécessité historique. L'analyse marxiste, aujourd'hui, ne peut s'en tenir au seul ressentiment contre l'institutionnel. Il convient d'aborder l'étude (critique) de celui-ci comme tel.

Pendant la même période, quelques psychiatres orientés par l'action du docteur Tosquelles découvraient l'importance de l'hôpital psychiatrique comme institution. Avec ses moyens et son organisation, la clinique remplace ou du moins déplace le dialogue classique entre le malade et le médecin. Pendant le séjour en hôpital du malade mental, la thérapeutique ainsi découverte provient surtout des activités permises par l'institution : travail manuel, vie de relations, clubs, musique écoutée en groupe, danses, activité théâtrale, etc. Seules cette théorie et cette pratique institutionnelle mettent

au jour l'inconscient névrotique du malade, découvre son langage (ses « signifiants ») ainsi que les signifiés véhiculés par la structure formelle.

Dans cette perspective, le concept d'institution reprend une grande importance sociologique. Il offre à cette « discipline » si controversée (contestante - contestée), la sociologie, un objet privilégié. Trop privilégié en un sens : l'institutionnel risque de devenir le domaine électif d'une science qui entérine les institutions et les « reconnaît » sous prétexte de les connaître<sup>1</sup>. L'investigation orientée par ces concepts oscille entre l'acceptation et l'hypercritique. Les uns confondent le rationnel et l'institutionnel, non sans complaisance ; d'autres les dissocient jusqu'à les opposer.

Ici intervient l'idée, ou si l'on veut l'hypothèse déjà proposée. Il y a connexion étroite entre l'*œuvre* et l'*institution* (concepts et « réalités »). Une institution ne peut se concevoir que comme une œuvre, celle d'un groupe social ou d'une activité sociale animée par un individu. Pourtant, une institution est une œuvre très particulière. C'est une œuvre dérivée, secondaire, greffée sur l'œuvre (ou les œuvres) de l'action originaire et première. Dans sa clarté apparente, toute institution mène une existence ambiguë, marquée et pour ainsi dire trouée de conflits. Forme d'un contenu, ce contenu ne

1. Les cahiers publiés sous le titre : *Recherches* par les groupes d'études et de recherches institutionnelles ont peine à surmonter l'étroitesse de leur point de départ. Ils semblent mal équipés pour aborder l'examen critique de l'institution qui supporte et maintient la plupart des institutions sinon toutes, qui englobe tous les aspects des institutions (formes, structures, fonctions), nous avons nommé l'*Etat*. Dans cette revue, l'analyse des organisations étatiques n'est même pas abordée, à peine envisagée. Les textes les plus intéressants, parce que les plus proches d'une « praxis », restent ceux des psychiatres.

peut s'en passer : pas de contenu sans forme. Mais la forme tend à prendre une existence autonome. Elle étouffe le contenu. Tantôt elle va vers la Chose, tantôt vers la pureté formelle qui, disparaissante, s'évanouit.

L'organisation rationnelle liée à l'œuvre et à la production en général, antérieure à toute institution, devrait, selon Marx, survivre aux institutions et les remplacer. Elle naît au niveau des forces productrices (organisation du travail) et se confirme au niveau des rapports de production et de propriété, qui infléchissent socialement ou détournent l'organisation (division) technique du travail. L'institution, elle, se forme au niveau des superstructures. Cette analyse montre qu'il y a trois termes : l'activité, l'organisation, l'institution. Bien qu'indispensable, celle-ci a quelque chose de parasitaire qui surgit en pleine lumière dans la bureaucratie, cette essence abstraite de la rationalité institutionnalisée.

Reprenons le cas de l'art et plus particulièrement de la peinture. Tant que l'œuvre d'art et l'activité de l'artiste restent publiques (peinture à fresque, participation active de l'artiste à l'érection de monuments, à leur style, à leur symbolisme) l'activité productrice (poïétique) est à la fois méconnue comme telle et socialement reconnue. A partir d'une certaine date, dans notre culture occidentale, l'art et l'artiste s'individualisent. La peinture abandonne le mur pour le chevalet ; le portrait devient un genre dominant. Alors naît une institution jusque-là inutile, puisque l'art se confondait avec son apparence ou apparition sociales (ses manifestations). La collection, le « cabinet » ouvert à un certain public, le musée, naissent avec l'individu et l'individualisme. Par et dans le musée, le concept de l'art se forme et se ferme. Les résultats de cette activité spécifique ne se dispersent pas en tableaux cachés dans les demeures des amateurs. Dans le musée, les toiles entrent en

comparaison, en confrontation. Le connaisseur y découvre des unités caractéristiques : l'œuvre de tel peintre, telle école, telle période. C'est bien le concept de l'art qui élève au niveau de la pensée et du langage une activité à la fois consciente de soi et très inconsciente tant qu'elle produisait ses œuvres dans une participation immédiate à la vie de la cité. En devenant individuelle et productrice d'objets ayant une valeur reconnue (esthétique et marchande), l'activité se retire en elle-même comme activité individuelle et tombe dans le domaine public en tant que production d'objets précieux. Le musée restitue l'art comme ensemble ; en même temps, il n'est que le cimetière des œuvres. Les toiles, les tableaux, se juxtaposent, accrochés les uns à côté des autres, sans rapport inhérent à chacun d'eux (sinon pour la connaissance). Les œuvres picturales échappent à la jouissance. Fossilisées dans les galeries, elles y meurent ; elles y arrivent déjà mortes, séparées de leurs conditions, et de leur raison, et de leur finalité (le plaisir du possesseur). Indispensable à la communication des œuvres, le musée annonce la fin de l'activité créatrice. Les œuvres y entrent une fois « finies », après la fin de l'artiste, de son activité, de sa tendance, de son école, de son époque. L'institution a bien quelque chose de parasitaire et de mortel. Une fois consolidée, elle offre à la consommation dévorante, elle-même parasitaire, les œuvres accumulées pendant les siècles de la production spécifique.

L'œuvre est *appropriation*. Elle façonne du temps et de l'espace, du sensible, de la matière, un fragment de la « nature ». On ne saurait la réduire à une « réappropriation » de l'essence perdue, telle que l' imagine Feuerbach. L'acte qui « modèle » (activement) quelque chose ne peut se comprendre par la mémoire et le souvenir, même promu à une dignité ontologique par les philosophes. Quant à l'institution, elle est chose



humaine, abstraction sociale détachée de la nature et par conséquent du corps, du besoin et du désir. Elle est *praxis* et non *poièsis*, dans notre vocabulaire.

Ces analyses nous autorisent à discerner le « côté » ou « l'aspect » créateur d'une activité productrice, et son côté figé, fixé par l'institution correspondante. La terminologie accentue l'unité entre ces deux « aspects », ce qui entraîne l'oubli du conflit toujours possible. Les concepts de « réification » ou d'aliénation, indispensables pour exposer les situations, ne suffisent pas à exprimer ces rapports. Prise à part, la sociologie des institutions risque toujours de sanctionner les aliénations et réifications, en les constatant comme faits, en les légitimant théoriquement. Dans certaines situations, dans certains cas, l'institution « réifie » ou « aliène » l'activité productrice (poiétique). Dans d'autres situations (rares peut-être, mais qu'en savons-nous à l'avance ?) elle la soutient. Peut-être l'analyse découvrirait-elle des niveaux bien articulés ou laissant au contraire un blanc social (un trou) entre le poiétique et l'institutionnel. Au lieu de réduire les particularités — situations et rapports — au plus formel et au plus général, l'analyse suivra la voie inverse : déceler les particularités, connaître les différences. La vérité du rapport « œuvre-institution » est toujours concrète.

Sans abandonner l'indispensable prudence, généralisons l'hypothèse. Le langage, affirmons-nous, est œuvre. Le langage ? Ce terme, illusoirement précis, ne manque pas d'ambiguïté. Nous avons déjà distingué (sans les séparer) la langue et le langage, le système des signes et l'instrument de communication. La démarche analytique poursuivie actuellement doit dissocier l'aspect institutionnel et l'aspect créatif du langage.

L'institutionnel, c'est évidemment *l'écriture*. Mère, patronne, prototype des institutions, l'écriture rend visible le langage ; elle en double la puissance. Elle donne

à voir, elle expose aux regards l'essence du langage : l'articulation, la distinction des éléments sonores. Elle confère la pérennité (apparente) à cet événement fugitif, un échange de mots et de phrases. A ce titre, elle est vérité, prototype de toute affirmation véritable et vérifiée. C'est par les Ecritures qu'il y a mémoire et histoire, droit et règle, dogme et religion. S'il n'y a histoire comme connaissance que par le document, l'écriture a elle-même une histoire ; elle va des idéogrammes à l'usage moderne de graphismes subtilement perfectionnés, en passant par l'écriture alphabétique, par l'imprimerie, par l'emploi raffiné des blancs et la mise en page. Elle va aussi du poème chanté au texte littéraire qui porte son étiquette et son affiche : « littérature je suis ! voici mon genre ! Je suis roman, je suis poétique, je suis narratif... » A ce stade, l'écriture se change en métalangage ou se charge de métalangage. L'écrit passe son temps, si l'on ose dire, à livrer son code. Dès sa naissance, l'écriture fixe et fige le langage. Elle n'étend son pouvoir qu'en le changeant en objet. Dès qu'elle prend de l'importance, le langage se dédouble. D'un côté, il y a la parole, événement, acte créateur. De l'autre, il y a le discours, consciemment ou inconsciemment soumis à l'écriture, et bien entendu, les textes écrits eux-mêmes.

Dans les textes écrits, les fonctions du langage deviennent perceptibles. La vue devient théoricienne de l'ouïe. Aux questions : « Qui ? De quoi ? Comment ? Pourquoi ? », le lecteur répond plus aisément que l'auditeur, puisqu'il a le loisir de réfléchir et qu'il tient le texte comme référence. En particulier, dès que le lecteur revient en arrière pour retrouver un mot, pour reprendre une phrase, il exerce « inconsciemment » la fonction métalinguistique. Le message écrit, qui change la parole évanescence en un tableau synchronique de signes, donné dans l'espace, de façon réversible, est

déjà un message centré sur le code, qui le « livre ». La récurrence qui, dans la parole, exige un arrêt, un retour en arrière, un effort de mémoire, devient aisée dans l'écrit ; elle y est pour ainsi dire donnée, « vécue ». La redondance, elle, se supporte mal dans l'écriture, alors que dans l'entretien verbal elle sert, elle est indispensable en entretenant la complicité des « locuteurs » jusque dans leurs affrontements verbaux.

Le primat de l'écriture est donc prédestiné ; il ne peut pas ne pas accentuer la fonction métalinguistique au détriment du référentiel, de l'expressif, du poétique. La littérature et la publicité modernes se situent au bout d'une longue histoire.

On présume que l'écriture, pendant de longs siècles, a donné une sorte d'impulsion au langage. Elle en fut un multiplicateur, un accélérateur. Pourtant, dès ces époques déjà lointaines, il fut plus d'une fois remarqué comment et combien la Lettre tuait l'Esprit. Le long conflit entre la lettre et l'esprit, c'est-à-dire entre la parole et le discours (écrit), a passé par des phases dramatiques. En développant ce thème, des niveaux, des seuils, des métamorphoses deviendraient manifestes. Aux institutions qui se succédèrent dans l'histoire, l'écriture fournit un moyen privilégié d'action, un instrument incomparable. Elle fut un *moyen*, un véhicule, un véritable milieu. Et aussi un protocole, un prototype, un modèle. En suivant cette direction, on parviendra peut-être à comprendre ensemble structures mentales et structures sociales, dont les connexions sont restées peu compréhensibles, soit qu'on les confonde, soit qu'on les sépare.

Lorsque j'écris sur cette feuille blanche, *qui écrit ?* Quelqu'un. Il dispose de cette table, de ce crayon vert, de cette lampe, de cette pièce. De cette main. Ce quelqu'un, dès l'enfance, a pris (parce qu'on la lui a apprise) cette posture : tête penchée, coude sur la table. Et il

apprit aussi ces « pleins » maladroits et souvent rageurs, ces déliés, souvent tortueux, ces ronds et ces barres dont les combinaisons si variées font son écriture. Ce quelqu'un, c'est moi. J'écris. Moi. Ne serait-ce pas ici et maintenant, dans cet acte, que je saisis (que se saisit) cette indéfinissable entité, cette indiscernable identité, moi ? Dans et par la parole, elle se définit et se saisit mal. Je parle avec et pour d'autres. Je suis toujours un autre. Vivante et fuyante, la parole m'échappe et s'échappe. Et l'on peut en venir à proclamer que je ne sais même pas qui parle, que c'est l'Inconscient, ou le Ça, ou le Discours lui-même qui parlent et se parlent. Tandis qu'ici, devant ma table, je suis Moi. Et voilà le Sujet tant cherché, tant contesté. Le Cogito, c'est l'acte de l'écriture, qui fixe et définit la conscience. L'homme, c'est l'homme de l'écriture et de la chose écrite, devant le langage-objet. Mais alors commencent d'autres monologues et dialogues. Je monologue en écrivant, c'est-à-dire que dédoublé, je dialogue avec moi-même (le « je » avec le « moi » et le « moi » avec le « je », se substituant l'un l'autre). Ou bien je dialogue, avec le lecteur, avec l'adversaire idéologique, avec tel ou tel écrivain ou écrivain passé ou encore avec le Possible.

Que veulent dire Chomsky et sa théorie des structures syntactiques ? Que j'écrirai une seule séquence, une seule grande Phrase qui ne finira qu'avec moi. La continuité du discours, fractionnée et découpée, segmentée en apparence, se rétablit au niveau des structures. Cette thèse ne serait-elle pas vraie, ou plus vraie, pour l'écriture ? Dans la parole, je m'oppose à d'autres, ou j'entre avec eux dans des rapports divers et ambigus, connivences, complicités, rivalités. Très probablement je parle sur des registres très variés, je fais appel à des catégories multiples, oppositions (paradigmes) ou conciliations. Mais dans l'écriture, je suis Moi. J'appose ma signature ; je fais mon ensemble de signes et de combi-

naisons. Et voici la marque de ce Moi qui n'est rien sans cela.

Peut-être suis-je Moi et l'Autre ? La preuve, c'est que je m'éluclide en écrivant. La feuille blanche, je projette sur elle mes énigmes, mon « inconscient », le « moi » un peu informe qui se donne cette forme. Elle fonctionne comme psychanalyste jusqu'à un certain point. Ce blanc, ouvert devant moi, étendu, c'est une présence. Jusqu'à un certain point. C'est une présence virtuelle à Moi-même. Il va déterminer mes incertitudes, me fixer. Je serai présent et définitivement absent dans cet objet, dans cette chose : la feuille écrite. Je serai dans et par mon œuvre, l'écrit. Et je n'y serai plus.

Si la thèse formulée ailleurs, dans *Le langage et la société* (en reprenant certains concepts marxistes) est exacte, il n'y a pas seulement le langage comme forme générale. D'abord, il y a les langues, œuvres de sociétés différentes ; et puis il y a le langage de la marchandise. Les marchandises, elles aussi, ont constitué un message original. Exposées, sensibles comme produits, devenues signes, elles composent une sorte d'écriture sociale spécifique. Leurs discours intarissables, leur enchaînement visible accroissent les contraintes de l'écrit. Puis les images se joignent aux discours des choses sensibles et des choses écrites. Le poids des images en quantités illimitées étend à tel point le champ de l'écriture, que la Parole est menacée. Qui parle ? Pourquoi parler ? On se tait.

Nous ne saurions trop insister sur ce point. Notre société (dite de consommation ou d'abondance, ou technicienne) est avant tout *terroriste*. Le terrorisme est partout : dans le moindre détail du quotidien comme dans la haute culture et la littérature hautement qualifiée. Omniprésent, toujours prêt à intervenir avec une violence actualisée, le terrorisme est latent, perpétuel, virtuellement brutal. Il règne sur le bien-être, sur le

confort comme dans l'idéologie du Système. C'est en ce sens dépourvu de sens que la contrainte a déplacé et supplanté la liberté. Il y a le double terrorisme de l'image et de l'écriture, qui se renforcent l'un et l'autre, dans la propagande, dans la publicité. Sans oublier la pédagogie, ce terrorisme longuement mis au point à l'usage de la jeunesse. Sans omettre de remonter dans les degrés du terrorisme jusqu'à la terreur nucléaire, omniprésente, des seigneurs de la guerre.

Le discours calqué sur le visible — images, textes écrits — prolifère pendant que meurt la parole. L'institutionnel triomphe.

Considérons maintenant la ville et ce qu'on nomme communément l'urbanisme. La ville, œuvre d'un groupe agissant, naît de l'histoire. Elle apparaît comme création originale, avec des traits particuliers, ceux d'une civilisation : la ville orientale, la ville grecque, la ville islamique, la ville médiévale. Sans acquérir le droit de supplanter les autres termes nécessaires pour analyser le processus historique (mode de production, rapports sociaux de production et de propriété, culture, civilisations, etc.), le concept de la ville prend aujourd'hui une importance croissante. *Le Capital* est plein de remarques sur la Ville et ses rapports avec la campagne, mais Marx ne nous a laissé que les linéaments d'une théorie de la ville. Or, l'étude du phénomène urbain réserve quelques surprises. Ses types connurent un développement spontané, puis traversèrent une période critique. Cette mutation eut des causes et raisons diverses : crises politiques, limites et plafonnement de tel mode de production et aussi accroissement de la population des villes, extensions territoriales. Lorsque la ville est menacée, lorsque cesse l'époque heureuse de la croissance naturelle, alors survient l'urbanisme rationnel. Il apparaît comme conscience réfléchie du phénomène urbain, quand celui-ci faiblit. L'unité et la *réalité* de

la ville qui fléchissent, se réfléchissent dans une pensée aussitôt institutionnalisée. Pour la Cité, comme pour la philosophie, la prise de conscience et la sagesse ne surviennent qu'au déclin, à la chute du jour. La chouette de Minerve se métamorphose et devient Hegel. Le déclin de la ville jette une lumière mélancolique, celle du soleil couchant, sur le passé. Mais il ne s'agit pas seulement de réflexion. Le passage du spontané au conscient s'accompagne d'une prise en charge par l'autorité. L'urbanisme ne se conçoit que muni de pouvoirs, subordonné à l'autorité politique, mais se réservant une marge de manœuvre et d'initiative. L'institution, ici encore, apporte le concept et la conception qui manquaient à cette œuvre, la Ville. Et cependant, ce n'est qu'un dérivé ; l'urbanisme tente maladroitement de retrouver les secrets d'une croissance spontanée et d'un développement naturel. Phénomène de déclin, il en porte la marque. Il ne peut que proposer un projet presque surhumain : surmonter le conflit entre le spontané et le réflexif, entre la nature et la culture, entre la vie et la connaissance. Dans la ville ascendante, l'habiter est œuvre. Ensuite il devient concept. Il devrait devenir art et technique par le connaître. Entre ces deux derniers moments, il y a un grand trou. Nous nous débattons dans ce trou.

Si nous cherchions à donner un tableau complet, nous inscririons à gauche les œuvres et activités, à droite les institutions :

- |   |               |
|---|---------------|
| — imagination cosmique<br>et représentation du<br>monde | — religion    |
| — rationalité sociale                                   | — Etat        |
| — production (au sens le<br>plus large)                 | — philosophie |

— éducation	— système scolaire et pédagogique
— connaissance	— université
— vie ludique	— loisirs organisés
— jouissance	— bien-être ( <i>satisfaction</i> )
— désir	— besoin (saturation)
— appropriation	— vie quotidienne
— amour, érotisme	— famille
— individu	— personne et personnalité (rôles, attitudes et opinions).
— etc.	— etc.

Ce tableau, qui n'a rien d'une grille ou d'une matrice, appelle des commentaires. La théorie s'articule avec celle de la division du travail, technique et sociale. Les œuvres naissent de la division du travail, mais aussi de l'effort pour la dominer en la surmontant. Par exemple, l'artiste diffère de l'artisan, du travailleur manuel et de l'ouvrier, en ce qu'il n'est pas pris par la division du travail, même s'il opère dans des cadres professionnels déterminés. Son œuvre diffère du produit (artisanal ou industriel) précisément en cela et c'est pourquoi elle s'adresse à toute la société, a un sens pour toutes les classes (pour l'ensemble social) au lieu de subvenir aux besoins d'une catégorie limitée de gens. D'une façon générale, les institutions sont liées à la division sociale du travail, surajoutée aux exigences de la division technique. Nous pourrions ici examiner comment l'organisation sociale de la connaissance (les Instituts) surdétermine la division parcellaire (technique) du travail dans l'activité de connaissance pour se fixer enfin dans les institutions universitaires et académiques.

Sous le nom d'institution, nous retrouvons des for-



mes, et sous le nom d'œuvres, les contenus de ces formes. Cette analyse figure donc comme une partie et une application dans l'ensemble d'une théorie des formes. Le tableau général a un but : exposer jusqu'à le changer en évidence un paradoxe, à savoir que *la vie quotidienne est une institution*. Dans la société actuelle, quel que soit son nom officiel ou scientifique (sociologique), l'organisation se greffe sur l'appropriation spontanée par « l'homme social » de sa propre nature, de son désir, de sa jouissance.

On a déjà étudié comment et pourquoi la bureaucratie déborde l'organisation proprement dite de la production dans le processus du travail ainsi que l'activité de l'appareil d'Etat et les institutions spécifiquement politiques. A la suite de Max Weber, les sociologues ont trouvé dans cette étude un thème de prédilection. Suivant les goûts, on le traite de façon ouvertement réactionnaire, agréablement réformiste, parfois délibérément révolutionnaire. La gestion et la prise en charge de toute activité par des appareils hiérarchisés s'étendent à la société entière. La consommation (dans la société « de consommation ») n'est plus laissée aux anciens mécanismes du marché. A côté du travail et avec le travail, la vie privée et les loisirs et les besoins sont des objets d'études extrêmement poussées. En France, selon les « milieux » compétents, les recherches prospectives jointes aux études de marché suppléeraient avantageusement la planification autoritaire. Le plan porterait surtout sur les aspects « sociaux » de la croissance. Quoi qu'il en soit, cette planification indirecte ou assouplie prend en charge, par le moyen du marché, la vie quotidienne. Si nous poussions plus loin cette analyse, nous montrerions au niveau le plus élevé comment il s'ensuit une certaine maîtrise (indirecte, incomplète) de la loi de la valeur. Au niveau du quotidien, nous étudierions les modalités de l'organisation et de

l'institution : le prêt-à-porter, l'importance de l'auto, le rôle des magazines féminins, etc. Dans cette société bureaucratique de consommation dirigée, la culture est à la fois denrée de consommation, principe d'intervention et d'organisation, norme et règle. Elle se bureaucratise, du fait qu'elle dépend d'énormes appareils économiques et politiques. Cette dépendance par rapport à des organisations lui assure une sorte d'unité et une manière de cohésion, alors qu'en tant que « culture », elle se dissémine, devient parcellaire et même tombe en morceaux. Elle semble fin et elle est moyen, par la diffusion des modèles, d'une organisation très précise du quotidien. Les individus et les groupes ne sont pas seulement « intégrés », de ce fait, aux entreprises et à travers les entreprises à de vastes unités productives puissamment structurées (organisées et hiérarchisées). Ils sont « intégrés » à une répartition des besoins et des satisfactions, obtenue par la manipulation des consommateurs. Ils sont pris dans des formes et dans le champ d'action de forces sociales qui régissent aussi bien « l'habitat » que la nourriture, l'habillement, les spectacles. Les fins apparentes (la Culture, le bonheur ou le bien-être) sont des moyens et les moyens apparents (la consommation, la production pour le profit, l'organisation) sont les véritables fins. Cette organisation n'a par conséquent d'autre but et d'autre sens que de maintenir à son niveau la quotidienneté. Et cela selon des critères simultanés de subordination et de rentabilité. La consommation programmée, la publicité, la commercialisation des loisirs, les contraintes pesant sur la « vie privée », les mass-media, découpent et agencent le quotidien de manière à le maintenir dans la pauvreté, dans la servitude qui convient aux pouvoirs économiques et politiques.

De la vie quotidienne, nous soutenons qu'elle est un simple niveau de la réalité sociale, mais entretenu et

maintenu comme tel, par le poids de l'ensemble. Ce n'est pas le « vécu » de quelques philosophes, bien que son concept englobe celui de « vécu ». La quotidienneté se définit par un ensemble de contraintes et de persuasions qui l'obtiennent et la maintiennent comme résultat. *On y est*. Entre ce niveau et les niveaux supérieurs, il y a des trous, des hiatus. Et cependant l'ensemble pèse. Il est là, *hic et nunc*. Situation intenable.

Le quotidien, le « bien-être » sont des institutions surajoutées à des œuvres : l'activité appropriative, la *poièsis*, la parole et le désir créateur. La production au sens large, la production par « les hommes » de leur propre vie, s'y change en contraintes souvent inaperçues (inconscientes) au lieu de s'ouvrir vers la liberté. Le renversement de ce monde inversé exige que le quotidien devienne ce qu'il est : œuvre et liberté. C'est aussi et c'est en ce sens que *l'individu* peut se définir comme œuvre, comme sa propre œuvre : et non comme un donné naturel, comme une « réalité » préfabriquée. Ou comme un néant.

Revenons maintenant vers l'analyse théorique générale. Il y a plus et moins dans l'œuvre que dans l'institution et dans l'institution que dans l'œuvre. Nous nous garderons de grouper ces + et ces — dans une de ces grilles qui font l'ornement abstrait de certains ouvrages. En effet, les traits pertinents changent avec chaque connexion examinée, avec chaque œuvre et chaque institution. Ils changent aussi avec le temps, avec les périodes, avec les situations et les sociétés. Nous tenons une structure : « œuvre-institution ». Mais l'analyse qui les découvre simultanément et qui les place vis-à-vis l'une de l'autre en saisissant leurs différences n'est qu'un premier *niveau* de la connaissance. Ces termes ont des rapports conflictuels, mais ces rapports ne peuvent se déterminer à partir de généralités. Ils sont parti-

culiers, spécifiques. Ils n'ont pas lieu à n'importe quel instant. En même temps, ils se situent dans une globalité. En bref, ils ont un caractère dialectique.

Ce mouvement dialectique ne se conçoit qu'après analyse et dans un exposé d'ensemble portant sur telle connexion, son histoire et ses transformations. Pour les intéressés, actifs ou passifs, le rapport d'une œuvre et d'une institution se présente comme *ambiguïté*. Ils ne savent pas bien où ils en sont. Tantôt ils croient avoir affaire à l'activité créatrice et ils sont dans l'institutionnel ; tantôt c'est l'inverse. Parfois l'institution les renvoie à l'œuvre et parfois elle les tient prisonniers.

Cette action réciproque est donc riche de malentendus virtuels. L'analyse décèle ici un cas particulier, mais remarquable du rapport « inconscience-conscience » saisi sociologiquement. Pour celui (acte et conscience) qui se situe dans l'institution, l'activité et l'œuvre restent *en deçà*, dans l'inconscient. Ainsi la rationalité sociale sur laquelle s'installe et prolifère la bureaucratie échappe au bureaucrate, qui ne saisit que la rationalité bureaucratique, formalisée par l'institution. Le caractère limité de la rationalité sociale qui permet sa bureaucratisation paraît au bureaucrate dépassé et transcendé par sa raison bureaucratique, tandis que les bornes de sa rationalité bureaucratique lui semblent imputables aux irrationalités du corps social. Par contre, dans tous les cas et domaines, celui qui se situe dans l'activité perçoit l'institution comme un *au-delà* de l'œuvre. Que d'artistes ont voulu, veulent, voudront brûler les musées !

Essayons ici de donner à ce mouvement que nous commençons à saisir toute son ampleur et sa portée. Dans et par l'activité productrice de telles œuvres émerge une *forme* : esthétique, juridique, philosophique, politique, etc. Cette forme tend à devenir *structure mentale*. Dans et par l'*institution* qui s'y joint, une telle

forme devient à la fois *structure* sociale (organisation fixée par un ensemble de normes, règles, lois) et *fonction*, elle-même à double aspect : tourné vers l'extérieur et l'environnement, et vers l'intérieur et la globalité sociale.

Ainsi se constituent les « sous-systèmes » dont il a été plusieurs fois question. Chacun a sa forme (juridique, politique, idéologique, etc.) ou plus exactement chacun est une forme, devenue chose mentale et sociale à la fois. Chacun est doublement *structuré* (en lui-même dans la hiérarchie des structures constituant l'ensemble social) et *fonctionnel* (par rapport à l'environnement et par rapport à l'ensemble).

A notre avis, ces sous-systèmes laissent entre eux des lacunes, des « blancs ». Ils ne s'articulent pas tous de la même façon. Le terme *structure* désigne à la fois les modalités d'existence et d'action de chaque sous-système et leur ensemble hiérarchisé. Non sans que puissent passer les forces « déstructurantes ».

L'ambiguïté du rapport « œuvre-institution » avant que le concept le saisisse s'exprime dans une oscillation incessante. Il y a redoublement, réflexion et reflet, effet de miroir. Ce redoublement et ce miroitement ne se passent pas dans la tête du philosophe ou du sociologue, comme le pense Michel Foucault (*op. cit.*, pp. 314 et sq.), mais dans la « réalité » ou « l'actualité » pratique. En vidant cette actualité de ses conflits, en évacuant les mouvements dialectiques, en les réduisant à des distinctions dans un ensemble hiérarchisé, on n'a plus sous les yeux qu'une forme pure incapable d'activité. Avec les particularités et les singularités, on a écarté, au profit du général, les situations et les actes. On manque simultanément l'universel et le concret.

Si l'on se place « du point de vue » de l'activité et de l'œuvre (d'un ensemble d'œuvres) en les isolant, les institutions se dressent devant le regard comme l'ennemi

à abattre. A chaque moment de l'histoire, elles ont menacé de mort ou tué les œuvres. Dans cette mise en perspective, elles paraissent l'inutile surproduit des activités productives. Si l'on se place du « point de vue » opposé, celui de l'institution prise à part, l'activité et l'œuvre se réduisent à des données, à des conditions. Elles s'éloignent en un résidu que l'on s'efforce de déprécier et de détruire. Après quoi la revalorisation de ce résiduel et la dépréciation de l'institutionnel rétablissent une sorte de justice et d'équilibre.

La meilleure démarche, la plus ouverte, n'est-elle pas de saisir dans son unité conflictuelle et son mouvement dialectique la connexion considérée ? Cette méthode et ces concepts évitent la déperdition d'énergie théorique et pratique qui vient des « points de vue » unilatéraux. Dans ce cadre, et en lui assignant des limites, l'emploi des procédés numériques, statistiques, quantitatifs, est parfaitement concevable. Il est même indiqué et indispensable. Par exemple, comment comprendre l'apparition de l'urbanisme proprement dit (avec les traits que nous lui avons attribués : réflexif, programmatique) sans des données exactes sur l'éclatement de la ville, sur les rapports entre le cœur (qui se détériore) et la périphérie (qui se désurbanise), sans études sur l'ensemble de ces phénomènes qui comportent à la fois la désintégration de la ville et sa prolifération, la perte des espaces urbains et l'invasion de l'espace social entier ? Ce n'est là qu'un exemple, mais il suffit à illustrer notre thèse : « Utiliser les mathématiques, mais dans des cadres conceptuels qui les maîtrisent — barrer la route au pan-mathématisme comme au pan-logicisme, au formalisme intégral, au pan-structuralisme, au fonctionnalisme total ! »

Par la procédure ici suivie, la sociologie conquiert un domaine et un objet propres. Le rapport dialectique entre l'œuvre et l'institution n'existe comme tel que

pour/par l'observateur qui le décrit, pour/par l'analyse qui parvient au concept, pour et par l'exposition qui livre un ensemble de connexions. L'introduction du troisième terme (la conscience et la connaissance) se légitime. Ce troisième terme ? Il y est déjà, et pourtant il n'y est pas encore, dans le redoublement, dans l'oscillation !

Cet objet spécifique constitue une globalité composée de totalités partielles, elles-mêmes ouvertes et partielles. Cette totalité partielle (ou si l'on veut le sous-ensemble, le sous-système constitué par un rapport « œuvre-institution ») comprend une histoire ; il ne se comprend que par une histoire, inhérente à une histoire plus générale. Ce n'est pas seulement la pluralité des institutions qui garantit quelques libertés aux individus et aux groupes. Cette thèse néo-libérale ne garantit qu'une indétermination et dès lors consolide la situation médiocre des libertés. La garantie de la Liberté se trouve dans le caractère non fermé des ensembles, plus ou moins bien articulés. Les hiatus, que déplorent les partisans du Système, définissent les lieux privilégiés où surviennent les œuvres de la liberté.

Cette substantialité ne peut se concevoir à partir du système, de la forme. Elle ne rejette pourtant pas la considération formelle dans le vide pur. Le système n'est pas un « aboli bibelot d'inanité sonore ». S'il est inadmissible de proclamer et impossible d'imposer un système unitaire, il est difficile d'admettre un système pour la quotidienneté et un autre système (ou « sous-système ») pour la culture. La cohésion exige-t-elle la systématisation ? Non, à notre avis. Il n'est pas question d'opposer à la philosophie des contraintes et à l'idéologie de la cohérence une apologie de l'incohérence. Non. Reconstruire le social autour des transformations concrètes du quotidien et à partir de ces transformations, cette action ne suppose ni le système uni-

taire, ni l'incohérence, mais l'accentuation cohérente des différences (concrètes et qualitatives). La cohésion et la cohérence se reconstituent autour du projet ; elles se retrouvent à partir de la quotidienneté. En d'autres termes, la proposition substantialiste renverse et inverse le projet formaliste (systématique). Elle part d'une pratique pour s'étendre aux ensembles sociaux.

Le renversement du monde inversé (mis tête en bas, cul par-dessus tête), ce renversement déjà effectué théoriquement par Marx du temps de l'hégélianisme et de la critique marxiste de l'Etat, reprendra sens.

Parce qu'on ne part pas scientifiquement de la vie quotidienne et de ses problèmes, on va chercher dans l'archaïque et le « primitif » (l'ethnologie) ou dans les marges de la vie et les névroses (psychanalyse) les secrets de la modernité. Parce qu'on ne part pas pratiquement de l'étude du quotidien pour le transformer, le discours perd toute référence.

Pourquoi cette fuite de tous côtés : en arrière dans l'archaïque, vers les marges dans le névrotique, en avant dans la technicité ou dans la rhétorique ? Pour ne pas voir le quotidien. Parce que l'évidence devient aveuglante dès qu'on la regarde : le quotidien qu'on nous fabrique est intolérable, insupportable. A chaque instant, on (on ? c'est vous, c'est nous) s'exclame : « Ce que c'est bête ! Ce que c'est absurde ! » et l'on prononce magiquement : « Mais que cela change ! Combien cela va-t-il durer ? » Par malheur il n'y a rien de plus difficile que de changer la vie quotidienne : c'est le but, l'objectif, le sens des révolutions réussies. Le passé et l'histoire, conditions du changement, durent et se perpétuent du seul fait que ce sont des « conditions ». Rien ne disparaît dans « l'esprit » du fait qu'il y a mémoire. Le passé sert « l'esprit ». L'esprit, c'est la redondance et la récurrence. L'esprit conserve pour dévorer ce qu'il a conservé. L'informationniste, le cyber-



néticien, le structuraliste sont des partisans de l'esprit. Le Système est ascétiquement spirituel, sinon spiritualité. Nous nous déclarons donc matérialistes. Il ne s'ensuit pas que nous<sup>1</sup> rejetions le Système dans les ténèbres extérieures. Nous ne proclamons pas l'Anti-système comme Vérité, et Beauté et Bonté, contre le mal et la malédiction des contraintes systématiques. Nous serions même portés à leur donner un sens. Nous y voyons l'expression d'une « volonté de volonté » que nous saurions transcrire en volonté de jouissance. Dans le style de vie que nous cherchons, il faudrait tenir compte d'une certaine précision et d'une certaine sécheresse dépouillée. L'on ne pourrait plus nous en faire accroire sur le chapitre des plaisirs et des joies. Dans le domaine de la jouissance, comme dans les autres domaines, nous serons rigoureux, donc exigeants. On ne réussira plus souvent à nous abuser en nous offrant du banal pour du rare, du trivial pour de l'exceptionnel, du réel appauvri pour du surréal et de l'idéologie pour du vivant. Et de l'imaginaire pour du substantiel. Nous saurons discerner avec clairvoyance les signes du plaisir et le plaisir. Nous rejetterons avec dédain les signes et signifiants sans les choses, retournant ici encore le système et la structure contre eux-mêmes. De la critique radicale des idéologies, de la réfutation par le Système des incohérences et confusions antérieures, nous retiendrons la vigilance. Ne pas se laisser abuser, ne pas être dupe. Nous aurons passé

1. « Nous » désigne ici ceux qui œuvrent pour la réalisation de la philosophie, la métamorphose du quotidien et l'entrée dans la vie des utopies : les hommes du possible. Et si maintenant et ici quelqu'un nous pose la question du sens, nous pourrions lui répondre : « Bien sûr, il n'y a pas de sens préfabriqué ; bien sûr il n'y a pas de rationalité avant la raison, de Verbe avant le discours. Le sens ? Nous le déclarons.

par l'écriture de la rigueur et par les rigueurs de l'écriture. Avant d'en venir à la parole et au désir !

Est-ce du structuralisme ou du marquis de Sade que nous vient cette lucidité (tardive) ? Ne serait-ce pas aussi de Stendhal et même des révolutionnaires qui jadis déclarèrent qu'ils ne pouvaient pas construire sur l'enthousiasme, mais sur l'intérêt ? Encore faut-il bien concevoir l'intérêt et déclarer de quels intérêts il s'agit ! L'intérêt principal, c'est celui de tous ceux sur qui pèse le quotidien, dont le temps limité de vie est découpé et agencé par voie contraignante. L'intérêt essentiel, c'est celui que nous portons au temps, le temps de vivre, ce bien suprême, ce bien fini. L'homme en général, nous n'en parlons guère ; il n'a pas d'intérêt.

Opposer l'anti-système au Système, ce n'est pas suffisant. S'il est vrai que les notions de structure et de système ont mis en évidence les contraintes et qu'elles ont montré les inconsciences qui sont au fondement de notre société, elles auront servi à désigner ce que nous devons briser ou dissoudre. Il faut prendre parti pour la négation de la société répressive, en utilisant l'analyse de la répression. Par contre, s'il est exact que l'action systématisante va boucher les fissures, s'il est vrai que la doctrine du système théorise une telle action, de sorte qu'elle organise et légitime le conformisme, s'il est certain que le structuralisme, idéologie des forces sociales dominantes, est de ce fait l'idéologie de l'intégration, la critique théorique doit conclure par un appel à la résistance. La résistance ne peut se contenter d'une position théorique. Elle ne peut rester résiduelle en proclamant son irréductibilité doctrinale. Qui rallier autour de l'anti-système, c'est-à-dire autour de la substantialité redéfinie, de la transformation du quotidien ? Comment sonner et mener le ralliement ? S'agit-il de créer une tendance, un mouvement, un ras-

semblement, un parti ? A qui proposer des rapports neufs entre l'individu, le groupe, la vie sociale (entre les individus, les œuvres, les institutions), sans moralisme, sans esthétisme, sans idéologie, bien que ces propositions impliquent une stratégie politique et un programme ?

Des nostalgies, redisons qu'on ne peut les éviter mais qu'elles entraînent sur une mauvaise voie. Ni le regret de la vie d'autrefois ou des belles époques, ni celui de la nature, ni les retrouvailles des « vacances », ne peuvent donner de justes conseils. Puisqu'il est difficile de se défaire des nostalgies, qu'il soit d'autant plus interdit de s'en inspirer. Le passéisme, les nostalgies, accompagnent une critique de droite, souvent séduisante, pouvant se mener avec habileté et ironie. Cette résistance passéiste, nous l'écartons. L'historicisme et l'évolutionnisme comme l'humanisme libéral fournissent des appuis qui risquent toujours de se changer en alibis. Il n'est pas davantage question de chercher des alliances du côté de l'irrationalisme. Cette idéologie, celle de la revue *Planète* et de quelques groupes adjacents, est le produit et le complément du rationalisme techniciste. Une oscillation sans fin s'amorce entre un pôle techniciste et un pôle mystico-occultiste de la vie et de la conscience sociales. A ce dilemme, il faut échapper. Avons-nous dissipé toute ambiguïté en ce qui concerne les nostalgies ?

L'attitude des défenseurs de la *qualité* ne sort pas de la confusion la plus trouble. Bien entendu, nous nous comptons parmi eux. Les adversaires, ce sont les gens qui se croient audacieux, rationnels, « progressistes » en proclamant et acclamant sans limites l'avènement du quantitatif, des statistiques et du calcul, des phénomènes de masses (production, consommation, communication, loisirs, etc.). L'analyse de l'existant comprend une critique radicale de cette massification

généralisée et systématisée. La lutte théorique a pour objectif la destruction des postulats de la massification : homogénéité croissante, fin des différences. Quant à la qualité, il n'est pas seulement question de la réhabiliter, de la réintégrer dans la théorie. L'objectif stratégique, c'est de la recréer sur de nouveaux fondements, par l'emploi de toute la technique. Les exigences des masses sont impérieuses ; il faut leur répondre par la qualité renouvelée et transformée. La qualité antérieure aux techniques, la qualité aristocratique, le qualitatif de luxe, n'ont plus de raison d'être. Que leur prestige tombe. Les nostalgiques de cette qualité rejoignent dans le dépassé les humanistes traditionnels, les romantiques passésistes. Est-il possible d'interdire aux phénomènes de masse d'étouffer ou d'abolir les différences (entre les groupes, entre les classes) au profit de l'uniformité mondiale ? Est-il ensuite possible avec des moyens techniques de requalifier le temps et l'espace (ou plutôt les temps et les espaces) ? Ouverts, appropriés et appropriateurs, peuplés d'actes et d'événements, les temps et les espaces cesseraient d'être des produits de luxe... Nous voici en pleine utopie ? Mais oui !

Tournons-nous du côté des artistes, spécialistes du beau et de l'art. Pouvons-nous imaginer un rassemblement des forces culturelles et sociales qui s'occupent de l'Art ? Difficilement. Parmi les artistes, les uns exercent tranquillement un métier rattaché à la culture institutionnelle ; ils produisent pour la consommation courante, pour l'énorme demande de « choses » étiquetées objets d'art. Leurs techniques, peu productives, ne menacent pas de saturation le marché, encore qu'il y ait par-ci et par-là des symptômes de crise. Dans cette branche de production, plus proche de l'artisanat que de l'industrie, une hiérarchie se constitue ; il y a des petits et des gros, des originaux et des intermédiaires, des gens honnêtes et des malhonnêtes. Passons.

Un autre groupe comprend quelques héros qui s'acharnent à suivre la trace des grands modèles, à hisser l'art vers les cimes. Qu'ils revivent la mort de l'art, comme les derniers philosophes la mort de la philosophie, c'est une affirmation qui appelle des preuves. Nous le considérons comme montré et démontré ailleurs.

Troisième et dernier groupe : ceux qui utilisent, avec ruse et intelligence, la mort de l'art pour en tirer profit.

Encore faut-il faire connaître et reconnaître la théorie d'après laquelle l'art se meurt depuis un siècle : depuis l'apparition de sa conscience critique et théorique dans l'esthétisme et l'esthétique, depuis Dada et le surréalisme, exécutant la sentence prononcée par Hegel et Marx, portant l'estocade après avoir agité le drapeau rouge sous les yeux de la bourgeoisie furieuse et affolée. Renvoyons-nous l'art au passé et les œuvres au néant ? Pas plus que la philosophie. Si la philosophie nous lègue le projet de l'homme libre et total, ainsi que le programme d'une connaissance (science) de la liberté, projet et programme à accomplir, l'art nous lègue le modèle d'une appropriation concrète du temps et de l'espace, du sensible et de la nature, le modèle peut s'amplifier et se réaliser. A côté de la réalisation de la philosophie s'annonce la réalisation de l'art. Nous avons déjà défini cette position : unité non pas retrouvée mais créée entre les possibilités techniques, l'exemplarité des œuvres d'art, les exigences de la quotidienneté (de sa transformation).

Les alliés devraient se multiplier parmi ceux qui constatent, à la faveur des parodies et caricatures diverses de l'art, le décès de cette activité productrice de denrées culturelles, en même temps que reconnue par l'Etat sous le nom de « culture ». La période des métalangages bat son plein. Ces tentatives « au second degré », ces discours, ces œuvres qui veulent signifier

intensément et qui ne signifient que par leur commentaire verbal ou par leur rhétorique, qui se réduisent à des signes privés de sens, n'est-ce pas lassant ?

Lancerons-nous un appel du côté des surréalistes anciens et nouveau ? L'effort pour unir pensée critique et pensée poétique sous le mot d'ordre de Rimbaud « Changer la vie », mérite de ne jamais tomber dans l'oubli. Toutefois, l'école surréaliste devint à sa manière, en même temps qu'une école, une institution. Elle s'intégra dans les cadres de la culture officielle, malgré les protestations des initiateurs et initiés. Son pouvoir contestant a disparu. Dès le début, le surréel cherchait l'issue vers l'imaginaire, comme évasion. Changer de vie, c'était vivre l'image et le symbole comme réalités. L'évasion vers/dans le surréel se doublait d'un automatisme du discours poétique, précurseur des machines à parler, de la prédominance des liaisons syntagmatiques dans l'écriture, et par conséquent de la détérioration du langage poétique.

Parmi les psychanalystes, nous ne dissimulerons pas notre sympathie pour H. Marcuse. La critique du « révisionnisme » néo-freudien, nous l'adoptons en la considérant comme pertinente. Certaines écoles de psychanalyse, surtout en Amérique, ne tendent que trop à la mythologie obscurantiste. Dans ces écoles, l'enseignement de Freud se transforme en idéologie. « La personnalité et ses potentialités créatrices sont ressuscitées en face d'une réalité qui tend à éliminer les conditions nécessaires au développement de la personnalité. Freud avait mis au jour l'œuvre de la répression dans les valeurs les plus hautes de la civilisation occidentale, civilisation qui présuppose l'aliénation et la souffrance et les perpétue. Les écoles néo-freudiennes proclament les mêmes valeurs comme moyen de guérison contre l'aliénation et la souffrance, c'est-à-dire comme un prétendu triomphe sur la répres-

sion. Les révisionnistes ont abandonné ceux des outils psychologiques de Freud qui étaient incompatibles avec la renaissance anachronique de l'idéalisme<sup>1</sup> ». Entièrement d'accord. Cette déclaration dissipe beaucoup de malentendus. Par malheur, H. Marcuse doute de plus en plus de la possibilité d'une société non répressive. Il ne propose ni un projet ni un programme ; sa position aboutit au nihilisme.

Les esprits influencés par l'existentialo-marxisme de J.-P. Sartre pourraient-ils nous amener du renfort ? Oui, pour autant qu'ils résistent au panstructuralisme et maintiennent une philosophie de la liberté créatrice. Oui, dans la mesure où ils ne liquident pas purement et simplement l'antique philosophie et lui gardent un sens. Et dans la mesure où ils ne renvoient pas le Sens et l'absence de sens aux poubelles de l'histoire, trop fameuses, pour proclamer le Système qui transcende le Sens, qui n'a plus ni sens ni non-sens. J.-P. Sartre a eu le mérite de dissoudre l'antique substantialité philosophique, de saper l'image d'un monde plein comme un œuf. Selon les termes que nous employons, après Hegel qui les avait mis face à face, il dissocie le *monde* du *cosmos*. Comme Heidegger. Or le cosmos semble plein. Le monde, c'est un tunnel, un couloir, une sortie après la nuit. Une ouverture lumineuse.

Pourtant, nous ne saurions oublier les limites de la pensée de J.-P. Sartre. Elles ont leurs raisons, ces limites, en profondeur et en surface. Premièrement, J.-P. Sartre est encore un philosophe spéculatif, et son existentialisme une philosophie. La réalisation de la philosophie et sa fin en tant que philosophie n'ont guère fait problème pour lui. Il passe donc à côté du marxisme. De plus, J.-P. Sartre a manqué le concept

1. *Eros et civilisation*, Editions de Minuit, p. 208.

*d'œuvre*, le réduisant à une catégorie philosophique de l'objet pour et par le « faire » d'un sujet. Il l'a manqué de peu ; mais dans ce domaine, le prochain coïncide avec le lointain. La liberté créatrice ne sort pas pour lui des cadres très limités de la liberté de conscience (individuelle ou individualiste). Sa philosophie de la liberté du Sujet saute du fait à la valeur, de l'empirique au transcendantal, de façon peu légitime. J.-P. Sartre arrive mal, sur ce fondement étroit, à retrouver l'historique, prêtant ainsi le flanc aux attaques de l'anti-historicisme en général, et de la philosophie structuraliste.

Théoriciens des groupes et praticiens de la « dynamique de groupe » y virent le chemin par excellence, la voie royale de la transformation de la vie et par conséquent du quotidien. A l'appareil institutionnel, à la bureaucratie généralisée, la vie de groupe s'oppose, encore que tout groupe puisse, après sa formation, voir sa vie propre se détériorer, ses membres se disperser ou ne rester unis que par le lien rigide de la règle. Selon J.-P. Sartre, le groupe en fusion met fin à la « sérialité », à la dispersion, à la réification de l'ensemble en une série dans le pratico-inerte. Le groupe se constitue et s'institue contre la sérialité, dans une tension permanente qui va vers une totalisation toujours inachevée (son achèvement le figerait et le renverrait à la sérialité). En ce qui concerne la conscience effervescente et le groupe en fusion, la théorie de l'aliénation perd ses droits. D'un individu qui assume un rôle ou une fonction dans une groupe actif, comment dire qu'il s'aliène ? Au contraire, il s'actualise, il se réalise. Le gardien de but d'une équipe ne s'aliène pas, même s'il se « spécialise » dans ce rôle. Autre aspect de la vie de groupe. Dans un tel groupe, il y a toujours le tiers inclus ; le groupe intervient toujours comme un tiers dans les rapports de deux membres, et chaque



membre apparaît comme un tiers à deux autres membres. La formation du groupe donne un « nous » médiateur entre le « je » (le « moi »), le « il » (ou les « ils »). Le « nous » se doit d'agir, de « faire », de travailler et de se travailler, et de répartir et d'organiser son activité (ainsi une équipe de football). Le Sujet reprend vie et sens.

Pour ces théoriciens, le petit groupe semble simultanément le moyen et la fin d'une métamorphose qui de proche en proche peut gagner l'ensemble des rapports sociaux et même entraîner des révolutions historiques.

Une intense vie de groupe (un réseau dense et entretenu de groupements à la base) est indispensable. Seuls de tels groupes deviennent *agents du possible* en pratiquant l'*autogestion* : en l'introduisant dans la pratique sociale comme catalyseur et levain. Seuls des groupes actifs, cimentés par des intérêts plus ou moins larges, par des préoccupations communes à leurs membres et même par des idéologies, peuvent conjointement demander de façon impérieuse des équipements au niveau atteint par la haute technicité et les utiliser. Une vie intense de groupes « à la base » peut seule éviter à la démocratie de tomber sous la coupe des technocrates utilisant contre les « masses » les techniques de « massification » et n'accordant à la vie quotidienne que le minimum de technicité. La vie de groupes à « la base » peut seule équilibrer par un contre-poids suffisant l'emploi des machines et cerveaux électroniques « au sommet ». Ces machines enregistreront et élaboreront les informations venues des groupes, fournies par eux, obtenues sur eux. Elles devront en tenir compte et les conflits éventuels (arbitrés ou non par l'instance politique) deviendront moteurs de la société.

La crise de l'humanisme est justifiée par les limites de l'idéologie. Cette crise s'ajoute à beaucoup d'autres.

Deux pôles attirent ceux qui cherchent un renouvellement de la pensée et de la vie, qu'ils voudraient total. D'un côté, s'offre la rigueur formelle, détachée du contenu et du vécu. De l'autre côté, s'entrevoit l'exaltation du vécu dans le petit groupe, qui s'interroge sur soi, se met en question, interroge et met en question chaque membre. Hélas ! la rigueur tourne sur soi et se change en pléonasme, en tautologie. Quant au petit groupe, il devient aussi un tourniquet. Il faut sortir de l'impasse.

Elargissons maintenant la question. Que penser de « la gauche » ? Question peu nouvelle et peu originale. Reprenons-la en termes plus explicites. Il persiste dans l'idéologie de gauche plus d'une trace du temps où l'on dénonçait la consommation parasitaire de tous ceux qui n'étaient pas des travailleurs prolétaires (manuels), où l'on attaquait la civilisation du réfrigérateur. Et cela au nom du travail, des travailleurs, de la dignité du métier, de l'organisation rationnelle de la production. Cette attitude — nous avons déjà cherché comment et pourquoi — a été abandonnée. On est passé à l'inverse, sans avancer d'un pas dans la connaissance théorique et sans passer de la théorie au programme.

L'idéologie technocratique hante cette malheureuse gauche. Elle l'obsède. Les gens de gauche et leurs groupements (clubs, partis) se croient l'aile marchante de la technocratie, capables de réaliser les solutions techniques des problèmes de la société, de leur attribuer la priorité refusée par les autres formations idéologico-politiques. La plupart des théoriciens de gauche espèrent le pouvoir d'une collusion entre l'esprit technocratique d'organisation et leur propre idéologie traditionnelle, à savoir un humanisme libéral voisin de la philosophie. Ils ne procèdent à la critique radicale ni des mythes de la technocratie, ni de la mythologie du « social ». Leur grand souci ? Ne pas déranger les

processus mal connus de la croissance, ne pas casser l'expansion. Au contraire : prolonger cette croissance par une planification modeste et modérée. D'où leur extrême timidité dans l'élaboration d'un programme commun ou non à la gauche entière. Les réalistes, les réformistes, ne proposent rien de plus et rien de moins que la protection du marché par quelques mesures d'ordre économique. La gauche communiste, plus autoritaire, va plus loin dans la voie de la planification. Elle se donne l'allure de l'audace en envisageant des nationalisations, des changements dans le système fiscal ou scolaire. En fait, le programme de la gauche communiste est singulièrement entaché de réformisme, sous la phraséologie traditionnellement révolutionnaire. Au-delà des questions électorales et tactiques, il se pourrait que « l'extrême-gauche » fût la plus touchée par l'idéologie technocratique, celle de la planification centralisée. A moins qu'elle ne se divise en partisans d'un humanisme libéral et partisans de la rigueur autoritaire !

Les timidités des prétendus technocrates comme celles des soi-disant révolutionnaires ont de quoi surprendre. D'autant plus qu'elles viennent après les audaces insensées de l'époque stalinienne. Staline ? C'est lui qui construisit sur l'enthousiasme et non sur l'intérêt. On ne sait que trop ce que donnèrent ces vertus : l'héroïsme et l'abnégation, l'admiration et l'exaltation. En ce temps-là, l'homme allait dompter la nature en faisant sauter des chaînes de montagnes, en forçant les fleuves à changer de lit, en creusant de nouvelles mers, en modifiant les climats. On avait déjà maîtrisé le marché, la marchandise, l'argent, la loi de la valeur. Ces prétentions « sur le papier » couvraient les retraits stratégiques, les défaillances de la révolution prolétarienne, ses échecs dans les pays industriels avancés.

Il reste de ce temps une sorte d'imaginaire poli-

tique : l'image d'une vie politique qui transcenderait le quotidien. Les politiques qui gardent cette vision et même la protègent n'ont pas tort. La participation au pouvoir, y compris sous Staline, enjolive la trivialité du quotidien. L'activité politique s'ouvre sur le tragique et la mort, sur la jouissance et l'héroïsme. Tel est le pouvoir « poétique » de la volonté de puissance. Or, aujourd'hui, cette puissance atteint son terme. Le quotidien revendique. C'est aujourd'hui que les problèmes de la révolution mondiale se découvrent dans toute leur ampleur. Il ne s'agit pas seulement d'aménager le passage à une production agricole industrialisée d'une multitude de paysans. Ni de préparer le passage à une production industrielle automatisée de plusieurs centaines de millions d'ouvriers, en majorité occupés dans des industries techniquement arriérées (peu automatisées, donc mettant en action, avec beaucoup de main-d'œuvre, un outillage relativement peu productif et peu coûteux). A ces problèmes déjà colossaux s'en ajoutent d'autres. Il s'agit aussi d'aménager la planète pour des milliards d'habitants, de façon « vivable » et, si nous avons raison, sans les traiter comme des insectes. Il s'agit de préparer « l'ère des loisirs », ou plutôt l'ère du non-travail, lointaine mais qui viendra, sauf catastrophe. Tous ces problèmes enveloppent celui de la transformation du quotidien et le difficile passage de la quotidienneté à la Fête.

Pour atteindre ceux qui attendent, faudra-t-il davantage élaborer notre programme ? Peut-être devons-nous présenter le projet d'un « urbanisme » révolutionnaire, d'un ensemble temporel et spatial métamorphosant la quotidienneté, avec des maquettes de villes nouvelles ? Observons cependant qu'il ne saurait être question de préparer des projets socio-technocratiques ou « sociocratiques ». La position adoptée exclut l'expertise de spécialistes se penchant sur les besoins des

populations pour les apprécier. Aux intéressés de prendre la parole. Nous saurons nous mettre à l'écoute de l'humain, sans humanisme philanthropique. C'est là notre occupation. N'oublions pas qu'il ne s'agit plus de philosopher, mais de *réaliser* la philosophie !

Aujourd'hui, la capacité révolutionnaire de la réforme agraire est épuisée. Absorbée et résorbée par le capitalisme, elle n'ébranle plus les rapports sociaux existants. Bien plus : les prévisions de Lénine s'accomplissent. La réforme agraire, qui secoua le vieux monde féodal, s'utilise pour élargir le marché et la base matérielle du capitalisme moderne, pour contrôler ses rapports de production et ses superstructures politiques (en Italie, par exemple).

*La réforme urbaine* peut relayer la réforme agraire défaillante. Comme celle-ci, elle ne remplacera pas la révolution prolétarienne et son caractère virtuellement total. Elle pourra y contribuer. Dans cette perspective, la réforme urbaine peut envisager des mesures mettant en question les rapports existants de production et de propriété, pour leur substituer d'autres rapports. Elle s'insère, nous avons tenté de le montrer, comme chaînon décisif dans la succession des métamorphoses du quotidien. La ville renouvelée sera la projection sur le terrain d'une société nouvelle.

La question des terrains à bâtir, de leur municipalisation ou nationalisation n'est qu'une partie minime de la question urbaine. A elle seule, cette mesure nécessaire est menaçante pour les rapports de propriété dans le capitalisme. Elle ne suffit à résoudre aucun problème. Preuve de cette affirmation : les architectes et urbanistes soviétiques, qui disposent de l'espace géométrique et social, ne sont pas beaucoup plus avancés que leurs homologues capitalistes. Ils n'ont pas encore conçu ou imaginé un nouvel espace urbain.

La Ville traverse une crise, qui n'est pas exactement la même dans les différents pays et régimes, mais dont les symptômes convergent. Ici, c'est le pourrissement du cœur de la ville et sa prolifération en banlieues « désurbanisées » ; là, c'est sa fonctionnalisation et sa dislocation en éléments *structuraux* chargés chacun d'une *fonction* distincte de sorte que la *forme* urbaine a disparu.

Selon nous, de cette crise émerge le *concept* de la ville, de la forme urbaine. L'histoire se reconsidère, éclairée de façon nouvelle par ce concept. Que fut la ville ? La projection sur le terrain, disons-nous, de la société dans son ensemble, formes, structures et fonctions sociales devenant ainsi formes urbaines, structures et fonctions au sein de cette forme. La ville ne fut cependant jamais simple projection passive de l'ensemble social préexistant. Elle lui ajouta toujours un principe propre d'accélération, de dynamisme, de déséquilibre permanent, de transgression. Dans et par la forme urbaine, les structures existantes furent menacées de déstructuration, les fonctions de changements et les autres formes de métamorphose.

La ville fut et restera une totalité : quelque chose de plus que ses éléments structuraux et fonctionnels. A ce titre, c'est une présence qui s'offre sans que l'habiter l'épuise, encore moins la visite et l'entrée occasionnelles. Elle réunit tous les niveaux de la réalité et de la conscience : les groupes (agents sociologiques, économiques, politiques) et leurs stratégies, les sous-ensembles ou systèmes partiels, la vie quotidienne et la fête. Elle comporte un grand nombre de fonctions dont les fonctionnalistes oublient les plus importantes : la fonction ludique, l'informative. Elle englobe des contraintes impérieuses et des appropriations rigoureuses du temps et de l'espace, de la vie physique et

des désirs. Au-dessus de ce niveau pratique, se déploient l'imaginaire et le symbolique : monuments, histoire, cosmologie évoquée ou invoquée, rencontres multiples, érotisme, sacralisation et profanation, rêve de l'impossible et réalisation du possible. Ce que consacre (ou parfois combat) l'idéologie. La ville, c'est un langage et un ensemble de signes, c'est une écriture durable entre toutes qui cependant possède cette qualité exceptionnelle : elle libère d'elle-même, elle donne la Parole ou rend à la Parole. Elle est donc répressive et libérante, intégrante et désintégrante, chose et non-chose, nature exclue et métamorphosée en une nouvelle nature, cosmos et monde. Elle est invisible comme totalité et totalité donnée comme visible, dans le visible. Elle inscrit dans l'espace l'œuvre du temps. Elle enveloppe les lieux réels et l'utopique, les différences concrètes et les forces qui ouvrent et découvrent l'horizon. Son concept seul permet la théorie qui permettra à son tour la pratique urbanistique.

Ainsi la Ville saisie et réalisée dans son concept, rétablissant à un niveau plus élevé — en utilisant les techniques, les modèles esthétiques du temps et de l'espace, les acquisitions des sciences sociales — l'unité brisée par l'analyse fonctionnaliste, par la structuration du quotidien en secteurs distincts : vie « privée », travail, loisirs. L'urbain donc, c'est le Possible. L'action stratégiquement orientée vers ce Possible a une portée révolutionnaire. La conception de ce possible se base non pas sur l'analyse de l'actuel mais sur la critique de l'actuel en tant qu'il est brisé par l'analyse, par l'idéologie et la stratégie fondées sur l'entendement analytique et non sur la rationalité dialectique.

Aujourd'hui, c'est l'Utopie. C'est l'impossible. Pour concevoir le réel et le possible, il faut passer par l'utopique et l'impossible. L'impossible d'aujourd'hui, c'est

le possible de demain. Et nous proposons à nouveau cette maxime : « Demande l'impossible pour avoir tout le possible. » Ce n'est pas un « monde futur » se dévoilant pour la conscience en dévoilant le projet du sujet. C'est une stratégie dialectique.

Il ne nous est pas indifférent que la contradiction essentielle dans le monde actuel se déplace, que demain ou après-demain elle ne se creuse plus entre le socialisme et le capitalisme, mais entre la Chine d'un côté et, de l'autre, l'U.R.S.S. et les démocraties populaires. Beaucoup de choses, d'événements, de possibilités et d'impossibilités dépendent de cette situation. Toutefois, notre position et notre programme sont indépendants de cette situation, encore que la possibilité ou l'impossibilité pratiques lui soient liées. Pour dissiper dans une certaine mesure les malentendus, ne craignons pas de répéter qu'une sympathie pour la Chine et la révolution culturelle (par laquelle une jeunesse essaie de « changer la vie ») n'oblige pas à transporter dans un pays hautement industrialisé les schémas, modèles et valeurs d'un pays où le poids de l'agriculture et des problèmes agraires est encore prédominant.

Irons-nous du côté de ces multiples groupements qui foisonnent dans les marges de la « gauche » ? L'avant-gardisme, que l'on pouvait croire fini, a rebondi depuis que se multiplient les miracles capitalistes et surtout depuis qu'ils annoncent leur fin : le miracle italien, le miracle allemand, le miracle espagnol, le miracle gauliste. Les grands organismes politiques ressemblent aujourd'hui à des dinosaures : vastes corps, ventres énormes, têtes minuscules, mous autant que gros, ils tolèrent les idées et les écrits qui ne les menacent pas. Ils se fraient lourdement leur chemin et ne semblent pas avoir besoin d'idées pour vivre. Tout au plus leur faut-il de temps en temps une pilule idéologique, quel-



ques vitamines de théorie. Par malheur, les groupuscules qui évitent ces inconvénients en ont d'autres. Plus ils sont petits, plus ils se composent de gens intelligents, plus ces gens se conduisent insupportablement. Ils se disent ouverts et se veulent fermés. Ils se disent accueillants et ne cessent de poser avec une extrême susceptibilité des questions de puissance, de priorité, de prestige. Ils se disent foyers d'actes et d'intelligence et se veulent des sectes, vivant sur le mode sectaire, c'est-à-dire comme des groupes d'amis-rivaux, intensément liés par les amitiés et les rivalités, par les rites de l'initiation et ceux de l'exclusion.

Ces groupes et groupuscules se croient dégagés de toute idéologie ; or ils se ressemblent remarquablement dans l'entretien de leur idéologie ; un peu partout on retrouve la théorie de l'étincelle et la théorie de l'écran.

D'après la théorie de l'étincelle, des conditions favorables se réunissent pour l'événement : réception de l'idée, assimilation de la théorie, révolution. Que manque-t-il ? L'étincelle qui mettra le feu aux poudres, qui enflammera les vapeurs explosives diffuses dans l'air. L'étincelle, ce sera le mot d'ordre juste, l'écrit qui frappe fort, la parole parfaite. Les leaders des groupuscules cherchent inlassablement ce mot, cette formule, cette parole. Autour d'eux, on attend le mot, la formule, la parole décisive. S'ils ne trouvent pas, ils perdent la face. On les remplace, ou bien ils évincent ceux dont le silence est un reproche ou dont les discours les accusent. Seule la plus grande Pureté permet l'espérance, autorise à prononcer les mots magiques. La pureté doctrinale a donc une signification éminente ; jamais les précautions ne sont assez grandes pour la conserver, ni la méfiance assez poussée. Si le Mot n'a pas été prononcé, le mot juste, à l'instant juste, ce fut en raison de l'impureté. La préparation de l'acte, c'est

la purification de la pensée. L'étincelle attendue ne jaillit guère, mais on vit dans l'ardente attente de l'embrasement et dans les intrigues qui occupent l'attente. Dans ces groupuscules, pour leur joie et leur désespoir, sévissent les passions fouriéristes : la papillonne, la cabbaliste, la composite (celle-ci combattue au nom de la pureté, toujours remise en question).

Selon la théorie de l'écran, il y a entre le groupe porteur de vérité et les autres — les masses, les « hommes » — des écrans qui interceptent la communication. Ces écrans, ce sont les amis qui n'ont pas franchi le seuil, qui piétinent à l'entrée du groupe. Les effluves, les émanations bénéfiques des leaders et des groupes, ces écrans les captent. Ce sont des écrans dans un double sens : opaques, sur eux se peignent les images des forces adverses ; à travers eux on aperçoit ces forces, on peut combattre leur influence ; car les écrans, impénétrables aux influx bénéfiques, laissent passer les radiations néfastes. Conséquence : ces amis sont les pires ennemis. Le Sympathisant, il faut l'utiliser jusqu'au bout avec méfiance, le compromettre, l'user, le rejeter dès que possible et surtout cogner sur lui à la première occasion.

Situation encore plus scabreuse : celle des sciences dites humaines et sociales, et surtout celle des spécialistes de ces sciences, les « social scientists ». Dans ce secteur de la connaissance, la réflexion et l'intérêt pour l'objet de cette réflexion supposent une distance critique et en même temps une certaine participation aux événements et aux actes qui se déroulent « socialement ». Sur une telle base nécessairement « pratico-critique », la connaissance s'efforce d'élaborer et de vérifier des concepts, de construire des modèles. Il lui faut atteindre, comprendre, expliquer des institutions.

On pourrait donc espérer qu'un grand nombre de

« social scientists » adoptent ces concepts : réalité et possibilité, œuvre et institution, quotidienneté et transformation du quotidien, etc. Or il n'en est rien. Pourquoi ? En premier lieu parce que ceux qui s'occupent des sciences sociales sont, eux aussi, des spécialistes pris dans une certaine division du travail. Alors que le concept d'une science sociale, en particulier celui de sociologie, implique une globalité, une conception d'ensemble, les spécialistes découpent dans le « réel » des thèmes de recherche et d'étude. Le possible leur échappe ainsi qu'une partie du « réel », celle que le possible éclaire. Comme ils débutent en fragmentant leur « objet », la puissance qui précisément opère en découpant le temps et l'espace, en imposant la fragmentation, cette puissance leur échappe. Ils ne parviennent donc pas aux concepts de quotidien et de quotidienneté.

En second lieu, la recherche et l'enseignement dépendent étroitement d'institutions. Quelle institution subventionnera des recherches objectives et désintéressées, et par conséquent critiques, sur elle-même ? La pensée analytique et critique n'a quelques chances de passer qu'à la faveur de rivalités entre institutions ; elle fraie son chemin, selon nous, comme toute force sociale, à travers les lacunes du tissu social. La dictature de l'argent et celle du pouvoir d'Etat diminuent fortement l'espérance d'objectivité. Dans les deux cas, une idéologie se substitue aux exigences de l'analyse conceptuelle, réductrice par hypothèse de l'idéologie. Cette idéologie peut être externe par rapport au « milieu » scientifique, c'est-à-dire religieux ou politique. Elle peut aussi naître dans ce milieu. Jamais les sociologues n'ont renoncé à l'utopie d'Auguste Comte, qui n'aimait pas les utopistes, mais nourrissait le rêve d'une « sociocratie ». Le positivisme contient implicitement une version « scientifique » de la technocratie.

Les institutions surveillent de haut mais de près ce qui pourrait et devrait apporter une connaissance des institutions. Elles imposent un langage et insinuent une image d'elles-mêmes dont on peut supposer qu'elle ne les défavorise pas. Dans l'ensemble donc les sciences dites sociales et particulièrement la sociologie suivent le chemin et les conseils des respectables ancêtres, Auguste Comte et Durkheim. Elles sont sagement conservatrices. Les spécialistes rejettent dans le « non-scientifique » toute analyse qui ne commence pas par limiter son champ, par découper le « réel » en fragments, par se cautionner en entérinant le réel ainsi fragmenté. Ils opposent de plus en plus nettement le partiel au global comme point de départ et d'appui. La globalité est conçue *a priori* comme une somme de fonctions dans les cadres sociaux donnés, ou comme relevant d'une « approche » exclusivement quantitative.

La recherche du sens et la pensée critique disparaissent simultanément. Les différences qualitatives s'estompent, les contradictions s'escamotent, notamment celles que nous avons dû souligner entre les « sujets » et les « objets » des décisions stratégiques. Mises à part quelques exceptions qui sauvent l'honneur<sup>1</sup>, l'ensemble des sciences sociales et plus particulièrement de la sociologie actuelle fonctionne aujourd'hui comme une gigantesque machine idéologique, sous couvert de véritables mythes scientifiques : précision quantitative, fin des idéologies, etc. A quoi sert cette machine ? Quel est son but ? Elle sert à *intégrer* quand ce n'est pas à *décerveler*. Elle reprend l'idéologie de la croissance harmonieuse et bénéfique pour tous, sauf pour ceux qui « résistent ». Loin d'être l'objet d'une analyse objective et critique, le changement s'étudie selon un

1. Le nom de Georges Gurvitch vient ici spontanément.

concept lui-même soumis aux exigences de l'idéologie, liée aux notions d'adaptation et d'équilibre. Le concept d'institution s'étend et se généralise sans critique. Institution et structure coïncident, cadrées par les notions « positives » de fonction, de norme sociale ou culturelle, et finalement de *système*.

Les sciences dites sociales et sans doute la psychosociologie plus que la sociologie<sup>1</sup> peuvent ainsi devenir la grande école du conformisme. D'autant qu'on y apprend à définir les déviants et les « déviances », les « dysfonctions », l'anormal et les anomies, à les *recupérer*.

Ces tendances s'accroissent chez nous du fait que beaucoup de « social scientists » ont deux patries, les Etats-Unis et la France, et pour eux la première fournit à la seconde le modèle qui vaut sur le plan scientifique, sur le plan de la pratique sociale et de l'image du futur.

Plus d'un sociologue ou psychologue s'écriera que notre argumentation est aussi désuète que de mauvaise foi. La science ? Elle serait au-dessus des patries, des classes, des nations et de leurs luttes. Voire ! Nous continuerons à penser et à dire publiquement que l'idéologie de la rigueur ne dispense pas de rigueur idéologique. Il n'y a pas de science « pure », c'est-à-dire dégagée de toute idéologie. On cherche à se dégager, à réduire l'idéologie. La rigueur décele ce qui se cache dans les idées. L'indépendance ? L'objectivité ? On les proclamait hier des faits, aujourd'hui des concepts. Dans les deux cas elles sont relatives et non absolues.

Reconnaissons-le : du point de vue où nous nous plaçons pour le scruter, l'horizon n'a rien de lumineux.

1. L'ambivalence de la « dynamique de groupe » n'autorise pas à faire une exception sans réserve en sa faveur.

Nous montrons une ouverture, nous allons vers une issue. Si l'issue se trouve où nous l'apercevons, il faudra bien en passer par là, après essais et erreurs rectifiées.

Le nihilisme ? Non. L'ouverture s'aperçoit ; le possible se manifeste. Si faible soit le point de lumière qui oriente notre regard... Le nihilisme ? Nous en sortons.

### III

## *ANTHROPES OU CYBERNANTHROPES ?*

*Contribution à la problématique  
de l'humanisme*

## L'ESPÈCE NOUVELLE

Nous entrons dans un nouvel âge, qui l'ignore ? Une espèce nouvelle naît autour de nous, en nous peut-être (ici « nous », c'est vous, toi, moi, elles et ils). Elle naît à l'intérieur du genre humain qui la précède, dont elle procède comme la branche de l'arbre. Peut-être l'espèce va-t-elle supplanter le genre. Sa naissance accompagne une inquiétude. Le genre humain ne serait-il pas voué à l'échec ? N'aurait-il pas déjà échoué ? Cette suspicion remplace le sentiment de culpabilité qui a empoisonné les générations précédentes. Certes, ce n'est pas ma faute, ni la tienne, si « nous » sommes des avortons, contemporains de grands avortements, sachant depuis peu, par Bolk et son école, que l'homme n'est pas un descendant du singe mais un singe prématuré et que le fameux progrès consiste biologiquement en une « fœtalisation ». Non, ce n'est pas ma faute, ma chérie, ni la tienne. Nous sommes innocents comme le Devenir. Tu es, douce amie, plus fœtalisée que moi, et mieux, plus nue, plus faible, donc supérieure. Mais alors *quid* de l'homme ? Celui qui exprima le mieux cette inquiétude, Zarathoustra parlant par la



bouche d'un homme du XIX<sup>e</sup> siècle, annonçait le sur-humain. Nous ne demandions qu'à le croire. Quand le géant blond monta sur l'estrade en levant son drapeau et qu'il se mit à hurler : « C'est moi le Surhomme », nous eûmes envie de rire et nous avons répondu : « Tu te vantes ! Pourquoi pas moi ? » Et voilà que nous ne croyons plus au genre humain mais au fœtus de singe et que surgit la nouvelle espèce et qu'elle monte à l'assaut du genre humain, en lignes et colonnes aussi serrées que celles des plus puissantes matrices. Serait-ce le Surhomme espéré ou le sous-homme tant craint ?

Cette espèce ne naît pas. Elle surgit, transparente. Elle se révèle. Sans doute existe-t-elle depuis longtemps, ignorée, méconnue. Elle se formait dans les pénombres du genre humain. Aujourd'hui, elle se fait connaître et se connaît, c'est-à-dire qu'elle se reconnaît et se fait reconnaître. Entendons par là qu'elle impose les modes du connaître par lesquels son règne arrive.

A-t-il un nom, celui qui vient ? Oui. Nous le nommons, voici son acte de baptême : C'est le CYBERNANTHROPE.

## CYBERNANTHROPE ET ROBOT

Le cybernanthrope serait-il un robot ? Pas du tout. Cette interprétation minimise la découverte et la description de l'espèce nouvelle. Elle classe le cybernanthrope hors du genre humain alors qu'il en fait partie. La relation entre le robot et le cybernanthrope, incontestable, paraît d'un autre degré de complexité qu'une identification partielle ou complète.

Le robot est l'ouvrage du cybernanthrope, non le contraire. Le cybernanthrope se dénonce par son admiration pour le robot, sa créature et son image. Ainsi le Jéhovah biblique ne peut se reposer avant d'avoir mis au monde l'homme qui lui ressemble et qui tient de son seigneur son destin, la révolte. Le cybernanthrope admire et craint le robot. Il admire la supériorité des machines, cerveaux électroniques, ordinateurs, « computeurs ». Les machines accomplissent des opérations dont le cerveau humain qui les propose est incapable. Dans ses limites qui se déplacent sans fin, le robot est impeccable. On sait que les machines perfectionnées peuvent changer leur programme et l'adapter au *milieu* (aux changements dans le milieu). On sait aussi qu'un dispo-

sitif complexe d'information et d'auto-régulation peut programmer un dispositif plus complexe. Serait-ce le cas de notre cortex ? La différence viendrait plutôt d'une infériorité. Pas de trous dans le robot. Mémoire infailible, pas d'oublis. Dispositifs impeccables. Systèmes parfaits de « feed-back », d'homéostases, d'équilibres. Pas d'échecs dans les limites du prévisible. Les pauvres humains se distinguent par leurs misères : échecs, oublis, lacunes, flottements, émotivité, souffrance, angoisses, illusion de créativité, délices, folies, ambiguïtés. Y compris l'attitude ambiguë envers le robot : on a peur de lui, il fascine.

Le cybernanthrope déplore la faiblesse humaine et ses faiblesses. Il connaît ses imperfections. L'humain, la qualité humaine, il les désavoue. Il disqualifie l'humanisme, en pensée et en action. Les illusions de la subjectivité, il les pourchasse : la création, le bonheur, la passion, aussi vides que l'oubli. Il aspire à fonctionner, c'est-à-dire à n'être que fonction. Derrière les illusions de la subjectivité, qu'y a-t-il ? La névrose. Le robot, lui, ne possède pas d'inconscient ; il n'a pas besoin du psychanalyste.

Précisons. Le cybernanthrope, ce n'est pas l'automate. C'est l'homme qui reçoit une promotion : il se comprend grâce à l'automate. Il vit en symbiose avec la machine. En elle il a trouvé son double réel. Pour s'y retrouver, il a désavoué les doubles illusions de la subjectivité et de l'objectivité, de la conscience et des œuvres.

La dominante subjective se définissait pour elle-même et devant elle-même par la spontanéité, ou par l'imaginaire, ou par la fantaisie et la poésie et la tentative (ou la tentation) de l'impossible. Devant le sujet, la « chose » perdait ses apparences ; ou bien œuvre de de la Nature dotée d'une qualité ou bien œuvre de

l'Homme dotée d'un projet et d'un pouvoir, elle révélait une activité cachée.

L'automate a délivré le cybernanthrope de ces multiples illusions. Le spontané ? C'est justement le fond et le fondement de l'automate. L' « auto-mate », c'est celui qui règle ses propres mouvements, qui se maintient sans avoir besoin pour cette maintenance d'une qualité propre ou d'une propriété éminente et particulière. Il possède un dispositif, réel et rationnel d'auto-régulation.

Le cybernanthrope a bien saisi comment les concepts de stabilité, d'équilibre, d'auto-régulation, qui se veulent à la fois pratiques et rationnels, unissent ainsi l'idéal et le réel. Il a bien compris comment ces concepts se relient à ceux de Norme, de Règle. Et d'efficience. A son avis, il éclaire d'une nouvelle lumière ce qui existe : le temps, l'espace, le cosmos. Tout ce qui dure et l'environnement de ce qui dure !

Il se passe des choses. Il arrive des événements. Il survient des phénomènes. Le temps apporte de l'imprévu, de la surprise : de l'information. Une répétition pure, une redondance complète, ne sauraient durer longtemps. Or ce temps n'apporte de la variété que pour un dispositif qui définit la redondance d'un côté (la répétition) et de l'autre la surprise relative à cette redondance. Cet « être » en qui se rencontrent le monotone et le varié se maintient ; il dure ; il dispose d'une auto-régulation qui absorbe les informations en les confrontant avec l'acquis, en rétablissant l'équilibre. Il maximise l'emploi de son énergie ou minimise ce qui le gêne. Il optimise à volonté. Le spontané ? Il passait à tort pour surgir d'une profondeur. Certains, les métaphysiciens, le relient à une origine obscure, à un surgissement mystérieux : à l'Être, à l'ontologie, à la Nature, à la Liberté. Or, il se réduit par réduction radicale à la réponse organisée donc organique d'un

dispositif approprié aux phénomènes prévisibles dans un milieu : aux irruptions ou agressions de ce milieu. On sait d'ailleurs que l'auto-régulation a toujours des limites. La quantité d'imprévu supportable est bornée. Cette théorie reprend ainsi l'analytique de la finitude et lui donne une portée scientifique. A certaines agressions venues soit du milieu, soit d'en deçà ou d'au-delà, impossible de répliquer. L'auto-régulation définit aussi l'échec et la mort.

Le cybernanthrope qui a bien compris les illusions de la spontanéité possède ses valeurs. Il se définit par la stabilité. Il n'a pas du tout l'allure d'un automate, au sens périmé d'un mécanisme. Il n'est pas rigide mais au contraire souple, d'une souplesse contrôlée. Il va décontracté. Il rit peu mais sourit presque toujours. S'il se surprend à parler plus fort que la moyenne, il se le reproche presque vivement et reprend aussitôt une voix bien posée, neutre et détimbrée. Par contre, ses yeux sont agiles. Il capte de l'information. Voyez-le au volant : quinze milliards de bits réceptionnés pour cent kilomètres, et quinze mille micro-décisions avec le sourire et la plus exquise désinvolture. Décontracté en communiquant, en discourant, mais non en pensant.

Le cybernanthrope se définit pour lui et devant soi comme un organisme complexe obéissant à des lois simples (moindre action, économie, etc.) et disposant d'un système intégrant et intégré de systèmes partiels auto-régulateurs constituant un bel ensemble (le système nerveux, le système osseux, le système glandulaire, les systèmes digestif, respiratoire, etc.). Soucieux de son bel ensemble, le cybernanthrope n'oublie jamais qu'un déséquilibre trop fort ou mal combattu dérègle le système et compromet la stabilité. Il calcule les risques. Il en prend le minimum. Il a le culte de l'Equilibre en général et du sien propre en particulier. Il le protège intelligemment. Il vise à le maintenir, à le défendre.

Les principes d'économie et de moindre action deviennent les principes d'une Ethique.

Le cybernanthrope ignore le désir. S'il le reconnaît, c'est pour l'éviter. Il n'a que des besoins. Le besoin est distinctement et nettement besoin de ceci ou de cela. Il se satisfait en consommant ceci ou cela, en faisant ça ou ça. Notons la distinction entre besoin et intérêt. Le besoin peut s'élever au besoin culturel ou même spirituel. Il devient alors désintéressé : besoin de lire, besoin d'écrire. Le cybernanthrope peut connaître des besoins distincts et distingués (d'intégration, d'activité, de communication), mais ces besoins sont toujours clairs. Il atteint donc la satisfaction. Bien plus : il connaît la satisfaction, il la définit. Rien de plus utile que le classement des besoins et la définition du satisfait.

Le besoin consiste en un déséquilibre passager et sans dégâts : une tension limitée. On met fin à cette tension par un acte rationnellement prévisible : la consommation d'une chose. On rétablit ainsi l'équilibre harmonieusement déplacé, en absorbant l'indispensable. Rien de plus, rien de moins, et tout ou rien. L'objectif, la finalité, la rationalité, c'est l'équilibre. Le déterminant de la stratégie, le principe rationnel qui permet d'établir la matrice du jeu, les maximisations et optimisations, c'est l'équilibre. Le cybernanthrope, à la différence du robot son fils bien-aimé, connaît et accepte la soif, la faim. Il a un sexe. C'est une fonction, un système partiel. Il s'ensuit une succession de vides agréables à remplir et de pleins agréables à vider. Un verre d'eau combat la soif, ou bien un verre de whisky. Un coût décharge l'énergie accumulée dans les organes sexuels. Ce cybernanthrope ne refuse pas l'alcool. Il méprise l'ivresse. Le dionysiaque lui est étranger. Comme l'apolinien.

Le cybernanthrope se nourrit, se vêt. Bien. Il ne

rejette aucun agrément. Il mesure ; il définit avec précision ces agréments. L'agréable est apporté fonctionnellement par ce qu'on appelle la présentation (ce qui rend présent un objet, un être vivant ou humain). Chacun se présente, apprend à se présenter, poursuit sa présentation et représentation. Il y a un code ou sous-code des présentations. L'agréable et le convenable se définissent donc par un code constitué de qualités opposées, le glacé et le brûlant pour les boissons, le croquant et l'onctueux pour les mets, le doux et le rugueux, le dense et le léger, etc. Ces qualités opposées et bien définies sont mesurables. Ce sont des qualités quantifiables. Ce qui convient au cybernanthrope se définit fonctionnellement et structurellement. Le cybernanthrope se défie des saveurs inconnues, trop riches, trop surprenantes. Les odeurs, elles ont quelque chose d'incongru, d'incontrôlable, d'archaïque ; les pays sous-développés sont pleins d'odeurs difficiles à classer par oppositions pertinentes, sinon comme exquises et affreuses. Ce qui convient au cybernanthrope, ce serait plutôt le pasteurisé, l'hygiénique, le désodorisé. La déontologie du cybernanthrope lui interdit ce que les survivances, les résurgences, les nostalgies (ces faiblesses) lui recommandent. Il ne peut toujours éviter ce qui compromet l'équilibre. Sa tactique ? Il limite les dégâts. Il a pour l'érotisme des lieux et des instants, des images, des publications qu'il feuillette. Ne pouvant éluder la tentation qu'il ne reconnaît pas comme telle, il la localise. Le Désir se change pour le cybernanthrope en érotisme localisé et spécialisé : strip-tease, happening, etc. Là abondent et se consomment les signes de l'érotisme, les significations érotiques. Peu compromettantes, peu dérangeantes, les significations satisfont le cybernanthrope (encore qu'il lui reste parfois un obscur regret d'on ne sait quoi : la grande faiblesse, le vague à l'âme !).

Le cybernanthrope n'investit qu'à coup sûr. Selon ses supputations. Les énergies limitées dont il dispose, il en calcule l'application. Le principe d'économie lui apprend à traiter « économiquement » sa vie affective, cette résurgence, cette faiblesse. Pas de gaspillage. Il se gère avec une rationalité technicienne qui découle d'une double origine : la science physique, la science de l'entreprise. C'est une parodie d'auto-gestion.

Il traite sévèrement le dramatique, l'historique, le dialectique, l'imaginaire, le possible-impossible. Tout ce qui ne relève pas de sa rationalité et de son discours programmant, il le rejette dans le folklore. Il apprend avec application les techniques du bonheur. En effet, il y a pour lui un postulat : le bonheur coïncide avec une suite bien enchaînée de satisfactions, il dépend de techniques pour et par lesquelles les besoins se définissent et trouvent leurs satisfactions. Ces techniques se classent en rubriques : propreté et hygiène, décontraction et détente, équilibre et adaptation à l'environnement, sport et santé, consommation de spectacles et d'art, etc. Ces rubriques, ce sont celles des publications hebdomadaires, ces écoles du bonheur.

Les philosophes projetèrent devant eux l'image de l'Être humain accompli, total, libre, jouissant dans une réalisation concrète de désirs illimités. Le cybernanthrope, dans cette ligne, a découvert quelque chose de très important pour lui : les contraintes libératrices. On a longtemps cru que la liberté déjouait et détournait les déterminismes, qu'elle contournait les contraintes. Inexact. C'est la contrainte qui crée et qui libère. Jean-Sébastien Bach ? La naïveté subjectiviste lui attachait un singulier pouvoir, celui de créer ; d'après cette représentation grossière le musicien s'empara d'un matériau sonore et de formes d'expression léguées par ses prédécesseurs pour dire quelque chose (sa foi, son idéologie, sa piété, sa joie, etc.). Quelle erreur ! Devant les



combinaisons que permettaient les gammes (tons et modes) fournies par les instruments dont il disposait, Jean-Sébastien Bach se donna des contraintes pour écarter un nombre considérable de ces combinaisons. Résultat : des fugues, des cantates, des suites, que peut reproduire une machine programmée selon ces contraintes. La prétendue création se résume en une élimination et se réduit à l'exercice de règles. L'amour ? La passion ? Mettons fin, avec les autres, à ces figures illusoire de la subjectivité et du sujet. Ce sont des dérivés maladroits de la sexualité insatisfaite. Des pulsions sexuelles, c'est bien connu, on ne peut tirer que de l'informe et du capricieux, dans les meilleurs cas des combinaisons fouriéristes, la papillonne, la composite, la cabaliste. Encore Fourier prétendait-il régenter les pulsions, leur fournir une sorte de partition musicale. Donc, ce qu'on nomme « liberté » n'est que désordre. Par bonheur, les contraintes viennent imposer un ordre à ces pulsions désordonnées. Ces contraintes viennent de la société, de la culture, des systèmes de nomenclature et de parenté, du discours, du langage, des Normes. Avec elles, on passe de la nature à la culture ; on limite les dégâts des pulsions en bornant sévèrement les possibilités sexuelles. La société se fonde ainsi. Bienheureuses contraintes ! Grâce à elles, on jouit en pleine liberté de la famille et du mariage, des académies et de l'Etat, ces institutions qu'une époque obscurantiste, idéaliste et idéologisante, critiquait au nom de la liberté. Le singe dactylographe mettra mille millions de siècles pour écrire « A la recherche du temps perdu ». Il y parviendra. L'auteur, Proust, réussit plus rapidement cet ouvrage. Pourquoi ? Parce qu'il se donnait beaucoup de règles et contraintes. Celles qu'il connaissait et d'autres auxquelles il s'astreignait « inconsciemment ». Une bonne critique d'art les appellera à la conscience et à la connaissance, pour qu'elles règnent. Normes et lois,

que votre règne arrive, que vos noms soient sanctifiés, que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel !

Ayant ainsi reconnu le caractère fécond des contraintes et même des répressions, le cybernanthrope entre dans son élément. Il surmonte en les unissant ces doctrines éthiques par le conflit desquelles Hegel expliquait la conscience déchirée et malheureuse : stoïcisme, épicurisme. Le cybernanthrope trouve une foi dans la règle, une satisfaction dans le destin. Il ne se soumet pas. Il accepte. Il entérine, en bonne et due forme, la règle et la loi. Pas de malentendu : il n'est ni masochiste, ni sadique. S'il portait des traces et cicatrices de la subjectivité passée, l'analyste l'en a délivré. Il respire donc un grand air de liberté sous le règne des lois. Et s'il discerne dans les bas-côtés de cette liberté essentielle et principale des petites libertés marginales ou intersticielles, il s'en méfie. Ce sont des échappatoires. Attention aux résurgences fâcheuses de la subjectivité... Toute critique oppose folkloriquement la création à la contrainte alors que c'est la contrainte qui crée. Le cybernanthrope se meut dans des ensembles ou systèmes contraignants qu'il découvre pleinement signifiants. C'est ainsi qu'il diffère de l'automate en lui ressemblant étrangement. L'automate aussi se meut selon des contraintes dont l'ensemble constitue un programme, qu'il adopte pleinement (et pour cause !) de telle sorte qu'elles deviennent sa spontanéité. Le mythe du spontané disparaît avec ceux de la liberté et de la subjectivité. L'automate est bien le modèle analogique du cybernanthrope, construit par lui pour se connaître et se manifester.

Le cybernanthrope cherche un style. Il le trouve, il l'a trouvé parce qu'il l'a fait. C'est le style Prisunic, le style Inno, le style Supermarché. Notre ami y voit le Spectacle total, le Superspectacle, couronnement d'une époque spectaculaire et qui se donne en spectacle et

vend du spectacle. Dans le supermarché, la marchandise déploie ses attractions et séductions. Tous les objets possibles, toutes les choses imaginables, s'exposent, s'étalent, en un horizon de choses. L'ensemble des choses se fait spectacle. Son et lumière. La musique se met au service de la chose et la rhétorique de l'objet dépense ses ressources dans une présentation toujours renouvelée. Ce spectacle intéresse tous les sens : le goût, l'odorat, le toucher. Il n'est pas jusqu'au sexe, marchandise suprême, que des vendeuses bien choisies et bien présentées, dans les interstices et les marges des choses, ne viennent stimuler. L'imaginaire se joint au rationnel et au réel dans ces temples de la valeur marchande où les objets parlent enfin leur langage.

Le cybernanthrope chérit les objets exposés à la consommation de masse. Pour frayer le chemin à ce genre d'objets, il tient à écarter les illusions qui s'y opposent, par exemple l'illusion de la qualité (corrélative des vieux mirages de la conscience, de la création et du sens). Il se préoccupe de perfectionner ces objets, de faire toujours plus fonctionnel et mieux structuré au moindre coût. Fonction et structure se complètent et si nous leur ajoutons le concept de « système » vous avez tout ce qu'il faut pour penser le monde en l'organisant, et par conséquent pour légitimer la cybernanthropie. Vous remplacerez délibérément la joie par le confort, la poésie par le bien-être, le désir par les besoins et le bonheur par la satisfaction. Vous aurez ainsi une existence bien structurée et des activités fonctionnelles. On admettait autrefois des qualités substantielles, variantes de qualités occultes qui semblaient évidentes : le beau et le laid, le bon et le mauvais. Or le fonctionnel n'est ni bon ni mauvais, ni laid ni beau. Il a place dans un système. La structure est commandée par la fonction et réciproquement. Un point c'est tout.

Les cybernanthropes réservent des surprises. Telle

femme vous parut exquise, charmante, pleine d'imprévu. En un mot : spontanée. Vous l'aimâtes pour sa fraîcheur. Un matin (après quelles expériences ? laissons à un romancier la tâche de raconter) vous découvrez qu'elle vous agace, qu'elle vous porte sur les nerfs. Vous avez tort, vous le savez, mais qu'y faire ? Elle ne suit que des modèles éprouvés : de robes, de mines et de mimiques, de conduites, de situations. Elle n'a que des comportements (parfaits, parfaitement adaptés). Elle sait admirablement « personnaliser » son décor, ses objets, son environnement, ses gestes selon des recettes massivement fournies et publiquement éprouvées. Vous vous en apercevez trop tard, bel et bien marié, et, avouez-le, en raison des contraintes du mariage qui amenèrent votre femme à ne plus se contraindre, à ne plus cacher son culte des contraintes. Hélas ! Malheur à vous ! Vous n'êtes qu'un nostalgique, un déséquilibré, un névrosé pour tout dire.

Le (ou la) cybernanthrope méprise une quotidienneté remplie de préjugés quant à la cuisine, aux objets, etc., cette quotidienneté qui passe à côté du fonctionnel et du structuré, des signifiants et des signifiés, sous prétexte d'on ne sait quels plaisirs et désirs et voluptés. Il (elle) accepte allégrement les contraintes d'une quotidienneté bourrée de gadgets, bien découpée, bien agencée, en discerne l'aspect intégrateur et intégré pour s'en réjouir.

Le cybernanthrope affirme haut et clair qu'il n'est plus bourgeois, mais le type de l'homme moderne et que tous (nous, vous, ergo) lui ressemblons déjà, sauf par nos résidus : erreurs, stupidités et délires. Il a bien raison. Nous sommes ça, nous les Anthropes. Et nous tenons à nos résidus, ces boues pleines de diamants.

Où gisent les cybernanthropes ? Du portrait nous passons à l'écologie. A l'état de veille, ils préfèrent séjourner dans les bureaux. Pour la nuit, ils n'ont pas de

préférence. On peut penser qu'il y a davantage de cybernanthropes à Chicago qu'à Lyon, à Francfort qu'à Marseille, à Moscou qu'à Paris, à Middletown qu'à Romorantin, dans les bureaux et dortoirs des grands secteurs industriels que dans les régions et pays mal développés. Hélas ! Cette écologie est trop sommaire. Le type se répand par mimétisme, n'oublions pas, très loin de ses régions originelles. Il serait aussi naïf de croire que l'on rencontre moins de cybernanthropes dans la grande bourgeoisie que dans la petite (ou inversement), chez les femmes que chez les hommes, chez les gens peu qualifiés que chez les techniciens et technocrates, chez les artistes et les écrivains que parmi les incultes et arriérés mentaux. Attention au chauvinisme ! Nous ne disposons pas encore, nous ne disposerons jamais de statistiques, faute de crédits. Nous savons seulement qu'il y a cybernanthropes partout où il y a modèles, « patterns », stéréotypes, prototypes, génotypes, statuts, rôles, mimésis, fonctions, structures, c'est-à-dire partout.

Nous pourrions essayer de dénombrer les anthropes. Rien ne nous oblige à admettre qu'ils sont en petit nombre, fils de Rois, espèce noble et rare, ou bien au contraire nombreux, descendants des hommes d'autrefois. Par malheur, les critères différentiels sont difficiles à formuler, encore plus difficiles à appliquer. Beaucoup d'anthropes font semblant d'adopter la cybernanthropie. Jeu dangereux. En imitant le cybernanthrope, on devient mimétique et cybernanthrope soi-même. Mais comment savoir ? Comment chercher les signes sur le visage de ceux qui jouent le rôle mais ne se laissent pas prendre à ce rôle, qui pratiquent l'ambiguïté, la dualité et la duplicité ?

Les critères extérieurs risquent de tromper. Cet individu au front ridé et tourmenté, aux gestes bizarres, vous allez le classer parmi les anthropes ? Et même parmi les pires, les gens de l'errance et du jeu ? Point.

C'est un fort beau spécimen du cybernanthrope en proie à ses faiblesses ; il traverse une petite crise, il court chez l'analyste. Ce grand et gras garçon rigolard, un peu chauve, un peu velu, bon vivant, sans hésitations, vous alliez le nommer Anthropoïde ou même Anthrope. Hélas ! Ecoutez-le. Il compte ses satisfactions ; il en est à la dix-neuvième du jour ; ses besoins sont étiquetés. Quant à ce monsieur grand, un peu guindé, maigre, qui affecte un vocabulaire savant, eh ! bien, le voilà qui se fend d'un sourire tendre, qui tend une main affectueuse. Que faire de lui ? Tel cybernanthrope achète des meubles rustiques. Tel autre habite un charmant pavillon dans une cité du soleil ou un clair séjour dans une banlieue résidentielle. Tel cybernanthrope pousse l'habileté jusqu'à faire en sens inverse le chemin de l'ambiguïté, et à se prétendre encore individualiste attardé, marginal, immoraliste, vicieux. Sans doute n'a-t-il pas atteint l'équilibre parfait, son archétype. Les critères sont internes.

L'anthrope accepte les conflits. Il les porte. Comme disent quelques philosophes, il les assume. Il supporte la souffrance qui naît de ces conflits. Il n'hésite pas à aiguiser les contradictions, à les dire, à les crier sans les dissimuler sous les fleurs de la rhétorique.

Le cybernanthrope se décèle à sa manière de *réduire* ce qu'il touche et d'abord de *réduire* les contradictions. Il y met la plus grande ténacité. C'est sa méthode de pensée et d'action. Il ne croit absolument pas en la fécondité des conflits. Il refuse obstinément les « troisièmes termes » (l'œuvre, la joie, le drame, la création révolutionnaire) qui pourraient naître des contradictions. Il a peu de confiance, pour ne pas dire aucune, dans le dépassement. Il refuse toute autre possibilité que sa propre confirmation et sa consolidation : son équilibre. C'est un homme installé (dans la quotidienneté et dans

le discours quotidien) ; c'est un homme institué, institutionnalisé, fonctionnalisé, structuré. Ce n'est plus un homme et les idéologues ont bien raison de désavouer en théorie l'humanisme, déjà méconnu dans la pratique !

## *QUASI-CONCLUSIONS*



Ceci n'est pas un conte, encore moins un roman de science-fiction. Toutefois, nous ne nous interdisons pas les formules qui font appel à l'imaginaire et au paradoxe. Notre manière d'être sérieux, *hic et nunc*, c'est de ne pas l'être, et surtout de ne pas le paraître.

Aux luttes ancestrales, luttes des sexes, luttes des ethnies, peuples et nations, luttes des classes, s'ajoute un nouveau conflit. Celui des anthropes et des cybernanthropes. Il compliquera (ou plutôt complexifiera) les conflits déjà enchevêtrés et superposés qui ne disparaîtront pas pour autant. Il les modifiera, car il ne coïncide avec aucun d'entre eux. L'écologie du Cybernanthrope ne le localise ni dans un sexe, ni dans un pays, ni dans un régime politique. Il naît partout. Ses adversaires aussi. Le combat sera dur et long, avec des fortunes variées. Les cybernanthropes ont tout pour eux, toutes les chances. La théorie des jeux (le « Kriegspiel » de Von Neumann) permet de prévoir leur victoire. Ils détiennent le potentiel agressif et défensif maximal. Pourtant ils auront contre eux l'imprévisible, le résiduel qu'ils ne parviendront pas à supprimer. Ainsi les dirigeants des U.S.A., prototypes et stéréotypes du cybernanthrope, trouvent devant eux l'irréductible. Malgré la puissance, le prestige et la solidité de leurs positions, bien qu'ils possèdent jusqu'aux « valeurs », sans compter les normes, les lois, les rôles et les personnages, les cybernanthropes ne vaincront pas, parce qu'ils ne peuvent achever leur victoire en allant jusqu'au terme

de toute stratégie : la destruction de l'adversaire. En effet, leur adversaire se nomme *l'indestructible*.

Les cybernanthropes ont une mission historique. Ils achèvent d'extirper les légitimations de l'existant, bourgeois et non bourgeois : la spiritualité et le matérialisme, l'art, la philosophie, la morale. Ils les livreront, ils les livrent déjà à la consommation dévorante. Quand tout sera consommé, quand l'univers s'immergera dans la redondance (ce qui ne saurait tarder), alors se lèvera *l'irréductible*.

Les cybernanthropes se veulent, se disent, se font planétaires et mondiaux. Comment les empêcher ? Il conviendrait plutôt de les aider dans leur tâche. Soyons contre le passé et le passéisme, jusqu'au bout, au-delà du cybernanthrope et non en deçà. L'alternative posée par le cybernanthrope : « ou le folklore ou la technique » n'est pas dépourvue de sens. Mais c'est en investissant dans la réalité quotidienne toute la technique, avec l'art et la connaissance, qu'on franchira le pas et que nous sortirons du dilemme.

Au cours de son triomphe apparent, le cybernanthrope risque de dépérir. Sans le voir, sans s'en apercevoir. Résoudra-t-il son problème : se rendre insensible à l'ennui ? Il secrète son propre poison, sa toxine, l'ennui provenant de l'équilibre, du confort et du conformisme, de la forme et de l'uniformité, en résumé des qualités qui précisément font la force du cybernanthrope.

Le cybernanthrope périra d'envie lorsqu'il s'apercevra qu'il apporte à son adversaire *l'enchantement*. Il est trop exact qu'une certaine rationalité a désenchanté le monde, tuant les merveilles au même titre que les miracles. Vainement les surréalistes voulurent ressusciter l'enchantement. Et voici que nous franchissons un seuil. Nous rentrons dans l'enchantement par la voie imprévue du *cocasse*. Le cybernanthrope n'est ni tragique ni comique. Il est cocasse. Il produit la cocasserie

dans la situation et les événements, dans les objets et les actes. Il ne l'est pas, entendons-nous, pour lui-même. Au contraire. Pour lui, il est sérieux. Il prend au sérieux ceci et encore cela (la raison, la science, le plan, le programme, la cybernétique, l'ethnologie, la psychanalyse, la linguistique, voire le marxisme). Il aime la rigueur et parle le langage de la rigueur. Pour le non-cybernanthrope, le sérieux et l'affectation de sérieux, la rigueur et l'attitude de la rigueur et son langage engendrent la cocasserie. Un rire nouveau naît. Dans cet éclairage, l'œuvre littéraire capitale de notre époque, c'est celle de Flaubert, c'est *Bouvard et Pécuchet*, couple qui annonce le culturalisme, la consommation massive et accélérée de la culture, le sérieux et l'auto-destruction du sérieux. Doux mimétiques finissant par où ils commencèrent, en copistes, ils nous initient à la cocasserie. Ni Flaubert ni ses successeurs et continuateurs littéraires, ni les gens de théâtre, Ionesco ou Roland Dubillard, n'ont voyagé jusqu'au bout du cocasse. Que verrions-nous dans une Anthologie du cocasse ? Du San Antonio, de l'Astérix. Les meilleures pages du docteur Lacan. Des textes publicitaires pris notamment dans la publicité de l'immobilier. Quelques fragments « situationnistes » et aussi quelques extraits de discours académiques, officiels, politiques.

Dans cette grande guerre, les armes sont spirituelles. Ce qui n'exclut pas les interventions brutales de cybernanthropes munis d'instruments contondants, idéologiques ou autres. Par les armes spirituelles des anthropes, entendons l'ironie, l'humour et le sens du cocasse, la satire directe ou indirecte, l'élaboration d'un code de connivences entre les anti-cybernanthropes. Et d'autres armes plus secrètes. Les résidus ne prennent pas toujours la forme dérisoire des cheveux longs, des chansons anarchisantes. L'art, la littérature, la culture modernistes n'ont-ils pas, un jour de guerre, éclaté,

parce qu'un jeune homme avait déposé au bon endroit et au bon moment un petit explosif paradoxalement puissant : deux syllabes redondantes, « Da-Da » ? Ces considérations ont un sens que nous n'hésiterons pas à dire profond. La guerre des anthropes contre les cybernanthropes sera une guérilla. Les anthropes devront élaborer une stratégie fondée sur les perturbations de l'ordre et des équilibres cybernanthropiques. Surtout qu'ils ne se laissent pas intimider. Et qu'ils comprennent la situation au lieu de fraterniser ou de rêver d'une coexistence pacifique, ce qui laisse le champ libre aux entreprises cybernanthropiques. Et d'abord, qu'ils obligent à se décider les indécis, les gens de l'ambiguïté prolongée, les anthropes qui s'ignorent, les cybernanthropes qui se prennent pour les anthropes et même les anthropes qui se prennent pour des surhommes.

L'anthrope ne doit plus se fier aux oppositions de l'irréfléchi et du réfléchi, de l'inconscient et du conscient, du spontané et du mécanique. Il se gardera de miser sur les premiers termes de ces vieux couples philosophiques contre les seconds ! Qu'il ne compte pas davantage sur l'opposition « esprit-matière » en s'imaginant représenter l'esprit parce qu'il se sert d'armes spirituelles. Au contraire : il se doit d'être matérialiste, mieux et plus que le cybernanthrope. Il évitera de combattre en revenant vers les disciplines traditionnelles, vers l'humanisme consacré. Il cherchera des moyens nouveaux. L'anthrope devra savoir qu'il ne représente rien et qu'il prescrit une manière de vivre plus qu'une théorie philosophico-scientifique. Il devra perpétuellement inventer, s'inventer, se réinventer, créer sans crier à la création, brouiller les pistes et les cartes du cybernanthrope, le décevoir et le surprendre. Pour vaincre et même pour engager la bataille, il ne peut d'abord que valoriser ses imperfections : déséquilibre, troubles, oublis, lacunes, excès et défauts de conscience, dérègle-

ments, désirs, passion, ironie. Il le sait déjà. Il sera toujours battu sur le plan de la logique, de la perfection technique, de la rigueur formelle, des fonctions et des structures. Autour des rocs de l'équilibre, il sera le flot, l'air, l'élément qui ronge et qui recouvre.

Il mènera le combat du rétiaire contre le mirmillon, du filet contre l'armure.

Il vaincra par le Style.

# T A B L E

<i>Avertissement</i> .....	5
<b>I. - TECHNICITÉ ET QUOTIDIENNETÉ</b> ...	7
1. Les retombées de la technique .....	9
2. Les mythes de la technocratie .....	13
3. Vie quotidienne et diversité .....	24
4. Quotidienneté et bonheur .....	35
5. Passéisme, utopisme, socialisme .....	46
<b>II. - LE CONTRE-SYSTÈME</b> .....	63
6. Présentation du système .....	65
7. Critique du système .....	74
8. La notion de niveau .....	100
9. L'anti-système .....	137
<b>III. - ANTHROPES OU CYBERNANTHROPES?</b> .....	189
10. L'espèce nouvelle .....	191
11. Cybernanthrope et robot .....	193
<b>QUASI - CONCLUSIONS</b> .....	207

Ce volume  
a été achevé  
d'imprimer  
le 30 juillet 1971, N° 626,  
sur les presses de  
l'imprimerie Cino del Duca,  
18, rue de Folin  
à Biarritz  
pour le compte  
de la Société Nouvelle  
des Éditions Gonthier,  
Paris.

Dépôt légal n° 3 373.

3° trimestre 1971.

*Imprimé en France.*