

HENRI LEFEBVRE

**LA VIE QUOTIDIENNE DANS LE
MONDE MODERNE**

1968



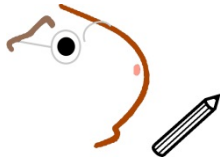


Edition de référence :

LEFEBVRE Henri, *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris,
Gallimard, 1968, 376 p.

(Parution originale)

Le mot du cobaye



Il s'agit pour nous de diffuser des ouvrages intéressants et utiles ou rares sans aucun autre but que de faire de nous des cobayes *lettrés* et *critiques*, dans un sens différent de la pseudo-critique circulaire émanant des analyses d'une « littérature » qui rôde autour de nos cages, et qui ne fait rien de plus que nous enfermer en nous faisant croire que nous sommes dehors.

Table des matières

Le mot du cobaye.....	3
Table des matières.....	4
I. Présentation d'une recherche et de quelques trouvailles.....	6
1. En un demi-siècle.....	6
2. Philosophie et connaissance du quotidien.	16
3. Première étape, premier moment.....	30
5. Deuxième étape, deuxième moment.	40
7. Comment nommer la société actuelle ?	47
8. Que s'est-il donc passé (en France, entre 1950 et 1960) ?	61
Troisième période. Depuis 1960.....	65
II. La société bureaucratique de consommation dirigée	69
1. Cohésions et contradictions.	69
2. Les fondements du malaise.	79
3. Quatre pas dans l'imaginaire.....	84
4. De quelques sous-systèmes.....	97
III. Phénomènes langagiers	108
1. La chute des référentiels.	108
4. Le cocasse.....	131
IV. Terrorisme et quotidienneté	138
1. Le concept de terrorisme.	138
2. Écriture et terrorisme.....	146

5. Théorie des formes (reprise).....	166
4. l'ouverture.	177
5. Bref dialogue.	179
V. Vers la révolution culturelle permanente.....	182
1. Premières conclusions.....	182
3. Philosophie des contraintes et contraintes de la philosophie.	186
4. Notre révolution culturelle.	189

I. Présentation d'une recherche et de quelques trouvailles

1. En un demi-siècle...

Supposez que vous teniez devant vous la collection des calendriers depuis 1900. De cette pile, vous tirez l'un d'eux au hasard. Vous tombez sur une année du début du siècle. Puis vous fermez les yeux et de la pointe d'un crayon marquez au hasard une journée. Vous tombez sur le 16 juin. Maintenant vous cherchez à savoir ce qui se passa en cette journée semblable à tant d'autres, pendant une année relativement paisible et prospère, du moins en notre cher Occident et dans notre chère vieille patrie. Vous irez donc à la Bibliothèque nationale. Vous consulterez la presse. Vous trouverez des faits divers, des accidents, les propos des notables de cette époque, une masse pulvérulente d'informations et de nouvelles avariées, des indications suspectes sur les guerres et révolutions en cours. Vous ne trouverez à peu près rien vous permettant de prévoir (ou de penser que les gens importants, qui ont laissé des traces dans ce qui survit de ce jour d'entre les jours, ont prévu) ce qui allait survenir, ce qui se préparait en se cachant dans les profondeurs du temps. Vous ne trouverez pas grand-chose, d'autre part, sur la manière dont les gens sans importance ont vécu ce jour-là : occupations et préoccupations, labeurs et divertissements. Seuls la publicité (encore infantile), les faits divers, les petites informations marginales vous renseigneront sur ce qui émergea au centre de la vie quotidienne pendant ces heures.

Penché sur la presse et les périodiques de cette époque pas tellement lointaine, étonné par des titres familiers et par des dispositifs typographiques d'un autre âge, vous pouvez maintenant rêver. Ce jour-là, ne s'est-il pas passé quelque chose d'essentiel qui ne figure pas dans le compte rendu ? Vous pouvez imaginer que ce jour-là, un certain Einstein, complètement inconnu, dans

le local où il examinait à Zurich les brevets d'invention, où, solitaire, il cheminait sur la ligne de crête entre le délire et la raison, entrevit la relativité. Personne ne pourra vous donner tort si vous pensez que ce jour-là, un glissement imperceptible mais irréversible (une décision sans gravité apparente d'un banquier ou d'un ministre) a accéléré le passage du capitalisme concurrentiel à un autre capitalisme, a préparé le premier cycle mondial de révolutions et de guerres. Vous pourrez même imaginer, à l'entrée de l'été, sous le soleil du solstice et le signe des gémeaux, dans les bruits habituels d'un village ou de quelque ville, les naissances d'enfants destinés (mais pourquoi ?) à prendre de ces choses et du temps une conscience aiguë.

C'est donc par hasard et ce n'est pas par hasard que cette journée-là — un 16 juin d'une des premières années du siècle — fut vécue d'une façon privilégiée par un certain Bloom par sa femme Molly et son ami Stephen Dedalus, puis racontée de façon minutieusement détaillée, de telle sorte que cette journée devint le symbole de la « vie quotidienne universelle », selon l'expression d'Hermann Broch, vie impossible à appréhender dans sa finitude et son infinité, renfermant l'esprit de cette époque et son visage « déjà presque inconcevable », le récit de Joyce tirant de l'anonymat chacune des facettes de la quotidienneté ¹.

Ne laissons pas passer sans l'examiner avec le plus grand soin cette irruption du quotidien dans la littérature. Ne serait-ce pas plutôt l'entrée du quotidien dans la pensée et la conscience, par la [10] voie littéraire, c'est-à-dire par le langage et l'écriture ? Eut-elle l'allure fracassante qu'elle prend pour nous, tant d'années après la disparition de l'auteur, après la publication du livre, après la journée racontée ? Cette irruption de la quotidienneté n'était-elle pas annoncée depuis Balzac, Flaubert, Zola et bien d'autres ?

Avant de répondre (et la réponse qui viendra, lente mais sûre, contiendra peut-être par rapport aux questions plus d'un élément imprévu) saisissons l'occasion de rappeler quelques traits d'un ouvrage qui s'éleva au zénith de la célébrité, mais s'éloigne sans avoir livré tous ses secrets. Avec *Ulysse*, nous sommes aux antipodes de la narration qui agence des figures stéréotypées et aussi du roman traditionnel qui raconte la formation d'un individu, l'ascension et le déclin d'une famille, le destin d'un groupe. Le quotidien entre en scène, revêtu de l'épique, masques, costumes et décors. C'est bien la vie universelle et l'esprit du temps qui s'en emparent

¹ Cf. Hermann Broch, *Création littéraire et connaissance*, tr. fr., Paris 1966, éd. Gallimard, pp. 193-200, 243 et sq.

parce qu'ils s'y investissent en lui donnant une ampleur théâtrale. Toutes les ressources du langage vont s'employer à exprimer la quotidienneté, misère et richesse. Et aussi toutes les ressources d'une musicalité cachée qui ne se sépare pas du langage et de l'écriture littéraires. D'énigmatiques puissances président. Autour, au-dessus, au-dessous de la profonde trivialité de Bloom, il y a la Ville (Dublin), il y a la spéculation métaphysique et l'homme labyrinthique (Stephen Dedalus) et la simplicité des pulsions instinctives (Molly). Il y a le monde, l'histoire, et l'homme. Il y a l'imaginaire, et le symbolisme, et l'écriture clarifiante. l'emploi de toutes les puissances du discours ne va pas sans une double dissolution du langage littéraire et courant. l'inventaire du quotidien s'accompagne de sa négation par le rêve, par l'imaginaire, par le symbolisme, négation qui suppose aussi l'ironie vis-à-vis des symboles et de l'imaginaire. l'objet et le sujet classiques de la philosophie sont là, pensés, conçus. C'est-à-dire que les choses et les gens dont il est question sont pensés et conçus en fonction de l'objet et du sujet de la philosophie classique. Et cependant, cet objet et ce sujet se modifient, s'enrichissent, s'appauvrissent. l'objet statique, simple, posé devant nous (nous : le philosophe et son lecteur) se dissout avec l'évocation d'actes et d'événements d'un autre ordre. l'objet, c'est un super-objet : Dublin, la Ville comprenant toutes les villes, la Rivière, comprenant les eaux et les fluides et la féminité. Quant au Sujet, c'est déjà un Protée, un ensemble de métamorphoses (un groupe de substitutions). Ce Sujet a perdu l'immanence-transcendance substantielle des philosophes, le « je pense que je pense que je pense... » Il se déploie dans le monologue intérieur. Pendant ces vingt-quatre heures épiques, dans l'histoire d'Ulysse (Odysseus, Outis-Zeus, personne-Dieu, l'homme quelconque dans l'absolu, l'anonyme et le divin s'identifiant), le Moi rejoint l'Homme et l'Homme dérive justement dans la banalité.

Ce qui se déploie, c'est la subjectivité, c'est donc le temps. Avec ses traits venant des dualités : l'humain et le divin, le quotidien et le cosmique, l'ici et l'ailleurs. Mais aussi ses triplicités : l'homme, la femme, et l'autre — la veille, le sommeil, le rêve — le banal, l'héroïque, le divin — le quotidien, l'historique, le cosmique. Parfois, « ils » sont quatre : quatre passants qui sont aussi les quatre Vieillards, les Évangélistes, les Coins du Monde, les Dimensions, les Cavaliers de l'Apocalypse. Le temps, c'est le temps du changement. Pas celui de telle modification locale, partielle : celui des transitions et transitoires, celui des conflits. De la dialectique et du tragique. Dans cette temporalité qui a pour symbole la Rivière, réel et rêve ne se séparent pas. Le temps n'a pas de structure. l'écriture saisit le monde du désir, et le récit est onirique, dans sa quotidienneté (justement : dans sa quotidienneté). Il n'a rien de combinatoire.

Le récit donne l'image mouvante d'une journée cosmique, en introduisant le lecteur dans une sorte de carnaval linguistique : fête du langage, folie de l'écriture littéraire.

Le temps, ce temps-là avec sa fluidité et sa continuité, sa lenteur (pleine de surprises et de soupirs, de débats et de silences, onctueuse, monotone et diverse, ennuyeuse et fascinante), c'est le flux héraclitéen sans coupures, surtout pas entre le cosmique (objectif) ou le subjectif. L'histoire d'un jour englobe celle du monde et celle de la société. Ce temps dont la source ne se dévoile jamais se symbolise perpétuellement : la femme et la rivière, liées, associées, mêlées, Anna Livia Plurabelle, amnis Liffey, Molly et l'animalité onirique du désir dans *Le demi-rêve* sans bornes et sans ponctuation.

Essayons, pour préparer la suite, de mettre un peu d'ordre dans ces remarques :

a) Il y a pour ce récit un référentiel, un lieu, un ensemble topique (et toponymique et topographique): la Ville, Dublin, avec sa rivière et sa baie, pas seulement cadre privilégié, endroit d'un moment, mais présence mythique, ville concrète et image de la ville, Paradis et Enfer, Ithaque, Atlantide, rêve et réalité dans une transition perpétuelle où la réalité ne cesse jamais d'être repère (et repaire). Cette ville est appropriée à ceux qui l'habitent ; les gens de Dublin ont modelé leur espace ; ils sont façonnés par lui. l'homme incertain qui semble errer dans la Ville rassemble les fragments et aspects dispersés de cette double appropriation.

b) Les pluralités de sens (le littéral, le propre et le figuré, l'analogique, le symbolique, l'occulte, le métaphysique, le mythique ou mystique, sans compter le sens ultime et indéchiffrable lié peut-être aux énigmes de l'errance et de la mort et de l'absence, ainsi que les différences des niveaux dans le discours, le familier, l'historique, le proche et le lointain, etc.) se perçoivent sans arrêt. Les sens coexistent. Joyce excelle à tresser les sens, à traiter les thèmes dans un style fugué. La réserve de puissance du langage n'est jamais épuisée. Quelqu'un a proposé d'écrire les sens sur des portées musicales, en les superposant comme dans une partition d'orchestre. Joyce travaille sur une matière : le langage écrit. Il la travaille pour la rendre polyphonique, pour qu'elle recueille et accueille la parole, pour que le lecteur entende sous l'écrit, à travers le discours scripturaire, la parole du Sujet et les multiples connotations de la subjectivité. La musicalité ne cesse de l'emporter sur le caractère littéral et proprement scripturaire. Le trajet mélodique et la marche harmonique déterminent le phrasé, avec des transitions obligées (le retour à la dominante, ce mot désignant tantôt un symbole, tantôt un

mot ou un simple son répété). l'écriture cherche à piéger cette profondeur indéterminée, cette musicalité inhérente au langage ou plutôt à la parole, cette polyphonie dont seul l'orchestre peut pleinement s'emparer. Les connotations jouent le [15] rôle subtil des harmoniques. l'artiste travaillant sur l'écrit (sur la chose écrite) ne renonce pas à employer sciemment la polysémie, la polyrythmie, la polyvalence, la polyphonie. Nous avons trois termes : l'écriture, le langage, la parole, et puis la totalité musicale qui les rassemble organiquement et les surdétermine.

c) Le devenir n'est cependant pas complètement a-structuré. Il y a chez Joyce, et pas seulement dans *Ulysse*, un système ou plutôt des systèmes symboliques, avec renvoi cohérent de l'un à l'autre, cohérence bien dissimulée sous les affres de l'expression, sous les outrages infligés à la grammaire et les violences au lexique. Dans toutes ses œuvres, Joyce joue en virtuose des mots et sur les mots. Alors que d'autres formalisent le rapport signifiant-signifié, cet écrivain, spontanément, le dialectise. Le signifiant devient signifié et inversement. l'accent se déplace. Dans tel ensemble le signifiant prédomine, et dans tel autre, le signifié. Et ceci pour tel ou tel signe. Ainsi la féminité se signifie dans l'élément fluide ; elle a pour signifiés la rivière, l'eau. Mais lorsque deux lavandières au crépuscule racontent la légende de la rivière, celle-ci, de signifiée, devient signifiante. Tous les fleuves du monde affluent et confluent. Peut-être discernerait-on le système symbolique de la féminité, celui de la ville, celui de la pensée métaphysique (le Dédale), celui des objets usuels (le cigare allumé dans l'obscurité évoque l'œil du cyclope). Il ne serait pas inintéressant de construire une connaissance du quotidien à partir de ces symbolismes, non sans remarquer qu'une telle « science » porte sur une période où les symbolismes gardaient beaucoup de vigueur. Ce qui n'est peut-être plus vrai. Chez Joyce, au début du siècle, chaque ensemble de symboles se lie à une thématique, en est séparable mais non séparé. Au contraire, l'homme a peut-être pour symbole l'oiseau prophétique : « Sois mon guide, cher oiseau. Ce que l'oiseau a fait hier, l'homme le fera demain : vol, chant, accord dans le nid... » Symbolisme optimiste, celui d'une aurore, celui d'un début de siècle.

d) À l'arrière-plan, sous le temps vécu, quotidien et cosmique, il y a chez Joyce une vision du temps cyclique : venue de Vico ou peut-être de Nietzsche. Le quotidien se compose de cycles et entre dans des cycles plus larges. Les commencements sont des recommencements et des renaissances. Ce grand fleuve, le devenir héraclitéen, nous réserve des surprises. Il n'a rien de linéaire. Les correspondances dévoilées par les symboles et par les mots (et leurs réapparitions) ont une portée ontologique. Ils se fondent dans l'Être. Les heures, les jours, les mois, les ans, les

périodes et siècles s'impliquent. Répétition, évocation, résurrection, sont catégories de la magie, de l'imaginaire et aussi du réel dissimulé sous l'apparence. Ulysse, c'est véritablement Bloom ; Bloom revit Ulysse et l'Odyssée. Le quotidien et l'épique s'identifient comme le Même et l'Autre dans la vision du Retour éternel. Autant qu'un mystique ou qu'un métaphysicien et parce que poète, Joyce récuse l'événementiel. La quotidienneté le lui permet. Il saute du relatif à l'absolu, en se servant de cette médiation.

« Pourquoi diable prenez-vous pour caution et pour introducteur un écrivain dont l'œuvre se perd dans la brume lumineuse, estivale, d'un fastueux ennui ? Il n'y a pas que sa Molly qui somnole pendant des pages et des pages !.. Comment pouvez-vous vous permettre de citer un auteur intraduisible ? Ce que vous en dites, il faut assurément bien connaître la langue anglaise pour s'en rendre compte. Voici mieux, ou pire. Aussi lointain que les Kreissleriana, que Florestan et Eusebius, que la musique du XIX^e siècle après l'harmonie non tonale, après les paquets sonores de la musique concrète, après la musique algorithmique et l'emploi de l'aléatoire, Joyce porte sa daté. Il rendait l'écriture incertaine, par l'intervention perpétuelle de cet en-deçà et de cet au-delà, le Sujet. Jamais réduite à la rigueur d'une dimension, l'écriture de Joyce et de ses contemporains renvoie à la parole, la musicalisation l'égarant dans l'indéterminé en rapprochant le discours du chant. Le conflit « parole-écriture » proche des rapports « mélodie-harmonie » et « harmonie-rythme », mais très distinct, Joyce l'exploite à fond. Il emploie tous les subterfuges, truquages, procédés : le demi-mot (avec clin d'œil), le calembour, le faux plein verbal, le trompe-l'oreille, toutes les lacunes du discours cohérent par où il prétend faire passer autre chose. Quoi donc ? Mais quoi ? Dans le *Zarathoustra* et non pas dans l'*Ulysse*, le langage se surpasse, le discours se surmonte par appel à la musicalité et au chant profond, au lieu de se réduire et de se définir par la seule rigueur syntactique. Voilà pourquoi Nietzsche se rapproche de nous, alors que Joyce s'égare... »

Peut-être. Mais les structures symboliques véhiculées chez Joyce par le temps héraclitéen n'assurent-elles pas l'intelligibilité et la « traductibilité » ? Les ensembles cohérents de symboles passent assez bien d'une langue à l'autre, d'une « culture » à une autre « culture » (pour autant qu'il y ait « culture », d'où les guillemets). Ils peuvent jouer le rôle des « universaux ». Sous l'apologie du fluide, du continu, du transitoire, n'entendez-vous pas encore chez Joyce une sorte de système tonal ? Phrasé clair, retour à la tonique, tension et puis repos retrouvé sur la cadence, commencements et fins, ponctuation en profondeur (ce qui commence et ce qui finit), ne serait-

ce plus compréhensible ? Beethoven tomberait-il dans le folklore ? Et Wagner ? Qu'est-ce que ce néodogmatisme ! Nietzsche ? Certes, les temps paraissent changés. Un peu ? Beaucoup ? Immensément ? Pas du tout ? Nous verrons. Joyce, *Ulysse*, c'est le quotidien, présenté, transfiguré, non par l'irruption d'une lumière et d'un chant surhumains, mais par la parole de l'homme, ou peut-être simplement par la littérature. Si l'interlocuteur autorisé dont les propos viennent d'intervenir a raison, il faut d'autant plus dire ce qui a changé en un demi-siècle, si c'est le quotidien, ou l'art de le présenter en le métamorphosant, ou les deux, et ce qui en résulte.

Un demi-siècle plus tard environ, qu'est-ce qui a changé ? Nous n'apprendrons rien à personne si nous rappelons que le Sujet s'est estompé, qu'il a perdu ses faibles contours, qu'il ne paraît même plus une source, même plus un flux. Et avec lui, et avant lui, le caractère, le personnage et la personne. Ce qui prime ? l'Objet. Non dans l'objectivité (qui n'avait de sens que pour et par et devant le sujet) mais selon l'*objectalité* et presque comme forme pure. Si je veux écrire aujourd'hui, je veux dire « écrire littérairement », je prendrai un objet quelconque. J'en tenterai la description minutieuse ; en restant au niveau du sensible que je prendrai volontairement pour le concret, je vais répertorier, inventorier cet objet pris dans le quotidien : un gobelet, une orange, une mouche. [20] Pourquoi pas cette goutte d'eau qui glisse sur la vitre ? Je peux écrire une page, dix pages, à propos de cette goutte. Elle va pour moi représenter le quotidien en éludant la quotidienneté, présenter le temps et l'espace ou l'espace dans le temps, devenir monde sans cesser d'être une goutte s'anéantissant.

Il y a bien des manières d'interpréter ce qu'on appelle encore « le nouveau roman » (en dehors des considérations sur ses succès ou ses échecs, sur l'ennui ou l'intérêt qu'il inspire). On peut y reconnaître un effort méthodique pour créer une syntaxe littéraire rationnelle, sacrifiant délibérément le tragique, le lyrisme, le trouble, la dialectique, en poursuivant une pure transparence de l'écrit sur le modèle de l'espace. Nous serions tentés de montrer dans la clarté « objectale » celle qui transforme la chose en spectacle, en oubliant la production des choses. La certitude « objectale » ne provient ni du sujet comme acte ni de la chose comme œuvre, mais du seul langage, dont les structures s'identifient au « réel ». Est-ce que l'on raconte même une histoire ? Sans parole sous-jacente une histoire n'est plus une histoire. Le temps se nie dans son exploration et la simultanéité s'atteint par la voie de la pure écriture : de l'écriture à l'état pur. Sans doute en cherchant la récurrence parfaite, l'aller et retour dans le temps. Cette simultanéité du passé, du présent et de l'avenir résout le temps dans l'espace et s'atteint dans les films plus

clairement que dans un récit qui se voudrait encore « romanesque ». Encore faut-il que s'y prête la matière de cette élaboration formelle : les choses, les gens, leurs gestes, leurs mots. Qui est-ce qui garantit cette permanence sans l'apparence du temps ? La vie quotidienne, ses stabilités ! l'écriture filmique ou littéraire prend pour référence la quotidienneté, mais dissimule avec soin la référence. Elle là voile du seul fait d'en déployer quelques aspects « objectaux » ou spectaculaires. l'écrit ne conserve du quotidien que l'inscrit et le prescrit. La parole fuit ; seul subsiste le stipulé.

Mieux vaut un exemple. Il ne sera pas incontestable. Pour analyser selon notre dessein l'écriture objectale, l'écriture de la rigueur formelle, qui prendre ? Un savant exégète ? Un auteur ? Lequel ? Non sans arbitraire, choisissons *La Route des Flandres*². Pourquoi ? Parce que ce récit a quelque chose de commun avec *Ulysse* malgré l'immense distance qui les sépare. Cet élément commun les rend comparables et permet de percevoir la distance. Dans les deux livres, des heures assez brèves s'élargissent ; le rêve et le souvenir y font retrouver la quotidienneté universelle. Dans les deux livres : la femme, l'époux. Et l'autre. Avec des symboles et des jeux de mots. Sans compter chez Claude Simon comme chez Joyce, un Bloom ou Blum, ce qui laisse entendre que le rapprochement n'est pas tellement arbitraire ni incompatible avec l'intention avouée de l'auteur moderne.

« Ouais ! fit Blum (et maintenant nous étions couchés dans le noir c'est-à-dire imbriqués — entassés — au point de ne plus pouvoir bouger un bras ou une jambe sans rencontrer ou plutôt sans demander la permission à un autre bras ou à une autre] jambe, étouffant, la sueur ruisselant sur nous, nos poumons cherchant l'air comme des poissons sur le sol, le wagon arrête une fois de plus dans la nuit on n'entendait rien d'autre que le bruit des respirations, les poumons s'emplantant désespérément de cette épaisse moiteur, cette puanteur s'exhalant des corps emmêlés, comme si nous étions déjà plus morts que des morts puisque nous étions capables de nous en rendre compte...) Et Blum a payé à boire. Et moi : « Oui, c'était... Écoute, on aurait dit une de ces réclames pour une marque de bière anglaise, tu sais ? La cour de la vieille auberge avec les murs de brique rouge foncé aux joints clairs et les fenêtres aux petits carreaux, le châssis peint en blanc et la servante portant le pichet de cuivre... »

² Claude Simon, Édition 10/18, p. 16-17 (texte suivi d'une interview de l'auteur et d'un commentaire par J. Ricardou).

Bien. Reprenons l'ordre de nos considérations sur *Ulysse*.

a) Il n'y a plus de référentiel avoué, avéré. l'ensemble topique, le lieu auquel l'auteur se réfère, c'est le lieu d'une décomposition : une campagne ravagée par la guerre et la pluie, un cadavre qu'absorbe le sol, singulière union de culture et de nature. Le symbolisme devient spatial. Seul point fixe : l'endroit, lieu de la fixité. A quel moment se situe le récit ? Dans quel temps se déroule-t-il ? Le lecteur n'a pas besoin de le savoir. Les souvenirs se centrent autour de ce lieu, remontant d'un lointain passé, qui symbolise et actualise. Au cours du récit, qui prend une allure cyclique, leur destin fait tourner des hommes. Ils tournent autour de ce lieu ; ce tournoiement les achemine vers la mort ou la capture par l'ennemi. C'est lui qui abolit le temps, qui absorbe l'accomplissement du possible dans la fixité de l'inéluctable.

b) Le sort des hommes se joue dans un monde non quotidien : la guerre. Et pourtant c'est le quotidien qui s'évoque non sans se masquer comme tel. l'autrefois, ce qui s'est passé avant le drame et le jour du destin, cela semblait posséder un ordre, une raison. Et pourtant, la raison, la seule, et l'ordre et le sens c'était de préparer et d'amener le drame. l'ordre contenait déjà sa décomposition. La vie ordinaire paraissait l'enveloppe de l'extraordinaire : érotisme, passion, amour. La suite dévoile la déception. l'extraordinaire du quotidien, c'était la quotidienneté elle-même enfin dévoilée : la déception, le désenchantement. l'amour-passion peu différent de l'amour sans passion, cette passion exaspérant et le manque et l'absence qu'elle est censée combler et dont elle provient. Serait-ce le genre *cool* qui remplace décidément le style *hot* de l'époque précédente ? C'est à voir. Sans passion, la voix blanche de l'auteur dit la passion, ses illusions, sa fausseté. Impossible de sortir du quotidien ; les rôles qui prétendent en sortir y sont pris. Époux et amants sont également frustrés, dupés, les uns dans le quotidien, les autres dans le non-quotidien ; le cycle de la duperie et de la frustration tournoie depuis le temps que retient le souvenir (depuis un siècle et demi, les récits passant de génération en génération). l'évocation du temps abolit la temporalité.

c) Le référentiel « réel » se détruisant lui-même, de par sa vérité, le seul référentiel qui subsiste c'est le langage. La structure que l'auteur a voulu forger, c'est une structure langagière : la phrase traduisant la contiguïté et la discontinuité, l'ordre et le désordre des impressions, des émotions, des sensations, des dialogues (qui n'en sont guère), des solitudes, des thèmes auxquels se réduisent les « personnages ». Cette phrase écrite [25] simule la parole, joue le rôle du parlé. C'est pour mieux l'expurger, ou si vous préférez pour mieux l'exorciser. « Envers de l'écriture »,

dit le commentateur, J. Ricardou. Peut-être, mais ce verso correspond point par point au recto. N'est-ce pas l'essence de l'écriture, l'écriture à l'état décanté et purifié que « forge » l'auteur ? Cette littérature a passé par la littéralité, épreuve purificatrice. D'elle on exige la rigueur. Elle simule la parole, mais la parole a disparu. Tout est écrit, dans un trajet linéaire. Les sens, le propre et le figuré, l'analogique et le caché ? Ils ont disparu. Tout est explicité. Les signes se distinguent dans leurs différences et leurs différences sont entièrement données dans les significations. Une voix ou des voix ? C'est une voix blanche, détimbrée. Voix blanche, écriture exacte et pure. Ainsi les intervalles musicaux établis par les diapasons. Des connotations ? Des harmoniques ? Oui, reconstituées avec les diapasons. Ce qui supprime la fluidité, le prolongement des sons, l'illimité. Le temps se découpe en contiguïtés et discontinuités, avant de se résorber dans la mémoire et le destin, presque identiques. Et même les calembours sont étalés, annoncés, détaillés. Écriture à l'état pur, ne serait-ce pas son « degré zéro pour autant que le zéro soit pure transparence ? Une certaine analogie avec l'atonal peut aider à comprendre. Il n'y a pas de note privilégiée (référentielle), donc pas de repos. Il y a coupures mais pas de commencements, discontinuités, mais pas de fins. Intervalles, mais sans actes ni événements à proprement parler. Des souvenirs, des phrases. Le champ sémantique a changé. Il a perdu les tensions et détente alternées qui doivent correspondre aux commencements et aux fins, actes ou événements, aux situations naissantes ou terminées. l'expressif s'efface devant le significatif, lui-même matière verbale d'une syntaxe très élaborée. Le champ s'est déstructuré et restructuré autour de la littéralité, sans ambiguïté ni poly (phonie, rythmie, valence, sémie). Le sens de l'écrit c'est de tout dire, tout ce qui peut s'écrire. l'écriture écoute la profondeur et ne la tolère que transparente et parfaitement pénétrée. Ce n'est plus le piège à prendre les profondeurs, c'est le lieu par excellence.

Le long d'un trajet balisé par des œuvres marquantes, nous avons aperçu, au départ, la découverte du quotidien et l'expression révélatrice de sa richesse cachée. A l'arrivée, nous avons retrouvé le quotidien, très différemment perçu. l'écrivain le décèle, le démasque, le dévoile ; il le montre de moins en moins tolérable, et fort peu intéressant ; mais en même temps il le rend intéressant par la manière de le dire, de le mettre en forme : par l'écriture (littéraire). Cette analyse met donc en lumière des modifications dans la chose dite et dans la façon de dire. Il n'entre pas dans notre propos ici de la pousser plus loin et de situer le long de ce trajet le théâtre contemporain en France (Ionesco, Beckett, Dubillard), le roman (Marguerite Duras), la poésie (Ponge), le cinéma (Resnais, Godard) etc. Ni de tenter la généralisation de cet aperçu. Il nous

suffit de signaler ici la fonction métaphorique de l'écriture (littéraire) actuelle. Nous retrouverons ces problèmes, et plusieurs fois, sous plusieurs éclairages, en cours de route. Le « monde » s'est dédoublé en monde du quotidien (le réel, l'empirique, le pratique) et monde de la métaphore. l'écriture métaphorique (ou le monde métaphorique de l'écriture) peut aller soit vers l'opposition simulée, la contestation illusoire — soit vers l'autodestruction de soi à travers la comédie de la folie (vers l'existentialisme ou vers Artaud). D'où de nouveaux dédoublements. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner les orientations.

2. Philosophie et connaissance du quotidien.

Nous allons maintenant attaquer le quotidien par un autre biais et l'atteindre en suivant un autre cheminement : en partant de la philosophie.

Au XIX^e siècle, le centre de la réflexion se déplace ; il quitte la spéculation pour se rapprocher de la réalité empirique et pratique, des « données » de la vie et de la conscience. l'œuvre de Marx et les sciences sociales alors naissantes jalonnent ce tracé. Marx a étudié, entre autres « objets », dans le cadre social du capitalisme de libre concurrence, la vie réelle des travailleurs, et son double aspect : activité productrice, illusions à surmonter.

Pourtant, en dehors du positivisme et du pragmatisme qui prétendent l'abolir, la philosophie continue à dominer ces investigations. Elle relie, et elle seule, les réflexions fragmentaires et les connaissances parcellaires. Impossible de faire abstraction de la philosophie comme recherche sur l'homme (essence et existence), sur la conscience (vraie ou fausse), sur le possible et l'impossible. Pas d'autre référence pour apprécier et mettre en connexion les éléments et fragments découverts. Pourquoi ? Parce que la philosophie, considérée dans son ensemble, dans sa totalité, apporte le projet d'un « être humain » libre, accompli, pleinement réalisé, rationnel et réel à la fois, en un mot : total. Ce projet, implicite dans la maïeutique de Socrate, a été affiné, révisé, contesté, développé, orné d'adjonctions, superfétations et hyperboles, pendant près de vingt siècles.

Par rapport à la philosophie, la vie quotidienne se présente comme non philosophique, comme monde réel par rapport à l'idéal (et à l'idéal). En face de la vie quotidienne, la vie philosophique se veut supérieure, et se découvre vie abstraite et absente, distancée, détachée. La philosophie tente de déchiffrer l'énigme du réel et bientôt diagnostique son propre manque de réalité ; cette appréciation lui est inhérente. Elle veut se réaliser, et cette réalisation la fuit ; il lui faut se dépasser en tant que vie philosophique. Allons-nous laisser l'un à côté de l'autre, ou l'un vis-à-vis de l'autre, l'homme de la philosophie et l'homme quotidien ? C'est impossible du point de vue philosophique puisque la philosophie veut « tout » penser, le monde et l'homme, puis se réaliser. C'est également impossible du point de vue de l'homme quotidien, puisque la philosophie lui apporte une conscience et un témoignage décisifs, puisqu'elle est la critique à la fois vaine et radicale du quotidien.

Lorsque le philosophe se veut raison accomplie, en tant que philosophe, il entre dans une vie imaginaire, Lorsqu'il veut réaliser les possibilités humaines par ses propres moyens, il découvre qu'il n'en a pas les moyens. Lorsque la philosophie se proclame totalité définie et achevée, en excluant le non-philosophique, elle réalise sa propre contradiction et se détruit elle-même.

Allons-nous séparer définitivement la pureté philosophique et l'impureté quotidienne ? Va-t-on considérer le quotidien comme délaissé, abandonné à son triste sort par la sagesse ? Dirait-on que c'est l'écran qui empêche la profondeur lumineuse de rayonner sur le monde ? que l'inévitable trivialité, [30] envers et revers de l'être, déchéance de la vérité, fait partie a en tant que telle » de la vérité et de l'être ? Ou bien on rend vaine la philosophie, ou bien on fait d'elle la tête et le point de départ d'une transformation du monde non philosophique, dans la mesure où il se révèle trivialité, banalité pratique et pratique banale.

Reste donc ouverte une seule voie : décrire et analyser le quotidien à partir de la philosophie, pour en montrer la dualité, la déchéance et la fécondité, la misère et la richesse. Ce qui implique le projet révolutionnaire d'une délivrance qui dégagerait du quotidien l'activité créatrice inhérente, l'œuvre inachevée.

Nous partons donc de la philosophie, de son langage, de ses concepts les plus élaborés, mais en les détachant des systématisations spéculatives pour les confronter avec le monde non philosophique, en cherchant à dépasser simultanément l'aliénation du philosophe et l'aliénation

du non-philosophe, privé de clarté conceptuelle, aveugle et tâtonnant, enfermé dans une existence étroitement limitée. Le concept de *quotidienneté* provient de la philosophie et ne peut se comprendre sans elle. Il désigne le non-philosophique pour et par la philosophie. Mais la pensée ne peut le prendre en considération qu'au cours d'une critique de la philosophie. Le concept de quotidienneté ne vient pas du quotidien ; il ne le reflète pas ; il exprimerait plutôt sa transformation envisagée comme possible au nom de la philosophie. Il ne provient pas davantage de la philosophie isolée ; il naît de la philosophie réfléchissant sur la non-philosophie, ce qui est sans doute son accomplissement suprême dans son propre dépassement !

Le quotidien ne serait-il qu'un degré inférieur de la réflexion et du « vécu » où ces deux formes de l'expérience se confondraient encore, où tout ce qui se constate semble appartenir à l'univers, où le monde s'envisage (et se dévisage) comme la somme des choses ? Serait-ce seulement une interprétation de l'expérience, interprétation d'assez bas niveau philosophique, selon laquelle le « monde » et « l'univers » apparaissent comme un contenant, comme un vaste récipient, comme un cadre géant ? Serait-ce enfin une collection d'objets futiles, indignes d'entrer dans les sphères de la Physis, du Divin, de l'Humain profond, thèmes sérieux de la philosophie moderne ? — Nous ne laisserons passer aucune occasion de protester contre les philosophes qui maintiennent ainsi la tradition philosophique et font de leurs philosophies un barrage ; elles interdisent tout projet de transformation de ce « monde » ; elles consacrent la séparation du futile et du sérieux ; elles mettent définitivement d'un côté l'Être, la Profondeur, la Substance et de l'autre les phénomènes, le superficiel, les manifestations.

Le quotidien comme ensemble d'activités en apparence modestes, comme ensemble de produits et d'œuvres bien différents des êtres vivants (plantes, animaux, naissant de la Physis, dans la Nature) ne serait pas seulement ce qui échappe aux mythes, ceux de la nature, du divin et de l'humain. Ne constituerait-il pas une première sphère de sens, un domaine dans lequel l'activité productrice (créatrice) se projette en allant ainsi au-devant de créations nouvelles ? Ce champ, ce domaine, ne se résumerait ni en une détermination (ou surdétermination) de la subjectivité des philosophes, ni en une représentation objective (ou objectale) d'objets classés en catégories (vêtements, nourriture, ameublement, etc.). Il serait plus et autre : ni une direction de chute, ni un blocage et un butoir, mais un champ et un relais simultanément, mais une étape et un tremplin, un moment composé de moments (besoins, travail, jouissance — produits et

œuvres — passivité et créativité — moyens et finalité, etc.), interaction dialectique dont il serait impossible de ne pas partir pour réaliser le possible (la totalité des possibles).

C'est aux philosophes que ce discours s'adresse, en termes philosophiques. Le problème c'est de savoir dans quelle mesure une somme de contraintes et de déterminismes (besoins — travaux parcellaires — connaissances fragmentaires — déterminismes biologiques, géographiques, économiques, historico-politiques, etc.) peut encore apparaître comme un « monde », ouvrage de la liberté, perspective d'une œuvre plus haute de cette même liberté. Que le philosophe saute par-dessus ces fragments, ces déterminismes et contraintes, pour s'établir dans sa vérité, il n'aura en rien résolu le problème. A l'aliénation philosophique, vérité sans réalité, correspondra encore et toujours l'aliénation quotidienne, réalité sans vérité.

La problématique (pour continuer à parler aux philosophes) se formule avec clarté. Il y a dilemme. *Ou bien* aller plus loin que Hegel dans la voie de l'unité entre la raison (philosophique) et la réalité (sociale) c'est-à-dire dans la voie de la réalisation de la philosophie, — ne plus accepter la séparation du philosophique et du non-philosophique, du supérieur et de l'inférieur, du spirituel et du matériel, du théorique et du pratique, du « cultivé » et de l'inculte — envisager dès lors une transformation non pas seulement de l'État, de la vie politique, de la production économique ou de la structure juridique et sociale, mais aussi du quotidien. *Ou bien* revenir vers la métaphysique, vers l'angoisse et le désespoir kierkegaardien, vers le nihilisme que Nietzsche voulait surmonter — retourner vers des mythes, et faire enfin de la philosophie elle-même le dernier des mythes cosmogoniques et théologiques.

Nous aurons à examiner si cette position règle complètement les comptes de l'antique philosophie, si nous pouvons prendre la philosophie comme système de référence pour connaître ce qu'elle désigne comme non philosophique, les deux termes (la philosophie et le quotidien non philosophique) ayant pour sens de se désigner mutuellement, de se surmonter réciproquement et simultanément. Cette position révolutionnaire n'admet-elle pas une rationalité inhérente à l'histoire, à la société, à l'ensemble des activités et travaux parcellaires ? Cette rationalité, explicitée par la philosophie, implicite dans la quotidienneté, d'où peut-elle provenir ? D'où naît, d'où vient ce sens ? Chez Hegel, c'est clair : la rationalité vient de la Raison, de l'idée, de l'Esprit. Chez Marx et pour le marxisme, c'est encore assez clair ; la raison naît de la pratique, du travail et de son organisation, de la production, et de la réflexion inhérente à l'activité créatrice prise dans toute son ampleur. Mais assigner un sens (ce sens) à l'« histoire » et

à la « société », n'est-ce pas aussi les rendre responsables des non-sens, des violences sans nom, des absurdités, des impasses ? Qui dit « responsable » dit « coupable ». A qui imputer la responsabilité ? Nous découvrons que l'innocence du devenir présuppose son absence de sens. l'hypothèse nietzschéenne, à savoir le nihilisme comme étape et moment, comme situation à [35] surmonter, n'est donc pas éliminée d'avance. Si l'on accepte l'orientation hégélienne et marxiste, à savoir la réalisation du rationnel à travers la philosophie, l'analyse critique du quotidien en découle. Si l'on accepte l'hypothèse nietzschéenne d'une évaluation, d'une mise en perspective, d'un sens décrété au-dessus du non-sens des faits, l'analyse et la transformation du quotidien s'y rattachent : c'est un acte inaugural.

Ici nous formulerons d'autres dilemmes. *Ou bien* l'on s'emploie (on emploie ses énergies pratiques, celles dont tout individu dispose en tant qu'être social) à fortifier les institutions, les idéologies existantes — l'État ou telle église, tel système philosophique ou telle organisation politique — et du même coup l'on s'attache à consolider le quotidien sur lequel s'établissent et se maintiennent ces a superstructures ». *Ou bien* on s'emploie à la changer la vie ». Autrement dit, ou bien on érige en absolus, en Idées platoniciennes, les instances qui se dressent au-dessus du quotidien en prétendant le régenter — *ou bien* on relativise ces entités (État, églises, cultures, etc.), on refuse de les substantialiser (d'y découvrir la substance, l'être caché de la réalité humaine), on les dévalorise, on valorise cc qu'elles déprécient, ce sur quoi elles pèsent en le considérant comme un résidu : le quotidien. *Ou bien* on travaille à écraser ce résiduel, *ou bien* on le considère comme l'irréductible, comme le précieux contenu des formes abstraites et des différences concrètes. *Ou bien* l'on se met au service des « causes », *ou bien* l'on aide l'humble raison du quotidien.

Présentons-nous ici à l'approbation du lecteur ou à son scepticisme une interprétation de Marx et de la pensée marxiste ? Non. Nous (l'auteur) interprétons l'histoire de la philosophie, la situation philosophique et théorique au milieu du XIX^e siècle. La thèse d'après laquelle la philosophie ne reste pas philosophie, la contemplation ne se contente pas de contempler et la spéculation d'atteindre une totalité abstraite, cette thèse de la réalisation de la philosophie se trouve chez Hegel. Pour celui-ci, la coïncidence (l'identité) du réel et du rationnel n'est ni accomplie et déjà faite, ni idéale et future et indéterminée. Il surprend l'histoire au moment où elle produit cette unité. Il la saisit dans sa double et une détermination, rationnelle et réelle, philosophique et politique, théorique et pratique. l'origine de cette thèse ? Elle remonte plus

haut et l'on en découvrirait l'émergence dans le rationalisme cartésien. Pour Hegel, sa raison philosophique n'est pas théorie d'une réalité préexistante. Elle se réalise dans l'État en voie de constitution sous ses yeux, avec son concours. Le système philosophico-politique met fin à l'histoire en livrant son sens, non pas seulement comme système philosophique mais comme système pratique (politique) du Droit et de l'État.

Les textes de Marx sur la *réalisation de la philosophie* continuent la pensée hégélienne en la retournant contre elle-même. Si la philosophie se réalise, pourquoi serait-ce la philosophie hégélienne et non pas la totalité de la philosophie enfin délivrée des accidents et superfétations, de Platon à Hegel ? Et pourquoi serait-ce dans l'État monarchique constitutionnel ? Et pourquoi le « sujet » de cette réalisation, son support ou son porteur, se définirait-il par la classe moyenne et la bureaucratie de l'État ? la classe ouvrière n'intervient-elle pas dans une histoire qui continue ?

Ces quelques textes éclairent le destin de l'hégélianisme et ne s'éclairent que dans ce contexte³. Ils ne se confondent pas avec ceux où Marx attribue au prolétariat à la fois la négation absolue et la capacité inconditionnelle de créer du nouveau au cours d'une discontinuité radicale de l'histoire. Ces derniers ajoutent aux premiers quelques affirmations un peu rapides.

Arrêtons-nous un peu plus longuement à ce carrefour où nous (l'auteur et ceux qui suivent son raisonnement) sommes parvenus. Regardons le pays et le paysage. Examinons les obstacles à franchir, à contourner. Derrière nous, le chemin de la philosophie et la route du quotidien. Nous sommes à leur lieu de rencontre. Des montagnes les séparent, encore que la philosophie ait suivi une ligne de crêtes avec vue plongeante sur la quotidienneté. Devant nous, une voie mal frayée, des taillis et des buissons épineux, des marécages.

En bref, nous déclarons la vie quotidienne objet de la philosophie, précisément en tant que non-philosophie. Nous décrétons même qu'à ce titre elle est l'objet philosophique. Ce faisant, nous détournons la philosophie de ses objets traditionnels. Devant, qui nous restons naïvement philosophiques, l'homme quotidien se montre perdu : entravé, ligoté de mille liens, aux prises avec mille contraintes minuscules. En même temps, selon l'occasion, il peut risquer, il sait gagner et perdre. La certitude que cherche le philosophe n'a rien de commun avec la sécurité

³ Cf. *Marx philosophe*, P. U. F., 1964.

dont rêve l'homme quotidien ; quant à l'aventure philosophique, elle est sans dangers autres que spirituels, Le philosophe cherche à s'enclorre dans sa spéculation et n'y arrive pas. l'homme quotidien s'enclôt dans ses propriétés et ses biens et ses satisfactions et parfois le regrette. Il est ou semble plus proche de la nature que le sujet de la réflexion ou de la culture. Et bien plus la femme quotidienne : plus capable de colère, de joie, de passion et d'action, plus voisine des tempêtes, de la sensualité, des liens entre la vie et la mort, des richesses élémentaires et spontanées. Mais est-ce vrai ou faux ? apparent ou réel ? superficiel ou profond ?

En ce sens, pour le philosophe qui a pris et appris l'attitude philosophique (contemplation, spéculation) la vie quotidienne recèle le mystérieux et l'admirable qui fuient les systèmes élaborés. D'elle les philosophes s'étonnent, plus que de n'importe quelle chose de la nature ou de l'art. Que de fois ils ont remarqué comment le premier philosophe professionnel, celui qui n'écrivit pas, Socrate, ne parlait que de choses ordinaires pour engager le dialogue philosophique : des pots avec le potier, des chaussures avec le cordonnier !

La philosophie devant le quotidien retrouvera-t-elle cet étonnement naïf et annonciateur ? Peut-être. Quoi qu'il advienne, elle oscillera entre le dédain et l'admiration.

Si nous détournons la philosophie, si nous nous établissons dans la méta-philosophie, ce n'est pas pour liquider le passé philosophique. Ce n'est pas l'attitude positiviste qui s'oppose ici à l'attitude spéculative. Pour réaliser la raison des philosophes, pour dé finir l'unité« rationnel-réel », nous prolongeons la philosophie et nous (demandons au philosophe le mode d'emploi des concepts, quitte à modifier ces règles et à introduire d'autres concepts. N'oublions pas qu'il s'agit jusqu'à un certain point d'une maïeutique : aider la quotidienneté à enfanter une plénitude présente-absente [40] en elle. D'autre part, la situation a bien changé depuis Socrate et la raison dans la cité grecque. C'est un homme neuf qu'il s'agit de produire ; le concept de la maïeutique ne pourra échapper à la confrontation avec les idées de mutation et de révolution.

Sous ce dessein, nous ne dissimulerons pas des intentions plus inquiètes sinon plus inquiétantes. Il s'agit par exemple d'explorer le *répétitif*. Le quotidien dans sa trivialité se compose de répétitions : gestes dans le travail et hors du travail, mouvements mécaniques (ceux des mains et du corps, et aussi ceux des pièces et des dispositifs, rotation ou allers-retours), heures, jours, semaines, mois, années ; répétitions linéaires et répétitions cycliques, temps de la nature et temps de la rationalité, etc. l'étude de l'activité créatrice (de la production dans le sens

le plus ample) mène vers l'analyse de la re-production, c'est-à-dire des conditions dans lesquelles les activités productrices d'objets ou d'œuvres se re-produisent elles-mêmes, re-commencent, reprennent leurs rapports constitutifs ou bien au contraire se transforment par modifications graduelles ou par bonds.

La théorie du devenir rencontre l'énigme de la répétition. L'immense flux du temps héraclitéen dans la nature et le cosmos, dans l'histoire, dans la vie individuelle et sociale, cette temporalité inépuisable dont quelques philosophes parmi les plus grands eurent la vision, ne voilerait-elle pas la répétition fondamentale ? L'image, l'imagination, l'imaginaire paraissent plonger dans le flux temporel et le prolonger ; et pourtant l'essence de l'imaginaire se situe peut-être dans l'évocation, dans la résurrection du passé, c'est-à-dire dans une répétition. Ce qui rapprocherait l'image du souvenir et l'imaginaire de la mémoire ainsi que de la connaissance, dont les philosophes surent dès le début qu'elle comportait réminiscence et reconnaissance (de soi dans la réflexion, de l'autre dans le concept, de l'être dans la certitude). Image, mémoire, connaissance ne retrouvent-elles pas ainsi une unité brisée, une convergence perdue ? Personne n'ignore que la psychanalyse a mis l'accent sur l'efficacité morbide du retour en arrière, de la réapparition d'un traumatisme, et aussi sur l'efficacité thérapeutique de la réapparition élucidée. Qu'en est-il donc de la répétition ? Le quotidien en est-il une variante, ou le lieu de rassemblement ? Peut-il répondre à l'une des questions que lègue la philosophie à la métaphilosophie : « Comment confronter la vision du devenir, d'Héraclite à Hegel et à Marx, et le fait crucial de la répétition ? Comment résoudre le conflit entre la théorie héraclitéenne de l'Autre perpétuel qui bute contre la répétition et la théorie parménidienne de l'identité et du Même immuables, qui se dissout dans l'universelle mobilité ? Y a-t-il lieu d'instaurer un dialogue entre la lignée Héraclite-Hegel-Marx et la lignée qui part de l'Orient et aboutit à Nietzsche, ligne de pensée dont Héraclite fait aussi partie ? Le quotidien serait-il le lieu de cette confrontation ? Contiendrait-il le critère permettant de découvrir ou le secret de l'énigme ou l'indication d'une plus haute vérité ? » La réflexion sur le langage, aboutissement d'une longue réflexion sur le Logos (liée à l'essence de ce Logos) marque la pensée moderne. Cet examen du langage et de la lecture et de l'écriture comme activités liées au langage relègue un peu dans l'ombre une longue méditation qui accompagne la philosophie dès sa naissance. Bien avant les recherches sur le langage, on a essayé de comprendre la musique. Or la musique est mobilité, flux, temporalité ; et cependant elle se fonde sur la répétition. Tout chant communicable et communiqué, à plus forte raison quand il est écrit, peut reprendre. Toute musicalité définie sur le continuum sonore peut

se répéter. Toute mélodie va vers une fin (cadence) qui peut être le début de la reprise, comme la tonique à la fin d'une octave découpée en intervalles (gamme) marque aussi le début de l'octave suivante. Il y a répétition des motifs, des thèmes, des combinaisons d'intervalles dans la mélodie. Il y a résurgence des émotions et des sentiments disparus, rappel des moments finis, évocation des absences et des existences lointaines, dans et par la musique. Comme dans l'imaginaire, dans l'art en général. La répétition des octaves sur l'échelle des sons définis, l'unité dans la différence, le rapport entre le nombre et la qualité, sont inhérents à l'harmonie. Cette harmonie a été constituée en art, en connaissance, en technique musicale par la théorie des accords, de leur répétition, de leur renversement, de la récurrence des intervalles et séries, théorie formant une logique à la fois générale et spécifique, permettant une syntaxe, forme maîtrisant le devenir son contenu (jusqu'à ce que s'épuisent l'harmonie classique et l'harmonie non classique, le système tonal et sa dissolution, l'atonalité).

S'il y a relation entre la musique d'une part et de l'autre la philosophie, l'art, le langage, n'y a-t-il pas aussi quelques liens entre la musique et le quotidien ? La musique révèle-t-elle l'essence cachée du quotidien, ou bien au contraire compense-t-elle la trivialité et la superficialité du quotidien en lui substituant le chant ? Ne serait-elle pas liaison entre la vie « profonde » et la vie « superficielle » ? Et si elle les a jadis réunies, cette unité peut-elle encore trouver lieu et raison et moment, étant donné la scission qui s'accroît jusqu'à devenir « structurale » entre le quotidien et le non-quotidien, étant donné l'aggravation de la pauvreté quotidienne ? Ne peut-on pas poser des questions analogues, celles de la différence et de la spécificité, à propos de beaucoup d'autres « objets » : architecture, peinture, danse, poésie, jeu ?

Depuis les premiers théoriciens de la musique et de la réflexion, depuis Pythagore, nous savons qu'il y a deux aspects », deux « côtés » (ces mots usés ont perdu toute richesse de connotation et même la rhétorique philosophique échoue à les raviver) : le nombre, le drame. Les musiciens purent apprendre aux philosophes à dire cette énigme : dans la musique tout est nombre et quantité (les intervalles, les rythmes, les timbres) et tout est lyrisme, orgie ou rêve. Tout est vital et vitalité et sensibilité, et tout y est analyse, précision, fixité. Seuls les plus grands surent maintenir ces deux « aspects ». Le nombre : tout se compte, se mesure. Comment assigner des limites au dénombrement, des bornes au calcul, des barrières aux mathématiques ? Impossible. Ces bornes se déplacent. Si vous érigez une muraille, vous donnez au mathématicien l'allure victorieuse du héros qui transgresse. Et cependant : *le drame*. Devant le nombre, il y a ce

qu'il ne saisit pas, ce qu'il cerne mais qui lui échappe, le résidu, l'irréductible. Il est toujours là, Il recule, il semble peu de chose : rien, le « rien ». Approchez et c'est l'infini devant vous finitude, l'océan devant la plage. La science et la « scientificité » ? Ce n'est « rien » : un polder conquis sur la mer avec des digues, des canaux, des bateaux, des machines ^[45] pour évacuer les eaux, des lacs, des combats contre les marées. Et les brusques assauts des raz de marée. Le scientifique déclare que le résidu n'a pas d'intérêt. Pédantisme ridicule : il se bouche l'horizon. Ce « résidu », c'est ce que la science conquiert, la connaissance de demain. Si le résidu n'est pas infini et infiniment précieux, que fera le savant ? Son sort est lié à celui du poète, même s'il l'ignore. *Le drame* : tout est drame, vie et mort, échec ou victoire. Je compte les agonisants, je minute l'agonie et rien ne dit ce qu'est la souffrance, ce qu'est le néant. Le résidu, c'est le lieu des conquêtes, des créations, des victoires. Nier le nombre et la science, c'est le propre du philosophe traditionnel, la folie du métaphysicien. Affirmer que le résidu ne peut se réduire et que la parole et le chant y retrouvent leur patrie, c'est le propre de la civilisation et sa raison. Et maintenant le quotidien ? Tout s'y compte. Parce que tout y est compté : argent, minutes. Tout s'y dénombre en mètres, kilogrammes, calories. Pas seulement les objets mais les vivants et pensants. Il y a une démographie des choses (qui mesure leur nombre et la durée de leur existence) comme il y a une démographie des animaux et des personnes. Et cependant, ces gens naissent et vivent et meurent. Ils vivent bien ou mal. C'est dans le quotidien qu'ils gagnent ou ne gagnent pas leur vie, dans un double sens s ne pas survivre ou survivre, seulement survivre ou pleinement vivre. C'est dans le quotidien qu'on jouit ou souffre. Ici. Et maintenant.

L'interlocuteur va interrompre ce discours. Il accumule des arguments. Et comment n'en aurait-il pas ! « La réalité non philosophique ? La vie réelle ? N'est-ce pas justement ce dont s'occupent les sciences dites humaines ou sociales depuis plus d'un siècle : l'économie politique, la psychologie, la sociologie, l'histoire. Sciences parcellaires, certes, elles fragmentent cette énorme réalité que la philosophie laisse hors d'elle. C'est à ces savants qu'appartient le réel. C'est d'eux et de leurs démarches que peut sortir l'unité du réel et du rationnel, à travers la fragmentation. De quel droit mettez-vous en gros plan, en plein éclairage, cette entité : le quotidien. Qu'est-ce que c'est ? C'est l'économique, ou le psychologique, ou le sociologique, objets et domaines particuliers à saisir par des méthodes et démarches spécifiques. C'est la nourriture, le vêtement, l'ameublement, la maison, le logement, le voisinage, l'environnement. Appelez cela « culture matérielle », si vous voulez, mais ne confondez pas, ne mettez pas tout dans le même sac. Votre inventaire, votre démographie des objets ne seront qu'un chapitre d'une

science plus large. l'obsolescence des choses et leur espérance de vie ne sont qu'un cas particulier du vieillissement. Vous vous condamnez, même si vous étudiez avec quelque soin les significations des choses— les meubles, la nourriture, les habits — à mettre l'accent sur le drame, à prononcer un discours lyrique, en écartant le savant parce que vous tendez à éliminer les sciences compétentes ! »

Cet interlocuteur, dont l'intervention résume beaucoup d'objections contre notre dessein, formule des arguments sérieux : les arguments du sérieux, du positif, du scientifique. Nous allons donc lui répondre avec sérieux : « Pourquoi donc telle science particulière, l'histoire ou l'économie politique, n'apporteraient-elles pas leur contribution à l'étude de la vie quotidienne ? Et pourquoi cette étude ne s'établirait-elle pas dans le domaine de telle science, momentanément privilégiée, par exemple la sociologie ? Mais allons plus loin. Vous semblez de ceux qui abandonnent le relativisme scientifique et qui érigent en un absolu la scientificité. Vous devez déjà savoir quelles difficultés en résultent pour ces sciences parcellaires dont vous défendez la compétence et la juridiction. Quel est leur statut ? Jamais on n'a su si elles découpent leurs objets et domaines dans une totalité dès lors irréductible à leurs particularités, ou si elles projettent des éclairages particuliers sur une réalité globale. Partant de la scientificité, vous vous destinez à la refuser à telle ou telle science ; par exemple, au nom de la linguistique considérée comme prototype de la rigueur scientifique, vous allez retirer cette propriété souveraine à la psychologie, à l'histoire, à la sociologie. Vous oubliez que ces disciplines, comme on dit, n'ont d'existence que relative, liée d'une part à des actions pratiques et d'autre part à des idéologies, qu'elles cherchent sans cesse soit à consolider soit à décanter, Ces sciences naquirent au moment où l'homme (si ce « sujet » vous déplaît, disons : la pensée) voulut et crut surmonter le destin, maîtriser sa réalité, dominer ses lois. Cette prétention rationnelle n'est pas entièrement vaine. Les sciences parcellaires se veulent opératoires et le sont. Voyons de plus près comment. Elles possèdent des méthodes, des concepts, des objets, des secteurs et domaines. Dans quelles conditions les déterminent-elles ? N'oublions pas que « l'homme » et « la pensée » n'ont pas sauté du destin aveugle à la liberté, d'un bond. La vie sociale, au XIX^e siècle, avec l'époque industrielle, émerge lentement de conditions qui ont dominé pendant des millénaires : de la pénurie, de la domination incertaine et aveugle des lois naturelles. N'y a-t-il pas une longue transition entre cet état et l'état contraire et nouveau, visé par la raison ? La rareté ne cesse pas d'un coup, un beau matin. Certains biens, répondant à des besoins élémentaires, cessent d'être rares dans une partie du globe, dans les pays industriels. D'autres, plus précieux, restent rares. De plus, il y a de

nouvelles raretés et nous n'avons pas fini d'en parler : l'espace, le temps, les désirs ou le désir. Ces sciences dont vous faites état n'impliqueraient-elles pas une pratique, celle de l'aménagement des conditions existantes, de la répartition des raretés, anciennes et nouvelles, distribution inégale et encore injuste, baptisée de fort beaux noms : contraintes, déterminismes, lois, rationalité, culture ? Cette répartition injuste de la rareté, accomplie pendant de longs siècles au nom du droit, ne s'accomplirait-elle pas aujourd'hui au nom de la scientificité et de la rationalité, de la connaissance des faits ? Notez bien que nous ne transformons pas ici la rareté en une qualité explicative de l'histoire et encore moins en une théorie économique, nous la prenons comme une donnée explicative d'attitudes. l'objet de telle science serait-il pur d'intentions suspectes ? Aurait-il la positivité que lui attribuent les spécialistes intéressés ? Faut-il croire sur parole les spécialistes ? Les tentatives des sciences dites « humaines » ne se débarrassent pas facilement d'un coefficient idéologique ; elles contiennent des idéologies. Ainsi le sociologue Durkheim définissait la réalité sociale par la Contrainte et se croyait défenseur de la liberté. A travers ces contradictions (de quel droit les spécialistes, et eux seuls, éviteraient-ils toute contradiction ?) les sciences parcellaires rechercheront une rationalité plus haute, non sans conflits, soit avec la rationalité limitée de la [50] société existante, soit avec ses absurdités légalisées et institutionnelles ! l'étude de la vie quotidienne offre un terrain de rencontre aux sciences parcellaires et quelque chose de plus. Elle montre le lieu des conflits entre le rationnel et l'irrationnel dans notre société, dans notre époque. Elle détermine ainsi le lieu où se formulent les problèmes concrets de la *production* au sens large : la façon dont est *produite* l'existence sociale des êtres humains, avec les transitions de la rareté à l'abondance et du précieux à la dépréciation. Cette analyse critique serait étude des contraintes, des déterminismes partiels. Elle vise à renverser ce monde à l'envers où les déterminismes et contraintes passent pour rationnels alors que la raison a toujours eu pour sens et pour fin la domination sur les déterminismes. Dégager les virtualités du quotidien, n'est-ce pas rétablir les droits de l'*appropriation*, ce trait caractéristique de l'activité créatrice par laquelle ce qui vient de la nature et de la nécessité se change en œuvre, en « bien », pour et par l'activité humaine, en liberté ? La connaissance rationnelle a toujours porté sur les conditions existantes sans pour autant les accepter et les entériner en leur apportant un certificat de *scientificité* ! l'attitude qui valorise les contraintes contient en fait une idéologie sous couleur de rationalité et de science. Nous nous disposons à réfuter cette idéologie. Et nous vous montrons, au terme de cette présentation, non pas deux absolus, ou deux entités, mais deux ensembles de faits liés et corrélatifs : la quotidienneté et la

modernité. Celle-ci auréole celle-là et la voile ; elle l'illumine et la dérobe. Ce sont les deux faces de l'esprit du temps. Au quotidien, ensemble de l'insignifiant (que rassemble le concept), répond et correspond le moderne, ensemble de signes par lesquels cette société se signifie, se justifie, et qui fait partie de son idéologie. Allez-vous nier au nom de la scientificité la modernité ? Vous préféreriez l'annexer et présenter votre science ou votre « scientificité » comme l'incarnation du moderne. Contre cette prétention, nous tirons argument de l'apparition simultanée de ces deux « réalités » solidaires, aussi puissantes que peu conscientes avant d'avoir été portées au langage et au concept : la quotidienneté, la modernité. A propos de leur définition et de leurs rapports, nous aurons à interroger les faits, y compris les gens et leurs discours. S'agit-il d'essence ? De systèmes de significations implicites ou explicites ? Ou d'ensembles de faits précisément non significatifs jusqu'à leur élaboration par la pensée, jusqu'à la réflexion ? l'important, c'est de marquer dès maintenant leur simultanéité et leur relation. Le quotidien, c'est l'humble et le solide, ce qui va de soi, ce dont les parties et fragments s'enchaînent dans un emploi du temps. Et ceci sans qu'on (l'intéressé) ait à examiner les articulations de ces parties. C'est donc ce qui ne porte pas de date. C'est l'insignifiant (apparemment) ; il occupe et préoccupe et pourtant il n'a pas besoin d'être dit, éthique sous-jacente à l'emploi du temps, esthétique du décor de ce temps employé. Ce qui rejoint la modernité. Par ce mot, il faut entendre ce qui porte le signe du neuf et de la nouveauté : la brillance, le paradoxal, marqué par la technicité ou la mondanité. C'est l'audacieux (apparemment), l'éphémère, l'aventure qui se proclame et se fait acclamer. C'est l'art et l'esthétisme, mal discernables dans les spectacles que donne le monde dit moderne et dans le spectacle de soi qu'il se donne à lui-même. Or chacun, le quotidien et le moderne, marque et masque l'autre, le légitime et le compense. La vie quotidienne universelle de l'époque, selon l'expression d'Hermann Broch, c'est l'envers de la modernité, esprit du temps. Ses aspects ou facettes sont à notre avis aussi importants que la terreur atomique et la conquête de l'espace. N'en seraient-ils pas solidaires ? Nous verrons plus loin. Ce sont les deux faces d'une réalité aussi étonnante que la fiction : la société où nous vivons. l'un n'est pas une fois pour toutes le signifiant et l'autre le signifié. Ces deux faces se signifient réciproquement. Tour à tour, selon le départ et la marche de l'analyse qui les découvre, chacune est signifiante et signifiée. Jusqu'à cette analyse, vous n'avez affaire qu'à des signifiants flottants et des signifiés décrochés. Vous ne savez pas bien où vous en êtes, dans ce monde. Vous êtes dupe de multiples mirages en apportant vos signifiés aux signifiants évanescents, images, objets, mots — et vos signifiants aux signifiés, déclamations et déclarations, propagandes par lesquelles on vous signifie ce que vous

devez croire et être. Si donc vous laissez passer sur vous les nuées de signes, à la télévision, à la radio, au cinéma, dans la presse, et si vous entérinez les commentaires par lesquels on vous fixe le sens, vous êtes la victime passive de la situation. Introduisez quelques distinctions, celle par exemple de la quotidienneté et de la modernité, la situation change ; vous devenez l'interprète actif des signes.

Dès maintenant, comprenez donc, lecteur, interlocuteur, que vous n'avez pas devant vous un guide d'un nouveau genre, destiné à vous conduire dans le labyrinthe des instants et des choses, des besoins et des satisfactions. Ce n'est pas un traité du bon usage de la modernité et de la quotidienneté que l'on vous offre ici. Ni un manuel de débrouillardise. Ce guide, ce manuel, ce traité, on pourrait l'écrire. Ce n'est pas ici le propos. Et d'ailleurs l'auteur ne tient pas tant à aménager raisonnablement le quotidien qu'à le métamorphoser. Il serait surprenant que nous (lecteur, auteur pour un instant associés) en restions à ce face à face, à ce diptyque : modernité-quotidienneté. Dès maintenant un troisième terme monte à l'horizon : le rationnel ou si l'on préfère, le raisonnable. Qu'est-ce qui a pour soi la raison dans le quotidien, dans le moderne ? Quel est le rapport entre le rationnel et l'irrationnel ? Cette question, déjà posée à plusieurs reprises, entraînera vers de nouvelles démarches et découvertes : considérer ou reconsidérer l'imaginaire, et ses fonctions, et sa place. Le cheminement mènera peut-être la réflexion vers d'autres termes : la Ville, par exemple (nous dirions l'urbanité ou l'urbain, si nous ne craignons de multiplier ces « termes » qui désignent des concepts mais glissent vers des entités ou essences).

Il reste, pour terminer cette introduction, à présenter des excuses. Trop évidemment, il s'agit surtout de la vie quotidienne en France. Est-elle la même ailleurs ? Est-elle différente, spécifique ? Les Français, aujourd'hui, n'imitent-ils pas, ne simulent-ils pas, bien ou mal, l'américanisme ? Où se situent les résistances, les spécificités ? Y a-t-il à l'échelle mondiale homogénéisation du quotidien et du « moderne » ? ou différences croissantes ? Il est clair que ces questions font partie de notre problématique. Nous les poserons en leur donnant le plus d'acuité possible. Nous ne pourrons pas répondre de façon satisfaisante. Une étude comparative demanderait une connaissance extrêmement poussée de différents pays, de différentes [55] sociétés, de différentes langues. Faute de quoi on retombe dans une banale psychologie des peuples (Völkerpsychologie). C'est l'horizon de la recherche que nous évoquons, sachant qu'il nous faudra nous arrêter en avançant vers cet horizon. l'important, c'est d'avancer et de trouver quelque chose, de ne pas rester affamé dans une quête sans terme... »

3. Première étape, premier moment⁴

De quoi s'agit-il donc ? D'une assez vaste recherche portant sur des faits dédaignés par les philosophes ou séparés arbitrairement par les sciences sociales. Les spécialistes des sciences parcellaires découpent chacun à sa manière les faits ; ils les classent selon des catégories à la fois empiriques et abstraites ; ils les attribuent à des secteurs différents : sociologie de la famille, psychologie de la consommation, anthropologie ou ethnologie étendues aux sociétés contemporaines, description des habitudes et des comportements. Ils laissent aux praticiens — publicitaires, planificateurs — le soin d'agencer et de fabriquer une cohésion avec le puzzle des fragments. Ou bien encore, ils dédaignent les faits quotidiens comme indignes de la connaissance : les meubles, les objets et le monde des objets, les emplois du temps, les faits divers, les annonces dans les journaux. Ils rejoignent ainsi les philosophes, pleins de mépris pour l'« Alltäglichkeit ».

Le dessein, en sa formulation initiale, c'est de faire rentrer ces faits en apparence informes dans la connaissance et de les regrouper non pas arbitrairement mais selon des concepts et une théorie. Quelques pas en avant de la connaissance n'ont-ils pas été dus à la « récupération », par et dans la pensée réfléchissante, de faits bien connus et cependant méconnus, dispersés, à la fois familiers et dédaignés, appréciés selon des « valeurs », c'est-à-dire selon des idéologies contestables : le travail (Marx), le sexe (Freud) ? De telles démarches saisissent l'apparemment insignifiant et lui donnent un sens. Le quotidien n'est-il pas la somme des insignifiances ?

Une telle démarche suppose une attitude critique. Impossible de saisir le quotidien comme tel en l'acceptant, en le « vivant » passivement, sans prendre un recul. Distance critique, contestation, comparaison vont ensemble. S'il y avait un système (social, ou politique, ou métaphysique) à accepter, si la vérité obéissait au principe du « tout ou rien », si ce système à la

⁴ On va résumer ici les trois premiers volumes de *Critique de la vie quotidienne* (L'Ardie, éd.). Le premier, paru en 1946, a été réédité en 1959. C'est une introduction. Le second a paru en 1963. Quant au troisième, il est en cours de rédaction et le présent ouvrage en contient un « digest », c'est-à-dire l'essentiel, en écartant beaucoup de faits, d'analyses et d'argumentation.

fois réel et vrai interdisait la distance critique, nous ne pourrions même pas le saisir. Nous (vous également) serions dedans, essence comme existence, raison et langage. Il n'y aurait ni possible d'une autre conscience ni possibilité de conscience. Ou bien nous le connaîtrions dès la naissance du connaître, ou bien il nous échapperait à jamais. La vie quotidienne, distincte de la connaissance, de l'art, de la philosophie n'est-elle pas la preuve en acte de l'inexistence d'un tel système ? Ou bien elle y est, et tout est dit. Ou bien elle y échappé, et tout est à dire ! D'autre part, si ce système unitaire, exclusif, achevé, n'existe pas, il est difficile de départager connaissance et idéologie. L'analyse critique du quotidien révélera des idéologies, et la connaissance du quotidien comprendra une critique idéologique, et bien entendu une autocritique perpétuelle.

Cette démarche, à notre sens, ne sépare pas la science de la critique. Elle sera simultanément polémique et théorique. De plus, en tant que réflexion sur une réalité partielle de la vie sociale — la quotidienneté — mais parce qu'elle considère comme révélatrice cette réalité partielle, l'analyse ne pourra se passer de thèses et d'hypothèses sur l'ensemble de la société. Il en va de même pour chaque recherche théorique. Tôt ou tard elle se relie à une conception générale de la société, de « l'homme » ou du monde. Si l'on ne part pas de l'ensemble et du global, ce qui semble correct méthodologiquement, on y parvient. A moins de rester volontairement au niveau du partiel, des faits et concepts mal reliés théoriquement (par une théorie). La critique de la vie quotidienne implique donc des conceptions et des appréciations à l'échelle de l'ensemble social. Elle y mène. Elle ne peut pas ne pas se relier à des variables stratégiques : à une stratégie de la connaissance et de l'action. Toutefois, ceci ne signifie pas que les démarches théoriques et pratiques feront abstraction complète de l'individualité, celle de l'auteur ou celle du lecteur. L'auteur assume une responsabilité personnelle dans cette série d'opérations. Il n'en rejette sur personne d'autre les implications et les risques, y compris le risque d'erreur. Il ne s'engage pas à manquer d'humour ou d'ironie, à séjourner dans le « sérieux » qui passe pour attribut de la scientificité. Il se met en question en mettant en question d'autres que lui, et leurs attitudes, et leur sérieux ou manque de sérieux.

Cette méthode, qui aboutit à des propositions concernant la globalité sociale, s'oppose évidemment à l'empirisme, au recueil interminable de faits ou de prétendus faits. Il n'y a pas plus de faits sociaux ou humains sans liaison (conceptuelle, idéologique ou théorique) que de groupes sociaux qui ne soient réunis par des rapports dans un ensemble. S'agissant du quotidien,

il s'agit donc de caractériser la société où nous vivons, qui engendre la quotidienneté (et la modernité). Il s'agit de la définir, de définir ses changements et ses perspectives, en retenant parmi les faits apparemment insignifiants quelque chose d'essentiel, en ordonnant les faits. Non seulement la quotidienneté est un concept, mais on peut prendre ce concept comme fil conducteur pour connaître « la société ». Et cela en situant le quotidien dans le global : l'État, la technique et la technicité, la culture (ou la décomposition de la culture)⁵ etc. Telle est à notre avis la meilleure façon d'aborder la question, la démarche la plus rationnelle pour saisir notre société et la définir en la pénétrant. Ne vaut-il pas mieux, n'est-ce pas plus rationnel de procéder ainsi que d'emprunter de longs détours qui égarent ? Le plus singulier et cependant le plus populaire de ces détours, c'est celui de l'ethnologie. Pour comprendre le monde moderne, il y aurait avantage à passer par les Bororos ou les Dogons. Il faudrait emprunter à l'étude de ces populations les concepts de culture, de structure ! Pas plus ici [60] qu'ailleurs nous ne nierons l'intérêt de ces recherches. Ce que nous contestons, c'est la possibilité d'arriver par ce chemin à la connaissance de notre époque, de notre temps, de notre société. Le détour n'est qu'une façon de se détourner, de fuir. Nietzsche avait beaucoup plus d'ampleur que ce romantisme ethnologique en remontant vers les sources de notre civilisation, en deçà du judéo-christianisme, du côté de la Grèce (pré-socratique) et de l'Orient (Zoroastre).

La recherche ainsi poursuivie se distingue de celles qui font l'objet d'une collection bien connue : la vie quotidienne aux différentes époques. Plusieurs volumes de cette collection sont remarquables en ceci qu'ils permettent de comprendre comment telle société, à telle époque, *n'eut pas de vie quotidienne*. Chez les Incas ou les Aztèques, en Grèce ou à Rome, un *style* marquait les moindres détails : gestes, paroles, instruments, objets familiers, vêtements, etc. Les objets usuels, familiers (quotidiens), n'étaient pas encore tombés dans la prose du monde. La prose du monde ne se séparait pas de la poésie. Notre vie quotidienne se caractérise par la nostalgie du style, par son absence et sa poursuite obstinée. Elle n'a pas de style, elle échoue à se donner un style malgré les efforts pour se servir des styles anciens ou s'installer dans les restes et ruines et souvenirs de ces styles. A tel point que l'on peut distinguer jusqu'à les opposer *style* et *culture*. La collection consacrée à la vie quotidienne brouille et confond les concepts en ne

⁵ La théorie critique de la vie quotidienne se distingue donc radicalement des études portant sur les relations inter-personnelles à partir desquelles s'érigent des théories psychosociologiques prétendant dégager le « spécifiquement social » (Cf. *L'homme et la société*, n° III, 1967, p. 63).

dégageant pas la spécificité du quotidien après la généralisation de l'économie marchande et monétaire, à la suite de l'instauration du capitalisme au XIX^e siècle. Alors et ainsi grandit la prose du monde, jusqu'à tout envahir, les textes, ce qui s'écrit, les objets comme les écritures, jusqu'à chasser la poésie dans un ailleurs.

Notre analyse s'est ainsi distinguée dès le début des recherches sur la vie et la culture matérielles. Pour l'historien qui ne se contente pas de dater les événements, il est important de savoir ce que les gens mangeaient, ce dont ils se vêtaient, comment ils se meublaient selon les groupes, les classes sociales, les pays, les époques. l'histoire du lit, de l'armoire, du trousseau est du plus grand intérêt⁶. Toutefois, ce qui nous importe c'est de savoir que l'armoire paysanne (dès que les paysans eurent des armoires) n'était pas dépourvue de style, que les objets les plus usuels et les plus simples (récipients, vases, écuelles, etc.) différaient selon les endroits et les couches sociales. Autrement dit, les formes, les fonctions, les structures des choses n'étaient ni dissociées ni confondues. Elles se prêtaient à un nombre considérable, peut-être illimité, de variations (inventoriables d'ailleurs). Une certaine unité de la forme, de la fonction et de la structure constituait le style. Pour la compréhension des sociétés passées (et pour la connaissance de notre société) il n'est recommandable ni de dissocier la maison, le mobilier, le vêtement, la nourriture, en les classant selon des systèmes de significations séparés, ni de les réunir dans un concept global et unitaire. Par exemple celui de « culture ». Au surplus, dès la généralisation du marché (celui des produits et celui des capitaux) tout change, choses, gens, rapports, marqués par ce caractère dominant, qui réduit le monde à sa prose.

Écrite peu après la Libération, au début de 1946, l'*Introduction à la Critique de la vie quotidienne*⁷ se ressent des événements. Alors se reconstituait en France la vie économique et sociale. Beaucoup croyaient construire une autre société, alors qu'ils travaillaient à rétablir, un peu modifiés, les anciens rapports sociaux. Cet ouvrage comporte une interprétation de la pensée marxiste sur laquelle il faut revenir. Elle récusé d'un côté le philosophisme et de l'autre l'économisme. Elle n'admet pas que l'héritage légué par Marx se réduise à un système philosophique (le matérialisme dialectique) ou à une théorie d'économie politique. Par un retour aux sources, à savoir les œuvres de jeunesse de Marx (sans pourtant écarter le *Capital*) le terme *production* reprend un sens large et fort. Ce sens se dédouble. La production ne se réduit

⁶ Cf. F. Braudel : *La Civilisation matérielle*, 1967.

⁷ Tome I, 1^{re} édition Grasset 1946, 2e édition l'Ardie.

pas à la fabrication de produits. Le terme désigne d'une part la création d'œuvres (y compris le temps et l'espace sociaux), en bref la production « spirituelle » et d'autre part la production matérielle, la fabrication de choses. Il désigne aussi la production par lui-même de « l'être humain » au cours de son développement historique. Ce qui implique la production de *rappports sociaux*. Enfin, pris dans toute son ampleur, le terme enveloppe la *reproduction*. Non seulement il y a reproduction biologique (relevant de la démographie) mais reproduction matérielle des outillages nécessaires à la production, instruments et techniques, et de plus reproduction des rapports sociaux. Jusqu'à ce qu'une déstructuration les brise, les rapports sociaux inhérents à une société se maintiennent ; mais ce n'est pas par inertie, passivement. Ils sont re-produits dans un mouvement complexe. Où se passe ce mouvement, cette *production* dont le concept se dédouble ou plutôt se démultiplie, de telle façon qu'il comprend l'action sur les choses et l'action sur les êtres humains, la domination sur la nature et l'appropriation de la nature à et par « l'être » humain, la *praxis* et la *poièsis* ? Ce mouvement ne se déroule pas dans les hautes sphères de la société : l'État, la science, la « culture ». C'est dans la vie quotidienne que se situe le noyau rationnel, le centre réel de la praxis. Telle est l'affirmation fondamentale ou si l'on veut le postulat théorique de cette Introduction. Prenons la autrement. Qu'est-ce qu'une société ? C'est d'abord, selon l'analyse marxiste, une *base* économique : travail producteur d'objets et de biens matériels, division et organisation du travail. Ensuite une *structure* : des rapports sociaux structurés et structurants à la fois, déterminés par la « base » et déterminant des relations de propriété. Enfin viennent les *superstructures*, qui comprennent des élaborations juridiques (codes), des institutions (l'État, entre autres) et des idéologies. Tel est le schéma. Or l'interprétation généralement admise réduisait les superstructures à n'être qu'un reflet de la base. Les niveaux superposés (base, structure, superstructure) ne pouvant rester sans relation, le problème se résolvait aisément en réduisant les niveaux supérieurs à n'être que l'expression ou le reflet de la base économique. Cette réduction recevait un nom philosophique : le matérialisme pris dogmatiquement (et peu dialectiquement). Le schéma devenait inapplicable, parce que grossièrement simplifié ; d'interminables et byzantines discussions portaient sur l'efficacité des superstructures.

L'Introduction à la Critique de la vie quotidienne [65] prend parti dans ces discussions. Les connaissances naissent au niveau des superstructures en rapport avec les idéologies. Or, elles sont efficaces : la science intervient dans la production matérielle. Qu'est-ce qu'une idéologie ? Ce mélange de connaissances, d'interprétations (religieuses, philosophiques) du monde et du savoir,

et enfin d'illusions, peut s'appeler « culture ». Qu'est-ce qu'une culture ? C'est aussi une *praxis*. C'est une façon de répartir les ressources de la société et par conséquent d'orienter la production. C'est une façon de *produire* au sens fort du terme. C'est une source d'actions et d'activités idéologiquement motivées. Le rôle actif des idéologies devait donc se réinsérer dans le schéma marxiste, pour l'enrichir au lieu de l'appauvrir par réduction au philosophisme et à l'économisme. Dans la notion de « production » se réinvestit le sens fort du terme : production par l'être humain de sa propre vie. De plus, la consommation réapparaît dans le schéma, dépendante de la production, mais avec des médiations spécifiques : l'idéologie, la culture, les institutions et organisations. Dans le schéma révisé, il y a *feedback* (équilibre momentané, provisoire) à l'intérieur de rapports de production déterminés (ceux du capitalisme) entre production et consommation, entre structures et superstructures, entre connaissance et idéologie. Il est sous-entendu d'une part que la culture n'est pas une vaine effervescence, mais active et spécifique, liée à une façon de vivre, et d'autre part que les intérêts de classe (liés structurellement aux rapports de production et de propriété) ne suffisent pas à assurer le fonctionnement de la société dans sa globalité, tant qu'elle fonctionne. La *vie quotidienne* se définit comme lieu social de ce *feed-back*. Ce lieu dédaigné et décisif apparaît sous un double aspect : c'est le *résidu* (de toutes les activités déterminées et parcellaires que l'on peut considérer et abstraire de la pratique sociale) et c'est le produit de l'ensemble social. Lieu de l'équilibre, c'est aussi le lieu où se manifestent les déséquilibres menaçants. Quand les gens, dans la société ainsi analysée, ne peuvent plus continuer à vivre leur quotidienneté, alors commence une révolution. Alors seulement. Tant qu'ils peuvent vivre le quotidien, les anciens rapports se reconstituent.

Cette conception, « révisionniste » ou « droitière » par rapport aux schémas dogmatiques, entraînait en vérité une attitude politique extrémiste (« gauchiste »). Au lieu de reconstruire la société française en crise et de prétendre au pouvoir comme leader de la reconstitution, ne fallait-il pas utiliser cette profonde crise pour « changer de vie » ?

Malgré cette grande ambition — vite déçue — *la Critique de la vie quotidienne* porte sa date. A ce moment historique (1946) « l'homme » se définit encore, de l'avis général, en France du moins, par l'activité productrice et créatrice. Il y a « consensus » implicite ou explicite sur cette détermination. Certes, l'accent se met très différemment sur les composantes de l'activité créatrice et dans cette accentuation se manifestent des idéologies de classe. Certains, en France,

gardent une idéologie de rentiers et considèrent avec condescendance le travail, surtout le travail manuel. D'autres, imprégnés d'idéologies religieuses, découvrent le travail en insistant sur le labeur, sur l'effort et la peine. Plusieurs groupes mettent l'accent sur l'activité intellectuelle (en 1946, on ne dit pas encore « culturelle » ou très peu). Malgré les controverses sur la nature et l'essence de la « créativité », il y a un accord. On attribue généralement au travail une valeur éthique autant qu'une importance pratique. Beaucoup de gens veulent encore « se réaliser » dans leur profession, dans leur métier. Beaucoup, proches du peuple, ouvriers ou « ouvriéristes », attribuent au travail manuel une éminente dignité. Dans cette croyance, la classe ouvrière trouve justifications pour sa conscience de classe. Elle y joint le projet politique, élaboré par les organisations compétentes, d'une réorganisation de la société d'après les « valeurs » du travail et des travailleurs. On lui propose un modèle dans lequel la production joue le rôle essentiel, où la rationalité sociale prendrait la double forme d'une vaste promotion sociale des travailleurs et d'une planification économique. Dans la pratique sociale, au lendemain de la Libération, la société existante en France constitue encore un tout (économico-socio-politico-idéologique). Malgré ou plutôt en raison des luttes acharnées : controverses, combats politiques. Cette totalité apparaît (ou réapparaît) menacée, mais virtuellement pleine. La seconde « libération », la transformation sociale qui suivra à bref délai la libération politique (la victoire sur l'opresseur étranger), cette libération sera l'avènement de ce Tout. Le projet et l'attente coïncident en un moment historique. Or, ce moment ne viendra pas et ne reviendra jamais ; il s'éloigne ; déjà la méditation l'évoque difficilement. Dans cette situation, dans ce tournant de l'histoire et dans la perspective qui s'annonce, alors l'aliénation prend un sens profond. Elle arrache le quotidien à sa richesse. Elle dissimule ce lieu de la production et de la création en l'humiliant, en le recouvrant sous la fausse splendeur des idéologies. Une aliénation spécifique change la pauvreté matérielle en pauvreté spirituelle, interdisant de dégager la richesse des rapports constitutifs du travail créateur en prise directe sur la matière et la nature. l'aliénation sociale transforme la conscience créatrice (y compris les assises de la création artistique dans la « réalité ») en une conscience passive et malheureuse.

A la même époque, écrivains et poètes souhaitaient aussi recouvrer ou reprendre les vraies richesses. Où les cherchaient-ils ? Du côté de la nature et du côté de l'imaginaire, dans une pureté fictive de l'imaginaire ou du contact avec l'originel. Le surréalisme, le naturalisme, l'existentialisme, chacun dans sa direction, mettaient entre parenthèses le « réel » social, avec les possibilités inhérentes à la réalité. l'exploration critique de ce réel proche et méconnu, le

quotidien, se liait donc à un humanisme. Non sans rapports avec le climat de la Libération, la critique de la vie quotidienne prétendait renouveler le vieil humanisme libéral, le remplacer par un humanisme révolutionnaire. Cet humanisme n'avait pas pour but d'adjoindre une rhétorique et une idéologie à quelques modifications dans les superstructures (constitutions, État, gouvernement) mais de « changer la vie ».

Rappelons pour mémoire un certain nombre de constatations qui depuis vingt ans sont tombées dans la banalité sociologique et journalistique. En 1946, la vie quotidienne ne différait pas (et ne diffère toujours pas) selon les classes sociales en fonction du seul chiffre des revenus, mais par la nature du revenu (mode de paiement : à l'heure, au mois, à l'année, etc, selon qu'il s'agit de salaires, de traitements, d'honoraires, de rentes), par la gestion des revenus, par l'organisation. Les classes moyennes et la bourgeoisie arrivent à une [70] plus haute rationalité. Le père de famille, autrement dit le mari ou l'époux, dans ces classes, dispose de l'argent ; il alloue à sa femme les sommes nécessaires pour l'entretien de la famille ; l'excédent, il le consacre à l'accumulation. S'il n'accumule pas, s'il n'épargne pas, s'il veut jouir au lieu d'investir, il entre en conflit avec sa conscience, sa famille et sa société. La famille bourgeoise classique épargne et investit en placements plus ou moins assurés, plus ou moins rentables. Le bon Père constitue un patrimoine ou l'augmente ; il le transmet par héritage, encore que l'expérience montre que les fortunes bourgeoises se dissolvent à la troisième génération, que seul le passage à la Grande Bourgeoisie évite la catastrophe. La femme (l'épouse) a en charge la consommation, fonction dont l'importance n'a cessé de s'accroître, mais qui reste à la date considérée (1946) limitée.

Les paysans ont vécu et vivent encore dans cette période en économie naturelle ou fermée. Ils disposent de peu d'argent ; la gestion se distingue en celle de la maison avec ses dépendances (jardin, poulailler, etc.) où règne la femme, et celle de l'exploitation, domaine de l'homme. Les provisions en nature, en semences, en conserves, constituent un fonds que l'on gaspille parfois en le jetant dans le tourbillon de la Fête. Quant à la classe ouvrière, elle vit au jour le jour. Elle ne sait pas et ne peut pas prévoir. La femme reçoit la plus grande partie sinon la totalité du salaire. Elle rétrocède à son mari quelques petites sommes pour ses menus plaisirs, si du moins il se conduit en bon époux et elle en bonne ménagère. La femme du prolétariat dépense, mais ne discute pas les prix. Elle ne marchand pas. Elle paie ce qu'il faut, ce qu'on lui demande. Par fierté et par humilité. Les prolétaires n'économisent pas. Ils reçoivent de leurs

origines agraires et transmettent un certain goût de bien-vivre (la bonne cuisine) et un sens de la fête, que saccagent petits-bourgeois et bourgeois.

Tel était le contenu « sociologique » de l'*Introduction à la Critique de la vie quotidienne*. Le livre cependant allait plus loin en cherchant le global — la totalité — au lieu de s'appesantir sur les détails, sur les différences entre groupes et classes, au seul niveau du sens commun.

D'où une sorte de diptyque fortement contrasté. Premier volet : *misère du quotidien* : les tâches fastidieuses, les humiliations, la vie de la classe ouvrière, la vie des femmes sur qui pèse la quotidienneté. L'enfant et l'enfance toujours recommencés. Les rapports élémentaires avec les choses, avec les besoins et l'argent, comme avec les marchands et les marchandises. Le règne du nombre. Le rapport immédiat avec le secteur non dominé du réel (la santé, le désir, la spontanéité, la vitalité). Le répétitif. Les survivances de la pénurie et les prolongements de la rareté : le domaine de l'économie, de l'abstinence, de la privation, de la répression des désirs, de la mesquine avarice. Second volet : *grandeur du quotidien* : la continuité. La vie qui se perpétue, établie sur ce sol. La pratique méconnue : l'appropriation, du corps, de l'espace et du temps, du désir. La demeure et la maison. Le drame, irréductible au nombre. Le tragique latent du quotidien. Les femmes : leur importance (accablées, « objets » de l'histoire et de la vie sociale et cependant « sujets » essentiels, soubassements, fondements). La création d'un monde pratico-sensible à partir des gestes répétitifs. La rencontre des besoins et des biens ; la jouissance, plus rare encore que les biens mais puissante. L'œuvre et les œuvres (la capacité de créer une œuvre à partir du quotidien, de ses pleins et de ses vides — la possibilité de faire de la vie quotidienne une œuvre, pour les individus, les groupes, les classes). La re-production des rapports essentiels, le *feed-back* déjà mentionné entre la culture et l'activité productrice, entre la connaissance et les idéologies, le lieu de naissance des contradictions entre ces termes, le lieu des luttes entre sexes, générations, groupes, idéologies. Le conflit entre l'approprié et le non-approprié, entre l'informe de la vie subjective et le chaos du monde (de la nature). La médiation entre ces termes et par conséquent l'intervalle creux où se font jour, à l'état naissant, les antagonismes qui éclatent au niveaux « supérieurs » (institutions, superstructures)...

Dans cette orientation, une question importante se pose, celle de la Fête. Le jeu (le ludique) n'est qu'un cas particulier ou un aspect de la Fête. *La Critique de la vie quotidienne* mettait en évidence l'origine paysanne de la Fête et la dégénérescence simultanée du Style et de la Fête dans la société où le quotidien s'établit. Le Style se dégrade en culture, laquelle se scinde

en culture quotidienne (de masse) et haute culture, scission qui l'entraîne vers la fragmentation et la décomposition. l'art ne peut passer pour une reconquête du Style et de la Fête, mais seulement pour une activité de plus en plus spécialisée, pour une parodie de fête, pour un ornement du quotidien qui ne le transforme pas. Toutefois, la fête ne disparaît pas entièrement de la quotidienneté : rencontres, festins, festivals, sans retrouver leur ampleur ancienne, en sont les plaisantes miniatures. Ce qui motive le projet d'une renaissance de la Fête dans une société doublement caractérisée par la fin de la pénurie et par la vie urbaine. La Révolution dès lors (violente ou non violente) prend un sens nouveau : rupture du quotidien, restitution de la Fête. Les révolutions passées furent des fêtes (cruelles, mais n'y eut-il pas toujours un côté cruel, déchaîné, violent dans les fêtes ?), La Révolution possible mettra fin à la quotidienneté en y réinvestissant, brusquement ou lentement, la prodigalité, le gaspillage, l'éclatement des contraintes. La révolution ne se définit donc pas seulement sur le plan économique, politique ou idéologique, mais plus concrètement par la fin du quotidien. Quant à la fameuse période de transition, elle prend elle-même un nouveau sens. Elle récuse le quotidien et le réorganise pour le dissoudre et le transformer. Elle met fin à son prestige, à sa rationalité illusoire, à l'opposition du quotidien et de la Fête (du travail et du loisir) comme fondement de la société.

Vingt ans après, il est possible de résumer en les élucidant les intentions et les projets de ce livre. Ces vingt années l'ont éclairé non sans montrer ses naïvetés. On sortait alors, que personne ne l'oublie, du Front populaire et de la Libération, qui eurent en effet l'allure de fêtes géantes. La rupture du quotidien faisait partie de l'activité révolutionnaire et surtout du romantisme révolutionnaire. Depuis, la révolution a trahi cet espoir en devenant elle aussi quotidienneté : institution, bureaucratie, organisation de l'économie, rationalité productiviste (au sens étroit du mot production). Devant ces faits, on se demande si le mot « révolution » n'a pas perdu son sens.

Révéler la richesse cachée sous l'apparente pauvreté du quotidien, dévoiler la profondeur sous la trivialité, atteindre l'*extraordinaire de l'ordinaire*, ^[75] ce n'était clair et peut-être vrai qu'en se basant sur la vie des travailleurs, en dégagant pour l'exalter leur capacité créatrice. C'était déjà beaucoup moins clair et beaucoup plus contestable en se basant sur la vie urbaine, par rapport à celle des campagnes et des villages. C'était encore plus contestable en se basant sur la vie familiale, malgré la misère et la grandeur de la féminité sacrifiée. Où se situait exactement la naïveté ? Cette théorie du quotidien s'associait peut-être à un populisme, à un ouvriérisme ; elle

exalta la vie du peuple, celle de la rue, celle des gens qui savent s'amuser, se passionner, risquer, dire ce qu'ils sentent et ce qu'ils font. Elle impliquait à la fois l'obsession du prolétariat (la richesse du métier, du travail, des liens de solidarité dans le travail) et l'obsession philosophique de l'authenticité, dissimulée sous l'ambiguïté du « vécu », sous le factice et l'inauthentique.

Ces affirmations, ces requêtes, ces projets s'éloignent-ils irrémédiablement ? Faut-il les abandonner ou les reformer, ou les reformuler sans naïveté ? La question sera posée plus loin. Quoi qu'il en soit, l'analyse critique de la quotidienneté entraînait rétrospectivement une certaine vue de l'histoire. L'historicité du quotidien devait s'établir en remontant en arrière pour montrer sa formation. Bien sûr, il a toujours fallu se nourrir, se vêtir, habiter, produire des objets, reproduire ce que la consommation dévore. Pourtant, jusqu'au XIX^e siècle, jusqu'au capitalisme concurrentiel et jusqu'au déploiement du « monde de la marchandise », ce n'est pas le règne de la quotidienneté, insistons sur ce point décisif. Voici l'un des paradoxes de l'histoire. Il y eut style au sein de la misère et de l'oppression (directe). Pendant les périodes révolues, il y eut œuvres plus que produits. L'œuvre a presque disparu, remplacée par le produit (commercialisé) pendant que l'exploitation remplaçait l'oppression violente. Le style, conférait un sens aux moindres objets, aux actes et activités, aux gestes : un sens sensible et non pas abstrait (culturel) saisi directement dans un symbolisme. Parmi les styles, on pourrait distinguer celui de la cruauté, celui de la puissance, celui de la sagesse. Cruauté et puissance (les Aztèques, Rome) donnèrent de grands styles et de grandes civilisations, mais aussi la sagesse aristocratique de l'Égypte ou de l'Inde. La montée des masses (qui n'empêche en rien leur exploitation), la démocratie (même remarque !) accompagnent la fin des grands styles, des symboles et des mythes, des œuvres collectives : monuments et fêtes. Déjà l'homme moderne (celui qui exalte sa modernité) n'est qu'un homme de la transition, dans l'entre-deux, entre la fin du Style et sa re-création. Ce qui oblige à opposer style et culture, à souligner la dissociation de la culture et sa décomposition. Ce qui légitime la formulation du projet révolutionnaire : recréer un style, ranimer la fête, réunir les fragments dispersés de la culture dans une métamorphose du quotidien.

5. Deuxième étape, deuxième moment.

Si nous reprenons ces thèmes déjà abordés, nous (l'auteur) suivons une raison. La suite à l'introduction ci-dessus résumée, et par conséquent *la Critique de la vie quotidienne* proprement dite, devait approfondir cette problématique, expliciter la thématique, élaborer les catégories. Le corps de l'ouvrage devait donc exposer historiquement la constitution et la formation de la quotidienneté en montrant :

a) la lente et profonde rupture entre le quotidien et le non-quotidien (religion, art, philosophie), rupture corrélative d'autres scissions (entre l'économique et les rapports immédiats et directs, entre l'œuvre et le produit, entre le privé et le public) ;

b) la détérioration des styles, la fin de l'insertion des objets, des actes, des gestes, dans le style comme totalité, le remplacement du style par la culture, par l'art et par « l'art pour l'art » (c'est-à-dire par l'esthétisme) ;

c) la séparation a homme-nature », la dislocation des rythmes, la montée de la nostalgie (regret de la nature perdue, du passé), le dépérissement du drame ou plutôt du tragique et de la temporalité ;

d) la mise à l'écart des symboles et symbolismes au profit des signes et ensuite des *signaux* ;

e) la dissolution de la communauté et la montée de l'individualisme (non identique, loin de là, à la réalisation de l'individu) ;

f) l'atténuation mais non la disparition du sacré et du maudit, déplacés mais non remplacés par du profane ;

g) l'accentuation de la division du travail poussée jusqu'à la parcellarisation extrême, avec nostalgie de l'unité et compensation du fragmentaire par l'idéologie ;

h) l'inquiétude devant l'*insignifiant* envahissant, mal compensé par l'intensification des signes et signifiés.

La Critique de la vie quotidienne devait rattacher cet ensemble de faits à la bourgeoisie comme classe, en décelant les résultats de ses idéologies (le rationalisme fondé sur une nation étroite de la loi et du contrat), du fétichisme de la propriété privée, de la prédominance poussée à l'extrême de l'économique dans la société. Le livre projeté devait aussi montrer les échecs des

tentatives pour sortir de la situation sans briser les cadres de la société capitaliste. l'art échoue aussi bien à réunir ce qui est scindé et fragmenté qu'à métamorphoser ce qui échappe à la « culture », à remplacer le style, à pénétrer le quotidien de non-quotidienneté. l'idéologie, esthétique ou éthique, métaphysique ou positiviste, rationalisme subtil ou grossier, échoue également. Loin de transfigurer la réalité triviale, elle accentue la banalité. La classe ouvrière baigne dans le quotidien et par là peut (ou pourrait) le nier et le transformer. La bourgeoisie, elle, aménage le quotidien et croit y échapper en vivant grâce à l'argent un perpétuel « dimanche de la vie ». Elle y aspire en vain. Peut-être la bourgeoisie ascendante, militante et souffrante, parvenait-elle à transfigurer sa quotidienneté. Ainsi la bourgeoisie hollandaise au XVIIe siècle. Le peuple voulait jouir des fruits de son labeur ; les notables, confortablement installés dans leur époque et dans leurs demeures, voulaient contempler leur richesse dans le miroir que leur présentaient les peintres. Ils y lisaient aussi leurs victoires : sur la mer qui les défiait, sur les peuples lointains, sur les oppresseurs. l'art pouvait alors unir fidélité et liberté, amour de l'éphémère et goût du durable, insignifiance apparente et sens profond, fraîcheur de conception et vivacité des sentiments, en bref : style et culture. Moment historique définitivement perdu. La bourgeoisie moderne vit sur une illusion ^[80]devenue ridicule : l'esthétisme à la place de l'art.

L'ouvrage ainsi projeté était destiné à figurer dans un triptyque, comportant également une science (critique) des idéologies et une théorie de l'individu (assortie, il va de soi, d'une critique de l'individualisme). Ces derniers volets du triptyque devaient s'intituler : « La conscience mystifiée » et « La conscience privée ».

Or cet ensemble théorique a été partiellement écrit, non complètement. Il n'a pas été publié. Pourquoi ? Parce que l'auteur a constaté de telles modifications dans la vie sociale que ses « objets » s'évanouissaient sous ses yeux, ou se modifiaient au point de devenir méconnaissables. La présentation de la recherche sur la vie quotidienne ne peut se dispenser de revenir sur cette « histoire » toute proche, qui n'a peut-être pas encore épuisé ses enseignements.

Entre 1950 et 1960, s'estompent (lentement, au fil des jours — avec une extraordinaire vélocité à l'échelle historique) la forme de conscience sociale et l'idéologie provenant de la production, de la création, de l'humanisme lié à la notion d'œuvre. La libération sociale a échoué et la classe ouvrière, qui croît dans une certaine mesure quantitativement et qualitativement, n'en perd pas moins une partie de son poids social et politique. Elle se voit dépossédée (on peut dire : expropriée) de sa conscience. La tentative n'a pas réussi de construire

une autre société à partir de cette conscience. Bien plus : le modèle d'une telle société, l'U. R. S. S., se discrédite. A l'échec de la Libération en Europe occidentale répond l'échec (ou si l'on veut le demi-échec, pire par certains côtés qu'un échec évident) du socialisme sous Staline. L'idée de la révolution, et l'idéologie socialiste, se dévalorisent et perdent leur radicalisme (leur ambition d'aller jusqu'aux racines de l'homme et de la société).

Que s'est-il passé ? Personne ne le sait dix ans plus tard, encore que beaucoup de jalons soient posés sur le chemin de la vérité historique et beaucoup de vérités partielles mises à jour. L'essentiel, c'est que le capitalisme (quelque peu modifié sans que le « structural » soit atteint) et la bourgeoisie (en dehors et au-dessus de ses fractions multiples, nationales et internationales) aient repris l'initiative des opérations. L'avaient-ils perdue ? Sans doute, pendant quelques années, entre 1917 et 1933. A partir de 1950, la situation s'inverse. Vaincu militairement, réduit à l'impuissance, le fascisme a servi. En tant qu'épisode stratégique de l'action menée par la bourgeoisie à l'échelle mondiale, il laisse des séquelles. La bourgeoisie comme classe (mondiale) réussit à absorber ou à neutraliser le marxisme, à détourner les implications pratiques de la théorie marxiste. Elle assimile la rationalité planificatrice tout en pervertissant la société qui avait réalisé cette rationalité philosophiquement supérieure. Le mouvement dialectique de l'histoire se retourne (momentanément) contre lui-même et s'annihile ; la pensée dialectique se désamorce, s'égaré. Et c'est ainsi qu'à l'échelle mondiale une pensée et une conscience qui semblaient profondément et définitivement enracinées perdent leur sens. Le rôle et l'apport historique de la classe ouvrière s'obscurcissent avec son idéologie. Une nouvelle mystification monte : les classes moyennes n'auront qu'une ombre de pouvoir, que des miettes de richesse, mais c'est autour d'elles que s'organise le scénario. Leurs « valeurs », leur « culture » l'emportent ou semblent l'emporter parce que « supérieures » à celles de la classe ouvrière.

Il est clair qu'un tel processus est d'une extrême complexité. Et d'abord, il s'agit d'un processus. L'interlocuteur ici risque de prendre la parole en demandant : « Qui ? Comment ? Croyez-vous vraiment qu'il y ait eu quelque vaste conspiration contre la classe ouvrière pour l'exproprier ? Pensez-vous qu'un chef d'orchestre invisible ait dirigé l'opération ? » La question est recevable. Elle relève des historiens et de l'histoire. Bien entendu, il n'y a pas eu « sujet » conscient pleinement, situation théoriquement élucidée, « stratégie de classe » entièrement élaborée. Et cependant, il y a situation, stratégie de classe, accomplissement d'un projet ; une classe ne peut se comparer au « sujet » des philosophes, pas plus qu'une société. Et cependant,

n'y a-t-il pas unité, globalité, totalité ? En un mot : processus. Nous mettrons ici entre parenthèses la question posée : « A qui l'imputer ? » Elle ne manque pas d'intérêt. Elle est importante mais subsidiaire. l'essentiel, n'est-ce pas le résultat de la période considérée, somme d'une quantité énorme d'initiatives personnelles, de drames sociaux, de tentatives idéologiques, d'actions à tous les niveaux ?

Le « processus » a passé sur beaucoup comme les vagues d'une mer agitée sur les baigneurs au bord d'une plage en pente rapide. Quelques-uns ont émergé. Cette image fait partie de l'écriture métaphorique mais elle n'est pas fausse. Ceux qui se maintinrent au-dessus de la surface parvinrent à suivre le flot, non sans parfois se sentir roulés par la vague, à demi asphyxiés. Le processus eut plusieurs aspects :

a) introduction du néo-capitalisme, avec des modifications institutionnelles de l'ancien capitalisme (concurrentiel et puis monopolistique) sans transformation des rapports de production ;

b) détournement de la capacité créatrice qui tendait vers la transformation révolutionnaire (en obnubilant et si possible en extirpant la conscience elle-même de la production au sens large, en tant qu'activité créatrice) ;

c) en même temps liquidation d'un passé, des traces d'une histoire, le tout récusé par la stratégie victorieuse (momentanément).

Sans contestation possible, la France de la Libération se ressentait des années d'avant la seconde guerre mondiale, de la stagnation, du malthusianisme, de l'idéologie « rentière » des Notables de la IIIe République. Incontestablement, la France était un vieux pays à prédominance agraire, dotée d'institutions basées sur un compromis entre l'industrie et l'agriculture, entre la campagne et la ville. Cette originalité n'allait pas sans illusions et sans nostalgies stériles. Que de survivances, de plus en plus désuètes, dans l'idéologie, dans les « valeurs » ! Les marxistes s'étaient affirmés capables, et seuls capables, d'un renouvellement radical. Ils n'avaient pas réussi. Le renouvellement s'accomplissait sans eux, donc contre eux. Était-ce un véritable renouvellement ? Une révolution ratée porte la marque de l'échec, même si elle semble réussir, même si de bons esprits l'appellent « révolution silencieuse », « révolution invisible et pacifique ». Ce n'est qu'une parodie.

En quoi consistaient ces survivances des époques paysannes et artisanales, du capitalisme concurrentiel ? Quelles idéologies, quelles « valeurs », quels systèmes partiels de significations se liquidèrent pendant cette période, invisiblement, presque [85] insensiblement, par dépérissement, par abandon ? Il serait long et difficile de le dire. C'est encore une affaire d'histoire des idéologies et des institutions. Résumons : une certaine rationalité disparut, celle qui faisait de la raison une attitude individuelle et du rationalisme une opinion (profane, laïque, antireligieuse, voire anticléricale). Depuis longtemps le rationalisme, en dehors de l'enseignement philosophique, entrait en connexions étroites, d'une part avec la science et les applications techniques de la science, et d'autre part avec l'État. Pendant la période considérée, ces aspects « positifs », c'est-à-dire efficaces de la rationalité l'emportent. Elle se relie aux idées de planification (à l'échelle globale, notion marxiste détournée et assimilée par la bourgeoisie) et l'organisation (à l'échelle de l'entreprise, puis généralisée). La notion de *rationalité* se transforme. Elle devient étatique et politique, tout en dépolitisant (apparemment) l'action des organisations étatiques. Dégagée de l'organicisme traditionnel, le concept d'organisation rejoint celui d'*institution* dans la pratique sociale, celle de la société néo-capitaliste (qui pourrait jusqu'à un certain point se définir ainsi, à condition de préciser les rapports de ces concepts et de marquer les bornes de la rationalité devenue ainsi « opératoire »).

En même temps que la rationalité d'opinion (et que la thèse libérale, selon laquelle les opinions relèvent de la liberté et l'incarnent) tombe l'éthique individuelle du travail qualitatif et bien fait, de la réalisation de soi dans et par le métier. Représentation idéologique intermédiaire entre le produit et l'œuvre (entre la valeur d'échange et la « valeur » au sens philosophique) cette éthique du travail et du métier, solidaire d'une valorisation de l'activité créatrice, tend à disparaître. Le « consensus » à ce propos se dissout et seules quelques professions plus ou moins libérales (dites « libérales ») conservent cette idéologie ; elle couvre la consolidation de ces activités professionnelles (médecins, avocats, architectes, ingénieurs, etc), en corps constitués, armature sociale et institutionnelle de la nouvelle France. Le prolétariat cesse de croire intensément à la dignité du travail et du travailleur. Cette foi et cette espérance se changent en rhétorique, ou en nihilisme.

Auparavant, dans un « monde » encore accroché à la nature, encore fortement marqué par les antiques raretés, la peur dominait invisiblement : peur du manque, peur de la maladie, peur des forces cachées, paniques devant la femme et l'enfant, peur devant la sexualité, et non

seulement peur de la mort, mais peur des morts. Ces peurs suscitaient des mécanismes de défense et de protection : incantation, magie. *La Critique de la vie quotidienne* se proposait entre autres objectifs d'analyser le rôle de mille petites superstitions attachées à des mots, à des gestes, pour en montrer la fonction, invisible mais importante : déplacement et refus de la peur fondamentale. Or, pendant la période considérée, ces peurs s'atténuent. Elles sont recouvertes par le rationalisme généralisé. Disparaissent-elles ? Non. Elles se déplacent. La terreur remplace la peur : terreur devant les dangers de guerre atomique, devant les menaces de crise économique. Terreur non plus de la nature, mais de la société, malgré le passage à la rationalité idéologique et pratique. La terreur ne supprime pas les peurs ; elle se surajoute à ces peurs. Les petites superstitions de la quotidienneté sont alors non pas supprimées mais « surdéterminées », supplantées par de grandes élaborations idéologiques, envers de la rationalité : horoscopes, reviviscences de religion. Ce qui n'empêche pas mais plutôt favorise un besoin de « sécurisation », de moralisme et d'ordre (moral). La sécurité devient à partir d'une certaine époque institutionnelle.

L'irrationalité du rare et du précieux (le morceau de pain, le bout de ficelle et le bout de chandelle, le « rare » et le « cher ») qui remplissait le quotidien cède alors la place à une irrationalité incomparablement plus vaste et plus profonde, complémentaire de la rationalité officielle. Le tragique s'estompe parce qu'il se généralise dans la terreur et que la terreur elle-même est refoulée par la rationalité victorieuse. La nature « s'éloigne » ; au cours du travail productif lui-même le contact avec la matière disparaît dans l'enchaînement des actes et des gestes. Et pourtant, envers du rationalisme, jonction de l'irrationalisme et de la rationalité, une sorte de *naturalisation* générale de la pensée, de la réflexion, des rapports sociaux transparait. A l'instar de la valeur d'échange et de la marchandise, selon Marx, les formes abstraites apparaissent à travers des choses, comme propriétés des choses, en un mot naturalité. La forme sociale et la forme mentale semblent données dans un « monde ». Ainsi les formes de l'art, de l'esthétique ou de l'esthétisme. Ainsi les formes ritualisées des relations sociales. Le rationnel passe pour normal, selon les normes d'une société assez réfléchie et suffisamment organisée pour que le quiproquo, ou, si l'on veut la métonymie, s'installe. Le normal devient habituel et l'habituel se confond avec le naturel qui lui-même s'identifie ainsi avec le rationnel — circuit ou bouclage. Dans cette logique apparente (et forcée), dans ce naturalisme qui double le rationalisme, les contradictions s'évanouissent : réel et rationnel s'identifient, réalité et idéalité se mélangent, savoir et idéologie se confondent.

Dans ces conditions, deux questions (ou plutôt deux séries de questions) se posent. Premièrement : cette société change de visage. En France notamment, la stagnation caractéristique d'une certaine époque, avec son idéologie, celle d'une bourgeoisie rentière qui acceptait sans même s'en apercevoir son propre déclin, à savoir le malthusianisme généralisé, a cédé la place au changement et à l'idéologie du changement. Cette société s'est-elle transformée ? Dans quelle mesure ? En France et dans le monde, les anciennes dénominations, à savoir « capitalisme », société bourgeoise, économie libérale, etc. sont-elles devenues fausses ? Si oui, comment nommer cette société ? Faut-il la nommer ? Ne faut-il pas se contenter d'études partielles sur le changement, ou simplement proposer des modèles de changement ?

Cette série de questions se pose à l'esprit scientifique en général ; elle a une portée générale. Cependant, chaque science parcellaire prend en charge la recherche d'une réponse, et singulièrement la sociologie. La seconde série de démarches semble plus limitée. Dans une telle société, le concept du *quotidien* a-t-il encore une portée ? Si cette société met au premier plan de ses préoccupations la rationalité, l'organisation, la planification plus ou moins poussées, peut-on encore distinguer un niveau ou une dimension susceptible de se nommer *quotidienneté* ? Ou bien, dans cette société le quotidien se confond avec l'organisé et ^[90]le raisonnable et c'est tout— ou bien ce n'est rien ! Ce concept, ne tombe-t-il pas avec l'ancienne rareté, avec les survivances et prolongements des époques antérieures, marquées par la vie paysanne et artisanale, ou par la bourgeoisie du capitalisme concurrentiel ?

Attachons-nous d'abord au premier groupe de questions.

7. Comment nommer la société actuelle ?

Jusqu'à cette interrogation (d'abord formulée assez confusément, entre 1950 et 1960, puis de plus en plus explicitement, notamment par les sociologues) on disait : « la société », sans épithète, ce qui transformait la réalité sociale en une entité, — en une « nature sociale » — opposée aux individus ou superposée aux groupes. Souvent, dans une intention polémique, on

parlait de « capitalisme » ou de « société bourgeoise ». Ces appellations, sans disparaître, perdent prestige et portée pendant cette période.

En s'inspirant de Saint-Simon, les sociologues lancent alors la dénomination : « société industrielle ». Ils constatent en effet que la production industrielle, avec ses implications (rôle de plus en plus grand de l'État et de la rationalité organisatrice) ne cesse de s'accroître, au moins dans les grands pays modernes. L'industrie ne complète pas l'agriculture ; la production industrielle ne coexiste pas pacifiquement avec la production agricole ; elle l'absorbe. L'agriculture s'industrialise. D'autre part, les différences réelles entre « capitalisme » et « socialisme » ne coïncident pas avec les différences indiquées par les idéologies respectives. Des éléments communs apparaissent entre les deux régimes politiques qui prétendent radicalement différer et s'opposer comme deux systèmes. Notamment la rationalité venue de l'organisation du travail productif et de l'entreprise dans la « société industrielle » se manifeste avec beaucoup d'analogies dans le « capitalisme » et dans le « socialisme ». Ne seraient-ils pas deux espèces d'un même genre ?

Cette dénomination, qui apportait ses arguments, a suscité beaucoup de discussions et de controverses. Résumons les arguments contraires. Y a-t-il *une* société industrielle, ou *plusieurs* sociétés industrielles ? Chaque pays trouve-t-il (ou échoue-t-il à trouver) sa voie originale dans et par l'industrialisation ? Le « socialisme » peut-il seulement se définir comme voie rapide d'industrialisation pour un pays attardé ou mène-t-il par des voies nouvelles vers une société et une civilisation spécifiques, originales ? Même si l'on cesse d'admettre que le capitalisme cède la place inévitablement une société socialiste, peut-on affirmer que la mondialisation de l'industrie et l'industrialisation mondiale vont vers une homogénéité, vers des structures analogues parce que « rationnelles » dans tous les pays ? Les différences vont-elles s'approfondir ou disparaître ? La dénomination proposée implique une réponse hâtive et prématurée à ces questions nouvelles.

De plus, le sociologue qui accepte cette dénomination tend à oublier que la production agricole et les problèmes paysans ne disparaissent que dans une partie du monde. La « campagne mondiale » persiste. Or une « société agraire » en dehors de la « société industrielle », autour d'elle, est inconcevable. Cette situation aboutit à de terribles antagonismes (« la voie chinoise »). La dénomination proposée, les concepts et la théorie correspondants à cette dénomination, ne permettent pas de poser les questions et de chercher une réponse. Ils tendraient plutôt à entériner la situation. Cette appellation tend aussi à mettre l'accent sur la *croissance* économique.

Certes, le sociologue pourra ne pas perdre de vue les autres aspects de la réalité sociale. Si cependant il privilégie l'économique, il risque de ne pas mettre l'accent sur le *développement* et d'abandonner le qualitatif (la complexification des rapports sociaux, ou leur simplification, leur enrichissement ou leur appauvrissement) au profit de la rationalité économiste. Il risque également de perdre de vue d'autres déterminations d'une grande importance. Peut-il y avoir industrialisation sans urbanisation ? Le caractère essentiel de la prétendue « société industrielle » ne serait-il pas (en dehors et en plus de la croissance quantitative de la production matérielle) le développement des villes ou plutôt de la société urbaine ? Ne convient-il pas pour la « science de la société » de prendre comme point de départ ce *double processus*, ou si l'on veut ce processus à double aspect : *industrialisation* et *urbanisation* ? Dissocier les deux aspects de ce processus, privilégier l'un d'eux, le porter à l'absolu scientifique, en négligeant le second, c'est une opération scientifiquement contestable.

En d'autres termes, l'expression « société industrielle » n'est pas fausse. Elle est vraie mais autrement que selon les promoteurs de la théorie. L'industrie, capacité économique de production matérielle, n'a pas été maîtrisée, rationnellement. La théorie est restée incomplète, même du côté socialiste. C'est à partir du *double processus* et *dans ce processus*, que la croissance industrielle peut se concevoir et se signifier (prendre un sens, c'est-à-dire une orientation et une signification). Le concept et la théorie de l'industrie ont donné lieu à des techniques (organisation de l'entreprise, planification globale). Ils n'ont pas franchi le seuil du sens, sinon chez Marx ; mais après Marx, et surtout en dépossédant la classe ouvrière des « valeurs » de la production, on est retombé en deçà du sens au lieu de l'explicitier, de l'approfondir, et de le réaliser. C'est la vie urbaine qui apporte le sens de l'industrialisation, qui la contient comme second aspect du processus. Il est possible qu'à partir d'un certain point critique (où nous pouvons nous situer) l'urbanisation et sa problématique dominant le processus d'industrialisation. Que reste-t-il comme perspective à la « société industrielle », si elle ne produit pas la *vie urbaine* dans sa plénitude ? Rien, sinon *produire pour produire*. Or, une classe peut produire pour le profit : la bourgeoisie. Une société, même gérée par la bourgeoisie ou par une fraction de la bourgeoisie, peut difficilement ne produire que pour produire. Dans ce cas, ou bien elle produit pour la puissance et la domination, c'est-à-dire pour la guerre, ou bien toute idéologie, toute « culture », toute rationalité et tout sens se décomposent. *l'un n'empêche pas l'autre*.

En résumé, la dénomination proposée condense une partie des faits à exposer et à expliquer, et seulement une partie. Elle bute contre une « problématique » que ses catégories ne permettent ni d'explicitier ni même de formuler, encore moins de résoudre. Cette théorie, avec sa thématique, n'est qu'une idéologie : une variante du rationalisme modernisé. Elle extrapole et totalise illégitimement, en dissimulant les drames. Elle tend ^[95] vers une mythologie de l'industrialisation. La mise en forme théorique *reflète* (au lieu de signifier) l'absence de sens, et la manière dont cette société remplit illusoirement l'absence. Elle *reflète* la fausse identité entre le rationnel et le réel, la véritable identité entre l'absurde et la rationalité (bornée et entérinant ses bornes).

Frappés à juste titre par l'importance de *la technique* dans cette société dite industrielle, un certain nombre de théoriciens ont proposé de la nommer : *société technicienne*. Ils ont suggéré l'image d'un « milieu technique » opposé au « milieu naturel » et caractéristique de cette société.

Cette théorie retient un certain nombre de faits exacts ; elle élabore à partir de ces faits et thèmes incontestables une définition, une conception, une problématique.

Dans cette société où nous vivons, il est exact que la technique prend un caractère déterminant. Cela ne veut pas seulement dire qu'elle « révolutionne » sans arrêt les conditions de la production, que la science devient directement et immédiatement « force productive » à travers ses conséquences techniques. Cette analyse et cette appréciation vont beaucoup plus loin. Il est vrai (et trop vrai) que la conscience et les formes de conscience (sociales et individuelles) dérivent de la technique *sans la médiation* d'une pensée qui domine la technicité, d'une culture qui lui confère un sens. A travers l'image et l'objet (et le discours sur l'image et l'objet) la conscience, sociale et individuelle, *reflète* la technique. Ainsi la photographie, obtenue avec un maximum de technicité et un minimum d'intervention du « sujet », entre directement dans le souvenir et le rêve, dans l'album familial, dans le périodique et la télévision. l'objet technique, avec sa double constitution, fonctionnelle et structurale, parfaitement analysable et « transparente », ne reçoit pas un statut déterminé. Il envahit la pratique sociale entière : une ville, par exemple, devient objet technique ; un paquet sonore obtenu par une technique perfectionnée fournit un élément musical. Une séquence d'images techniquement remarquables (qualité des photos, découpage et montage) devient un fragment de film. Une auto à peine modifiée passe pour une sculpture, et trois ou quatre morceaux d'objets techniques pour un « espace plastique ». Avec l'*Op* et le *Pop* cette tendance techniciste s'adjoint un esthétisme. Plus

précisément, le *regard sur l'objet technique*, regard passif, attentif au seul fonctionnement, intéressé par la seule structure (démontage, remontage), fasciné par ce spectacle sans arrière-plan, tout entier dans sa surface transparente, ce regard devient prototype de l'acte social. Telle est l'efficacité de la télévision. Le médium, c'est-à-dire l'appareil, c'est le véritable message, affirme McLuhan. Non. Le message c'est le pur reflet : le regard sur une image, regard qui se produit et se reproduit en tant que rapport social, regard froid (*cool*), doté à ce titre d'un *feed-back*, d'un équilibre, d'une cohérence, d'une perpétuation. Les images changent, le regard reste. Le bruit, les sons, les paroles, sont auxiliaires et subsidiaires, symboles de l'éphémère.

Que subsiste-t-il de la thèse hégélienne d'après laquelle l'art est un système partiel, un ensemble de significations confiées à des objets privilégiés et servant de *médiations* (actives) entre les autres systèmes ou sous-systèmes constitutifs de la société : les besoins, la morale, le droit, la politique, la philosophie ? Selon cette analyse, un tel système partiel n'est qu'une médiation, mais il a une actualité prégnante qui confère à la société une puissante cohésion. Le reflet des rapports avec l'objet technique, avec le « médium » (écran de cinéma, poste de radio, téléviseur etc.) ce reflet d'un reflet, remplace l'art comme « médiation » et joue un rôle analogue ; la culture n'est plus qu'un mythe en décomposition, une idéologie plaquée sur la technicité.

A l'intense consommation des signes de la technicité se superpose une denrée hautement consommable : l'esthétisme (discours sur l'art et sur l'esthétique). Une technicité fardée d'esthétisme, sans la médiation spécifique de l'art, sans culture (ce qui suppose le fétichisme du « culturel »), tels sont les plus simples traits qui légitiment cette définition : société technicienne.

Maintenant, donnons les raisons qui interdisent de l'accepter. On peut se demander si cette société est encore une société, dans la mesure exacte où elle est technicienne. Elle se veut objet technique, elle se voit comme objet technique. Elle tend à éliminer les médiations qui firent la haute complexité de la vie sociale, qui réunirent à la production matérielle des idéologies, des valeurs, des ensembles de signes et signification, rivaux souvent, mais animant aussi la vie sociale. Quant à l'expression « milieu technique », elle peut se contester. Il est plus correct et plus exact de parler d'un *milieu urbain* que d'un milieu technique. C'est dans et par la ville que la technique entre dans la société et qu'elle produit un « milieu ». Hors de l'urbain, la technique ne produit que des objets isolés : une fusée, une station de radar.

Dans la mesure où la dénomination « société technicienne » est exacte, elle suppose la transformation de la technique — autrefois subordonnée et même réprimée par le malthusianisme — en facteur autonome, économique et socialement déterminant. Un tel facteur ne peut se constituer et agir que par une « couche » sociale qui tend à devenir caste ou classe : les *technocrates*. La dénomination se modifie ; il convient de dire : « société technocratique ». Mais les technocrates n'agissent que par la voie organisationnelle et institutionnelle. Leur rationalité a des buts et des moyens spécifiques. On dira donc : « société technocratico-bureaucratique », ce qui enlève tout prestige à la définition.

Elle ne perd pas seulement sa noblesse, Elle manifeste sa fausseté. En effet, dans cette société que nous pouvons observer chaque jour, ce qui frappe l'analyse critique, c'est la *faiblesse de la technicité*. Le premier et le plus grand tort de la technocratie », c'est qu'elle n'existe pas. C'est un mythe et une idéologie. Le prétendu règne de la technique cache une réalité inverse. Les grands objets techniques ont une efficacité de prestige (exploration de l'espace) ou une portée stratégique (fusées, missiles, etc.), Ils ne sont guère des objets sociaux, d'usage courant, modifiant en la commandant la vie quotidienne. La réalité quotidienne ne bénéficie que des « retombées de la technique ». Quant aux gadgets, ils simulent la technicité. A l'analyse critique, la technique et la technicité apparaissent comme des *alibis*. La technocratie a pour alibi les applications de la technique à la vie sociale ; elle est elle-même un alibi, celui des véritables dirigeants de l'économie et de la politique. La société semble évoluer pacifiquement vers une rationalité supérieure ; ^[100] elle se changerait sous nos yeux en société scientifique : application rationnelle du plus haut savoir, connaissance de la matière et connaissance de la réalité humaine. Cette « scientificité » justifie la rationalité bureaucratique, établit (illusoirement) la compétence des technocrates. Technicité et « scientificité », l'une et l'autre changées en entités autonomes, renvoient l'une à l'autre, se justifient réciproquement, chacune servant d'alibi à l'autre. Devant nous se découvre un *système d'alibis* ; chaque ensemble de significations, qui semble autonome et prétend se suffire, renvoie à un autre dans une rotation vertigineuse. Ne serait-ce pas ce qui se cache sous la rationalité et les rationalités apparentes ?

Cette situation serait-elle définitive ? Serait-elle l'aboutissement de l'histoire même si on se passe de l'historicité et si elle implique l'élimination de l'historique comme processus, comme sens ? Il semble au contraire qu'elle naisse d'une conjoncture déterminée et limitée : le défi des régimes et systèmes politiques, forme nouvelle de la concurrence à l'échelle mondiale, avec de

multiples conséquences. Dans cette conjoncture — course aux armements, dépréciation extraordinairement rapide de l'équipement technique et militaire, obsolescence des objets techniques — la technicité prend un caractère révolutionnaire. Elle joue le rôle de la révolution inaccomplie, mais elle s'érige en « facteur » indépendant, autonome, pesant sur l'ensemble de la pratique sociale ou plutôt se détachant d'elle (non sans peser, c'est le paradoxe) pour produire des événements dans les stratosphères, celles des espaces politiques et des espaces cosmiques ! On peut d'ailleurs craindre qu'une telle conjoncture ne se transforme en structure. Seul l'avenir peut répondre à une interrogation sur ce point.

En résumé, l'appellation « société technicienne » contient, elle aussi, une vérité partielle, mais elle est vraie autrement que l'ont pensé les théoriciens qui l'ont adoptée. Lorsque cette vérité relative veut se changer en vérité définitive — en définition — elle se change aussi en erreur, en illusion idéologique, en mythe justificateur d'une situation : voilant ce qu'elle a d'insupportable, valorisant ce qu'elle a de nouveau dans l'histoire, au détriment de l'histoire et de l'historicité.

Société d'abondance. Le passage à la société d'abondance caractériserait notre époque et l'on pourrait en tirer une définition. Effectivement, la production industrielle et la « technicité » permettent d'entrevoir une productivité sans limites, en passant par l'automatisation des activités productrices. Par malheur pour la définition (qui vient des idéologues de la société américaine, Galbraith, Rostow, etc.) l'automatisation entraîne un certain nombre de conséquences qui la freinent. Il se pourrait que ces conséquences aillent plus loin que ne croient beaucoup de théoriciens. l'automatisation très poussée et l'abondance n'entraîneraient-elles pas le passage à la gratuité pour les produits industriels vraiment abondants ? N'atteindraient-elles pas le fondement de la valeur d'échange ? N'est-ce pas cette perspective qui freine l'automatisation, plus encore que les menaces de chômage pour une fraction de la classe ouvrière ?

Laissons de côté cette problématique. Dans les sociétés dites d'abondance et même de gaspillage, aux États-Unis et dans les pays hautement industrialisés d'Europe, subsistent des îlots de pauvreté ancienne : de misère matérielle. D'autre part, la nouvelle pauvreté s'observe un peu partout ; quelques besoins élémentaires étant satisfaits (au prix de quels abandons, de quelles démissions ?), les besoins affinés que l'on appelle « culturels », et d'autres besoins élémentaires qui peuvent s'appeler « sociaux », restent profondément « insatisfaits » dans cette société productiviste. La nouvelle pauvreté s'instaure, se généralise, *prolétarise* des couches sociales

nouvelles (les « cols blancs », les employés, une bonne partie des techniciens et des « professions libérales », etc.).

De plus, au sein de cette société dite d'abondance, se manifestent de nouvelles raretés. Jadis, dans nos pays, le pain était rare et l'espace abondant. Maintenant le blé est abondant (le pain restant rare dans beaucoup d'autres pays) mais l'espace se fait rare. Cette rareté de l'espace dans les pays industriels avancés s'observe en particulier dans tout ce qui concerne la ville et l'urbanisme. Le temps aussi se fait rare, et le désir. Nous avons déjà remarqué comment l'aménagement de la rareté se fait science et se légitime en prétendant se fonder comme « scientificité ». Dernier argument, non le moindre : si l'abondance ne signifie pas la Fête, si elle ne reproduit pas un renouvellement triomphal de la Fête, à quoi sert-elle et que signifie-t-elle ? Conclusion : comme les précédentes, la définition proposée retient quelques faits mais extrapole à partir de ces faits, ce qui interdit de la recevoir.

Société de loisirs ? La grande mutation, la transition aujourd'hui parcourue, ce ne serait pas tant le passage de la rareté à l'abondance que le passage du travail au loisir. Nous changerions d'ère, de « valeurs » dominantes, changement difficile.

Certes, il est exact que les « loisirs » prennent une importance de plus en plus grande dans la société française et dans la société dite industrielle. Qui le niera ? Ils entrent dans les besoins et modifient les besoins préexistants. Les fatigues de la « vie moderne » rendent indispensables le divertissement, la distraction, la détente. Les théoriciens du loisir, suivis par une légion de journalistes et de vulgarisateurs, l'ont dit et redit : les vacances, phénomène nouveau à l'échelle de la société entière, ont modifié cette société, ont déplacé les préoccupations en devenant centre de ces préoccupations.

Comme les précédentes, cette dénomination s'appuie sur des faits. Voici d'autres faits qui la rendent peu acceptable. Les *emplois du temps*, analysés de façon comparative, laissent aussi apparaître des phénomènes nouveaux. Si l'on classe les heures (de la journée, de la semaine, du mois, de l'année) en trois catégories, le *temps obligé* (celui du travail professionnel), le *temps libre* (celui des loisirs), le *temps contraint* (celui des exigences diverses en dehors du travail : transports, démarches et formalités, etc.) on constate que le temps contraint s'accroît. Il augmente plus vite que n'augmente le temps des loisirs. Le temps contraint s'inscrit dans la quotidienneté et tend à définir le quotidien par la somme des contraintes (par leur ensemble). La modernité n'entre

donc pas de façon évidente dans l'ère des loisirs ! En vérité, les « valeurs » anciennement attachées au travail, au métier, au qualitatif dans l'activité créatrice, se dissolvent. Les valeurs attachées au loisir sont à l'état naissant. Que les gens pensent à leurs vacances pendant toute l'année, cela ne veut pas dire qu'un « style » [105] ait surgi de cette situation et qu'il ait donné un sens neuf au loisir. Peut-être cherche-t-on ce style dans le cadre des « villes de loisir ». Ce n'est pas évident. Le non-travail contient l'avenir et c'est l'horizon, mais la transition s'annonce longue, confuse, dangereuse. Seule une automatisation intégrale de la production permettrait la société de loisirs. Pour y parvenir, les investissements de capitaux sont tels qu'une ou deux générations devraient se sacrifier. C'est là notre perspective ou notre prospective : un travail acharné pour léguer aux générations futures une possibilité, celle de créer la société de loisirs en surmontant les exigences et contraintes du travail productif matériel, en passant aux activités multiples productrices d'œuvres, ou simplement de plaisir et de joie. Pour le moment, le travail, avec une extrême division des opérations productrices, continue à dominer la pratique sociale. Dans l'industrie automatisée, il n'y a plus de contact avec la matière sur laquelle agit le travail, et même le contact avec la machine elle-même disparaît, mais ce non-travail (contrôle, surveillance) est encore du travail quotidien. La carrière, un peu partout, remplace le métier, sans supprimer (et peut-être en aggravant) les contraintes quotidiennes pesant sur le « travailleur ». Pour le moment, le loisir est avant tout et pour tous ou presque la rupture (momentanée) avec le quotidien. Et l'on vit une mutation difficile au cours de laquelle les anciennes « valeurs » ont été inconsidérément et prématurément obscurcies. Le loisir, ce n'est plus la Fête ou la récompense du labeur, ce n'est pas encore l'activité libre s'exerçant pour elle-même. C'est le spectacle généralisé : télévision, cinéma, tourisme.

Société de consommation ? Cette dénomination, avec la théorie qui y correspond, s'est répandue depuis la période considérée (1950, 1960). l'on montre avec des chiffres convaincants que dans les pays industriels avancés la consommation des biens matériels et culturels grandit, qu'elle va s'amplifiant, que les biens dits « de consommation durable » (voitures, postes de télévision, etc.) jouent un rôle nouveau et de plus en plus considérable. Ces constatations sont exactes mais triviales. Les théoriciens de la « société de consommation » entendent ou sous-entendent autre chose par ces mots. Ils affirment qu'autrefois, au début de l'économie capitaliste et de la production industrielle, dans cette préhistoire de la société moderne, les besoins n'orientaient pas cette production. Les entrepreneurs ne connaissaient pas le marché, ignoraient les consommateurs. Ils produisaient au hasard, lançant leurs marchandises sur le marché en

attendant l'acheteur, en espérant le consommateur. Aujourd'hui, ceux qui organisent la production connaîtraient le marché : non seulement la demande solvable, mais les désirs et besoins des consommateurs. Par conséquent, l'activité consommatrice aurait fait sa glorieuse entrée dans la rationalité organisée. Pour autant qu'il y ait « vie quotidienne », elle serait prise en considération et même intégrée comme telle à la raison scientifique incarnée dans la pratique d'une société hautement organisée. Il n'y aurait plus lieu de la distinguer, de la considérer comme un niveau de réalité.

Nous répondrons d'abord que l'on ne constate pas dans nos pays une étude approfondie des besoins sociaux et « culturels », mais une prospection des besoins *individuels* (et par conséquent de la seule demande solvable). Il n'est que trop facile de montrer combien mal et tardivement ont été découverts les besoins *sociaux* propres à la vie urbaine.

De plus, ces besoins individuels (qui ne sont pas des *objets* !) ne sont pas « l'objet » d'un savoir désintéressé. La manière de les étudier agit sur eux ; elle fait partie d'une pratique sociale ; elle les cristallise. L'action sur les besoins dispose d'ailleurs de moyens plus puissants que l'étude de marché et des motivations. Quel est le rôle de la publicité ? Le publicitaire est-il le démiurge de la société moderne, le magicien tout-puissant qui conçoit victorieusement la stratégie du désir ? Ou n'est-il que le modeste et honnête intermédiaire qui informe les besoins et fait savoir que tel ou tel objet se prépare pour la satisfaction du consommateur ? Entre ces deux thèses extrêmes, une vérité se fait jour qui mène vers une théorie de la publicité. Le publicitaire produit-il les besoins ? Au service du producteur capitaliste, façonne-t-il le désir ? Peut-être pas, encore que cela puisse se soutenir. La publicité n'en possède pas moins une extraordinaire puissance. N'est-elle pas elle-même le premier des biens consommables ? Ne fournit-elle pas à la consommation une immense masse de signes, d'images, de discours ? N'est-elle pas la rhétorique de cette société ? N'imprègne-t-elle pas le langage, la littérature et l'imaginaire social en ne cessant d'intervenir dans la pratique, au sein des aspirations ? La publicité ne tendrait-elle pas à fournir et même à devenir l'*idéologie* dominante de cette société, comme le montrent l'importance et l'efficacité des propagandes qui imitent les procédés publicitaires ? La publicité s'institutionnalisant, ne remplacerait-elle pas les anciennes médiations y compris l'art ? Ne deviendrait-elle pas *centrale*, seule médiation entre producteur et consommateur, entre technique et pratique, entre vie sociale et pouvoir politique ? Mais alors, que couvre et que modèle cette idéologie, sinon un

niveau de réalité sociale, distinct comme tel : le quotidien, contenant tous les « objets » — vêtements, nourritures, mobiliers ?

La dénomination proposée n'est pas fautive et pourtant n'est pas recevable. Il y a effectivement passage de la rareté à l'abondance, de l'insuffisante production à une consommation immense et parfois à une surconsommation (gaspillage, consommations somptuaires et de prestige, etc) dans les cadres du capitalisme modifié. Il y a passage de la privation à la jouissance, de « l'homme » des besoins pauvres et rares, à « l'homme » aux besoins multiples et riches (en capacité d'action et de jouissance) mais ce passage, comme les autres transitions, s'accomplit de façon pénible, en entraînant du passé, sous l'emprise de contraintes peu élucidées. Il y a passage d'une vieille culture fondée sur la limitation des besoins, sur « l'économie » et l'aménagement de la rareté à la nouvelle culture basée sur l'abondance de la production et l'ampleur de la consommation, mais à travers une crise généralisée. C'est dans cette conjoncture que l'idéologie de la production et le sens de l'activité créatrice se sont transformés en *idéologie de la consommation*. Cette idéologie a dépossédé la classe ouvrière de ses idées et « valeurs », en conservant la primauté à la bourgeoisie, en réservant à celle-ci l'initiative. Elle a effacé l'image de « l'homme » actif en lui substituant l'image du consommateur comme raison de bonheur, comme rationalité suprême, comme identité du réel et de l'idéal (du « moi » ou « sujet » ^[110] individuel qui vit et qui agit, avec son « objet »). Ce n'est pas le consommateur ni même l'objet consommé qui importent dans cette imagerie, c'est la représentation du consommateur et de l'acte de consommer, devenu art de consommer. Au cours de ce processus de substitution et de déplacement idéologiques, on a réussi à écarter et même à effacer la conscience de l'aliénation en ajoutant aux anciennes des aliénations nouvelles.

Nous avons mentionné déjà l'existence d'un extraordinaire phénomène dans lequel nous (chacun) baignons. Il y a libération de masses énormes de *signifiants*, mal attachés à leurs signifiés ou détachés d'eux (mots, phrases, images, signes divers). Ils flottent disponibles pour la publicité et la propagande : le sourire devient symbole du bonheur quotidien, celui du consommateur éclairé et la « pureté » s'attache à la blancheur obtenue par les détergents. Quant aux signifiés délaissés (les styles, l'historique, etc.), ils se débrouillent comme ils peuvent. Certains les retrouvent à titre de haute culture, réservée à l'élite, presque clandestine. D'autres s'occupent de les récupérer pour les changer en biens de consommation (meubles, maisons,

bijoux inspirés des œuvres d'art et des anciens styles). Qu'est-ce qu'ils occupent ainsi ? Un niveau de réalité sociale.

Bien des fois, depuis que se déroulent ces transformations et que s'instaure la modernité, les sociologues, économistes et « politiques », ont mis en évidence le rôle de l'État. Contre la pensée marxiste et souvent en se réclamant abusivement d'elle, ils ont rejeté la thèse fameuse entre toutes du « dépérissement de l'État ». Dans la plupart des cas, ils semblaient ignorer qu'ils reprenaient des thèses hégéliennes, qu'ils opposaient Hegel à Marx et que notre époque continue à vivre cet affrontement. Au lieu de réaliser la philosophie dans le sens de la totalité humaine, cette époque réalisera-t-elle l'hégélianisme et la totalité étatique ? En effet, l'État s'est reconstruit après la guerre mondiale avec plus de puissance qu'auparavant, dans tous les pays, y compris les pays du « tiers monde », les pays « socialistes » et les pays anglo-saxons qui jusqu'alors avaient en partie éludé les exigences de l'intervention étatique, de la planification économique et de la rationalité organisatrice. Seule la Yougoslavie échappe (peut-être) à cette emprise. Très haut s'érigent et s'exercent les pouvoirs de décision. Très hautaines s'élaborent les stratégies et se confrontent les variables stratégiques. Mais sur quoi s'exercent les pouvoirs ? Sur quel sol s'appuient-ils ? Que mettent-ils en cause ? Sur quoi pèsent les institutions, sinon sur le quotidien qu'elles découpent et agencent selon des contraintes qui représentent les exigences et actualisent les stratégies des États ? Ces questions peuvent passer pour vaines ainsi que toute protestation et contestation devant les monstres étatiques. Il n'en est pas moins inadmissible d'entériner par la connaissance théorique cette situation et d'apporter à l'État un certificat de bonne conscience. De plus, de grandes lézardes balafrent ces édifices et les rapports (en France et ailleurs), du « public » et du « privé » ne vont pas sans problèmes.

La technique s'est extraordinairement perfectionnée, mais c'est au niveau de l'État, des recherches spatiales et nucléaires, des armements et des stratégies, qu'elle produit ses résultats. Nous avons noté le contraste entre cette puissance et la misère technique du quotidien, entre la splendeur des vrais objets techniques et les pauvres gadgets dans leur emballage idéologique. De même encore la « culture » se décompose après une scission interne. Très haut planent l'intellectualité subtile, les jeux byzantins sur le langage et l'écriture littéraire, la compréhension des styles et de l'histoire. Très bas s'étalent la vulgarisation, les calembours d'un goût douteux, les jeux assez grossiers, la culture pour les masses.

C'est donc une *différence de niveaux* qui s'impose à l'examen et non pas l'unité rationnelle des besoins, de la consommation et de la communication. Cette différence de niveaux s'aménage, se planifie. Et c'est sur le plan inférieur, sur la large base de la quotidienneté, que repose l'édifice pyramidal de la société dite moderne.

Dans nos pays (l'Occident néo-capitaliste) la planification de la production — la rationalisation globale de l'industrie — n'a pas eu lieu. Et cependant une planification indirecte, une certaine organisation globale se mettent en place, par une voie détournée. l'activité des bureaux, des organismes publics et institutions annexes fonctionne en ce sens. l'ensemble est peu cohérent, grince et cahote ; pourtant ça marche à peu près. Cette structuration assez faible se couvre d'une idéologie de la structure et cette incohérence d'une obsession de cohérence ; de même cette incapacité à l'intégration créative se revêt de nostalgies multicolores : participation, communauté. Qu'organisent ces organisations ? Le quotidien.

A partir de 1960 environ, la situation se clarifie. Le quotidien, ce n'est plus le délaissé, le dépossédé, le lieu commun des activités spécialisées, le lieu neutre. Les dirigeants du néo-capitalisme, en France et ailleurs, ont bien compris que les colonies sont gênantes et peu rentables. Leur stratégie a changé. Ils sont entrés dans une nouvelle perspective : les investissements sur le territoire national, l'aménagement du marché intérieur (ce qui n'empêche en rien le recours aux pays « en voie de développement » comme sources de main-d'œuvre et de matières premières, comme lieux d'investissement, mais ce n'est plus la préoccupation dominante). Que font-ils ? l'exploitation semi-coloniale de tout ce qui entoure les centres de décisions politiques et de concentration économique des capitaux : régions périphériques, campagnes et zones de production agricole, banlieues, populations composées non seulement de travailleurs manuels mais d'employés et de techniciens. Le statut du prolétariat tend à se généraliser, ce qui contribue à diluer les contours de la classe ouvrière et à estomper ses « valeurs » et son idéologie. l'exploitation bien organisée de la société entière porte aussi sur la consommation et non plus sur la seule classe productrice. Le capitalisme, effectivement, s'est « adapté » en réclamant l'adaptation des gens à la « vie moderne ». Auparavant, les chefs d'entreprise « produisaient » un peu au hasard, pour un marché aléatoire. l'entreprise moyenne et familiale prédominait, accompagnant d'une harmonie bourgeoise l'incantation mélodique : le chant de la beauté des métiers, de la qualité, du travail bien-aimé. Après la guerre, en Europe, quelques hommes doués et intelligents (qui ? Cela n'a pas d'intérêt ici) ont compris la possibilité

d'agir sur la consommation et par le biais de la consommation, c'est-à-dire d'organiser et de structurer la vie quotidienne. Les fragments de la quotidienneté se découpent, se séparent « sur le terrain » et s'agencent [115] comme les pièces d'un puzzle. Chacun d'eux relève d'une somme d'organisations et d'institutions. Chacun d'eux — le travail, la vie privée et familiale, les loisirs — s'exploite de façon rationnelle, y compris la toute nouvelle organisation (commerciale et semi-planifiée) des loisirs.

Le phénomène caractéristique, significatif, en et sur qui cette organisation se *lit* parce qu'elle y est *écrite*, c'est la *ville nouvelle*. Laissons de côté ses autres traits et caractères : éclatement de la ville traditionnelle, ségrégation, surveillance policière, etc. Dans la ville nouvelle, dans ce texte social lisible à condition qu'on sache lire, qu'est-ce qui s'inscrit ? qu'est-ce qui se projette sur le terrain ? l'agencement du quotidien, son découpage (travail, vie privée, loisirs), l'organisation contrôlée et minutieuse de l'emploi du temps. Quel que soit son revenu et quelle que soit son appartenance à telle couche (employés, « cols blancs », petits et moyens techniciens, cadres petits et moyens) l'*habitant* de la ville nouvelle reçoit le statut généralisé de prolétaire. De plus, ces villes nouvelles — Sarcelles, Moureux et tant d'autres — ne sont pas sans rappeler étrangement les villes construites dans les colonies et semi-colonie bien quadrillées et étroitement surveillées⁸. Elles ont encore quelque chose de plus sévère en raison du manque de cafés et de lieux de plaisir. La colonisation de la métropole écarte les occasions de déviance !

Ces considérations et bien d'autres qui viendront plus tard permettent d'énoncer quelques conclusions.

1. Les modifications de la pratique sociale, en France et dans les autres pays néo-capitalistes, n'écartent pas la notion de *quotidienneté*. Il n'y a pas à choisir entre modernité et quotidienneté. Le concept de quotidien se modifie mais cette modification le confirme et le renforce. Il faut abandonner une partie de son contenu, notamment le contraste poignant entre misère et richesse, entre l'ordinaire et l'extraordinaire. Ces réserves faites, non seulement le

⁸ Ces faits significatifs ne sont ni les seuls, ni séparables de beaucoup d'autres. Pour ce qui concerne la France, rappelons ici le rôle essentiel de la semi-planification, des Comptes de la Nation et l'importance des études sur les dépenses des ménages et sur la consommation. L'extension du crédit (et de la situation de crédit) figure parmi ces faits significatifs.

concept persiste, mais il passe au premier plan⁹. Le quotidien, dans le monde moderne, a cessé d'être « sujet » (riche de subjectivité possible) pour devenir « objet » (objet de l'organisation sociale). En tant qu'*objet* de la réflexion, loin de disparaître (ce qui aurait eu lieu et occasion si le mouvement révolutionnaire l'avait emporté), il s'est au contraire raffermi, consolidé.

2. Dans ces conditions, les dénominations proposées ne semblent pas recevables. Comment retenir et rassembler en un énoncé les traits pris en considération ? « *Société bureaucratique de consommation dirigée* », telle est la définition ici proposée pour « notre » société. On marque ainsi et le caractère rationnel de cette société, et les limites de cette rationalité (bureaucratique), et l'objet qu'elle organise (la consommation au lieu de la production), et le *plan* sur lequel porte son effort pour s'asseoir sur lui : le quotidien. A cette définition, nous attribuons donc un caractère *scientifique*. Elle se formule plus *rigoureusement* que les autres¹⁰. Elle ne relève pas plus de la littérature que d'une « philosophie sociale » externe par rapport à la connaissance de la réalité sociale.

8. Que s'est-il donc passé (en France, entre 1950 et 1960) ?

Nous sommes maintenant en mesure d'apporter quelques précisions en laissant de côté ce qui concerne l'État, l'administration, les problèmes proprement urbains et beaucoup d'autres niveaux.

⁹ L'auteur intervient ici pour reconnaître qu'il hésita quelque temps devant ces conclusions. Pendant cette période (1950-1960) plus d'une fois il a envisagé d'abandonner le concept et l'étude entreprise. Ce qui explique le long intervalle entre le premier volume (Introduction à *la Critique de la vie quotidienne*, 1946) et le deuxième volume (1962).

¹⁰ Cette définition n'est pas incompatible avec telle autre, par exemple : capitalisme monopolistique d'État. A notre avis, elle permet mieux d'analyser les fonctions et structures de cette société. Elle va plus loin dans l'actuel et dans le possible, que « capitalisme monopolistique d'État » qui met l'accent sur l'économique et favorise un économisme, idéologie et « valeur » de la société considérée.

En négligeant aussi une certaine maîtrise (incomplète) du marché et des lois du marché, obtenue par l'action sur les consommateurs. Nous laissons aux économistes ces questions, non sans rejeter l'*économisme* par une critique radicale.

a) Un contraste s'accuse jusqu'à la contradiction entre le temps cyclique et le temps linéaire (rationnel), mais surtout entre les processus (sociaux) cumulatifs et les processus non cumulatifs. La théorie de l'accumulation, déjà élaborée dans l'œuvre de Marx, est restée incomplète. Dans *le Capital* et les ouvrages annexes, elle se base seulement sur l'histoire de l'Europe occidentale et de l'Angleterre. Des phénomènes nouveaux sont apparus depuis un siècle. Le caractère cumulatif n'appartient pas seulement au capital, mais aux connaissances, aux techniques, dans une certaine mesure à la population (non sans tendances contraires qui freinent à tous les niveaux ou arrêtent l'accumulation). La mémoire est le type du processus cumulatif (et par conséquent l'organe essentiel des machines qui matérialisent et technicisent le processus considéré). Or le quotidien n'a pas ce caractère cumulatif. L'usage social du corps change au cours des siècles ; la « gestuelle » se modifie ; les expressions physiques, en tant qu'ensembles signifiants (gestes, grimaces, mimiques) se transforment ; le corps ne se métamorphose pas. Quant aux besoins physiologiques et biologiques et aux capacités correspondantes, ils reçoivent l'empreinte des styles, des civilisations, des cultures. Les manières de satisfaire (ou de décevoir) les besoins se modifient. En tant que physiologiques et biologiques, les manques et activités ont une certaine stabilité qui laisse croire à une « nature humaine », à une continuité évolutive. Les émotions et sentiments changent mais ne s'amassent pas, ni le rêve. Un milliardaire américain et un coolie de Hong-Kong n'ont pas, en calories, des exigences différentes ; le coolie aurait des besoins supérieurs. Les performances physiques, la capacité érotique, les années de maturation et de vieillissement, les fécondités naturelles, oscillent entre des limites relativement étroites. Le nombre d'objets que l'on peut véritablement utiliser dans la vie quotidienne ne peut croître indéfiniment. Bref, sans pouvoir échapper entièrement aux conséquences des accumulations, le quotidien n'en reçoit qu'un reflet. Il évolue (quand il se transforme) selon des rythmes qui [120] ne coïncident pas avec le temps de l'accumulation, et dans des espaces qui ne s'identifient pas avec les champs des processus cumulatifs. Ce qui laisse croire à une stricte continuité de la maison, de la demeure, de la cité, depuis la ville orientale proto-historique jusqu'à nos jours...

Or une société perd toute cohésion si elle ne rétablit pas l'unité. Comment la société « moderne » s'y prend-elle ? En organisant le changement de la quotidienneté. La dépréciation des

objets et des « modes » s'accélère avec le processus cumulatif. l'usure morale va de plus en plus vite, gagnant en vitesse l'usure matérielle (des machines comme des applications techniques et des objets d'usage). Cette société tend vers la destruction et l'auto-destruction, la guerre prolongeant ici comme ailleurs la paix avec d'autres moyens¹¹. Ou bien le quotidien se voit maintenu dans la pauvreté, ou bien il se voue à la destruction (brutale ou non, mais toujours sous contrainte).

Le conflit entre le cumulatif et le non-cumulatif se résout ainsi par la subordination méthodique du non-cumulatif, par sa destruction ordonnée : par une rationalité qui confine à l'absurde, mais qui excelle dans la manipulation des choses et des gens.

b) Si nous considérons le *champ sémantique*, global (c'est-à-dire la société entière comme champ de significations, avec des lieux divers, des centres et noyaux disséminés), nous constatons des transformations appréciables. Pendant de longues périodes historiques, les *symboles* ont dominé ce champ (symboles provenant de la nature mais dotés d'une puissance sociale considérable). Déjà, au début de notre civilisation, avec l'importance croissante de l'écriture, et notamment après l'invention de l'imprimerie, le champ sémantique entier glisse du symbole vers le signe. Dans la période considérée, un autre glissement s'amorce ou plutôt se confirme : du signe vers le *signal*. Figurant dans le champ sémantique (global) avec les symboles et les signes, le signal en diffère. Il n'a pas d'autre signification que l'ordre stipulé, et peut se comparer aux signes sans signification (tels que les lettres) qui entrent dans des unités articulées (les mots ou monèmes). Il commande, il ordonne des comportements et les régularise. Il se compose d'oppositions définies par leur seule opposition (le rouge et le vert). Cependant les signaux se groupent en codes (le code de la route, exemple simple et trop connu) et constituent ainsi des réseaux contraignants.

Le glissement du champ vers le signal implique la prédominance des contraintes sur les sens, la généralisation du conditionnement dans la vie quotidienne, la réduction du quotidien à une dimension (l'agencement des éléments découpés) en écartant les autres dimensions du langage et du sens, les symboles, les oppositions signifiantes. Le signal et le système de signaux fournissent un modèle commode de *manipulation* des gens et des consciences, ce qui n'exclut pas d'autres moyens plus subtils. Et maintenant, imaginez un « t homme nouveau » fonctionnant

¹¹ Nous retrouverons plus loin la notion de *obsolescence*

sur la mémoire. Supposez que de chaque « autre » cet homme enregistre tel fait, tel geste, telle parole, une fois pour toutes, à la manière d'un signal. Imaginez maintenant la belle humanité qui en résulte.

c) Le détournement de l'énergie créatrice d'œuvres vers la mise en spectacle, vers la visualisation spectaculaire du monde (cinéma, télévision) a des implications. Le « spectacle du monde » devient consommation de spectacle et spectacle de la consommation, ce qui fournit un bon exemple de tourniquet, un tel pléonasme passant aux yeux des rationalistes de l'organisation pour un équilibre (*feed-back*) satisfaisant. Ce détournement entraîne une conscience assez vive de l'impuissance créatrice, du caractère décevant d'une consommation dévorante des œuvres et des styles passés. Ce qui amène une tentative de compensation idéologique ; avec le thème de la « participation » émerge celui de la « créativité ». Les anciennes certitudes, liées à des contenus (apparents ou réels), tombent. Les formes privées de contenus, affirmées en tant que formes « pares », chargées à ce titre d'une fonction structurante, déçoivent. D'où l'impression d'une *perte de substance*. Impression dramatique, plus prégnante que le « désenchantement » devant la rationalité, dont Max Weber (qui croyait encore en la substantialité du rationnel) tenta la théorisation. D'où venait cette impression de *substantialité* dans l'histoire ou dans la préhistoire, c'est-à-dire dans les époques précédant la modernité ? De la nature ? De la rareté de beaucoup d'objets et de l'évaluation qui s'y attachait ? Du tragique, de la mort ? De survivances des communautés ? Des styles, de l'éthique ou de l'art comme médiation substantielle entre les formes ? La question se pose.

d) Dans la vie sociale, avant la seconde guerre mondiale, du moins en France et en Europe, se prolongeaient les survivances de l'ancienne société. La production industrielle n'avait pas encore liquidé et intégré les restes de production artisanale et paysanne. Le village vivait encore et la campagne entourait la ville, à l'intérieur même des pays industrialisés. De nombreux prolongements du *précapitalisme* n'avaient pas encore été relégués dans le folklore (ni ravivés à ce titre pour la consommation touristique). Aux objets de fabrication industrielle se superposaient des objets artisanaux et ruraux. Symboliquement, ces objets portaient des valeurs déjà périmées, et d'ailleurs contradictoires ; les uns disaient la rareté et le précieux qui vient du rare (bijoux, bibelots, etc.), d'autres disaient la fécondité, la profusion, l'abondance pour les privilégiés au sein de la pénurie. Ainsi, parmi les meubles, la grande armoire, le lit de milieu, le vaste miroir, l'horloge, véhiculaient des souvenirs quasi mythologiques, utilisés par l'aristocratie et par la

bourgeoisie (grande ou petite) pour « s'exprimer ». De même les monuments. Pendant la période considérée, le capitalisme organisateur de la consommation a mis fin à cette superposition de couches d'objets datés différemment. Les biens de consommation dits *durables* ont été pris en charge par le marché capitaliste. Autrement dit, l'économie marchande sous l'impulsion du néo-capitalisme a envahi ce qu'on appelle quelquefois la « culture matérielle » en éliminant les survivances et la superposition de couches d'objets assignables à des époques diverses. Exception apparente : les objets d'art et de style, de basse ou de haute époque. l'exception n'est qu'apparente. Ces objets, qui portent les marques de l'œuvre, sont destinés à « l'élite » ; un marché spécial et une branche spécifique de production (la copie, la simulation de l'original) s'en occupent¹².

Troisième période. Depuis 1960.

[125] Nous n'avons plus seulement devant nous le découpage et l'agencement du quotidien, mais sa *programmation*. La société bureaucratique de consommation dirigée, sûre de ses capacités, fière de ses victoires, approche de son but. Sa finalité, mi-consciente mi-inconsciente jusqu'ici, transparaît : la cybernétisation de la société par le biais du quotidien¹³.

La vie quotidienne s'organise comme résultat d'une action concertée, semi-planifiée (en France). De plus en plus clairement et fortement les activités dites supérieures (formes, modèles,

¹² *La Critique de la vie quotidienne*, selon le projet initial, devait figurer dans un triptyque avec « La Conscience mystifiée » et « La Conscience privée ». La conscience n'a pas cessé d'être privée et frustrée ; pourtant, à la critique de l'individualisme (privation de contacts et de communications) se superpose aujourd'hui une revendication nouvelle : le droit à la solitude, à la vie privée, à fuir les terrorismes qui sévissent. Quant à la mystification, en premier lieu elle s'est généralisée ; en second lieu, le terme a pénétré jusque dans le journalisme ; en troisième lieu, très conscients, les idéologues présentent aujourd'hui l'idéologie comme non idéologique et comme recours contre les mystifications (science « pure », haute culture, etc.). D'où l'abandon du projet.

¹³ Cf. le chapitre suivant du présent ouvrage et plus tard le 3^e volume de *Critique de la vie quotidienne* dont nous donnons ici l'esquisse.

connaissances appliquées) non seulement se situent par rapport au quotidien, mais l'ont pour objet. Il devient le *plan* sur lequel se projettent les éclairages et les ombres, les vides et les pleins, les forces et faiblesses de cette société. Forces politiques et formes sociales convergent dans cette orientation : consolider le quotidien, le structurer, le *fonctionnaliser*. Les autres niveaux du social (sauf l'État qui fonctionne très haut dans la stratosphère sociologique) n'existent plus qu'en fonction de la quotidienneté. L'importance des structures et leur intérêt se mesurent selon cette capacité de « structurer » la vie quotidienne.

Il n'y a pas de drame apparent. On s'installe dans le *cool*. On dédramatise ostensiblement. Il n'y a plus de drame ; seulement des choses, des certitudes, des « valeurs », des « rôles », des satisfactions, des « jobs », des emplois, des situations et des fonctions. Pourtant des forces colossales et dérisoires s'abattent sur le quotidien. Elles le saisissent pour le pétrir et l'étouffer ; elles le traquent jusque dans le départ, la rupture, le rêve, l'imaginaire, l'évasion.

Le nouveau, depuis quelques années, c'est donc que les conséquences de l'industrialisation, dans une société dominée par les rapports de production et de propriété capitalistes (quelque peu modifiés mais conservés pour l'essentiel) approchent de leur terme : une *quotidienneté* programmée dans un *cadre urbain* adapté à cette fin. La ville traditionnelle éclate et d'autre part l'urbanisation s'étend. Ce qui permet aujourd'hui une telle entreprise. La cybernétisation de la société risque de se produire par cette voie : aménagement du territoire, institution de vastes dispositifs efficaces, reconstitution d'une vie urbaine selon un modèle adéquat (centres de décision, circulation et information au service du pouvoir).

Ainsi le découpage, encore visible dans les villes nouvelles, prend fin. On tend vers la reconstitution pratique d'une sorte d'unité. Cette tendance se nomme officiellement « urbanisme ». Le problème de la synthèse revient au premier plan. On cherche à l'homme de synthèse ». Il y a beaucoup de candidats : philosophes, économistes, sociologues, architectes, urbanistes, démographes, technocrates divers et à divers titres. Presque tous misent sans le reconnaître sur une « robotisation » dont ils seraient les programmeurs parce qu'elle

s'exécuterait à partir de leur modèle synthétique. Les plus intelligents envisagent la réalisation « spontanée », c'est-à-dire démocratique et non autoritaire de leur modèle¹⁴.

Nos analyses rejoignent (il serait plus exact de dire : ont été en partie rejointes par) celles des sociologues critiques de la société américaine. Toutefois, elles en diffèrent. Les sociologues américains ont mis en lumière plusieurs points importants ; ils n'ont pas élaboré les maîtres concepts, ceux de quotidienneté ou de modernité, ceux de rurbanisation et de l'urbanisme. Ils ont laissé le dernier mot aux économistes, faute d'une critique globale de la société, des idéologies et de l'économisme (théorie de la croissance). Nous n'opposons pas comme Riesman un « homme extra-déterminé » (*other directed*) à un homme « intra-déterminé » (*inner directed*). Nous montrerions plutôt un homme déterminé et même préfabriqué du dehors (par des contraintes, stéréotypes, fonctions, modèles, idéologies, etc.) mais qui se croit encore et toujours et d'autant mieux autonome, ne relevant que de sa conscience spontanée jusque dans la robotisation. Mais nous cherchons aussi à montrer l'échec de ces tendances : les « irréductibles », les contradictions qui naissent ou renaissent, bien qu'étouffées, déviées, détournées. Pressions et répressions terroristes parviennent-elles à renforcer l'auto-répression personnalisée jusqu'à boucher toute possibilité ? Contre Marcuse, nous persistons à affirmer le contraire¹⁵.

La sociologie critique américaine, malgré le poids colossal de la « recherche » (entre guillemets) conformiste, opérant sur commande de l'industrie, a soulevé plusieurs grands problèmes, entre autres celui de la *fonction sociale de l'entreprise*. Nous savons maintenant, par les études publiées qui complètent l'expérience pratique, que la grande entreprise « moderne » ne se contente pas d'être une unité économique (ou une concentration d'unités) ni de faire pression sur la politique, mais qu'elle tend à envahir la pratique sociale. Elle propose à la société entière sa rationalité comme modèle d'organisation et de gestion. Elle supplante la ville et veut en

¹⁴ Il est sans doute bon de répéter ici que nous (l'auteur et ceux qui pensent comme lui) rejetons les nostalgies et le passéisme, que nous n'incriminons pas « la machine », électronique ou non, à information ou à forte dépense énergétique. Au contraire. La non-automatisation planifiée de l'appareil productif entraîne la programmation des consommateurs. L'automatisation dégagerait (peut-être) les énergies créatrices d'œuvres. La « société bureaucratique de consommation dirigée » va vers de nouvelles contradictions. Seule la production industrielle peut s'automatiser. Le consommateur fuit, il faut le traquer. En déplaçant la question fondamentale, cette société risque d'échouer. En tant que vie sociale, elle a déjà échoué et la liquidation de l'humanisme impuissant contient un aveu.

¹⁵ Cf. *One dimensional man*, Beacon Press, Boston, 1964.

accaparer le rôle ; la « société », entreprise ou compagnie, s'empare de fonctions qui appartenaient à la ville et devraient demain appartenir à la société urbaine : logement, éducation, promotion, loisirs, etc. Elle en vient à loger ses ressortissants dans des habitations hiérarchisées, contraignant (et aliénant) jusqu'à la vie privée. Le contrôle prend parfois des formes incroyables : rien ne lui échappe. A sa manière, l'entreprise unifie la vie sociale, la subordonne ^[130]à ses exigences totalitaires et tend vers la « synthèse ».

La cybernétisation semblait s'opérer par la voie de la police (Orwell) ou par celle de la bureaucratie. Or la mise en condition générale chemine à travers l'organisation du quotidien, et par conséquent s'accomplit par la mise en condition des femmes, de la « féminité ». Pourtant la « féminité » est aussi rébellion, revendication. Du robot et du ordinateur, ne craignons pas de répéter que ce sont des dispositifs de production. Pour éluder cet emploi qui suppose une planification rationnelle à l'échelle globale, on organise la consommation sur le modèle de la production. Or *le désir figure parmi les irréductibles*. Et l'on n'arrive pas à traiter le consommateur (encore moins la consommatrice) selon un modèle cybernétique. Le robot, jusqu'à nouvel ordre, n'a pas de rêve, ne mange pas, ne boit pas. Seule sa mémoire est sans lacune. On ne traite donc pas le consommateur mais l'information du consommateur, ce qui peut-être limitera la rationalité cybernétique et la programmation du quotidien.

Nous venons d'ajouter à notre « problématique » un problème scabreux, fleur particulièrement vénéneuse dans un joli bouquet. l'organisation de la quotidienneté (avec sa « brillance » et son revêtement scintillant, le « modernisme »), serait-ce la voie française vers l'américanisation ? Nous retrouvons les questions antérieurement formulées. Va-t-on vers une homogénéité mondiale qui engendrerait ou révélerait un système unique et absolu ? Ou bien les différences et résistances s'accroissent-elles jusqu'à la déstructuration de cette structure ? La société économiquement supérieure fournirait-elle nécessairement un modèle (une idéologie et une pratique) aux sociétés en retard relatif ? La croissance pèserait-elle sur le développement, jusqu'à se l'intégrer ? La technique et l'idéologie de la technicité, la croissance et l'idéologie productiviste, l'emporteront-elles en Europe et en France ? Sous le parapluie politique d'une stratégie anti-américaine, en se servant d'un groupe social aberrant au départ mais cherchant la puissance (les technocrates), l'américanisation de la France serait-elle en bonne voie ? Nous laissons ouvertes, ici, ces interrogations et les réponses en suspens.

II. La société bureaucratique de consommation dirigée

1. Cohésions et contradictions.

Nous allons maintenant reprendre quelques-uns des traits qui caractérisent cette société et entrent dans la définition, non pas tant pour épuiser les thèmes que pour montrer la cohérence de la théorie. Si quelques idéologues lui font l'honneur de la contester, ils mèneront l'attaque contre la « scientificité » de la définition ; ils tenteront de montrer qu'elle n'a qu'une valeur subjective ou qu'une portée polémique. Or, à notre sens, le caractère polémique n'enlève rien à la « scientificité ». Au contraire. La connaissance se nourrit d'ironie et de contestation. Les luttes théoriques l'empêchent de stagner. Aussi vieille que la réflexion philosophique et la recherche scientifique, cette discussion continuera encore longtemps. A notre avis, répétons-le, une science « pure », distancée prudemment par rapport à l'action, n'est plus une science vraie même si elle est exacte. L'épistémologie « pure » et la mise en forme rigoureuse fournissent une position de repli stratégique devant l'assaut des problèmes réels. Ce repli couvre autre chose : un « opérationisme » qui répartit les problèmes et la recherche des solutions à sa manière, selon des perspectives et des intérêts que l'on évite de formuler pour éviter protestations et contestations. Prendre distance pour saisir et apprécier, ce n'est pas se replier sur la formalisation du savoir. Cette deuxième démarche caricature la première. Volontiers nous ajouterions à quelques autres une formule péremptoire : « Le scientisme contre la science ! Le rationalisme contre la raison ! Le rigorisme contre la rigueur ! Le structuralisme contre la structure ! etc ». Quant à la négation critique, ne serait-elle pas la voie vers la véritable positivité ? Il n'y a qu'une façon d'éluder la définition proposée : en refusant de nommer la société dans son ensemble et de la considérer globalement, en réduisant la connaissance à une collection de faits sans concepts ni théorie.

Il y a un siècle Marx publiait la première partie du *Capital*. Cette œuvre contenait à la fois une exposition scientifique de la réalité sociale et des propositions concernant les possibilités de la société donnée. Ce qui impliquait :

a) une *totalité* saisissable par la raison (dialectique), [135] dotée de dispositifs autorégulateurs spontanés mais limités (le capitalisme concurrentiel avec la tendance à la formation du taux de profit moyen), incapable donc de se stabiliser, d'échapper à l'histoire et au devenir ;

b) un *sujet* déterminé : la société dominée et gérée par une classe, la bourgeoisie (une, malgré les fractions et luttes fractionnelles pour le pouvoir) détenant les moyens de production ;

c) une *forme* saisissable par la connaissance, la forme marchandise (valeur d'échange), douée d'une capacité d'extension illimitée, constitutive d'un « monde », liée à une logique, à un langage, mais également inséparable d'un *contenu*, le travail social (déterminé dialectiquement : qualitatif et quantitatif, individuel et social, parcellaire et global, simple et complexe, particularisé ou plutôt divisé et assujéti à des péréquations constituant des moyennes sociales). De sorte qu'à travers le travail social s'esquisse la possibilité de maîtriser le « monde » de la marchandise et de limiter son aveugle extension ;

d) une *structure sociale* médiatrice entre la base (organisation et division du travail) et les *superstructures* (institutions et idéologies, fonctions et systèmes de « valeurs » mais aussi œuvres d'art et de pensée), à travers des rapports structurés-structurants de production et de propriété ; la principale idéologie étant alors l'*individualisme* (qui dissimule et justifie le fondement de cette société) ;

e) un *langage cohérent*, enveloppant dans son unité la vie pratique, la science, la Révolution (autrement dit : le monde de la marchandise, la connaissance scientifique de ce monde, l'action destinée à le maîtriser et à le métamorphoser) langage dégagé et mis en forme dans le *Capital*. Et cela par rapport à des référentiels déterminés (la raison dialectique, le temps historique, l'espace social, le bon sens etc.). Cette position implique une unité entre le savant et le révolutionnaire, entre la connaissance et l'action, entre la théorie et la pratique ;

f) *des contradictions spécifiques* à l'intérieur de la totalité considérée (notamment entre le caractère social du travail productif et les rapports de propriété « privée ») ;

g) des possibilités de *croissance* quantitative et de *développement* qualitatif de la société.

Un siècle plus tard, que subsiste-t-il de cette magistrale élaboration ? C'est une question « capitale » si l'on ose s'exprimer ainsi et encore mal résolue. Est-il suffisant d'affirmer que l'œuvre de Marx est nécessaire mais insuffisante pour comprendre la deuxième moitié du XX^e siècle ? Non. Cependant nous nous contenterons ici de cette affirmation, en indiquant le contour des lacunes à combler. Le sujet ? On le cherche. Le sujet créateur (collectif, productif) s'estompe. Quel est le sujet organisateur ? Le chef politique ? l'armée ? La bureaucratie et l'État ? l'entreprise ? Le « sujet » de tous côtés effrité, effiloché, ne peut plus passer pour ciment de l'ensemble. Mais y a-t-il même ensemble, totalité ? Si la totalité s'estompe, ce n'est pas seulement dans et pour la conscience des individus, comme l'affirme l'école de Lukács. Ce n'est pas seulement le caractère global des rapports et supports sociaux qui s'efface. Le « total » saisi et défini il y a juste un siècle par Marx s'est effrité. Faute d'une révolution qui eût maintenu et promu une totalité « humaine ». Nous n'apercevons, à l'échelle de chaque pays comme à l'échelle du monde, que des fragments : fragments de culture, fragments de sciences parcellaires, systèmes ou « sous-systèmes » fragmentaires. Et comment définir les possibilités sinon par des perspectives qui représentent une stratégie ? La classe ouvrière et son rôle semblent s'effacer et cependant restent l'ultime recours. Les institutions et fonctions avec leur finalité, les systèmes de valeurs qui les fortifient et les justifient, ne peuvent passer pour « sujet » sinon par abus de langage. On ne peut résister à l'impression que l'État a pour finalité son propre fonctionnement, beaucoup plus que le fonctionnement rationnel d'une société dont l'homme de l'État serait le serviteur responsable et devant laquelle il s'effacerait. Les systèmes partiels de valeurs tendent vers des systèmes de communication. Qu'ont-ils à communiquer ? Leurs propres principes de fonctionnement, leur forme sans contenu. Les « systèmes de valeurs » qui conservent une substance apparente sont censés interdire ce qu'ils couvrent. Ainsi toute bureaucratie d'État a pour idéal moral l'honnêteté, surtout la plus corruptrice et la plus corrompue. La notion même de « système de valeurs » est suspecte et Nietzsche nous a légué sa méfiance, précisément parce que théoricien des « valeurs ». Il ne s'agit pas seulement d'idéologie mais de la mise en place d'une suite de substitutions. La « structure latente » est constituée par un enchaînement *d'alibis*, aussi nombreux que les fonctions et les institutions. La technicité sert d'alibi à la technocratie et la rationalité aux fonctionnements qui tournent en rond sur eux-mêmes (pléonasmes sociaux). Le « système » pour autant qu'il y en ait un, se cache sous les « sous-systèmes » : c'est celui des alibis

mutuels et multipliés. La nature fournit un alibi à ceux qui veulent fuir les contradictions ou les dissimuler. La culture de l'élite est l'alibi de la culture de masses, et ainsi de suite.

Peut-on concevoir une analyse de cette société *selon ses propres catégories* ? Certes. On analyserait ainsi le *fonctionnel* (institutions), le *structurel* (groupes, stratégies), le *formel* (réseaux et filières, canaux d'information, filtres, etc.). On démontrerait cette société comme un objet technique, comme une auto : moteur, châssis, équipements divers et appareils. Nous avons refusé, nous refusons cette procédure. On ne met pas une société en pièces détachées sans perdre quelque chose : le « tout », ce qui en reste ou ce qui permet à cette société de fonctionner comme un tout sans tomber en pièces. Selon ses propres catégories, cette société n'est plus une société. Ce qui permet peut-être de déceler un malaise mais n'en donne la connaissance qu'en se référant à une autre démarche, à une autre analyse. Le problème, tant pour la société que pour des éléments sociaux aussi importants que la Ville, c'est d'éviter les métaphores organicistes sans perdre de vue l'ensemble et, de plus, sans oublier les distorsions, lacunes, fissures et trous.

La thèse ici soutenue, c'est qu'il ne faut pas comprendre cette société selon ses propres représentations, parce que ses catégories ont aussi une finalité. Elles figurent parmi les pièces d'un jeu stratégique. Elles n'ont rien de gratuit ni de désintéressé, et servent doublement : dans la pratique, dans l'idéologie. Il y a un siècle, l'individualisme dominait ; il fournissait aux philosophes et aux savants (historiens, économistes, etc.) des catégories, des représentations. Pour atteindre la réalité, c'est-à-dire aussi les possibles, il fallait ^[140]écarter ce voile. Aujourd'hui, les idéologies ont changé ; elles se nomment : fonctionnalisme, formalisme, structuralisme, opérationnalisme, scientisme. Elles se donnent pour non idéologiques se mêlant plus subtilement que jadis à l'imaginaire. Elles masquent le fait fondamental, c'est-à-dire le fondement de fait : tout porte, tout pèse sur la quotidienneté, qui décèle le « tout » en question (c'est-à-dire que son analyse critique montre le « tout » en le mettant en question).

La problématique déjà formulée précédemment est donc bien la suivante :

a) Peut-on définir la quotidienneté ? Peut-on définir à partir d'elle la société contemporaine (la Modernité), de sorte que l'étude ne se réduise pas à un point de vue ironique, à la détermination d'une fraction ou niveau partiel, mais permette la saisie de l'essentiel et du global ?

b) Parvient-on par cette voie à une théorie cohérente (non contradictoire) des contradictions et conflits dans la « réalité » sociale ? à une conception du réel et du possible ?

A ces questions, formulées de façon aussi scientifique que possible, nous répondrons en condensant nos affirmations. Le quotidien, ce n'est pas un espace-temps abandonné, ce n'est plus le champ laissé à la liberté et à la raison ou à la débrouillardise individuelles. Ce n'est plus le lieu de la condition humaine où se confrontaient sa misère et sa grandeur. Ce n'est plus seulement un secteur colonisé, rationnellement exploité, de la vie sociale, parce que ce n'est plus un « secteur » et que l'exploitation rationnelle a inventé des formes plus subtiles qu'autrefois. Le quotidien devient l'objet de tous les soins : domaine de l'organisation, espace-temps de l'autorégulation volontaire et planifiée. Bien aménagé, il tend à constituer un système avec un bouclage propre (production-consommation-production). On cherche à prévoir, en les façonnant, les besoins ; on traque le désir. Ce qui remplacerait les autorégulations, spontanées et aveugles, de la période concurrentielle. La quotidienneté deviendrait ainsi à brève échéance le système unique, le système parfait, voilé sous les autres que visent la pensée systématisante et l'action structurante. A ce titre, la quotidienneté serait le principal produit de la société dite organisée, ou de consommation dirigée, ainsi que de son décor : la Modernité. Si la boucle ne parvient pas à se fermer, ce n'est pas faute de volontés, ni d'intelligence stratégique, c'est parce que « quelque chose » d'irréductible s'y oppose. Serait-ce en deçà de cette réalité (et au-dessous) le Désir ? Serait-ce au-delà et au-dessous, la Raison (dialectique) ou la Ville, l'urbain ? Pour briser le cercle vicieux et infernal, pour empêcher le bouclage, il ne faut rien de moins que la conquête de la quotidienneté par une série d'actions — investissements, assauts, transformations — à mener aussi selon une stratégie. La suite seulement dira si nous (ceux qui voudront) retrouverons ainsi l'unité entre le langage et la vie réelle, entre l'action qui change la vie et la connaissance.

Cette thèse cohérente, logique, en même temps s'ouvre sur une action pratique. Cependant, au départ, elle suppose un acte ou plutôt une pensée-acte. Pour concevoir le quotidien, pour prendre en considération la théorie de la quotidienneté, il y a quelques conditions préalables : y séjourner ou y avoir] vécu, d'abord — ensuite, ne pas l'accepter et prendre distance critique. l'absence de cette double condition rend impossible la compréhension et suscite les malentendus. Dès lors, le discours sur le quotidien s'adresse à des sourds, dont les pires ne veulent pas entendre.

Sur les femmes pèse le poids de la quotidienneté. Qu'elles en tirent avantage, c'est probable. Leur tactique : retourner la situation. Elles n'en supportent pas moins la charge. Or la plupart restent prises dans la lourde pâte. Pour les autres, penser c'est s'évader, ne plus voir, oublier l'enlèvement, ne plus percevoir la masse qui englu. Les femmes ont des alibis ; elles sont un alibi. Elles se plaignent. De quoi ? Des hommes, de la condition humaine de la vie, des dieux et de Dieu. Elles passent à côté. Elles sont à la fois sujets dans la quotidienneté et victimes de la vie quotidienne, donc objets, alibis (la beauté, la féminité, la mode, etc.) et celles au détriment de qui sévissent les alibis. De même elles sont acheteuses et consommatrices et marchandises et symboles de la marchandise (dans la publicité : le nu et le sourire). L'ambiguïté de leur situation dans le quotidien, qui fait partie précisément de la quotidienneté et de la modernité, leur ferme l'accès à la compréhension. La modernité pour elles, par elles, dissimule remarquablement bien la quotidienneté. Il se pourrait que la robotisation remporte ses victoires parmi les femmes, ou sur les femmes, en fonction de ce qui leur importe (la mode, l'aménagement de leur espace familial, la recherche de l'ambiance et de la personnalisation par la combinaison des éléments, etc.). Et cela malgré, ou à cause de leur « spontanéité ». Quant à la jeunesse et aux étudiants, leur cas est inverse. Ils n'ont guère éprouvé la quotidienneté. Ils aspirent à y entrer, non sans reculer devant l'entrée ; ils ne connaissent le quotidien qu'à travers leur famille, comme possibilité lointaine, en noir et blanc. A leur usage fonctionnent une idéologie, une mythologie de l'âge adulte : la maturation rejoint les Pères, réunit la Paternité et la Maternité, la culture et la résignation.

Passons aux intellectuels. Ils y sont. Ils ont métier, femme, enfants, emploi du temps, vie privée, vie de travail, vie de loisirs, logement ici ou là, etc. Ils sont dedans mais quelque peu marginaux, de telle sorte qu'ils se pensent et se voient dehors et ailleurs. Ils possèdent des procédés bien éprouvés d'évasion. A leur service, ils ont tous les alibis : le rêve, l'imaginaire, l'art, le classicisme et la haute culture, l'histoire. Bien plus. Il leur arrive d'admettre comme « science de la société », ou « science de la ville », ou « science de l'organisation » la somme des procédés par lesquels la pratique sociale et la vie quotidienne sont assujetties aux contraintes, aux mises en condition, « structures » et programmes. L'honnêteté intellectuelle de cet « opérationnalisme » ne s'impose pas. Les plus sérieux parmi les théoriciens de cette lignée mettent en forme les sous-systèmes, les codes partiels par lesquels la société existante s'organise et organise la quotidienneté selon un ordre ou des ordres proches : l'habiter et l'habitation, l'ameublement, les horoscopes, le tourisme, la cuisine, la mode, toutes activités partielles qui donnent lieu à des publications, à des

traités, à des catalogues, à des guides. Ces théoriciens honnêtes se limitent eux-mêmes. Ils refusent de mettre en question l'ordre lointain et omettent le fait important : l'absence de code général. Scientisme et positivisme fournissent d'excellents thèmes de discours, d'excellents alibis, opposés et se supposant : le pragmatisme, le fonctionnalisme et l'activisme opérationnel, d'un côté, et de l'autre l'abandon et la remise [145] des problèmes aux mains des experts. Pour les tenants de cette idéologie, toute pensée critique, toute protestation et contestation, toute recherche d'une ouverture sur « autre chose », relèvent de l'utopie. Comme ils ont raison ! Ils ont pour eux une certaine raison, un étroit rationalisme, le leur ! N'est-ce pas ce qu'on objectait à Marx aussi bien qu'à Fourier ou à Saint-Simon, pendant le XIXe siècle ? Effectivement, toute réflexion qui ne se contente pas de refléter, d'entériner les contraintes, d'accepter les pouvoirs et de légaliser la force des choses, toute autre réflexion porte une utopie. Ce qui signifie qu'elle cherche son point d'insertion dans la pratique et ne sépare pas la connaissance d'une politique qui ne coïnciderait pas avec celle du pouvoir en vigueur.

Utopie ? A cette épithète, à cette injure, à cette mélopée, nous répondrons : « Mais oui ! *Tous utopiens*, vous aussi dès que vous n'êtes pas entièrement et aveuglément soumis, dès que vous souhaitez autre chose et n'êtes pas un exécutant, un sbire ». — « Dogmatisme ! Vous donnez une définition et vous vous y tenez et vous en tirez des conséquences démesurées ! » Mais non : nous avons dégagé cette définition à savoir la « société bureaucratique de consommation dirigée », en tenant compte des autres définitions proposées ; nous avons énuméré leurs arguments et leurs fondements qui n'ont pas paru solides. Bien plus, nous relativisons notre propre définition. Dogmatique, pleine et entière, elle détruirait tout espoir et fermerait toute ouverture. Or nous nous sommes engagés à montrer l'*irréductible* : conflits, contestations, qui empêchent le bouclage et fissurent les murailles. « Littérature ! Poésie ! Lyrisme ! » Voilà maintenant les suprêmes injures. Plus subtilement, cette injure s'écrit : « Subjectivisme ! défense de la subjectivité et du sujet périmés ! Romantisme ! » En effet, nous n'admettons pas les scissions entre la connaissance et la poésie, pas plus qu'entre la science et l'action, entre l'abstrait et le concret, entre l'immédiat et les médiations, entre le positif et le négatif, entre l'affirmation et la Critique, entre les faits et les appréciations, entre l'objet et le sujet. Non sans marquer à chaque occasion l'insuffisance de ces catégories philosophiques (en même temps que leur utilité, et leur nécessité). Autrement dit, nous n'admettons pas la *séparation*, et cela en vertu d'un acte de pensée constitutif, inaugural, non dépourvu par la suite d'arguments théoriques et pratiques. A ceux qui prennent cette affirmation pour un postulat et qui entérinent la séparation au nom

d'une rigueur épistémologique, nous souhaitons de maintenir cette attitude jusqu'au bout, sans capituler devant les malheurs de leur conscience déchirée, sans céder au tourment de l'unité, postulat de la philosophie et aussi du dépassement de la philosophie.

Ne craignons pas d'évoquer brièvement une longue histoire. Jadis, il y eut une vie misérable, étroite, accablante. Royaume divisé en mille seigneuries, la terre avait pour roi et pour reine Dieu et la Mort. Pourtant cette misère et cette oppression ne manquaient jamais de style. Religieux dans son essence, ou métaphysique (qu'importe le fondement de l'idéologie), le style régnait, imprégnant jusqu'au moindre détail. l'histoire, si on la racontait, dirait comment les gens vivaient mal mais chaleureusement et chaudement (*hot*). Depuis ce bon vieux temps, il y a eu beaucoup de « progrès ». La trivialité quotidienne, qui ne la préfère à la famine et ne souhaite une quotidienneté aux peuples de l'Inde ? La « sécurité sociale », même fortement bureaucratique, on peut la trouver meilleure que l'abandon et le délaissement dans le royaume de la douleur. D'accord. Il n'est pas question de nier les « progrès » mais de comprendre leur contrepartie, ce dont ils furent le prix. Il n'y a pas de quoi s'ébaubir devant le spectacle de cette planète ou le royaume de la mort recule, mais c'est devant la terreur nucléaire (elle a l'avantage de là précision : on la situe, on la nomme !). Nous n'avons pas à céder aux nostalgies mais à expliquer les nostalgies, et comment elles inspirent une « critique de droite » de notre société, une bonne et une mauvaise conscience toujours en méconnaissance des possibilités.

Voici des requêtes simples (mais concrètes) et des questions que nous ne traiterons d'ailleurs pas ici dans toute leur ampleur. Comment se fait-il que l'on restaure le centre des villes, plus ou moins abandonné, pourri, détérioré ? Pourquoi les gens de cinéma et de théâtre, ainsi que les grands bourgeois cultivés quittent-ils les « beaux quartiers » et les « banlieues résidentielles » pour s'installer dans ces noyaux reconstitués ? La ville et l'urbain risquent ainsi de devenir la richesse suprême des privilégiés, le bien supérieur de consommation qui confère un certain sens à cette consommation. Pourquoi les gens « aisés » se précipitent-ils vers les antiquités, les meubles de style ? Et pourquoi les foules dans les cités italiennes, flamandes, espagnoles, grecques ? l'organisation touristique comme modalité de la consommation et de l'exploitation des loisirs, le goût du pittoresque et du produit « de qualité » ne suffisent pas à tout expliquer. Il y a autre chose. Quoi ? les nostalgies, la rupture du quotidien, l'abandon de la Modernité et du spectacle qu'elle se donne d'elle-même à elle-même, le recours au passé. C'est précisément pour ne pas tomber dans ces nostalgies et dans ce passéisme qu'il faut *comprendre*.

Ce qui mène vers une connaissance comparative, vers une *histoire de la vie quotidienne*. Cette histoire, possible, indispensable, risque de se perdre dans des détails descriptifs (les objets) ou dans les malentendus si elle ne se rattache pas au global dans chaque société, pour chaque époque, à savoir les rapports sociaux, les modes de production, les idéologies.

L'histoire du quotidien comprendrait au moins trois parties : a) les styles ; b) la fin des styles et les débuts de la culture (XIX^e siècle) ; c) l'installation et la consolidation de la quotidienneté, qui montrerait comment le quotidien se cristallise depuis plus d'un siècle, avec l'échec de chaque tentative révolutionnaire. De cet échec, il est effet et cause. Cause, car il est obstacle, digue, garde-fou ; c'est autour de lui que l'existence sociale se réorganise après chaque ébranlement. Effet : après chaque échec (le plus grave fut celui de la Libération) les pressions et contraintes se resserrent.

La science ne doit pas reculer devant les thèmes et problèmes proposés par la praxis sous prétexte qu'ils sont peu rigoureux. Pourquoi ne pas considérer le jeu comme objet de science ? Pourquoi laisser aux philosophes le côté ludique de la vie sociale, alors que les savants étudient déjà les stratégies et les jeux formalisés ? Inversement, le savoir n'a pas le droit de fournir de la bonne conscience (marchandise non pondéreuse, transportable, bien cotée sur le marché) aux intellectuels, ^[150] aux techniciens, aux gens en place et au pouvoir. La bonne conscience rationalisée, institutionnalisée par la Science et bureaucratisée en son nom, qu'y a-t-il de plus laid ? N'hésitons pas à unir l'évaluation à la constatation : nous tenons un fruit pourri de l'arbre de science. Depuis toujours, les élites font du savoir leur justification. Contre cette science, dressons la nôtre.

Que de contradictions émergent dans cette société de la structure et de la structuration, du fonctionnalisme, du rationalisme appliqué, de l'intégration, de la cohérence ! Et voici d'abord le conflit qui s'actualise entre le besoin de sérieux, de rigueur, (pourquoi battre en retraite devant les grands mots : disons aussi le besoin de véracité et de vérité P) et l'absence de tout critère absolu, de référence permettant la compréhension et le jugement, de code général. Et puis voici la solitude, mise en chansons et en silences, qui contraste amèrement avec l'énorme abondance de messages, d'informations, de « nouvelles ». La « sécurité » ou la « sécurisation » prennent une valeur immense et démesurée, un sens humain considérable, dans le monde de l'aventure cosmique et de la terreur nucléaire. Les performances fabuleuses (en coût social, en technicité) pour sauver tel enfant malade ou tel blessé, pour prolonger telle agonie, ne contrastent-elles pas

avec les génocides ? avec la situation des hôpitaux, de la médecine, de la vente des médicaments ? La satisfaction et l'insatisfaction se côtoient, s'affrontent selon les lieux et les gens. Le conflit n'apparaît pas toujours. Il ne se dit pas. On évite d'en parler et de le rendre manifeste. Il est là, constamment, latent, implicite. Décèlerions-nous l'inconscient, le signifiant « désir » caché sous les signifiés ? Pas besoin d'aller si loin, nous parlons du quotidien.

On (de nombreux sociologues) laisse entendre que la classe ouvrière, à l'échelle mondiale, préfère la *sécurité*, celle de l'emploi, celle du statut, celle des vacances assurées, aux aventures révolutionnaires. Elle aurait « choisi » et « opté », abandonnant sa mission historique. Affirmations suspectes, la dernière encore plus que les autres. Dans la mesure où il en est ainsi, ce serait dû à l'instauration du quotidien, à l'installation dans la quotidienneté, bien plus qu'à la satisfaction « choisie » de préférence à l'insatisfaction créatrice. Pour autant qu'il y ait du vrai, ne serait-ce pas une des grandes contradictions actuelles ? Le prolétariat ne peut abandonner sa mission historique sans renoncer à lui-même. S'il « choisit » l'intégration à la société gérée par la bourgeoisie et organisée selon les rapports de production capitaliste, il abandonne son existence de classe. Pour lui, l'intégration coïncide avec la désintégration. Or le suicide d'une classe se conçoit difficilement, se réalise encore plus difficilement.

Que voyons-nous ? Une société tendue tactiquement et stratégiquement vers l'intégration de la classe ouvrière y parvient en partie (par la quotidienneté organisée répressivement selon des contraintes, par l'idéologie persuasive de la consommation plus encore que par la réalité de cette consommation) mais perd par ailleurs toute capacité intégratrice de ses éléments : jeunesse, ethnies, femmes, intellectuels, sciences, cultures. En amenant le prolétariat au bord du renoncement à soi-même, en promulguant ce hara-kiri, le néo-capitalisme se suicide en tant que société. Le prolétariat l'entraîne dans sa ruine.

Piquons au hasard, parmi les contradictions dévoilées, celle-ci : d'un côté la dégradation du ludique, l'esprit de lourdeur dans la programmation du quotidien, dans la rationalité organisatrice — et de l'autre la découverte scientifique du hasard, du risque, du jeu, de la stratégie, au cœur des forces naturelles et des activités sociales.

L'étude de ce niveau fondamental — le quotidien — fait donc apparaître des contradictions nouvelles, d'inégale importance mais à l'échelle globale. l'une des plus importantes se situe entre l'idéologie de la technicité et les mythes de la technocratie, d'une part,

et d'autre part la réalité du quotidien. La plus grave se détermine comme conflit entre l'ensemble des *contraintes*, considérées comme constitutives d'un ordre social et d'un plan, le quotidien, et l'idéologie de la Liberté maintenue comme apparence malgré toutes les oppressions et répressions révélatrices d'un trajet et d'un projet beaucoup plus essentiels.

2. Les fondements du malaise.

Cette société porte en elle sa critique. La distance critique indispensable pour la comprendre, les concepts critiques nécessaires, elle les indique sans les formuler ni les exprimer comme critiques. Il suffit, pour les apercevoir, de constater les lacunes de la pratique sociale et de ne pas combler les trous en prenant pour de la « réalité » substantielle les brumes verbales qui flottent dans ces fissures ou ces abîmes.

Le but, l'objectif, la légitimation officielle de cette société est la *satisfaction*. Nos besoins connus, stipulés, sont ou seront satisfaits. En quoi consiste la satisfaction ? En une saturation aussi prompte que possible (pour ce qui concerne les besoins solvables). Le besoin se compare à un vide, mais bien défini, à un creux bien délimité. On (la consommation et le consommateur) comble ce vide, remplit ce creux. C'est la saturation. A peine obtenue, la satisfaction se voit sollicitée par les mêmes dispositifs qui ont engendré la saturation. Pour que le besoin redevienne rentable, on le stimule à nouveau de façon à peine différente. Les besoins oscillent entre la satisfaction et l'insatisfaction, provoquées par les mêmes manipulations. Ainsi la consommation organisée ne divise pas seulement les objets mais la satisfaction engendrée par ces objets. Le jeu sur les motivations, dans la mesure même où il a prise sur elles, les dément ou les détruit. Sans d'ailleurs jamais avouer la règle de ce jeu.

En fait et en vérité (mais qui l'ignore ?) un malaise règne. La satisfaction généralisée — en principe — s'accompagne d'une crise généralisée des « valeurs », des idées, de la philosophie, de l'art, de la culture. Le sens disparaît, mais réapparaît autrement : il y a un vide énorme, le vide de sens, que rien ne vient remplir sinon la rhétorique, mais cette situation a un sens, ou plusieurs. Le premier d'entre eux, ne serait-ce pas que la « saturation » (des besoins, des « milieux », des

temps et des espaces) ne peut pas fournir un but, qu'elle n'a pas de finalité, qu'elle est dépourvue de signification ? Ne faut-il pas fortement distinguer satisfaction, jouissance, bonheur ? l'aristocratie atteignit et sut définir la jouissance. La bourgeoisie n'arrive au mieux qu'à la satisfaction. Qui dira, qui donnera le bonheur ?

Que d'œuvres récentes tournent autour du [155] quotidien pour exprimer ce malaise ! Toutes les œuvres qui comptent depuis des dizaines d'années le disent ouvertement ou indirectement. Dans la « crise » à peu près permanente du théâtre, du cinéma, de la littérature, de la philosophie, n'obtiennent une attention durable que ces œuvres caractéristiques, quel que soit le succès des autres. Les unes décrivent avec une minutie sadique (ou masochiste) la quotidienneté, ou la noircissent. D'autres tentent de restituer le tragique qui disparaît dans la satisfaction, en démontant les dispositifs qui provoquent ou entérinent cette apparente satisfaction. A travers ce qui reste de culture (en dehors de ce qui est « culturel » officiellement) le malaise inhérent à cette société devient aussi un fait social et culturel.

Cette société connaît, avons-nous dit et écrit, une *croissance* (économique, quantitative, mesurée en tonnes et kilomètres) remarquable et un *développement* faible. Les rapports sociaux constitutifs (structurés-structurants), c'est-à-dire les rapports de production et de propriété qui subordonnent la société à une classe (dite : bourgeoisie) et lui en attribuent la gestion ont peu changé, sinon en fonction de la stratégie de classe (la consolidation du quotidien). Ce que vise la stratégie de classe, ce n'est pas le développement mais « l'équilibre » et « l'harmonie » de la croissance comme telle. Le développement, la complexification et l'enrichissement des rapports sociaux, y compris ceux de la vie urbaine, se relèguent dans le « culturel » et s'institutionnalisent à ce titre. Dès lors, à la *maîtrise technique* sur la nature matérielle ne correspond pas une appropriation par l'être humain de son propre être naturel (le corps, le désir, le temps, l'espace). A la contradiction entre croissance et développement se superpose donc une contradiction plus grave et plus essentielle entre *maîtrise* (technique) et *appropriation*. Ces propositions, qui ne sont pas nouvelles, ne prennent leur sens plein que si nous en spécifions les termes. La *croissance* concerne le processus d'industrialisation et le *développement* concerne l'urbanisation. Selon nous (nous avons donné et nous donnerons des arguments) l'urbanisation contient le sens de l'industrialisation ; ce dernier aspect du processus global devient essentiel après une longue période qui le subordonnait au premier ; la situation se renverse mais la stratégie de classe

maintient cette subordination, provoquant ainsi une situation intolérable, une *crise de la ville* qui s'ajoute à toutes les autres crises permanentes.

Cette société porte en elle ses limites, celles du capitalisme, qui ne sont pas les limites de la production capitaliste comme telle. Nous ne pouvons à aucun titre, à aucun niveau, accepter et entériner l'*économisme*. Il est faux parce qu'il fait fi de ce qui constitue une société. Ce qui n'est pas une raison pour le compléter par un philosophisme ou un sociologisme aussi bornés.

Avec ses modifications (dont le caractère peu profond contraste avec la prétention au changement perpétuel qui passe pour essentiel dans « l'esprit moderne ») où va cette société ? Elle ne le sait pas. Ce serait la fuite en avant les yeux fermés, à l'aveuglette, dans le tunnel, dans la nuit, en espérant trouver la sortie du labyrinthe, si ce n'était le piétinement. Mais non ! Ce n'est pas seulement le piétinement : c'est l'autodestruction sur place.

Ne nous arrêtons pas sur la destruction dévorante des œuvres, des styles, de l'art, de la culture passée par la consommation massive. Examinons de plus près le dispositif inhérent à cette consommation. L'*obsolescence* a été étudiée et changée en technique. Les spécialistes de l'obsolescence connaissent l'espérance de vie des choses : trois ans, une salle de bain ; cinq ans, un livingroom ; huit ans, un élément de chambre à coucher ; trois ans, l'aménagement d'un point de vente local, une auto, etc. Ces moyennes statistiques figurent dans la démographie des objets, en corrélation avec les coûts de production et les profits. Les bureaux qui organisent la production savent en tenir compte pour réduire l'espérance de vie, pour accélérer la rotation des produits et celle du capital. En ce qui concerne l'automobile, le scandale a atteint des proportions mondiales.

A cette théorie bien connue maintenant, nous ajouterons deux remarques. Premièrement, l'*obsolescence du besoin* devrait elle aussi entrer en compte. Ceux qui manipulent les objets pour les rendre éphémères manipulent aussi les motivations, et c'est peut-être à elles, expression sociale du désir, qu'ils s'attaquent en les dissolvant. Pour que l'usure « morale » et l'obsolescence des choses aillent vite en besogne, il faut aussi que les besoins vieillissent, que de jeunes besoins les remplacent. C'est la stratégie du désir ! Secondement, la capacité productrice rendrait dès maintenant possible une extrême *mobilité* de la vie, des objets, des maisons, des villes, de « l'habiter ». La « vie réelle » pourrait ne plus se figer dans la quotidienneté. L'obsolescence, idéologie et pratique, envisage l'éphémère seulement comme méthode pour rentabiliser le

quotidien. Dans cette perspective, un contraste, ou plutôt une contradiction se manifeste entre le *durable* institué, « structuré » objectivement (selon une logique des formes, entre autres tout ce qui touche à l'État et à l'administration y compris celle de la ville, de l'habiter et de l'habitat conçus comme stables) et l'éphémère manœuvré consistant en une détérioration rapide des objets. l'éphémère, non subi, désiré, voulu, qualitatif, avec ses agréments, n'est que le *monopole d'une classe* sociale, celle qui fait la mode et le goût, celle qui a pour espace le monde. Quant à la détérioration des choses (quantitative, évaluable en temps quantifiés, subie, non voulue, non désirée) elle fait partie d'une *stratégie de classe* visant l'exploitation rationalisée, bien qu'irrationnelle comme procédure, du quotidien. Le culte de l'éphémère révèle l'essentiel de la Modernité, mais il la révèle comme stratégie de classe¹⁶. En pleine contradiction avec le culte (et l'exigence) de la stabilité, de l'équilibre, de la rigueur durable...

Cette société se veut et se dit rationnelle. Elle met au premier plan les « valeurs » de finalité. On organise à tour de bras, à plein temps. On structure, on planifie, on programme. La scientificité alimente les machines (de quoi ? comment ? Ce détail n'a pas d'importance, pourvu qu'il y ait ordinateur, cerveau électronique, calculatrices IBM N° Tant, programmation). Des cuisines de bas étage passent pour le dernier mot de la science et le premier imbécile venu, se disant « spécialiste », jouit d'un prestige illimité. Or l'irrationalisme ne cesse de s'aggraver. La moindre enquête sur la vie réelle des gens révèle le rôle des cartomanciennes, des sorciers et rebouteux, ^[100] des horoscopes. Il suffit d'ailleurs de lire la presse. Tout se passe comme si les gens n'avaient rien pour donner un sens à leur vie quotidienne, ni même pour s'orienter et la diriger, mise à part la publicité. Ils ont donc recours aux vieilles magies, aux sorcelleries. Sans doute tentent-ils ainsi, par une voie détournée, l'*appropriation* (révélation et orientation) du désir. La rationalité de l'économisme et du technicisme dévoile ainsi ses limites, en suscitant le contraire qui les complète « structurellement ». Rationalisme borné, irrationalisme envahissent le quotidien, se dévisageant, chacun tendant devant l'autre le miroir.

Dans la quotidienneté et dans ce qui l'informe (presse, cinéma) on voit donc proliférer le *psychologisme* et les tests dans le genre : « Qui êtes vous ? Apprenez à vous connaître ». Psychologie et psychanalyse se changent de connaissance clinique et de thérapeutique en idéologie. Ce changement s'observe aisément aux États-Unis. Cette idéologie appelle une

¹⁶ Cf. *Utopie*, n° 1, pp. 96-107, article de J. Aubert, notes de Jean Baudrillard.

compensation, l'occultisme. Il est possible d'étudier méthodiquement les textes d'horoscopes, de répertorier leurs thèmes, en considérant ces textes comme un corpus (un ensemble cohérent et bien défini). On peut donc dégager de l'ensemble des horoscopes un *système* (et par conséquent un sous-système dans notre société). Cette formalisation, nous ne la tenterons pas. Nous nous contentons de signaler sa possibilité. Elle passe à côté de notre problème : le fonctionnement du système. Des horoscopes, qu'est-ce qu'attendent les gens ? Comment et pourquoi s'adressent-ils à ces textes ? Quelle attraction les dirige ? Comment interprètent-ils les indications ? Quel accueil font-ils aux thèmes ? N'établissent-ils pas une zone *d'ambiguïtés*, mi-représentation mi-rêve, cependant orientée vers l'action, en justifiant les tactiques individuelles, de sorte que les intéressés croient et ne croient pas en ce qu'ils disent mais font comme s'ils y croyaient tout en inclinant selon leurs goûts, sentiments ou intérêts, les vaticinations ?...

Cette suite d'interrogations n'autorise pas à oublier que les textes d'horoscopes contiennent les débris d'une vision du monde : le zodiaque, les constellations, les destins inscrits dans les étoiles, le firmament comme écriture divine, déchiffrable par les initiés à l'usage des intéressés. Vaste symbolisme qui a inspiré l'architecture, qui se lit sur beaucoup de monuments, qui résume une topologie (jalonnement et orientation de l'espace, projection du temps dans l'espace cosmique et social, celui des pasteurs, des paysans, puis des urbains).

Peut-être cette cosmogonie n'est-elle pas entièrement épuisée ? Le rôle privilégié qu'elle attribue aux cycles, aux Nombres qui mesurent les cycles (le nombre 12 et ses multiples) semble l'indiquer. La vie quotidienne ne sort pas de la zone mixte entre les cycles et le temps rationalisé, linéaire. Tout porte à croire qu'aujourd'hui surgit de la quotidienneté opprimée une nouvelle religion du Cosmos. Elle se situe affectivement (irrationnellement) entre deux pôles : les horoscopes à un extrême — à l'autre les cosmonautes, leurs mythes et leur mythologie, l'exploitation propagandistique de leurs victoires, l'exploration de l'espace et les *sacrifices* qu'elle exige. Face à cette religiosité renaissante du Monde (ou plutôt du Cosmos), il nous semble voir naître une religion plus « humaine », (entre guillemets ironiques), complémentaire et compensatoire, de l'Éros. l'érotisme dévient obsédant. Ce qui ne témoigne qu'en apparence d'une virilité accrue (ou d'une « féminité ») ainsi que d'une capacité plus grande à la volupté. Nous y verrions volontiers le symptôme inverse : dévirilisation et déféminisation, frigidités non pas vaincues mais devenues plus conscientes, exigence d'une compensation. La religion de l'Éros semble témoigner d'une tendance à reconstituer les *interdits* anciens pour recréer les

transgressions qui donneraient un sens (disparu) aux actes érotiques. D'où le nombre impressionnant de viols collectifs, de rites sadiques et masochistes. Les interdits se prolongent au sein de la quotidienneté, même quand leurs justifications idéologiques disparaissent. Il suffit d'évoquer ici les obstacles psychiques, physiologiques (réels et fictifs), idéologiques, politiques opposés à l'usage des contraceptifs. *l'appropriation* par l'être humain *de son désir* se trouve suspendue à mi-chemin entre le réel et le possible, dans la transition entre l'action pratique et l'imaginaire. Elle se heurte aussi aux répressions fondamentales, à commencer par la liaison idéologique, religieuse dans sa racine (c'est-à-dire sanctionnant et consacrant le fait physiologique et le déterminisme aveugle) entre fécondation et acte sexuel. Ce fondement religieux persistant, c'est vers une religiosité renouvelée que dérive et se détourne une sexualité à laquelle la pratique sociale interdit de trouver *l'appropriation*.

Se contrariant, s'opposant, s'impliquant, la satisfaction, la recherche obstinée de l'état « satisfait », et l'insatisfaction, le malaise, se mêlent. La consommation de spectacle tourne en spectacle de la consommation. La consommation dévorante du passé (œuvres d'art, styles, villes), la saturation rapide et l'ennui s'enchaînent. Dès lors comment ne pas aspirer à la rupture ? Comment ne pas vouloir fuir le quotidien ? Bien entendu, ce désir, cette aspiration, cette rupture et cette fuite sont aussitôt et facilement récupérables : organisation du tourisme, institutionalisation, programmation, mirages codifiés, mise en mouvement de vastes migrations contrôlées. D'où l'autodestruction de l'objet et de l'objectif : la ville pittoresque, la région touristique, le musée disparaissent sous l'afflux des consommateurs qui en viennent à ne consommer que leur présence et leur accumulation.

La moindre analyse montre qu'il y a deux espèces de loisirs, bien distinctes, « structurellement » opposées :

a) Le loisir intégré à la quotidienneté (lecture de journaux, télévision, etc.) qui laisse une insatisfaction radicale, qui met les intéressés dans la situation de ce monsieur kierkegaardien qui déchire son journal devant son épouse et ses enfants terrifiés en hurlant : « Du possible ! du possible ! »

b) L'attente du départ, l'exigence d'une rupture, la volonté d'une évasion : le monde, les vacances, le LSD, la nature, la fête, la folie.

3. Quatre pas dans l'imaginaire.

Au cours de leurs tâtonnements expérimentaux et conceptuels, la philosophie et la sociologie contemporaines ont découvert quelque chose : l'imaginaire social, distinct de l'imagination individuelle et aussi des grands symbolismes hérités des styles disparus¹⁷.

[165] De cet imaginaire social, nous trouvons la meilleure illustration non pas dans tel film, ou tel ouvrage de science-fiction, mais dans la presse féminine. Dans les hebdomadaires destinés en principe au public féminin interfèrent, l'imaginaire et la pratique. La lectrice et le lecteur ne savent plus où ils en sont. Les mêmes fascicules contiennent sur les objets des indications précises (façon de réaliser soi-même tel modèle, prix et lieu d'achat de tel autre) et la rhétorique par laquelle ces objets se dotent d'une seconde existence. Il y a toutes les robes (possibles et impossibles), tous les plats et tous les mets (des plus simples à ceux qui exigent une qualification professionnelle), tous les meubles (de ceux qui remplissent des fonctions triviales, à ceux qui ornent palais et châteaux), toutes les maisons, tous les appartements. Plus les codes qui ritualisent et rendent pratiques ces « messages » en programmant le quotidien. Chacun et chacune lit à sa manière, situe selon ses goûts, ce qu'il lit dans le concret ou dans l'abstrait, dans le pragmatique ou dans le rêve. Il rêve à ce qu'il voit, il voit ce dont il rêve. De même, la littérature et la publicité se distinguent par le montage (la mise en pages) qui les signifie à l'attention. La rhétorique publicitaire est souvent plus écrite (et mieux) que la littérature. L'œuvre littéraire fait appel aux mêmes procédés que l'écriture publicitaire ; elle a la même fonction métaphorique : rendre « passionnant » (sans passion) l'inintéressant, transcrire le quotidien dans l'imaginaire, obliger le consommateur et la consommatrice à arborer le sourire du bonheur. Les textes introduisent dans chaque vie quotidienne (celle de chaque lectrice et de chaque lecteur) toutes les vies quotidiennes possibles, et quelque chose de plus que la vie quotidienne : la vie folle (ou censée folle) des Olympiens, le bonheur possible. Que les femmes lisent la partie pratique de ces textes sur la mode imaginaire, et la partie imaginaire (qui comprend la publicité) sur la mode pratique, nous pouvons l'établir. Ce qui raffermirait notre thèse d'un niveau ou plan de réalité, là où l'analyse superficielle constate et formalise des secteurs juxtaposés (l'habiter, la nourriture, le vêtement et la mode, l'ameublement, le tourisme, la ville et l'urbanité, etc.), chaque secteur étant régi par un système et constituant une sorte

¹⁷ Parmi les explorateurs de l'imaginaire social, citons pêle-mêle : G. Bachelard, J. -P. Sartre, E. et V. Morin, R. Barthes, Jean Duvignaud, H. Raymond. Sans oublier ceux dont la liste serait longue : auteurs de théâtre et de science-fiction, cinéastes, etc.

d'entité sociale. Nous y verrions des sous-systèmes permettant d'organiser fonctionnellement la quotidienneté, de l'asservir à des contraintes peu désintéressées. Notre but, qu'on s'en souviene, c'est ici de montrer qu'il n'y a pas de système de la quotidienneté malgré les efforts pour le constituer et le boucler. Il n'y a que des sous-systèmes, séparés par des lacunes irréductibles, et pourtant situés sur un plan ou liés à ce plan.

L'analyse, sur laquelle nous ne nous attarderons pas pour l'instant, donne le tableau des pages 168-169.

NIVEAUX DE RÉALITÉ SOCIALE

{ *Stratégies* du et pouvoir d'opposition. Perspectives et prospectives.
 Connaissance conceptuelle et théorique
 (redescendant vers la pratique)

Représentations et idéologies (« culture » fragmentée) { *Idéologies de la propriété, de la rationalité, de l'État*
 { *Systèmes de valeurs* (éthique et moralisme, esthétique et esthétisme, « patterns » et modèles, idéologies se disant non idéologiques : scientisme, positivisme, structuralisme, fonctionnalisme, etc). *Sous-systèmes organisateurs et justifiés par des « valeurs »*

{ *Idéologie de la consommation*
 { *Publicité comme idéologie*

Illusions et mythes liés à l'idéologie et à la rhétorique courantes

IMAGINAIRE (social) (enveloppant l'imagination individuelle et les symbolismes collectifs)	{	<i>Langage</i>	{	vocabulaire	{	fonction <i>métaphorique</i> (de l'écriture)
				oppositions		fonction <i>métonymique</i> (du discours)
			{	liaisons	{	des mots
						des images
						des choses

Investissements affectifs renforçant l'imaginaire ou s'incarnant dans une appropriation

POÏÉSIS et PRAXIS	{	<i>Appropriation</i> (par l'être humain de son être naturel)	{	corps	{	« Valeurs » en formation ou en disparition : fête, loisir, sport, ville et urbanité, nature, etc.
				temps		
				espace		
				désir		

Quotidienneté	{	<i>contraintes</i> (déterminismes constatés par des sciences, maîtrisés par des techniques)	{	biologiques	{	multiples mais rassemblés dans la maîtrise sociale de la nature, dans la praxis.
				géographiques		
				etc.		

Commentons ce tableau, nos commentaires figurant parmi les arguments en sa faveur et les preuves. Il n'est pas incompatible avec le code tridimensionnel (cf. *Le Langage et la société*, chap. VII) c'est-à-dire avec l'analyse qui distingue formellement trois dimensions et la réalité

exprimée par les discours : les symboles, les paradigmes, les liaisons. Ce sont deux analyses de la même réalité, l'une selon les niveaux, l'autre selon les dimensions. Les *contraintes* pourraient se porter sur une échelle, de 0 à 100 par exemple. Pour l'habitant d'un « grand ensemble », c'est-à-dire pour une modalité de l'habitat urbain et une modulation de la quotidienneté particulièrement significative, la somme des contraintes s'approche de la limite supérieure. Elle est moindre pour l'habitant des secteurs pavillonnaires, moindre encore pour le citoyen aisé vivant dans un noyau urbain. Appropriation et contraintes ont des rapports conflictuels et complexes. Qui dit *appropriation* dit contrainte dominée, mais la maîtrise technique des déterminismes « naturels », bien que nécessaire, ne suffit pas. On peut dire, un peu grossièrement, que plus il y a de contraintes [170] (et de contraintes organisées, codifiées) moins il y a d'appropriation. Ce n'est pas un rapport d'inversion logique mais de conflit dialectique. L'appropriation saisit les contraintes, les transforme, les change en œuvres.

Ces conflits et problèmes de la quotidienneté renvoient à des solutions *fictives*, lesquelles se superposent aux solutions *réelles*, lorsque celles-ci sont ou semblent *impossibles*. Ainsi les problèmes et la recherche d'une solution franchissent le seuil de l'imaginaire. Entre la pratique et l'imaginaire s'insère ou plutôt s'insinue « l'investissement » ; les gens projettent leur désir sur tels ou tels groupes d'objets, telles ou telles activités : la maison, l'appartement, le mobilier, la cuisine, le départ en vacances, la « nature », etc. Cet investissement confère à l'objet une double existence, réelle et imaginaire.

En ce qui concerne le langage comme véhicule de l'imaginaire et les contradictions à ce niveau, nous avons déjà examiné ce qui se passe et nous y reviendrons. Il y a déplacement, dépérissement de symboles, glissement général vers le signal et vers les liaisons syntagmatiques au détriment et du symbolisme et des oppositions. Tant qu'il y a imaginaire, ce déplacement n'est pas complet. Le métalangage d'ailleurs, c'est-à-dire le discours au deuxième degré, joue un rôle compensateur.

On peut affirmer que *l'art fut appropriation* (du temps, de l'espace, du désir). Au niveau du sensible, l'œuvre modelait un temps et un espace, et cela parfois à une échelle sociale, par exemple dans la ville, l'architecture et les monuments. L'esthétique se situerait plutôt au niveau de l'imaginaire, comme discours sur l'art, interprétation et rhétorique. Quant à l'esthétisme, discours au deuxième degré sur l'art et l'esthétique, illusoire appropriation, métamorphose

fictive du quotidien, consommation verbale, nous serions fondés à le situer entre l'imaginaire et l'idéologique. Cela dépend de la « qualité » du discours.

Le style fut *appropriation* : usage d'objets appropriés non pas à tel besoin classé, isolé comme tel, mais à l'ensemble de la vie sociale. Qu'il puisse y avoir consommation sans une telle appropriation, par correspondance prescrite, terme à terme, entre besoins et biens, c'est le postulat de la société dite de consommation, c'est la base de son idéologie, et de la publicité comme idéologie. C'est le principe supposé de la satisfaction.

Il est important de noter que le schéma présenté ici se retrouve dans l'analyse des « secteurs » d'objets et d'activités : vêtement, nourriture, ameublement, « habiter » ou « habitat » et sans doute aussi sexe et sexualité. Il s'applique à la ville et à « l'urbanité ». A l'automobile. Il ne s'applique pas littéralement à chaque sous-ensemble ou sous-système ; l'analyse doit le modifier spécifiquement pour saisir chaque secteur. Il nous semble subsister pour l'essentiel. Chaque analyse prescrit une modulation du schéma initial pour cerner, décrire et saisir analytiquement un secteur. Ainsi l'on reconnaît ici et là des contraintes (plus ou moins subies) et des appropriations (plus ou moins réussies). Un certain nombre d'objets franchissent le seuil qui sépare le niveau pratique de l'imaginaire, et se chargent d'affectivité et de rêve, parce qu'ils sont à la fois perçus (socialement) et parlés. Quelques-uns parviennent au statut « supérieur » et reçoivent une surcharge idéologique. Ainsi le « pavillon » est pratiqué avec une chance d'appropriation à « l'habitant », mais aussi rêvé, idéologisé. Tels sont encore, à leur manière, le vêtement (confection courante, prêt à porter, haute couture) ou les mets (cuisine ordinaire, cuisine raffinée, cuisine de festin et de fête), chaque niveau avec son contexte d'images et son commentaire verbal. l'imaginaire proprement dit fait partie du quotidien. Chacun en demande chaque jour (ou chaque semaine) sa ration. Pourtant, l'imaginaire, par rapport à la quotidienneté pratique (contrainte et appropriation) a un rôle : masquer la prédominance des contraintes, la faible capacité d'appropriation, l'acuité des conflits et des problèmes « réels ». Et parfois préparer une appropriation, un investissement pratique.

La publicité ne fournit pas seulement une idéologie de la consommation ; une représentation du « moi » consommateur qui s'accomplit en tant que tel, qui se réalise en acte et coïncide avec son image (ou son idéal). Elle se fonde aussi sur l'existence imaginaire des choses. Elle en est l'instance. Elle implique la rhétorique, la poésie, superposées à l'acte de consommer, inhérentes aux représentations. Cette rhétorique n'est pas seulement verbale mais matérielle : un

étalage rue du faubourg Saint-Honoré, une présentation de haute couture, ne doivent-ils pas se comprendre comme un discours objectif, comme une rhétorique des choses ? Mais nous reviendrons sur la publicité. Pour l'instant, nous nous appliquons à saisir les contours du malaise et de l'insatisfaction.

Le caractère décevant de la consommation a de multiples raisons. Nous sommes loin de les connaître intégralement. Ici, nous entrevoyons quelque chose. Il n'y a pas clivage ou coupure entre la consommation de l'objet et celle des signes, images, représentations, dont l'objet fournit le moyen et le support sensibles. l'acte de consommer est aussi bien un acte imaginaire (donc fictif) qu'un acte réel (le « réel » étant lui-même divisé en contraintes et en appropriations). Il prend donc allure métaphorique (le bonheur dans chaque bouchée, dans chaque érosion de l'objet) et métonymique (toute la consommation et tout le bonheur de consommer dans chaque objet et chaque acte). Ce ne serait pas grave si la consommation ne se donnait elle-même pour acte plein, pour actualité, à part entière, sans duperie, sans illusion. Consommation imaginaire, consommation de l'imaginaire — les textes de publicité — et consommation réelle n'ont pas de frontières qui les délimitent. Si l'on veut elles ont une frontière mouvante et sans cesse franchie ; seule l'analyse discerne des niveaux. Non seulement les signes auréolent les biens et les biens ne sont « biens » qu'affectés de signes, mais la plus grande consommation porte sur les signes des « biens » sans ces biens. Comment la déception et la frustration ne seraient-elles pas immenses de ceux qui n'ont guère à se mettre sous leurs dents voraces que des signes ? Les « jeunes » veulent consommer maintenant. Et vite. Ce marché fut vite détecté et exploité. De sorte que les « jeunes » tendent à s'établir dans une vie quotidienne parallèle, la leur et la même, hostile à celle des parents et lui ressemblant le plus possible. Ils marquent de leur présence et de leurs « valeurs » les adultes, les biens des adultes, le marché des adultes. Cependant, comme « jeunes », ils restent marginaux. Ils ne parviennent pas à formuler leurs tables de valeurs, encore moins à les imposer. Ce qu'ils consomment de façon à la fois négative et massive ce sont donc les objets des adultes qui les entourent de leur existence matérielle et de leurs signes. Situation dont il découle ^[175] une frustration profonde et multiple, mal compensée par des affirmations brutales.

Plus péniblement encore la classe ouvrière vit parmi les signes de la consommation et consomme une masse énorme de signes. Sa quotidienneté se compose surtout de contraintes et comporte un minimum d'appropriation. La conscience, dans cette situation, se porte au niveau de l'imaginaire mais y éprouve vite une déception fondamentale. C'est que les modalités de

l'asservissement et de l'exploitation dissimulent à la classe ouvrière sa vraie condition. Elle ne se découvre pas facilement exploitée et asservie sur le plan de la quotidienneté et de la consommation comme sur le plan de la production. Déjà la structure de la production et par conséquent de son exploitation échappait à la classe ouvrière pendant la « belle époque ». La représentation (idéologie) de l'échange, « travail contre salaire », dissimulait les rapports de production, ces rapports structurés-structurants (la vente de la force de travail, la propriété et la gestion des moyens de production par une classe). Depuis, les rapports se sont encore obscurcis. l'idéologie de la consommation achève de les voiler. La consommation sert d'alibi à la production. D'emblée, devenue plus complète, l'exploitation se couvre d'un voile plus épais. La classe ouvrière ne peut pas ne pas être profondément déçue. La première parmi les couches et classes sociales, elle éprouve cette frustration. Sa « conscience de classe » se rétablit difficilement et cependant ne peut disparaître. Elle devient « malentendu » des classes mais est présente à ce titre, en toute revendication. La revendication tend obscurément à déborder les questions de salaire (qui ne disparaissent pas) pour s'étendre à l'aménagement du quotidien.

En ce qui concerne les femmes, nous connaissons déjà l'ambiguïté de leur condition. Reléguées dans le quotidien, elles en font une forteresse et s'efforcent d'autant plus d'en sortir, mais en éludant les implications de la conscience. D'où une protestation perpétuelle mais maladroite qui ne donne que des revendications peu orientées.

Quant aux intellectuels, ils tiennent dans l'imaginaire, littéralement charrié par la rhétorique, le langage et le métalangage, un perpétuel alibi qui leur permet d'oublier la médiocrité de leur condition : pas de pouvoir, peu d'argent, la nécessité d'en passer par les contraintes et les mythes pour grimper quelques échelons et se percher sur les barreaux supérieurs de l'échelle sociale (écrivains en renom, grands journalistes, éminents techniciens que consultent les autorités, etc.).

Il en résulte que la protestation et la contestation et les revendications ne cessent pas et ne peuvent disparaître. Tour à tour, ces groupes partiels contestent et protestent, non sans tenter de tirer parti de la situation. Le plus significatif, c'est le refus opposé par les groupes, minoritaires mais toujours renouvelés, de « jeunes » à cette société. Refus total, global, sans espoir, sans devenir, absolu, toujours recommencé. Les groupes qui refusent se dédoublent, on le sait, en violents et non violents. Le refus suppose une tentative pour sortir du quotidien et tenter une

autre vie qui soit œuvre, appropriation. Cette « autre vie » s'essaie par différents moyens : vagabondage, drogues, signes de ralliement et de complicité, etc.

Quant aux classes moyennes, une fois de plus « on » les a flouées. « On ?... ». Qui ? La « stratégie de classe » a peut-être un « sujet », mais il n'est pas observable ; il se « construit » par la connaissance, après coup. Pivots de la manœuvre, les classes moyennes, en sont aussi objets et victimes. C'est leur rapport aux choses et aux biens qui se généralise. Depuis qu'elles existent, ces couches moyennes ont cherché la satisfaction : satisfactions détaillées et détails de la satisfaction. La volonté de puissance et le pouvoir leur échappaient, la volonté de création encore plus, pour d'autres raisons. A leur propos, il serait inopportun de parler d'un « style » ; c'est plutôt d'une absence de style qu'il s'agit. On a donc étendu à la société entière ce genre de vie. Seuls émergent les Olympiens, grande bourgeoisie qui correspond pour, notre temps à l'ancienne aristocratie dont elle recueille les débris. Les Olympiens n'ont pas de vie quotidienne, bien que les images qui les popularisent leur attribuent précisément une quotidienneté supérieure. A la limite, l'olympien n'a même pas de domicile fixe ; il reconstitue dans l'opulence, avec les moyens de la puissance, le vagabondage « libre », le nomadisme ; il vit sur son yacht, va de palace en palace ou d'un château à l'autre. Il est au-dessus de « l'habitant ». Pour le commun des mortels, l'Olympien, créature de rêve, fournit les images sensibles (vendues très cher) de l'imaginaire. Le possible, tout le possible, s'incarne. C'est la quotidienneté autre, méconnaissable et cependant reconnue : piscine, téléphone blanc, table de style. Sauf une transcendance : l'olympien n'habite plus. Quant à l'habitant, fixé au sol, la quotidienneté l'assiège, l'immerge, l'engloutit. Les classes moyennes s'étalent dans là satisfaction. Or elles se sentent obscurément volées. Elles n'ont qu'une ombre d'influence : des miettes de richesse, pas une parcelle de pouvoir ni de prestige. Leur façon de vivre semble avoir conquis la société, y compris la classe ouvrière. Peut-être, mais elles ont dorénavant la même façon de vivre que le prolétariat. Avec un peu plus de moyens et quelques revenus supplémentaires. Ce qui compose des strates et non des classes, comme on l'a dit et redit. Or les classes moyennes, en refusant la qualité de « classe » aux ouvriers s'adjugeaient vis-à-vis du prolétariat un statut supérieur, une dignité éminente, bref, une conscience de classe. Ainsi, elles servaient stratégiquement (sans le savoir) la bourgeoisie. Actuellement, les couches moyennes de la société de consommation dirigée se sentent confusément en proie à la généralisation du prolétariat. Les cols blancs, les petits techniciens, les employés et cadres moyens résistent opiniâtement à cette situation et à cette conscience. Elle les envahit pourtant, non par la voie de l'idéologie, mais par la perception d'une semblable quotidienneté et d'une

même fuite vers la vacance du quotidien. A son corps défendant, le membre des classes moyennes pressent que dans la société de consommation, le consommateur est consommé. Pas lui, en chair et en os, qui reste aussi libre que le prolétaire. Pas lui : son temps de vivre. La théorie de l'aliénation passe pour périmée. Est-il nécessaire de revenir longuement sur ce point ? Telle aliénation s'est peut-être atténuée, par exemple l'aliénation sexuelle. Encore n'est-ce point sûr et le fondement de la répression sexuelle (la liaison « naturelle » entretenue pratiquement et « culturellement » entre l'acte sexuel et la fécondation) n'a pas disparu, de loin. Aux anciennes aliénations sont venus s'ajouter de nouveaux genres et la typologie de l'aliénation s'enrichit : politique, idéologique, technologique, bureaucratique, urbaine, etc. Nous soutenons que l'aliénation [180] tend vers une totalité et devient si puissante qu'elle efface les traces (la conscience) de l'aliénation. Nous mettons, ici et ailleurs, en accusation les idéologues qui prétendent reléguer la théorie dans les philosophies surannées. Malgré leurs questions qui se veulent narquoises sur les « complots » idéologiques et sur les « sujets » de ces conspirations, ils servent la stratégie de classe. En toute bonne conscience. Ni mieux ni plus mal que les autres : ceux qui savent et ceux qui ne comprennent rien à rien. La nouveauté, c'est que la théorie de l'aliénation n'a plus qu'une référence philosophique qui s'éloigne. Elle est devenue une *pratique sociale* : une stratégie de classe qui a besoin d'écarter la philosophie comme l'histoire pour embrouiller l'affaire et inhiber la conscience de l'aliénation généralisée. Cette stratégie a des masses de manœuvre : les classes moyennes, à qui la conscience de leur propre aliénation échappe, bien qu'elles aient alimenté la chronique et les chroniqueurs de l'aliénation en tant que sujettes aux malaises. Comme les dames du temps jadis, comme le personnage kierkegaardien qui crie : « Du Possible « !, le petit bourgeois se trouve mal un beau matin. Le saut du réel à l'imaginaire et de l'imaginaire au réel, voire la confusion entre les plans, ne le contente plus. Que lui faut-il ? Autre chose. Consommer le satisfait et ne le satisfait pas. La consommation n'est pas le bonheur. Le bien-être et le confort ne suffisent pas à apporter la joie. Il s'ennuie.

Cette société veut *intégrer*. Quoi ? Ses membres, groupes et individus, atomes et molécules. A quoi ? A elle, dont personne ne pense plus qu'elle soit un « sujet ». Tel est son problème et sa contradiction (l'une des plus importantes parmi ses contradictions). Elle n'est pas dépourvue d'une certaine capacité intégrative, forte par le moyen de la marchandise et du marché, plus faible mais effective au niveau culturel. La quotidienneté intègre ceux qui l'acceptent, et même ceux qu'elle déçoit. Les mécontents qui aspirent à une quotidienneté plus complète sont vite happés et absorbés. Pour leurs oreilles les paroles les plus éclatantes de la

subversion ne sont plus que des phrases sonores. Cette société, avec son esthétisme intense, n'a-t-elle pas intégré le vieux romantisme ? Le surréalisme ? l'existentialisme ? Une bonne part du marxisme ? Bel et bien. Par la voie du marché, comme denrées. Contestation d'hier, aujourd'hui produit de qualité pour la consommation culturelle. Cette consommation a englouti ce qui cherchait à *donner un sens*. Elle l'a dévoré. On peut liquider le sens, déclarer absurde la recherche du sens, confondre et identifier absurdité, réalité, rationalité. Un trou géant se creuse. Les philosophes n'ont pas le vertige, mais la société qui ne détient pas d'autres moyens idéologiques perd sa capacité intégrative. Sa culture, traduction abstraite d'exigences économiques et technologiques, est impuissante. D'où le paradoxe, souvent mis en évidence mais rarement analysé jusqu'à ses racines, d'une société qui fonctionne, qu'obsèdent l'intégration et la participation, et qui n'arrive à *intégrer* aucun de ses groupes, ni les jeunes, ni les intellectuels, ni les ethnies, ni les régions, ni les villes, ni les entreprises, même pas les femmes. Prototype de cette société puissante et impuissante : les États-Unis d'Amérique. La bourgeoisie française et européenne possédait une capacité intégrative lorsqu'elle avait une idéologie (l'universalisme de la Raison) et une pratique sociale (la construction d'une nationalité). Le détournement de cette idéologie universaliste vers la rationalité bornée du technicisme et de l'État la prive de cette ancienne capacité stratégique. D'où une impuissance qui se traduit sur le plan de la culture et surtout sur celui de la capacité intégrative.

Pour répondre aux exigences de la situation, on cherche des idéologies nouvelles. On comprend qu'il n'est pas possible de vivre sur le fonds américain des années 1950 à 1960 : désidéologisation, résolution de plus en plus harmonieuse des tensions, fin des classes. La « fin des idéologies » fut le mot d'ordre de l'américanisme offensif. Avec ce bélier, avec cette artillerie, il démolit les murailles qui protégeaient la vieille Europe. Les débarquements massifs de spécialistes, sociologues, psychologues et autres, suivirent de près ce démantèlement. Et maintenant ? L'Europe n'est plus qu'un champ de ruines philosophiques, théoriques. Seules pourtant, par-ci par-là, des citadelles, des forteresses souvent ébranlées (marxisme, historicité), résistent. L'offensive américaine coïncida avec l'effondrement du dogmatisme stalinien. Et maintenant ? La demande d'idéologies plus subtiles est considérable, autant en Amérique qu'en Europe. Ce qui oblige à affiner le concept lui-même d'idéologie. A notre avis, le concept aujourd'hui couvre d'une part des représentations qui se donnent pour non idéologiques, pour « rigoureuses » et, d'autre part, une bonne partie de l'imaginaire social, entretenu par la publicité (qui tend à devenir idéologie et pratique, simultanément). Une idéologie aujourd'hui ne peut

plus se permettre d'apparaître comme idéologie : de faire appel à l'affectif, de régir l'appartenance à un groupe dirigeant. Il lui faut prendre l'allure scientifique. A moins qu'elle ne mise hardiment sur l'irrationnel, comme une certaine psychanalyse, un certain occultisme.

A un niveau assez bas de l'élaboration, pour jeter une pâture aux petits cadres, aux petits et moyens techniciens, aux bureaucrates des étages inférieurs, on a l'*économisme*. Vulgaire et vulgarisé, il a la vie dure parce qu'il sert : idéologie de la croissance, productivisme, rationalité de l'organisation, perspective de l'abondance proche. Ces thèmes déjà abandonnés aux États-Unis connaîtront encore de beaux jours dans une France en retard. Peut-être l'Université les adoptera-t-elle officieusement ou officiellement, ou telle autre institution appuyée par l'État. L'économisme a l'intérêt considérable d'allier le marxisme dégénéré et le rationalisme bourgeois abâtardi. De plus, il couvre assez bien la quotidienneté, son aménagement, son exploitation rationalisée. Il n'est donc pas dépourvu des mérites qui font l'efficacité d'une idéologie.

Il y a des tentatives plus subtiles. l'idéologie de la *féminité* ou plutôt du bonheur par (et dans) la *féminité*, semble partie prenante de l'idéologie de la consommation (du bonheur par l'acte de consommer) et de l'idéologie de la technicité (les techniques du bonheur appartiendraient aux femmes !) avec quelque chose de plus séduisant.

L'idéologie de la culture, ou culturalisme, étaye la thèse branlante de la cohérence et de l'unicité de « la » culture. Thèse officielle. Alors que de toute évidence la culture se pulvérise. Il n'y a depuis longtemps que des sub-cultures, d'origines diverses : campagne et vie rurale, vie urbaine, aristocratie, prolétariat, bourgeoisie, pays et secteurs dits « sous-développés », culture de [185] masses, etc. Plusieurs « sub-cultures », même revêtues d'un manteau d'Arlequin fabriqué par l'une d'elles, à savoir le « classicisme », ne font pas une culture. La fragmentation des connaissances parcellaires et des travaux spécialisés ne contribue pas à restituer l'unité. La culture ne serait-elle pas un mythe ? Non. Elle est plus : une idéologie d'État. l'unité de la culture se situerait au niveau le plus élevé, celui des institutions culturelles. Ce qui permet d'alimenter la « culture de masses » et la consommation en « produits de qualité », œuvres dont on prétend qu'elles restent « intactes ».

Les idéologies de la *fonction* (fonctionnalisme), de la *forme* (formalisme), de la *structure* (structuralisme) ont ceci de commun avec le scientisme et le positivisme, qu'elles se donnent pour non idéologiques. Le processus d'idéologisation est pourtant assez clair ; il consiste en une

extrapolation-réduction. l'idéologie transforme en absolu un concept partiel et une vérité relative. l'idéologie du langage offre suffisamment d'intérêt pour que nous lui consacrons plus loin un chapitre particulier. En effet, elle se greffe d'un côté sur les remarquables découvertes d'une science en développement, la linguistique, et de l'autre sur des « phénomènes langagiers » qui se déroulent dans la vie quotidienne. Contentons-nous ici d'indiquer que l'idéologie consiste en ce que l'on présente le langage simultanément comme la *clef de la réalité sociale* (qui serait donc connaissable et connue par sa forme langagière) et comme un *système* (comprenant et comportant l'unité du réel et de l'intelligible). Alors que selon la thèse qui sera plus loin soutenue on se meut dans le *métalangage*, discours sur le discours, décodage des messages anciens n'ayant aucun droit à se prétendre messages nouveaux ou décodage du « réel ».

La publicité fait partie des « phénomènes langagiers » qui demandent un examen attentif. Elle pose de nombreux problèmes. Celui de son efficacité, de la nature et de l'étendue de son influence n'est pas le moindre. Nous montrons par quel processus de substitution (et ce n'est que l'un de ses processus) la publicité assume une partie du rôle ancien des idéologies : couvrir, dissimuler, transposer le réel, c'est-à-dire les rapports de production.

Il ne pourrait y avoir d'idéologie au sens ancien (c'est-à-dire avec la force saisissante, la puissance libératrice, la capacité intégrative qu'eut autrefois le rationalisme) que si l'on pouvait considérer la quotidienneté comme un système doté d'une cohérence complète. Or, c'est impossible. En premier lieu ce système doit d'abord se montrer dans la pratique ; considérer le quotidien comme un système, cela veut dire : structurer le système, le boucler. Par malheur pour cette théorisation, dès que le quotidien apparaît comme système (comme ensemble de significations), il s'effondre. Il se révèle dépourvu de sens. C'est un ensemble de non-significations que l'on prétend appeler au sens. Les insignifiances du quotidien ne peuvent prendre un sens que transformées, métamorphosées dans un autre ensemble que l'actuelle quotidienneté. Autrement dit, il est impossible de constituer un système théorique et pratique tel que les détails de la vie quotidienne prennent un sens dans et par ce système. En second lieu, s'il n'y a pas de système c'est qu'il y a de multiples sous-systèmes, dont nous avons déjà montré qu'ils se situaient non pas *dans un système* unique mais *sur un plan* ou niveau de la réalité. Entre eux, nous apercevons des lacunes, des trous — et des nuées flottantes... Le seul « système » qui découvre un degré de généralité suffisant pour mériter cette appellation, c'est celui des *alibis* (qui va si loin que la « problématique » et le « questionnement » et la « mise en question » peuvent

devenir des alibis pour éluder les problèmes et maintenir un « système » qui n'existe que dans les mots !).

4. De quelques sous-systèmes.

Les théoriciens du structuralisme emploient volontiers le terme « système ». Leur langage manque de précision. Peu à peu, ce mot prend une signification vague, mal déterminée. La rigueur fait partie de ses connotations, de sa rhétorique, et non de sa dénotation. Il ne veut rien dire de plus que « bidule » ou « machin ». Il est pourtant clair que le système est unique ou n'est pas¹⁸. S'il y a plusieurs systèmes, chacun d'eux n'a qu'une existence et une importance relatives. Aucun d'eux ne peut s'isoler. N'est-il pas plus juste de parler de sous-systèmes ? Mais alors, le structuralisme perd du prestige et de la prestance. Il les tient de son obscur prophétisme du Système absolu, exclusif, total. Déjà l'hégélianisme répertoriait des sous-systèmes en concevant le système philosophico-politique comme enveloppe, cercle des cercles, sphère englobant toutes les sphères.

Pour qu'il y ait sous-système, il faut (conditions nécessaires) qu'il y ait :

a) des actes, une activité (sociale) distincte, spécifiée ou spécialisée. Des objets correspondant à cette activité, c'est-à-dire spécifiques, susceptibles à ce titre d'être rangés, classés, étiquetés. Des situations déterminées par le rapport entre les activités (sujets ou agents sociaux : individus et groupes) et les choses sensibles (objets), ce qui constitue un ensemble indissociable ;

b) des organisations et des institutions, celles-ci légalisant celles-là, au niveau de l'État ou d'une autre institution liée à l'État. l'institution opère sur ce « matériau », l'organisation, qui opère elle-même sur l'activité sociale. Une bureaucratie compétente, dévouée, fait bientôt main basse sur la chose sociale. Ce qui donne vite lieu à une hiérarchie (ou à plusieurs hiérarchies) ;

¹⁸ Comme l'a vu et montré M. Michel Foucault dans les dernière pages sybillines à souhait de son livre : *Les Mots et les choses*.

c) des textes (dans lesquels on peut prélever un « corpus ») garantissant la communication de l'activité, la participation aux mesures qui l'organisent, l'influence et l'autorité des institutions correspondantes. Ces textes peuvent déjà constituer un code, mais ils peuvent aussi consister en documents, traités, manuels, guides, images ou écrits publicitaires, dont le corpus et le code explicite seront extraits par analyse. Cette analyse, si elle aboutit, révèle et définit ce que certains linguistes (Hjemslev, A. J. Greimas) nomment un *langage de connotation*.

Selon cette définition, la mode est un sous-système¹⁹ [190] mais aussi la cuisine ; elle le devient en perdant son ancien statut de production locale, artisanale et familiale, qualitative, faite de recettes transmises oralement — en devenant activité formalisée, spécialisée, matière à des traités, à des guides « gastronomiques », à une hiérarchie des lieux, des mets, prétexte d'une ritualisation mondaine. Pour une bonne part, elle échappe d'ailleurs à la systématisation en restant qualitative, familiale, locale. Une sorte de noyau de significations se constitue ; il privilégie une région de l'espace social en lui conférant une force d'attraction ou de répulsion. C'est une isotopie (A. J. Greimas). Ce noyau du langage attire à lui l'activité, la détournant de l'appropriation pour la formaliser et métamorphoser les actes et œuvres en signes et significations. C'est au niveau de l'imaginaire que se démêlent de tels processus.

Le Tourisme à sa manière s'érige en sous-système dans la société dite de consommation. Ou la « Culture » qui dans cet éclairage constitue une entité. On pourrait aussi analyser en ce sens la sexualité, l'érotisme. Mais pour l'instant, dans la perspective de la quotidienneté programmée, le meilleur exemple ne serait-ce pas l'Automobile ?

L'étude formelle et matérielle de l'Auto n'a pas été jusqu'ici menée très loin. Les innombrables articles et les ouvrages sur ce thème mériteraient un dépouillement ; certains pourraient fournir un « corpus » dont partirait l'analyse. La plupart de ces textes doivent se considérer comme des symptômes plutôt que comme de l'information et du savoir. Laissant à d'autres le soin de pousser plus avant l'exploration méthodique, nous essaierons d'éclairer l'Auto

¹⁹ . Cf. R. Barthes. *Le Système de la mode*, Seuil, 1966. Il est à peine besoin de faire observer que dans ce livre l'analyse méthodique du langage de la Mode est de premier ordre, mais que la « réalité » de la mode (sociologique : les femmes, les tissus, les prix, en bref l'influence ou l'importance du système) manque. Tel était en effet le propos de l'auteur. Notre intérêt commence où finit le sien : l'insertion de la mode dans la quotidienneté.

dans son rapport avec la quotidienneté. Brièvement, nous allons montrer la formation d'un « sous-système », d'un champ sémantique partiel et envahissant, intervenant dans la quotidienneté :

a) l'Auto c'est l'Objet-Roi, la Chose-Pilote. Il n'est pas mauvais de le répéter. Cet Objet par excellence régit de multiples comportements dans beaucoup de domaines, de l'économie au discours. La Circulation entre parmi les fonctions sociales et se classe au premier rang.. Ce qui entraîne la priorité des parkings, des accès, de la voirie adéquate. Devant ce « système », la ville se défend mal. Là où elle a existé, là où elle survit, on (les technocrates) est prêt à la démolir. Certains spécialistes en viennent à désigner d'un mot général qui a des résonances philosophiques et rationnelles —l'urbanisme — les conséquences de la circulation généralisée, portée à l'absolu. l'espace se conçoit selon les contraintes de l'automobile. Le Circuler se substitue à l'Habiter, et cela dans la prétendue rationalité technicienne. Il est vrai que, pour beaucoup de gens, leur voiture est un morceau de leur « habiter », voire le fragment essentiel. Peut-être y aurait-il lieu d'insister sur quelques faits curieux. Dans la circulation automobile, les gens et les choses s'accumulent, se mêlent sans se rencontrer. C'est un cas surprenant de simultanéité sans échange, chaque élément restant dans sa boîte, chacun bien clos dans sa carapace. Ce qui contribue aussi à dégrader la vie urbaine et à créer la « psychologie » ou plutôt la psychose du conducteur. D'autre part, le danger réel mais faible et chiffré d'avance n'empêche que peu de gens de cc prendre des risques ». l'Auto, avec ses blessés et ses morts et les routes sanglantes, c'est un reste d'aventure dans le quotidien, un peu de jouissance sensible, un peu de jeu. l'intéressant, c'est de noter la place de la voiture dans le seul système global que nous avons découvert : la structure d'alibis. Alibi pour l'érotisme, alibi pour l'aventure, alibi pour « l'habiter » et la sociabilité urbaine, l'Auto est une pièce de ce « système » qui tombe en débris dès qu'on le découvre. Objet technique pauvre, relevant d'une analyse *fonctionnelle* (circuler, donc rouler — utiliser une énergie considérable en la gaspillant — éclairer la route, changer de direction et de vitesse) et *structurale* (moteur, châssis et carrosserie, appareillage) assez simple, l'Automobile figure également dans une analyse fonctionnelle et structurale simple et pauvre de la société. Elle y tient une place importante qui tend à devenir prépondérante. Elle détermine une pratique (économique, psychique, sociologique, etc.). Elle se veut (on la veut « inconsciemment ») objet total. Elle porte un sens (absurde). En fait et en vérité, ce n'est pas la société que l'Automobile conquiert et « structure », c'est *le quotidien*. Elle lui impose sa loi. Elle contribue fortement à le consolider, à le fixer sur son *plan* : à le planifier. La quotidienneté, dans une large mesure

aujourd'hui, c'est le bruit des moteurs, leur usage « rationnel », les exigences de la production et de la répartition des voitures, etc.

b) Ce n'est pas tout. La voiture automobile ne se réduit pas à un objet matériel, doté d'une certaine technicité, moyen et milieu socio-économique, porteur d'exigences et de contraintes. L'Auto donne lieu à des *hiérarchies* : la hiérarchie perceptible et *sensible* (grandeur, puissance, prix) se double d'une hiérarchie plus complexe et plus subtile, celle des *performances*.

Le jeu de ces deux hiérarchies est souple. Elles ne coïncident pas. Entre elles, il y a toute une marge, un entre-deux. C'est-à-dire une place pour la conversation, la discussion, la controverse. Bref, pour le discours. A la place définie sur l'échelle matérielle ne correspond pas terme à terme une place sur l'échelle des performances. Je puis gagner des échelons, des points. A l'intérieur d'un petit groupe, je puis devenir (pour quelques minutes, ou quelques jours) le champion. J'ai des limites bien sûr, mais où ? Si j'ai doublé une plus forte voiture, j'ai modifié ma place dans la hiérarchie en montant d'un échelon dans la seconde, laquelle s'ouvre aux audacieux, fait appel à l'habileté, à la ruse, donc à la liberté. Et je vais en discuter avec mes passagers, mes amis, longuement, fièrement, surtout si j'ai pris des risques. Dans ces conditions, la hiérarchie ne semble plus oppressive. Elle devient intégrative.

Observons que ce statut de l'objet automobile ressemble au statut du corps humain dans sa relation au sport. Il y a hiérarchie physique (poids, force, taille, etc.), hiérarchie des performances, télescopage des deux échelles.

Or cette double hiérarchie correspond (*inadéquatement*, donc de façon très souple et c'est son intérêt pour tous et par conséquent pour l'analyste) à la hiérarchie sociale. Il y a analogie (non pas stricte homologie) entre la hiérarchie du standing social et celle des voitures. Comme ces échelles ne coïncident pas, on passe sans cesse [195] de l'une à l'autre, sans trouver le lieu d'un arrêt définitif. Le caractère jamais défini ni définitif, toujours réversible, toujours remis en question — et cependant impérieux — du classement permet un nombre élevé de combinaisons, confrontations, supputations.

c) Il en résulte que l'existence pratique de l'Automobile, en tant qu'instrument de circulation et outil de transport, n'est qu'une portion de son existence sociale. Cet objet vraiment privilégié a une double réalité plus intense, douée d'une plus forte duplicité que les autres : sensible et symbolique, pratique et imaginaire. La hiérarchisation est à la fois dite et

signifiée, supportée, aggravée par le symbolisme. La voiture est symbole de statut social, de prestige. En elle, tout est rêve et symbolisme : de confort, de puissance, de prestige, de vitesse. A l'usage pratique se superpose la *consommation des signes*. l'objet devient magique. Il entre dans le rêve. Le discours à son propos se nourrit de rhétorique et enveloppe l'imaginaire. C'est un objet signifiant dans un ensemble signifiant (avec son langage, ses discours, sa rhétorique). Signe de la consommation et consommation de signes, signes du bonheur et bonheur par les signes, s'enchevêtrent, s'intensifient ou se neutralisent réciproquement. La voiture automobile cumule les rôles. Elle résume les contraintes de la quotidienneté. Elle pousse à l'extrême le privilège social accordé à l'intermédiaire, au moyen. En même temps, elle condense les efforts pour sortir du quotidien, y réintégrant le jeu, le risque, le sens.

d) Cet objet a son code : le Code de la route. Sans commentaires. l'exégèse sémantique, sémiologique, sémiotique du code de la route remplit déjà des volumes. Il reste le prototype des « sous-codes » contraignants, dont l'importance masque l'absence de sens et de code général de la société. Il montre le rôle des signaux. Le « corpus » sur lequel un exégète décidé à pousser jusqu'au bout l'exploration sémiologique (et sociologique) de l'Auto pourrait s'appuyer, devrait déborder ce code et s'adjoindre d'autres documents, textes légaux, journalistiques ou littéraires, annonces publicitaires, etc. l'Objet-Pilote a suscité non seulement un système de communication mais les organismes et institutions qui s'en servent et qui le servent.

Ici nous atteignons le comique, ou plutôt le *cocasse* de la situation. De ces sous-systèmes, nous affirmons qu'ils tendent vers le pléonasmе, vers la destruction par la tautologie. l'objet, ici, détruit et puis se détruit. Le tourisme détruit le lieu touristique du seul fait qu'il y attire des foules et que le lieu (ville, paysage, musée) n'a plus d'autre intérêt que celui d'une rencontre qui pourrait se passer ailleurs, n'importe où. La Mode ? On se demande combien de femmes portent la mode. Un quarteron de mannequins, de « cover-girls », d'Olympiennes. Celles-ci tremblent de ne plus être à la mode, puisqu'elles la font et que, dès lancée, la mode leur échappe et qu'elles doivent trouver une autre mode. Le Sport ? Pour qu'il— soit du Sport, il suffirait de quelques champions et de milliers, de millions, de milliards de voyeurs. La Cuisine formalisée disparaît ; les amateurs peu éclairés en viennent à goûter le cérémonial, la présentation et le décor plus que les plats ; à l'affût du profit, les hôteliers remplacent la qualité par la forme ; alors les amateurs éclairés s'enfuient vers un « petit bistrot », vers un restaurant simple et modeste où officie quelque Chef désireux de se tailler une réputation. Quant à l'Auto, vous aurez beau ravager villes

et campagnes, elle arrivera tôt ou tard au point de saturation. Elle tend vers cette limite, terreur des spécialistes de la circulation : le gel final, l'immobilité figée de l'inextricable. En attendant cette limite toujours reculée, toujours fascinante, les conducteurs en Allemagne ou en Amérique s'arrêtent longuement dans les motels pour contempler le flot des voitures sur les autoroutes²⁰, et trouvent dans ce spectacle une satisfaction (grande sinon parfaite).

Nous savons par la pratique et la théorie de l'obsolescence comment le vieillissement des voitures automobiles est prévu, aménagé, programmé. Nous forcerons à peine la note (métaphore ou calembour ?) en disant que l'Auto s'érige ainsi en symbole général de l'autodestruction. Et qu'à ce titre encore, passant pour « bien de consommation durable », appelant la construction de structures permanentes (axes de circulation, flux calculés) elle tient un rang plus qu'honorable dans le système des alibis.

La Publicité constitue-t-elle un sous-système ? On pourrait le penser. Toutefois, cette hypothèse ne paraît pas recevable. La Publicité, ne serait-ce pas plutôt le langage de la marchandise, poussé à sa plus grande élaboration, doté d'une expression symbolique, d'une rhétorique, d'un métalangage ? N'est-ce pas le mode d'existence de l'objet échangé et de la valeur d'échange (ambiguë : abstraite-concrète, formelle-pratique) qui se manifeste ainsi ? De Marx et du *Capital* nous retenons comme apport décisif cette théorie. La marchandise est une forme, que l'analyse sépare et du contenu (le travail social) et des accidents qui l'accompagnent (les pourparlers, palabres, paroles et discours, gestes, rites, qui accompagnent l'échange). Cette analyse dialectique *réduit* l'acte d'échange à sa forme pure, comme plus tard l'analyse sémantique écartera la parole pour dégager la forme de l'acte de communication, le langage. Or cette forme n'est séparée du contenu et des contingences qui l'enveloppent que par une réduction première. Les démarches ultérieures de la connaissance restituent et le contenu et les modalités concrètes (historiques, sociologiques) de l'échange des objets. Ce qui, du point de vue de la forme « pure » et quand l'analyse la sépare, se met entre parenthèses (le contenu) ou s'écarte (les conditions), se reconsidère ensuite. C'est ce qui permet à la forme de se lier à une pratique sociale, de frayer son chemin et de susciter elle-même une pratique sociale : d'être cette pratique. Prendre la valeur d'échange pour un *système* déjà constitué, caché sous les mots et les gestes des gens qui échangent (clients et vendeurs, marchands, capitalistes s'occupant du

²⁰ Voir les dessins de Sempé (bien que son humour teinté, de cocasserie soit peu dangereux et très aisément récupérable, c'est-à-dire intégrable à l'existant).

commerce, etc.) ce serait naïveté. La marchandise, en tant que forme, a une *logique*. Produit du travail, elle produit des enchaînements, des actes intelligemment liés. Elle est chose sociale et mentale, à la fois. Cette forme s'empare aussi du langage qui lui préexiste. Elle le façonne à sa manière. Elle constituerait plus qu'un simple langage de connotations (encore que tel groupe, tel celui des commerçants, puisse posséder un tel sous-système sémiotique). Non sans résistances acharnées et peut-être irréductibles, [200] du côté du passé et des nostalgies, comme du côté des possibilités révolutionnaires, la marchandise tend à constituer « un monde » (ou si l'on veut, un « système » qui porte déjà son nom : le capitalisme) mais n'y parvient jamais complètement. La Publicité ? Elle décrit, de manière à exciter l'acheteur à l'acte d'achat, les objets destinés à un certain usage et dotés d'une valeur d'échange, cotés sur le marché. Cette description n'est qu'un début. Tel fut ce caractère de la publicité au XIX^e siècle : informer, décrire, exciter le désir. Il n'a pas disparu, mais d'autres caractères le surdéterminent. Dans la deuxième moitié du XX^e siècle, en Europe, en France, *rien* (un objet, un individu, un groupe social) ne *vaut* que par son double : son image publicitaire qui l'auréole. Cette image *double* non seulement la matérialité sensible de l'objet, mais le désir, le plaisir. En même temps elle rend fictifs le désir et le plaisir. Elle les situe dans l'imaginaire. C'est elle qui apporte du « bonheur » c'est-à-dire de la satisfaction dans l'état de consommateur. La publicité, destinée à susciter la consommation des biens, devient ainsi le premier des biens de consommation. Elle produit des mythes, ou plutôt, ne produisant rien, s'empare des mythes antérieurs. Elle draine les signifiants vers un double objectif : les offrir comme tels à la consommation en général — stimuler la consommation déterminée d'une chose. Elle récupère ainsi les mythes : celui du Sourire (le bonheur de consommer identifié avec le bonheur imaginaire de celle ou de celui qui désigne l'objet à consommer), celui de la Présentation (l'acte social qui rend présents les objets, activité qui donne lieu elle-même à des objets, le « présentoir » par exemple).

Voici l'image (photo) d'un garçon athlétique, nu ou presque, cramponné de tous ses muscles, bras et cuisses tendus pour l'effort, au bastingage et aux haubans d'un yacht en pleine course qui fend l'océan. l'extrême pointe de vitesse est évoquée par l'écume, par la tension des câbles. Les yeux de ce garçon magnifique scrutent l'horizon ; que discerne-t-il qui échappe au lecteur du magazine ? Un danger, un risque, une merveille ? Ou rien. Il ne fait d'ailleurs rien, ni border, ni virer. Il est formidable. Texte qui stipule le sens de l'image : « Une vraie vie d'homme, oui, c'est formidable, une vie d'homme. C'est formidable de retrouver chaque matin la fraîcheur tonique de son After Shave... »

Commentons un peu.

a) Il y a une image avec un texte. Sans le texte, l'image n'aurait pas de sens ou en aurait plusieurs. C'est connu et déjà dit. Sans l'image, le texte serait ridicule, on le sait déjà. Soulignons seulement la disponibilité des signifiants (l'homme nu au soleil, l'océan, le navire, etc.) et la vacance des signifiés (la vraie vie, la plénitude, l'humain). La publicité pour l'After Shave X accroche l'une à l'autre ces errances par le moyen d'une chose (marchandise), au profit d'un acte de vente ;

b) elle restitue ainsi des mythes qui n'ont rien de neuf : nature, virilité, virilité face à la nature, naturalité du viril. Par ces grands thèmes et avec eux, nous quittons le mythe à proprement parler (sauf si l'on donne à ce terme une acception très vague et très générale qui englobe l'idéologie). *La publicité fait fonction d'idéologie* ; elle accroche le thème idéologique à une chose (l'After Shave) à laquelle elle confère ainsi une double existence, réelle et imaginaire. Elle raccroche les termes des idéologies ; elle rattache au-delà des mythologies, les signifiants aux signifiés, récupérés, utilisés ;

c) il s'est trouvé un photographe opérant pour une agence, qui a surpris sur le pont d'un yacht le geste « spontané » de ce garçon, réellement superbe. Pour lui faire signifier les agréments d'un After Shave, en utilisant la rhétorique de l'image et du texte, c'est-à-dire un double terrorisme : « Soyez un homme soigné. Devenez chaque matin un type formidable, se plaisant à soi-même et plaisant aux femmes. Utilisez tel after-shave, ou ne soyez rien et sachez-le... »

La Publicité devient ainsi la poésie de la Modernité, le motif et le prétexte des spectacles les plus réussis. Elle capture l'art, la littérature, l'ensemble des signifiants disponibles et des signifiés vacants. Elle devient art et littérature. Elle s'empare des débris de la Fête pour les reconstituer à son usage. Comme la marchandise qu'elle pousse jusqu'au bout de sa logique, elle confère à tout objet et à tout être humain plénitude de la dualité et de la duplicité : la double valeur comme objet (valeur d'usage) et comme marchandise (valeur d'échange), en organisant soigneusement la confusion entre ces « valeurs » au profit de la seconde.

La publicité prend l'importance d'une idéologie. C'est l'idéologie de la marchandise. Elle se substitue à ce qui fut philosophie, morale, religion, esthétique. Il est loin le temps où les publicitaires prétendaient conditionner les « sujets » consommateurs par la répétition d'un slogan. Les formules publicitaires les plus subtiles aujourd'hui recèlent une conception du

monde. Si vous savez choisir, choisissez telle marque. Tel instrument (ménager) libère la femme. Telle « essence » (avec un vague jeu de mots sur le terme) est plus près de vous. Ce « contenu » très vaste, ces idéologies capturées, n'empêchent pas la sollicitude la plus concrète. Les injonctions qui interrompent films et nouvelles à la télévision américaine montrent jusqu'où cette sollicitude peut aller. Vous êtes chez vous, à votre foyer, que peuple le petit écran (plutôt que les messages transmis par lui, prétend McLuhan) et l'on s'occupe de vous. On vous dit comment vivre toujours mieux : quoi manger et boire, de quoi vous vêtir et vous meubler, comment habiter. Vous voilà programmé. Sauf en ceci qu'il vous reste à choisir entre toutes ces choses bonnes, l'acte de consommer restant structure permanente. On a dépassé le mythe du sourire. La consommation est affaire sérieuse. Bienveillante, bénéfique, la société entière est près de vous. Attentive. Elle pense à vous, personnellement. Pour vous, elle prépare des objets personnalisés, ou mieux encore livrés en tant qu'objets d'usage à votre liberté personnalisante : ce fauteuil, cet assemblage d'éléments, ces draps de lit, cette lingerie. Ceci, et non cela. La Société, on l'a méconnue. Qui ? Tous. Elle est maternelle, fraternelle. La famille visible se double de cette famille invisible, meilleure et surtout plus efficace, la Société de consommation, qui entoure de ses attentions et de ses charmes protecteurs chacun de nous. Comment peut-il subsister un malaise ? Quelle ingratitude !

Les tourniquets tournoient au ras du sol. Consommation de spectacles, spectacle de la consommation, consommation du spectacle de la consommation. Consommation de signes et signes de la consommation. Chaque sous-système qui tente de se fermer donne un de ces tournoiements autodestructeurs. Au ras de la quotidienneté.

La consommation de signes est particulièrement ^[205] digne d'intérêt. Elle a des modalités bien établies ; par exemple, le strip-tease, consommation ritualisée des signes de l'érotisme. Mais elle prend parfois l'allure d'une frénésie. Il y eut l'année des « scoubidous » (signe de quoi ? de l'inutile, du combinatoire et du rationnel absurde, maniaque et sans joie) et la saison des porte-clés (signe de la propriété). Pendant quelques semaines ou quelques mois, le tourbillon prit naissance, se forma, entraîna des milliers de gens, puis disparut sans laisser de traces.

La « culture » dans cette société est aussi denrée de consommation. Un peu exceptionnelle : passant pour libre, cette activité consommatrice (un peu moins passive que les autres façons de recevoir les choses toutes faites) prend des allures de fête. Ce qui lui conserve une sorte d'unité fictive et cependant socialement réelle, bien que située dans l'imaginaire. Les œuvres, les styles,

sont livrés à la consommation dévorante. La Ville se dévore avec une allégresse particulière, ce qui semble indiquer un besoin et une frustration particulièrement vifs : périphériques, étrangers, banlieusards, touristes, se précipitent sur le cœur des villes (quand il n'a pas été détruit) avec un appétit particulièrement vorace. Chaque objet et chaque œuvre gagnent ainsi leur double vie : sensible et imaginaire. Tout objet de consommation devient signe de consommation. Le consommateur se nourrit de signes : ceux de la technique, de la richesse, du bonheur, de l'amour. Les signes et significations supplantent le sensible. Une gigantesque substitution, un transfert massif, s'opèrent, mais ce n'est que dans un vertige de tourniquets !

Donnerons-nous de cette société où nous vivons cette image ironique (illustrant une analyse structurale) : un sol, le quotidien, et des remous au ras de ce sol, des turbulences emportant gens et choses, puis se dissolvant dans le grand tourbillon de l'échange des marchandises ? C'est un peu trop dramatique. En accordant trop de place à la mobilité, on cache sous le culte de l'éphémère le goût du structuré, du durable, de ce qui est dur, et l'ascétisme sous-jacent. Nous verrions plutôt une surface terrestre, la quotidienneté ; au-dessous d'elle, les souterrains de l'inconscient ; au-dessus, un horizon plein de doutes et de mirages : la Modernité ; et puis le Permanent, le Firmament. Parmi les grands astres, plaçons la Scientificalité, avec sa clarté froide et quelque peu crépusculaire, — la Féminité et la Virilité, soleil double. Et des étoiles, et des constellations et des nébuleuses. Très haut sur l'horizon, polaire, voici la Technicité, et quelque part là Juvénilité. Il y a des « novae », telle la Fiabilité, des étoiles glacées et mortes, comme la Beauté, et les signes étranges de l'Érotisme. Parmi les étoiles fixes de première grandeur mettrons-nous l'Urbanité ou l'Urbanicité ? Pourquoi pas, à condition de ne pas oublier la Naturalité, la Rationalité et quelques autres entités. Et les planètes sublunaires : la Mode (ou la « modéité »), localisable non loin de la Féminité ; et la Sportivité, etc.

Cette société amoureuse de l'éphémère, dévorante, qui se dit productiviste, qui se prétend mobile, dynamique, et qui cependant adore des équilibres, honore des stabilités et met au pinacle les cohérences et les structures, cette société incohérente toujours près du point de rupture, quelle philosophie réalise-t-elle ? Un néo-hégélianisme ? Un néo-platonisme ? Engendret-elle sa propre philosophie ? ou récuse-t-elle la référence philosophique, telle que nous l'avons réservée pour connaître et apprécier le réel ? Formulons autrement la même question. Comment peut fonctionner une société qui a mis entre parenthèses la capacité créatrice, qui se fonde elle-même sur l'activité dévorante (consommation, destruction et autodestruction), pour qui la

cohérence devient une obsession et la rigueur une idéologie, où l'acte consommateur réduit à un schéma se répète indéfiniment ?

Nous répondrons plus loin. Pour le moment, en abordant la *consommation des signes*, nous avons déjà commencé l'examen des phénomènes langagiers.

III. Phénomènes langagiers

1. La chute des référentiels.

L'étude des phénomènes langagiers, dans le monde contemporain, a deux aspects. En premier lieu, on peut examiner le langage comme réalité sociale ; on étudiera le langage (ou plutôt la langue) de notre époque, ses traits morphologiques, syntactiques, lexicaux. On ira dans cette voie jusqu'à définir les sous-systèmes, les langages de connotation (ceux de la vie sexuelle et de l'érotisme, du travail et de la vie ouvrière, de la vie urbaine, sans oublier bien entendu les langages écrits, la littérature, etc.). On peut aussi partir du fait que la science du langage est passée au premier plan, non comme une science parcellaire et spécialisée, mais comme prototype de science. Ainsi se décèlent des préoccupations générales, celles de l'information et de la communication. Ce qui constitue un fait social (historico-sociologique), un phénomène culturel. On se demande donc : [210] qu'est-ce que cela signifie ? Est-ce que cela a un sens ? La recherche ou le rejet du sens ont-ils un sens ?

Rappelons un point de théorie. Les mots et assemblages de mots (d'unités signifiantes distinctes, les monèmes) désignent ceci ou cela. Ils *dénotent*. Entre la *dénotation* et le *signifié*, il y a rapport étroit ; pourtant, le premier concept enveloppe quelque chose de plus que le second. Le mot « chaise » a pour signifié un concept, celui de « chaise ». Peu importe que l'objet « chaise » existe ou non. Le signifié « chaise », parfaitement isolé, est une sorte d'absolu formel. « J'ai acheté cette chaise faubourg Saint-Antoine ». Un tel énoncé suppose un contexte non seulement linguistique mais pratique et social. Comment situer ou définir ceci ou cela, l'objet « chaise », la réalité « rue », la langue française, sans la société française, sans une détermination de l'espace, du temps ? Seul le contexte érige les dénotations en déterminations communicables. La *fonction*

dénotative implique une *fonction référentielle* ou contextuelle ; elle suppose une référence par laquelle se spécifient l'isotopie (ou l'hétérotopie), l'isochronie (ou l'hétérochronie) des signifiés ; par rapport au référentiel, ils se placent ou non dans un même lieu, dans un même temps. Comment confronter et lier des signes, comment garantir l'enchaînement, sans ce référentiel ? Peut-on *réduire le contexte* aux mots et phrases (assemblages de signes) qui précèdent ou qui suivent le message considéré ? Cette réduction peut-elle se maintenir autrement que par une décision arbitraire du linguiste ? l'assertion, avec réserve, semble plus acceptable pour la chose écrite. En ce qui concerne la parole, elle n'est pas exacte.

Si nous admettons la réponse négative, nous sortons légitimement de la linguistique. La réflexion ne reste plus à l'intérieur du langage comme forme (dans « l'immanent »), non pas pour atteindre du translinguistique mais parce que les référentiels sont des faits sociaux (relevant de la sociologie). Reprenons ici en les accentuant des thèses exposées ailleurs²¹. Nous soulignerons d'abord la *chute des référentiels* au début du XX^e siècle.

Il y a cent ans, autour de la parole et du discours, dans le contexte social, régnaient des référentiels solides. Liés entre eux, sans pour autant former un système unique et formulé comme tel, ils possédaient une cohésion sinon une cohérence logique. l'unité des référentiels se manifeste alors dans le bon sens ou sens commun, dans la perception sensible (espace euclidien à trois dimensions, temps des horloges), dans la conception de la nature, dans la mémoire historique, dans la ville et l'environnement urbain, dans l'esthétique et l'éthique généralement admises. Le caractère global de cette société comme « sujet » se rendait sensible ainsi et cette société possédait (ou croyait posséder, ce qui revient au même) un Code général, prédominant, celui de l'honnêteté et de l'honneur, ou de la dignité. A l'arrière-plan, nous avons déjà relevé, pour cette société, la référence aux activités productrices, aux « valeurs » de création inséparables de la production. Interprétée autrement (et contradictoirement) selon les classes sociales et selon les idéologies, cette référence, associant fait et valeur, n'en était pas moins prégnante. En ce sens, le *Capital* (1867) porte au langage théorique un « consensus » philosophique peu conscient en dehors de cette œuvre, méconnu et méconnaissant ses propres conditions. « l'homme » et « l'humain » ne consistaient pas en une entité, en une essence abstraite, pas plus que le « sujet ». La philosophie « pure » était déjà dépassée. l'homme et l'humain se définissent alors comme actions

²¹ *Le Langage et la société*, coll. Idées, 1966.

et activités : comme et sujets » spécifiques et concrets agissant sur des « objets » et pour des « objectifs » également spécifiques, concrets, situés dans un contexte historique. Malgré les conflits, ou peut-être en raison de ces conflits, la *praxis* de cette société (le capitalisme concurrentiel) avait une unité.

Or voici qu'aux environs des années 1905-1910, sous des pressions variées (sciences, techniques, transformations sociales), les référentiels sautent les uns après les autres. L'unité du « bon sens » et de la « raison » vacille et s'effondre. Le caractère absolu du réel devant le « sens commun » disparaît. A ce réel de la perception bien informée (ou prétendue telle) se substitue ou se superpose un autre réel, un autre monde sensible. Les objets fonctionnels et techniques (ou crus tels) remplacent les objets traditionnels. En termes plus simples, le règne de l'électricité, de la lumière électrique, de la signalisation électrique, des objets mus et commandés électriquement, commence vers 1910. Cette importante innovation ne toucha pas seulement la production industrielle ; elle pénétra dans la quotidienneté ; elle modifia les rapports du jour et de la nuit, la perception des contours. Ce changement n'est pas le seul, de loin. Nous le prenons pour symbole plutôt que pour essentiel.

Peut-on admettre qu'à partir de cette date le sens de la vue, défavorisé auparavant en raison de la prééminence de l'ouïe et du discours (verbal ou écrit) reprend de l'importance ? De sorte que l'audio-visuel en marche enrichit la saisie du pratico-sensible. On peut l'admettre ; il serait injuste et inexact d'interpréter tous les faits selon un schéma d'appauvrissement et de déviation. Enrichissement ? Oui, avec quelques réserves. Il ne s'agit pas seulement d'une « complexification » des sens et de l'information apportée par eux, mais d'une capacité accrue d'interpréter par l'ouïe les perceptions visuelles et par la vue les sensations auditives. Elles deviennent ainsi les signes les uns des autres. Le degré d'éducation des sens et leur capacité théorique s'accroissent. Les sens deviennent « théoriciens » ; en s'écartant de l'immédiat, ils apportent des médiations et l'abstraction s'associe à l'immédiateté pour constituer du « concret ». De ce fait, dans la pratique, les objets deviennent signes et les signes deviennent objets. Une « seconde nature » se substitue à la première nature ou première couche de réalité pratico-sensible. N'est-ce pas ce qui émerge dans la peinture et la musique aux alentours de 1910 ? Les peintres se divisent aussitôt. Les uns (en Europe centrale) accordent — la primauté au signifié ; ils laissent le « spectateur » apporter (s'il le peut) les signifiants ; c'est l'expressionnisme. D'autres (à Paris) insistent sur le signifiant et laissent l'intéressé apporter du signifié ; c'est le cubisme (Picasso,

Braque, etc.). Dans les deux cas l'intervention massive des signes et le passage de l'expressif au significatif a brisé l'unité du signifiant et du signifié. Il n'y a plus de référentiel dans le pratico-sensible.

Dans la même période, l'expérience et la représentation des grandes vitesses modifient la perception des mouvements. Le repos et la mobilité, comme l'ombre et la lumière, comme les contours, ^[215] cessent d'être des absolus isolés et juxtaposés ; ils se relativisent. La théorie physique de la relativité n'a aucun rapport immédiat avec ces phénomènes sociaux au niveau du sensible, et cependant la convergence est frappante. En même temps que l'absolu spatial (l'espace d'Euclide et de Newton) et temporel, le pratico-sensible perd les caractères d'un référentiel stable. Ce qui se traduit vite au niveau de l'élaboration esthétique. La perspective change ; la ligne d'horizon, indice de l'espace géométrique élaboré, disparaît. Et aussi le système tonal en musique, avec le privilège de la tonique, indice d'une fixité accordée au champ ainsi découpé dans le continuum sonore. Le système tonal, comme le système de la perspective, était à la fois savant et populaire. Tous deux correspondaient à des perceptions socialement élaborées pendant des siècles. Ils s'identifiaient au sens commun. La musique la plus savante (l'harmonie) et la chanson la plus répandue, la grande composition picturale et l'apprentissage du dessin à l'école, relevaient des mêmes principes, des mêmes lois passant pour fixes, générales, absolues. Les systèmes rationalisés, la perspective et la tonalité, garantissaient l'accord formel entre l'artiste, qui cherchait des signifiants pour ses émotions et représentations, et le spectateur ou auditeur, qui apportait à ces signifiants, perçus par lui, ses signifiés. D'ailleurs l'œuvre pouvait aussi renvoyer à des signifiants plus cachés, à la subjectivité et aux « secrets » de l'artiste : angoisses, regrets, désirs. Cet ensemble, lié à une certaine rationalité qui semblait acquise, s'ébranle aux environs de 1910, en Europe. Au niveau théorique, on commence à comprendre que « notre espace » n'est qu'un espace parmi les possibles, qu'il n'existe peut-être que relativement à nous (à notre échelle) et qu'ailleurs ou à une autre échelle il y a peut-être d'autres espaces, d'autres temporalités. La découverte de la relativité accentue la découverte de la nouvelle réalité sensible : de la seconde « nature » ajoutée à la première, de l'objet-signe ou du signe-objet. Ce sont des changements pratiques dans les critères d'appréciation qui s'imposent, en même temps que des changements conceptuels. Mais les sentiments et les émotions se dissolvent aussi. La psychologie et la psychanalyse vont rendre suspecte l'innocence de l'enfant, mythe qui dans le christianisme compensait celui du péché originel. Elles rendent également suspectes la spontanéité, la pureté, la virginité.

Après le bon sens pratico-sensible, tous les autres référentiels vont disparaître : la Nature, l'Histoire, la Ville. Sans compter l'Absolu philosophique, le dogme religieux, l'impératif moral, ce qui relève d'une critique des idéologies autant que d'une analyse des référentiels. Une histoire plus détaillée de ces tremblements de terre montrerait comment, après chaque ébranlement, une nouvelle certitude, plus ferme, semblait prochaine. Ce qui n'allait pas sans provoquer des *investissements* massifs d'affectivité, des engouements curieux. Lorsque les « valeurs » du travail se dissolvent, le loisir en bénéficie. Et réciproquement. Lorsque l'histoire s'estompe, la Nature passe au premier plan. Et inversement. Le tableau synchronique des effondrements ne donne pas toute la vérité. Actuellement, ces explosions-implosions se succèdent depuis plus d'un demi-siècle. Depuis la Libération, fait historique, se perd la référence à l'Histoire comme processus temporel bien établi, connaissable et reconnaissable. l'idéologie a sanctionné un aspect de la pratique sociale, de la « culture » : un fait accompli. l'historicité s'efface. De même la Ville, qui subsiste comme nostalgie, comme image du pittoresque, comme valeur d'échange commercialisée et organisée au nom des loisirs.

Alors s'obscurcissent les rapports de production. Ils ne disparaissent pas complètement du champ de la conscience ; s'il en était ainsi, saurait-on encore de quoi on parle et qui parle ? La consommation ne crée rien, même pas des rapports entre les consommateurs. Elle n'est que dévorante. l'acte de consommer, bien que pourvu de significations dans la société dite de consommation, est un acte solitaire. Il se communique par un effet de miroir et un jeu de reflets dans/par l'autre consommateur.

Avec la conscience des rapports de production, l'image et l'idée de « l'homme » actif, créateur, producteur au sens large, tend aussi à disparaître. Donc l'image et l'idée de la société comme ensemble (comme totalité).

Précisons, pour éviter certaines interprétations, qu'il ne s'agit pas de déplorer la disparition des critères éthiques ou religieux, des absolus métaphysiques et théologiques, La parole de Nietzsche et de Dostoïevski : « Dieu est mort », a retenti moins peut-être qu'il y a deux mille ans les mots mystérieux qu'entendit un marin grec : « Le grand Pan est mort ! », mais fortement. l'on pourrait se demander si, pour Marx, pour le matérialisme marxiste, Dieu était véritablement mort, puisque Marx admet sans preuves suffisantes une finalité du devenir, une rationalité de l'action et du travail, un sens de la vie et de la totalité. La philosophie se réalise-t-elle ? quelle philosophie ? Il ne s'agit pas exactement de juger la modernité, d'y déceler les

symptômes d'une déchéance, d'un déclin, d'une décadence. Si l'on prend comme critère le Grand Style, que ne peut-on ranger parmi les déchéances et les décadences ? Or, pourquoi ne pas garder comme référence, tant qu'il se pourra, l'œuvre la plus grande, Venise, et le plus grand style : Athènes ou Florence, en un mot la Ville ?

La sévérité du jugement qui en résulte, pourquoi ne pas la maintenir, même si d'autres la jugent insupportable ? Mais ce n'est pas davantage la question. Ici, nous écartons (pour l'instant) cette problématique nietzschéenne. Le propos est plus limité, plus précis. En cherchant à éviter le sociologisme (privilège de totalité reporté sur une science parcellaire) et non sans critiquer cette science, la sociologie, le propos est d'ordre sociologique. Par exemple, pendant de longs siècles, la Ville a été perçue, conçue, appréciée face à la campagne, mais à travers la campagne, face à la Nature. Or la situation se renverse depuis un siècle : la campagne se perçoit et se conçoit *par référence* à la Ville. Elle recule devant la Ville qui l'envahit. Le poids spécifique des termes a changé. C'est à ce moment-là que la Ville éclate (ce qui ne veut pas dire que la réalité et la société urbaines se dissolvent dans un dépassement de l'ancienne opposition qui ne laisserait pas de traces). A ce moment-là, où la Ville devient référentiel, elle disparaît comme certitude sensible. A quoi peut-on se] reporter ? (« on », ici, c'est aussi bien le citadin que le rural). Cet ensemble de phénomènes relevant de la sociologie ne peut pas ne pas avoir de conséquences. Signalons que la Logique, prise à part, ne constitue pas un référentiel. Sauf pour les philosophes et pour quelques intellectuels spécialisés. Que prescrit-elle ? La cohérence, les règles [220] à suivre pour qu'un message ne se détruise pas lui-même, ce qui convient à tout message. Quant à la science ou plutôt à la scientificité, elle prétend jouer aujourd'hui le rôle de référentiel et même de code général. Prétention qui inverse les termes. La science n'est-elle pas par définition connaissance du réel ? Le réel n'est pas le réel de la science, encore moins la scientificité, sauf pour une métaphysique du savoir.

Que subsiste-t-il comme référentiels ? Il n'y en a plus que deux : l'un au niveau de la plus haute culture — l'autre au niveau le plus trivial et commun ; la philosophie, la quotidienneté. Et voilà pourquoi nous avons attribué une telle importance, une telle « valeur » à la philosophie. Non pas à telle philosophie mais à la Philosophie comme message, comme élaboration à travers une longue histoire d'une image de l'Univers et d'une idée de l'Homme. Les côtés éphémères des philosophies tombent : les accidents, les us et abus de mots, les métaphores, la rhétorique des philosophes. Subsiste l'essentiel, auquel la réflexion et la méditation peuvent se référer.

Nécessaire, la philosophie ne suffit pas. Jamais elle n'a été suffisante, bien que les philosophes aient souvent fait de nécessité vertu. En face, la quotidienneté ; mais il suffit de la prendre comme référentiel, pour qu'elle devienne insupportable. Et nous ne disposons plus que d'une référence, accessible seulement à la culture la plus haute. Autant dire que les référentiels ont disparu, mais non le souvenir et l'exigence d'un système de références.

Dans ces conditions, qu'arrive-t-il ? Seul le discours persiste, comme fondement des rapports sociaux. Sans critère, ni de véracité ni d'authenticité, pas même d'objectivité. Ce qui veut dire que les rapports perdent leur base. Le discours, forme de la communication, en devient aussi l'instrument et le contenu. Parfois, à travers un nuage verbal aussitôt épaissi, s'entrevoit le contenu caché : le quotidien. Mais on ne veut, pas le voir, on veut encore moins le savoir. Parce qu'on ne peut l'accepter. On ne parle que de ça et pourtant on ne parle jamais de ça. Ça, ce n'est pas le désir, c'est le quotidien. « Ici je vous arrête, s'écrie l'interlocuteur présumé valable. Vous parlez de la quotidienneté, en termes quasiment psychanalytiques. Le quotidien, pour vous, où se localise-t-il ? Partout et nulle part, évident et caché. On refuse de le voir, on le refoule. Il y a une conscience du quotidien dans le langage du quotidien. S'il y a un rapport entre le quotidien et l'inconscient, entre le quotidien et le désir, explicitez-le ».

Bien. La première différence, c'est l'historicité du quotidien. Il naît, dégradation et progrès mêlés. Il ne gît pas au-dessous des actes et des rapports, dès le début hors de l'histoire. C'est un fait et un enchaînement de faits, d'ordre social ou socio logique. S'il y a structure cachée, celle des alibis, elle fait partie intégrée bien que non intégrante du quotidien. Dès que la pensée veut saisir le quotidien, il ne fuit pas dans l'inconscient, il s'effondre. Et cependant, il est signifié de toutes parts : publicité, techniques du bonheur ou plutôt de la satisfaction, organismes et organisations. D'ailleurs, qu'est-ce qui permet d'affirmer que l'inconscient se situe au-dessous de la conscience, comme les coulisses au théâtre ? l'inconscient, c'est la conscience elle-même, en tant qu'elle ignore ses propres lois (ses structures, si vous voulez). En ce sens, la quotidienneté, c'est effectivement l'inconscience et l'inconscient de la modernité. Qu'est le désir ? Les psychologues et psychanalystes et autres qui posent cette question (qui posent ainsi la question) manquent de connaissances philosophiques. Le désir n'est pas. Les philosophes le savent depuis longtemps. Il « veut ». Que veut-il ? Dans la mesure où ce terme qui désigne de « l'être » a un sens, le désir se veut. Et veut sa fin : sa disparition dans un éclair de jouissance. Désirer ceci ou cela, jouir et en jouir, c'est du signifié. Le signifiant (le psychanalyste le

découvre) fuit comme tel. Or le quotidien est désigné par un nombre incalculable de textes écrits dans la presse (surtout dans la presse dite féminine). Pourtant on ne peut le systématiser comme tel, mais seulement approcher de la limite où il (son intolérabilité) éclate. Ce qui le rapproche du désir. Or le désir ne peut ni s'éteindre ni s'éteindre ; l'on ne sait pas quelle est son essence ni même s'il en a une (puisqu'il fuit : dès qu'on veut le définir comme instinctuel, ou sexuel, il se manifeste autrement, comme total, mais dès que l'on veut le saisir comme totalité — volonté de puissance ou raison cachée — il fait irruption comme cruauté, délire, violence, saisie de « l'autre » sur le mode de l'imprévisible, etc.). Dirait-on que le quotidien est le lieu du désir ? Oui, à condition de spécifier que c'est d'abord et aussi le lieu du non-désir, ou le non-lieu du désir, le lieu où le désir meurt dans la satisfaction, puis renaît de ses cendres. A question perfide, répondons en Normand. Oui, il y a rapport entre quotidienneté et inconscient, entre le quotidien et le désir. Et cependant, non. C'est autre chose. D'autant que la quotidienneté détient la force des choses, penche du côté des choses. Le désir, non. Et c'est sa force...

L'absence du référentiel a d'autant plus de gravité que le discours se mêle à l'image, dans une illusion de structure : l'image semble un référentiel ; or elle n'a pas (et ne peut avoir) cette qualité. L'image et le discours renvoient l'un à l'autre. L'image apporte un champ de significations (*de signifiants*) très vaste, toujours incertain et multiple, que seul le discours peut *dire* (changer en *signifié*). Alors que lui-même flotte dans l'espace. Il semble s'appuyer sur l'image et c'est elle qui a besoin d'un appui ; mais le discours lui-même ne sait plus sur quoi s'appuyer et s'appliquer.

En regardant d'un peu près, on s'aperçoit que le *décrochage* des signifiants et des signifiés n'est pas un phénomène partiel, local ou localisé. On constate ce phénomène quand on décrit la manière dont telle image — une photo par exemple — a plusieurs significations, qu'explicite le langage du commentateur, lequel peut d'ailleurs se tromper en dire trop ou pas assez, et manquer la « véritable signification ». La chute des référentiels généralise ce décrochage. Faute d'un référentiel et d'un code fournissant des *lieux communs* (les « topoi » et les « koina », le topique social), l'articulation n'est plus assurée entre les deux faces des signes. Nous avons déjà signalé l'existence de ces masses flottantes de *signifiants* (images errantes dans notre conscience et notre inconscient), dépourvues de sens. Jadis, les œuvres d'art furent des masses signifiantes, offertes aux *sens* (à la vue et à l'oreille, à la perception sensible) mais non flottantes. Les « spectateurs » ou les « auditeurs » qui n'étaient pas entièrement et passivement spectateurs ou

auditeurs, apportaient le signifié aux signifiants, accrochaient le signifiant au signifié. Ces deux côtés du signe et de la signification [225] n'allaient que momentanément l'un sans l'autre ; l'absence, provisoire, n'était pas un divorce mais une exigence ; l'un appelait l'autre au lieu de s'en aller séparément suivre son chemin ; chacun (des participants) savait comment retrouver du signifié dans le signifiant, ou inversement. Le message se reconstituait « librement » et cependant se déchiffrait selon un code connu en se rapportant à du référentiel accepté. Ainsi se percevaient un monument, une cathédrale, un temple grec, un palais du XVIIIe siècle : une œuvre, un style. Faute de référentiel, la marge d'incertitude se comble difficilement. On consomme des signifiants, massivement, indistinctement, dans la consommation de signes. L'accrochage se fait n'importe comment, n'importe où. Un « système » partiel peut ainsi capter des signifiants disponibles. La Mode par exemple. On dit tout avec des robes, comme avec des fleurs : la nature, le printemps et l'hiver, le matin et le soir, la fête et le deuil, le désir et la liberté. Le « système » s'empare de tout, y compris l'appropriation qui devient fictive, imaginaire. Peut-on dire n'importe quoi ? Oui et non. L'accrochage, c'est l'autorité qui s'en charge. Elle peut imposer n'importe quoi, ou presque. Il est vrai qu'à certains moments, cet irréductible, ce « presque », devient essentiel.

Mais c'est dans la vie quotidienne que s'accomplit à peu près, plutôt mal que bien, le raccrochage, l'ajustement des signifiants et des signifiés. Là, il faut vivre. On attribue comme on peut les signifiés aux signifiants, chacun prétendant avoir raison. Ce qui expliquerait assez bien le caractère fascinant des signes. Flottant par masses, par nuées, par nappes, ils s'offrent. Toujours à notre portée, ils se substituent aux actes et l'intérêt porté aux œuvres se transfère sur les signes.

Parmi les processus très complexes de substitution, de déplacement et de remplacement déjà signalés, en voici donc un particulièrement curieux. Des rapports langagiers, c'est-à-dire constitués par la forme du langage et dans cette forme, se substituent aux rapports fondés sur l'activité (travail et division du travail, coopération dans et pour une « œuvre » ou un « produit », sentiments, etc.). Aux groupes actifs et relations actives des groupes qui communiquaient par référence aux coutumes, aux objets et objectifs, se substituent des relations fondées sur la communication formelle, le moyen s'érigant en fin et la forme en contenu. Par conséquent, les groupes sociaux basés sur l'activité productrice (entreprise, syndicat) se spécialisent et se localisent. S'ils tentent d'atteindre un statut général, c'est par la voie de l'idéologie (la rationalité

de l'entreprise, par exemple). Des grands groupes « informels », c'est-à-dire basés sur du langage et des rapports langagiers, remplacent à l'échelle globale les groupes destitués. Ces grands groupes sont plutôt biologiques que sociaux : les femmes, la jeunesse, les vieux. Ils se font un langage. Rien de plus. Dans ces groupes, on parle pour parler. Pour se sentir ensemble (« in »). Pour communiquer, pour entretenir aussi la vie de groupe qui ne consiste qu'en cette communication, sans objet ni objectif. C'est le règne de la parlerie, du verbiage et du bavardage, passant dans l'écriture à la première occasion. Cette profusion langagière, notée par les écrivains, a des corollaires d'ordre socio-économique : la prolifération des bureaux et des employés — la ratiocination « sérieuse » qui se confond avec l'efficacité rationnelle, l'indiscrétion d'une bureaucratie pour qui la « vie privée » n'a d'existence que suspecte (non pas de « privation » mais d'échappatoire aux règlements). Le langage valorise les choses. Bien plus, elles n'ont d'existence sociale que nommées, désignées, systématisées (affirmation à double tranchant : bien entendu, une « chose » n'existe socialement que nommée, et pourtant celui qui transforme cet énoncé en loi et en règlement autoritaire accomplit l'opération la plus dangereuse, celle qui légitime le pouvoir absolu ; ce pouvoir appartiendra à celui qui « nomme », Dieu hier et ses représentants, le Prince aujourd'hui ou demain, et sa cour ; et l'on aura sauté de la trivialité et de la tautologie à l'autoritarisme souverain !)

Non sans se dévaloriser, le langage fait les valeurs. En même temps, il fait le quotidien ; il est le quotidien, et l'élude ; il le masque en refusant de le dévoiler. Au contraire : il le voile en l'ornant de rhétorique et d'imaginaire. Le langage et les rapports langagiers deviennent ainsi, au cours du quotidien, *dénégation* de la quotidienneté. Le discours se dédouble. D'une part, il continue à jouer son rôle d'instrument d'analyse pratique du réel (pratico-sensible et social) ; il s'acquitte de ses fonctions ; il dénote ; il désigne des situations. Mais à ce titre il s'appauvrit. Rien de plus curieux et de plus significatif que les interviews non directifs²² (aussi « libres » et spontanés que possible) enregistrés sur magnétophone et ensuite analysés sémantiquement. Deux ou trois adjectifs reviennent avec une redoutable fréquence (c'est « moche », c'est « bien »). Deux ou trois adverbes suffisent pour dénoter l'ensemble des contraintes : « forcément » ; «

²² Cf. Institut de sociologie urbaine : *Les Pavillonnaires*, Paris C. R. U., 1966, t. II (N. Haumont).

automatiquement « ; « y a « ; « y a pas « ; « c'est comme ça ». Les mêmes mots connotent très pauvrement les conséquences des contraintes, les désagréments, les déceptions.

Quelques mots désignent de façon démonstrative et désabusée les choses, confondues dans la chose en général : le bidule, le machin (sans trace d'ironie) ou plus simplement : ça. Pour se désigner on use humblement du « on », qui a l'avantage de désigner aussi tels autres, et de déguiser l'individuel. Le « nous » passe pour audacieux ; il affirme et s'affirme imprudemment. L'autre en général, c'est « ils ». Ils ont fait ça, ils sont venus. « Ils », c'est l'intervention, l'autorité, l'administration, la bureaucratie, les pouvoirs (devant lesquels les mots se désarment et deviennent à l'avance suppliants). Pour l'appropriation, elle est encore plus misérablement dénotée et apparaît surtout dans quelques connotations : « Ce qu'on était bien chez soi... Ça alors... » Et voilà la pauvre expression de la pauvreté réelle (de la pauvreté du réel). Et maintenant, cet habitant d'un pavillon de banlieue, ou ce couple, faites-le parler de son existence imaginaire, des agréments merveilleux de la banlieue pavillonnaire, en oubliant contraintes et ennuis, le voilà intarissable. Il passe du *cool* au kot. La rhétorique la plus naïve se déploie. Opposés à la Ville et au centre urbain (illusoirement, car la banlieue, prolifération de la ville, en fait encore partie ; le « pavillonnaire » est encore urbain ; même s'il se voit hors de la ville et se pense contre la ville, il n'est pas extérieur à la société urbaine), les pavillons représentent la Nature, ^[230] le soleil, la verdure, la santé et finalement la liberté. Alors que la ville et son centre ont pour attributs la facticité, la morbidité, la servitude.

Ainsi transparaisent au sein du langage (malgré ou à travers sa pauvreté) des modalités ou modulations de la vie quotidienne, selon « l'habitat » : des sous-systèmes dans le quotidien. Le discours, à la fois et en même temps, voile et dévoile, dit ce qu'il ne dit pas. Le quotidien se révèle toujours fait de replis, de circonvolutions. Il n'y a pas de quotidienneté qui ne s'élude, avant de se fuir. L'imaginaire a cette fonction et la remplit. Dans le quotidien qui les saisit, la quotidienneté s'oppose pour les gens au non-quotidien : le chez-soi au travail pour les uns, aux loisirs pour d'autres. Ainsi la quotidienneté se dédouble et l'une des es parts prend le mode d'existence de l'imaginaire. Dans la représentation, le plus quotidien échappe à la quotidienneté. Pour beaucoup, dont les pavillonnaires, c'est l'*intimité* (imaginée et enjolivée comme soustraite au dehors, aux regards, au soleil, au voisinage et même au reste de la famille, par des clôtures, des rideaux, des tentures, avec beaucoup d'objets, dans la tranquillité, dans la discrétion, dans le silence, dans un coin où il ne se passe rien, dans la parfaite propriété d'un résidu d'espace et de

temps). Pour l'habitant d'un grand ensemble et d'une cité nouvelle, il en va autrement. Son emploi du temps lui est prescrit, formulé, fonctionnalisé ; il s'écrit sur les murs, dans ce qui reste des rues, dans les « centres commerciaux », les parkings et les « services », les arrêts d'autobus et de métro. Le pavillonnaire monologue. L'habitant des villes nouvelles dialogue avec les pouvoirs, avec l'État, omniprésent et absent. Cet habitant parle le langage de la sagesse, d'une sagesse organisée, qui réclame encore plus, toujours plus d'organisation. Au délire rationnel de l'un — le pavillonnaire — répond le rationalisme délirant de l'autre. L'imaginaire pour l'habitant du « grand ensemble », c'est la rationalité des prescriptions qui légitiment l'emploi de son temps, la consommation de sa vie. La quotidienneté de « l'intime » cachée au cœur du quotidien, s'identifie avec la rapide et fugace récupération, entre les jours, les semaines, les mois prescrits, après la fatigue. Pour tous, le sens de la vie c'est la vie dépourvue de sens ; se réaliser, c'est avoir une vie sans histoire, la quotidienneté parfaite. Mais c'est aussi ne pas la voir et la fuir dès que possible.

Notations à souligner. Si nous fixons la réalité, et si nous immobilisons la pensée dans ces catégories figées, nous avons devant nous un tableau d'oppositions. Chaque terme renvoie à l'autre dans un rapport transparent. Le repos s'oppose au travail et inversement. La quotidienneté s'oppose à la vacance et réciproquement. Si nous cessons de fixer la pensée dans ses propres catégories, une fois de plus nous nous apercevons qu'en fait, dans la pratique, chaque terme fournit un *alibi* aux autres. Le loisir sert d'alibi au travail et le travail au loisir. Le départ et la rupture (vacance) du quotidien servent d'alibi à la quotidienneté. Et inversement. Entre ces deux perspectives, il y a la différence d'une réflexion statique à une pensée, d'une idéologie structuraliste à une raison dialectique.

Mais n'oublions pas le cas des habitants de la Ville (du centre ou de ce qui en reste). Aujourd'hui, mêmes pauvres, ce sont des privilégiés. Demain, c'est-à-dire dans peu d'années, le centre des Villes (Paris, New York) appartiendra sans doute et sauf accident aux seuls privilégiés de l'argent ou du pouvoir. Leur rapport avec la quotidienneté diffère de celui que contractent involontairement les périphériques (gens des banlieues, pavillonnaires, habitants des nouveaux ensembles, etc.) L'appropriation balance les contraintes. Même pauvres, disons-nous, ils bénéficient du passé et leur marge d'initiative reste considérable. Autour d'eux, l'existence imaginaire de la ville reste moins fictive et décevante que dans la situation périphérique ; les monuments la supportent, et les rencontres de la rue, et les activités multiples, non séparées du

pratico-sensible. l'imaginaire urbain exalte l'appropriation du temps et de l'espace. Les habitants de la ville s'approprient la « centralité », disposant d'une masse de signifiants peu détachés des signifiés. C'est là, dans telle rue du centre de Paris, que l'on peut encore surprendre la verdeur du langage populaire, sa verve, sa richesse. Pour quelque temps encore...

Dans les centres des villes anciennes, et particulièrement dans quelques lieux privilégiés, socialement réussis (à Paris, la gare St-Lazare ou le boulevard St-Michel, peut-être St-Germain-des-Prés et les Champs-Élysées ; à Milan les galeries de la place du Dôme ; à New York le secteur qui va de Times Square à Central Park), serait-ce seulement là vie d'autrefois qui se prolonge avec les traces du style ? Résiste-t-elle passivement, par les nostalgies, à l'irruption du quotidien, à sa pleine (si l'on ose dire) réalisation dans les fragments périphériques des villes morphologiquement éclatées, les secteurs pavillonnaires, les cités nouvelles et nouveaux ensembles ? Ne peut-on y voir une promesse, une annonce ?

Sans nul doute. l'un n'empêche pas l'autre. La nostalgie ne soutient pas la promesse, elle ne l'interdit pas. Dans ces lieux favorisés, (d'urbain », germe de la société urbaine virtuelle, se maintient et peut-être se confirme. Le style *hot* s'y conserve, et peut-être prépare son triomphe. La valeur d'usage de la ville y prédomine encore sur les valeurs vénales (pour les touristes et les chalands). Les rencontres se multiplient, imprévues et prévisibles dans ce cadre. Elles théâtralissent (elles donnent des résonances, des prolongements) la quotidienneté. Les dialogues ont du sens ; et l'on sait de quoi et pourquoi l'on parle (jusqu'à un certain point). La violence latente, longtemps contenue, y explose. Les informations s'ajoutent, s'accumulent et soudain du nouveau va naître. Le ludique y renouvelle des formes anciennes et parfois invente. Ce retour nostalgique vers les formes anciennes pour s'en emparer et tirer d'elles du neuf est sûrement paradoxal. Tel appartement pauvre, meublé de meubles dont n'aurait pas voulu un petit bourgeois au XIXe siècle, comme telle maison de fermier ou de métayer, entrent aujourd'hui dans le haut standing, voire dans le snobisme.

Nous pourrions annoncer l'*urbain* comme résistance effective et virtuellement victorieuse à la quotidienneté. Nous pourrions le cerner et le discerner non pas comme un imaginaire au-dessus des contraintes, ni comme un système de signes à contempler ou à consommer : comme « autre chose » surmontant effectivement la quotidienneté reléguée et dégradée, fonctionnalisée, structurée et pour ainsi dire « spécialisée ». l'« urbain » s'indiquerait-il aussi comme référentiel possible, [235] « l'urbain », c'est-à-dire la vie et la société urbaines, et non point la ville

morphologique, inscrite sur le terrain et incarnée dans des symboles et signes, encore moins la ville traditionnelle, désormais éclatée ? On peut le soutenir. Toutefois, il y a là un risque. De l'urbanité, de « l'urbain », quelles sont les conditions ? Quelles en sont les bases matérielles ? Les fondements théoriques ? Nous ne le savons pas encore. Nous ne sommes pas censés le savoir. Évitions pour le moment de proclamer une nouvelle entité, une nouvelle idée platonicienne, une essence. Tant que la *tendance* (vers la société urbaine) ne sera pas élucidée, conçue théoriquement, des réserves s'imposent.

Des faux abîmes, des trous où se love, au sein du quotidien, la quotidienneté la plus étroite et la plus spécialisée, monte le cri de la solitude. Solitude impossible : dans la communication qui ne cesse pas, dans l'avalanche d'informations. La communication effective devient le possible-impossible, obsession et tourment : possible à chaque moment, impossible puisqu'il manque une condition. Les gens (individus et groupes) peuvent-ils communiquer sans référentiel ? Ne communiquent-ils pas à travers le référentiel ? Si aucun référentiel irréfutable ne transparait pour eux et autour d'eux, ne vont-ils pas prendre ailleurs (mais où ?) un référentiel fictif, un référentiel quelconque ? Les champs sémiologiques considérés comme incontestés (pas seulement le bon sens, mais la musique et la chanson, mais les gestes, les manières rituelles, les visages) ne se chargeant plus de ce rôle, qui va le prendre ? Il est à prendre ! Et pas seulement lorsqu'il y a des individus en présence (ou en absence) ou bien plusieurs individus (un groupe grand ou petit) mais à l'échelle de la société. Pour la plus haute conscience (ne laissons pas l'ironie prendre son vol ; il s'agit effectivement de la réflexion la plus pénétrante, de la méditation la plus soutenue sur l'ensemble des choses sociales et mentales), s'il n'y a plus de référentiels pour le langage, c'est que le langage devient son propre référentiel. La plus haute conscience ignore ou feint d'ignorer : a) qu'ainsi elle se replie sur elle-même et se dispose à user et abuser de son langage ; b) qu'elle fraye le chemin ou suit la route de la conscience populaire, de la quotidienneté.

Dans la littérature, le mouvement s'annonce très tôt, dès le milieu du XIX^e siècle (échec de la Révolution, première consolidation du capitalisme, extension du monde de la marchandise et du pouvoir de l'argent, etc.). Nous discernons trois moments :

a) *l'alchimie du verbe* (la parole du poète et son discours délivré d'entraves suffisent à métamorphoser le quotidien, à transgresser et transfigurer le réel : de Baudelaire à Joyce) ;

b) *le langage comme autre réalité* (la poésie comme autre nature superposée à la première, matérielle et sociale ; le lyrisme « chaud », le surréel et le surréalisme, mais aussi l'expressionnisme, le futurisme, le cubisme, etc. ;

c) *la forme comme réalité* (l'écriture à l'état pur, la prose du monde dans sa froideur et rigueur, par exemple dans le « nouveau roman », mais aussi dans le néo-formalisme en général, dans la littérature à prétention structuraliste, etc.).

Mouvement saisissable dans la philosophie qui passe aussi par ces moments enchaînés :

a) *réflexion sur le Logos* philosophique, langage considéré comme expression de la Raison absolue, sujet suprême, jointe à un contenu, forme de ce contenu (objectif ou métaphysique) avec Hegel et ses successeurs ;

b) *réflexion sur le langage philosophique*, c'est-à-dire sur le vocabulaire des philosophes, considéré comme essentiel de la philosophie, héritage et legs des philosophes (mise au premier plan du vocabulaire, de la sémantique, des termes philosophiques) ;

c) *le langage comme philosophie* (deux pôles : le positivisme logique, l'ontologie fondamentale de Heidegger).

Enfin, dans la connaissance scientifique, en dehors de la philosophie, mais non sans connexion :

a) *élaboration des langages des sciences* spécialisées et parcellaires (depuis le milieu du XIX^e siècle) ;

b) *réflexion sur ces langages* en cherchant une métascience générale des langages (scientisme positiviste), métalangage des sciences divisées (parcellaires) ;

c) *transformation de la science du langage en prototype de toute science et de toute connaissance*, érection de l'épistémologie en forme et modèle de la connaissance systématique (rigoureuse), en type d'intelligibilité, de réalité, d'existence (à la fois théorique et pratique, la science de l'information et de la communication se donnant pour la science des sciences et pour la réalité sociologique « en personne »).

Ce triple mouvement par lequel émergent des *structures* mentales qui sont en même temps des *structures sociales* (et des *superstructures* de la société) à savoir simultanément de

l'idéologique et de l'institutionnel, n'est-il pas saisissant ? Cette société « est » fonctionnaliste, formaliste, structuraliste. Elle tire sa représentation (idéologique) des concepts de fonction, de forme, de structure pris isolément et interprétés avec adjonction d'une philosophie. Les représentations que cette société se donne (que ses idéologues fournissent et jettent sur le marché des idées) à partir de ses propres concepts opérationnels, ces représentations finissent mal : en impasse, en queue de poisson, en eau trouble. Une société ne saurait consister en une somme de formes, de fonctions, de structures. Pas plus que la société au temps où Marx analysait l'individualisme, idéologie dominante et pratique sociale de la bourgeoisie comme classe, la société ne pouvait consister (exister de façon cohérente) en une somme d'individus. Pour *connaître* cette société, il faut employer les trois concepts, au même titre, sans privilège ni extrapolation. L'analyse de cette société selon ces trois concepts clefs mène vers une autre analyse, celle qui s'effectue ici, selon les deux concepts associés : quotidienneté-modernité. Ainsi, on retrouve les motifs de l'importance pratique prise par les concepts mentionnés et les raisons de leur importance *idéologique*. L'analyse permet de comprendre comment cette société se prescrit et se voit, à partir de ce qu'elle est — et la manière dont elle re-produit ses rapports constitutifs, étrangement frêles et solides, singulièrement stables (le quotidien) sous le fétichisme de l'éphémère et de la mobilité (la Modernité). La solution de cette contradiction nous apparaît maintenant au niveau des rapports langagiers, où se réconcilient le durable et le fugace. Cette société tient et fonctionne par le discours. D'où l'émergence triple des trois aspects du discours, dans la réflexion (philosophique), dans la science, dans la rhétorique littéraire et autre.

[240] Il n'entre pas dans notre propos, ici, d'exposer les motifs, raisons et causes de ce triple mouvement et de montrer l'homologie entre ces trois aspects. Ce chapitre d'une histoire des idéologies et des idées dans le monde moderne a sa place ailleurs²³. Il nous suffit, pour ouvrir l'horizon au lieu de le fermer, d'utiliser l'acquis (surtout l'analyse des niveaux et dimensions dans le langage).

2. Le métalangage.

²³ Cf. Notamment : *Introduction à la modernité*, Éd. de Minuit, mais aussi le volume III de « Critique de la Vie quotidienne » (éd. Arche) en préparation.

La théorie du métalangage se fonde sur les recherches des logiciens, des philosophes, des linguistes (et sur la critique de ces recherches). Rappelons la définition : le métalangage consiste en un message (assemblage de signes) axé sur le code d'un message, un autre ou le même. Il y a métalangage dès que l'on (le locuteur) livre une partie de son code, ne fût-ce qu'en définissant un mot, en revenant en arrière pour expliciter une signification. C'est dire que la fonction métalinguistique est normale, courante, essentielle au discours (R. Jakobson). Le métalangage, discours sur le discours, discours au deuxième degré, apparaît dans le discours ; et même il n'y aurait pas de discours possible sans communication préalable du code, et par conséquent sans métalangage ; il fait partie de l'apprentissage d'une langue. Pour reprendre une métaphore philosophique, un manchon de métalangage entoure le langage. Le linguiste lui-même, que fait-il ? Il décrypte, il décode et systématise cette opération. La linguistique, c'est du métalangage qui s'érige au-dessus du langage en se donnant un statut épistémologique. Antérieur à l'usage du langage et de la langue, c'est-à-dire au discours, le métalangage est aussi postérieur. Il enveloppe le discours comme condition et comme réflexion.

La réduction qu'ils effectuent légitimement (en mettant entre parenthèses la parole, le contenu du discours, le contexte social) permet aux linguistes de s'installer à l'intérieur du langage comme forme (principe d'immanence). En restituant le contexte, une analyse sociologique fait apparaître autrement les formes, fonctions et structures du langage, les niveaux et dimensions, les systèmes seconds, ou sous-systèmes (de connotations) à l'intérieur des systèmes formalisés ou systèmes dénotatifs. De cette analyse, le linguiste dira peut-être qu'elle est « translinguistique ». Ce qui veut vite dire « transcscientifique ». Par exemple, si je montre comment Marx a considéré l'échange et la valeur d'échange comme une forme (dégagée par une réduction spécifique) et ensuite comme une logique, comme un langage, comme une double chaîne de choses et de significations, donc comme un « monde », et si j'affirme que Marx a eu raison et que ce début du *Capital* est particulièrement remarquable, bien que souvent méconnu, je fais, selon certains, acte non scientifique. Je me lance dans l'idéologie, dans la philosophie subjective. N'est-ce pas outrepasser le droit d'une spécialité que de l'ériger en règle pour l'action et de contester la scientificité de toute autre démarche ? Si la démarche sociologique ne convient pas à tel linguiste, ce linguiste se met dans son tort. Toutefois, il n'existe pas de tribunal pour juger.

La restitution du contexte social rétablit ainsi le mouvement dialectique. Si j'examine seulement la forme de l'échange, de la valeur d'échange, de la marchandise, je détache sa

logique, ses possibilités d'extension sans limites, son langage et son monde. Ce procédé rigoureux en apparence implique erreur et même représentation que l'on peut dire falsifiée. Seule l'analyse dialectique, qui tient compte et du travail social, et du contexte dans lequel s'insère la forme, seule cette analyse atteint le concret, à savoir le mouvement et les conflits qu'il enveloppe et qu'il développe. Par exemple, si j'étudié *in abstracto* le monde de la marchandise comme richesse, son extension comme croissance, j'oublie les bornes que l'existence d'autres « mondes », la Cité d'autrefois, la Ville possible, le monde qui précède et celui qui suit le règne souverain de la valeur d'échange et de la marchandise, imposent à celui-ci. Procédant ainsi, en toute bonne conscience (en ignorant et en écartant la pensée de Marx) je compose le *métalangage* de la marchandise. Je crois faire de l'économie politique. Je mets entre parenthèses les plus violents parmi les drames de la modernité et de la quotidienneté. Bien plus, ce silence « scientifique » a légitime indirectement la stratégie qui vise l'intégration au monde « libre » (celui où la marchandise se déploie librement) des secteurs et pays dits sous-développés, ainsi que des pays dits socialistes. Dans une telle situation, une prétendue *science* ne dit rien de la *réalité*. Le *métalangage* ne peut passer pour inoffensif ni pour innocent !

La restitution du mouvement dialectique — par rapport à la réduction et à la formalisation légitimes qu'opère le linguiste — fait apparaître des conflits que le linguiste ne peut soupçonner. Encore une fois, c'est son droit, mais il n'a pas le droit d'interdire la mise en pleine lumière de ces contradictions. Il y a *conflit entre la fonction référentielle et la fonction métalinguistique*. Celle-ci corrode celle-là et la supplante. Plus s'estompe le référentiel, d'autant croît l'importance du métalangage. Lorsque le langage et le discours se prennent pour référentiels, c'est le règne du métalangage. Le métalangage écarte et dissout les référentiels, opérant au deuxième degré (et parfois au troisième) sur du discours. Réciproquement, chaque disparition d'un référentiel annonce l'extension d'un métalangage (ou du métalangage dans un secteur particulier). De sorte que le métalangage se substitue au langage en transférant sur lui les attributs du langage doté d'un référentiel. Chaque référentiel qui tombe libère des signifiants dégagés, détachés et par conséquent disponibles. Le métalangage s'empare de ces signifiants et les utilise dans un emploi « au second degré ». Cet emploi contribue à dissoudre les référentiels, et le métalangage règne dans une lumière froide (le genre *cool*).

La thèse soutenue ici et ailleurs, c'est que la mise en gros plan, sous le plus vif éclairage, du discours et du langage à la fois dans la vie sociale, dans la culture et dans la science, comporte

une étrange ambiguïté. Ce que l'on porte au premier plan, c'est le métalangage. Le concept de *message* (formellement rigoureux, dans la théorie abstraite des communications) doit passer par une critique encore plus rigoureuse. Il y a des pseudo-messages comme il y a des pseudo-événements, des pseudo-nouvelles et du pseudo-nouveau. Et une pseudo-production et des œuvres prétendues. Seul un délire rationaliste prétend que les œuvres (philosophie, [245] art, littérature) obéissent comme les mathématiques et le capital à une loi cumulative freinée seulement par des facteurs inessentiels. De multiples messages sont des illusions de message. Ils décodent des messages anciens ; ce sont des discours sur des discours ; ils procèdent par récurrence. Recevables comme exégèses, comme « réflexions » à titre historique, ils ne sont pas recevables dans la mesure même où ils refusent leur référence et la relèguent dans l'ombre, où ils postulent la réfutation de leur propre historicité. Le cas le plus « innocent » est celui — assez fréquent — du livre composé de citations invisibles.

Nous tenons ici le point de départ et le fil d'une critique radicale de la modernité. Cette critique va à l'encontre, bien entendu, des préjugés favorables, des enthousiasmes excités et intéressés, des représentations que fabriquent les apologistes. Il n'y a pas de juste milieu concevable entre l'autosatisfaction et l'autocongratulation que chaque lecteur, chaque jour et chaque semaine, lit dans la presse, et cette critique radicale. C'est tout ou rien. En ce qui concerne la seconde moitié du XXe siècle, nous tenons un principe critique analogue à celui que Marx a saisi dans l'analyse de l'individu et de l'individualisme, représentation (idéologie) dominante au milieu du XIXe siècle. Si les préoccupations concernant le langage occupent la scène, c'est que l'on est passé sans le savoir du langage au métalangage. A ce « on », sa bonne conscience chuchote : « Voilà l'essentiel ! C'est bien ainsi. Notre problématique est à la fois actuelle et éternelle... ». La critique radicale réplique : « Vous vous établissez dans la superfétation. Vous prétendez passer de l'illusion à la vérité, dont le système vous envelopperait de toutes parts, avec le langage, — vérité dont l'irruption serait imminente. Eh bien, non, ce n'est pas sans conséquences que les révolutions ont échoué en Europe depuis plus d'un siècle, que les capacités créatrices immanentes à la production industrielle ont été obscurcies, que l'accent a été mis sur ce qui dévore. Et ces préoccupations qui vous rendent si fier n'indiquent pas une grande prospérité culturelle. Ce seraient plutôt les indices d'une crise radicale, allant jusqu'aux racines... » Voici quelques indices.

a) *Les œuvres*. Parmi ces œuvres qui semblent obéir à une loi d'accumulation, au même titre que la mémoire ou la connaissance, combien doivent au métalangage leur « message » ? Une grande partie des œuvres, et parmi celles qui résistent, une bonne part de leur apport apparent. S'agirait-il des œuvres mineures, de celles que l'on peut attribuer à l'imitation, à la copie de modèles ? Point du tout. Il s'agit précisément des œuvres passant pour magistrales, exemplaires, profondément originales, expressives ou significatives (du nouveau, du moderne).

Des exemples ? Ils abondent. En voici un : Picasso. Pourquoi ne pas s'adresser directement à lui, en forme d'apostrophe, avec une insolence proportionnée à sa grandeur : « Pablo Picasso ! Vous êtes le plus grand artiste actuel, et comme tel connu, reconnu, salué dans le monde entier. Que votre gloire vous inquiète, nul n'en doute. Mais comment la concevez-vous ? Pensez-vous vraiment que ces gens-là s'inclinent devant votre génie ? Où se trouve la faille, la feinte (la vôtre), la faute ? Savez-vous comment Marx a vécu, comment il est mort ? Et comment il faut trouver aujourd'hui dans sa pensée elle-même, l'irréductible ? S'il est vrai que vous avez cherché la Révolution comme l'assoiffé cherche la source, comment et pourquoi votre œuvre a-t-elle été absorbée, assimilée, intégrée ? De quoi témoigne-t-elle, de la Révolution ou de ses échecs ? Qui êtes-vous, Pablo Picasso, et où êtes-vous ? Dans vos toiles, que ne reconnaît-on pas ? Vélasquez, la peinture espagnole et l'art nègre, et l'esprit grec, et la Méditerranée, et le taureau minoéen et quoi donc encore ? N'y aurait-il que l'océan à vous échapper ? Vous êtes le musée imaginaire réalisé en personne. Vous terminez un monde. Voilà le bilan et l'inventaire. Voici les siècles devant vous, réduits à leurs éléments, démantelés, démantibulés, jeu magnifique et trompeur. Vous avez atteint le sommet de votre vie à sa fin, lorsque vous avez compris votre thème : Le Peintre et son Modèle. Alors, avec joie triste et humour serein et cruauté contre vous-même, vous avez enfin dit ce que vous aviez à dire. Vous avez élucidé la peinture comme langage, comme ensemble de signes, comme écriture. Vous avez tout dit : comment, dans son rapport avec ce qu'il peint, le peintre *est* tour à tour exaltation et dépréciation, tendresse et cruauté, admiration et désenchantement, respect et mauvais traitement qui bafoue. Le Modèle, c'est le monde et l'art entier, pas seulement la femme. Merci pour cette vingtaine de toiles, merci pour la destruction jubilante et l'autodestruction sacramentelle... »

Ce discours, à qui ne pourrait-on l'adresser ? A ceux qui ont fabriqué ou utilisé le métalangage de la Révolution ? de l'amour ? Pour la philosophie, c'est encore plus simple : la thématique, la problématique, les catégories de ceux qui tentent de prolonger la vieille

philosophie se mêlent à l'histoire de cette philosophie de façon tellement inextricable que l'on ne parvient plus à les démêler. Dans le meilleur cas, ces philosophes dévoilent ce qu'ont pensé « en profondeur » Platon, Spinoza ou Fichte. On philosophe dans/sur la philosophie, comme on fait de la poésie dans/sur la poésie, du roman sur le roman (et sur le romancier), du théâtre sur le théâtre (du cinéma sur le cinéma, sur le roman, sur le théâtre, sur la philosophie). Partout le discours sur le discours, le second degré, le « cool », le métalangage avec son illusion, le reflet qui se prend pour du neuf. Et qui parfois apporte du neuf, quand il se sait reflet, froid et blanc, destructeur et auto-destructeur.

L'interlocuteur s'impatiente et s'indigne, non sans raisons : « Jolie entreprise de dénigrement ! Vous n'épargnez rien. Rien ne trouve grâce à vos yeux ». Ce n'est pas la question. Ainsi posée, elle l'est très mal. Le seul problème, c'est de savoir si l'argumentation compte, si elle *rend compte* de quelque chose, si elle a prise, si elle restitue *quelque chose* (dans l'objet et l'objectif et les objectifs, dans le sujet et les sujets, c'est-à-dire dans les stratégies effectives). Au surplus, ce n'est pas exact. Dans l'horizon et sur le chemin déblayés par la critique radicale, il y a des œuvres qui existent et qui subsistent. Lesquelles ? Des œuvres qui généralement passent ou ont longtemps passé pour mineures et qui d'autre part traitent (directement ou indirectement) de la quotidienneté, souvent en tournant autour d'elle sans la nommer, mais en la montrant telle qu'il vaut mieux ne pas la nommer et la décrire face à face. « Citez donc ces œuvres ! » Voici quelques titres : « Ubu », « Le Voyage au bout de la nuit », « Demain les chiens », « Sous les volcans », « Naïves Hirondelles », « l'Extricable », « Les Choses ». — « Vous abusez ! De qui parlez-vous ? » — « De gens qui me plaisent. Tant pis pour vous si vous ne les connaissez pas...

[250] Rien ne vous oblige à considérer cette liste comme exhaustive. Complétez-la, si ça vous amuse ! » — « Vous cherchez à retomber sur vos pieds. Il était question de quotidienneté, puis vous ôtes parti dans une grande diatribe contre la littérature et l'art modernes, après quoi vous voulez revenir au quotidien. Vous n'allez tout de même pas prétendre qu'Ubu c'est du quotidien ? » — « Mais si, justement. Et je vous soupçonne de quelque mauvaise foi. Vous savez parfaitement qu'Ubu c'est le Père, et le Chef (y compris le chef de bureau), et le Patron, et le Maître, et tout ça qui figure dans la quotidienneté. Ubu relie le quotidien à la modernité. Comment expliquez-vous que ce canular, cette boutade, cette pochade nous obsède, vous et moi et pas seulement vous et moi, qu'elle émerge, que ce siècle soit le siècle d'Ubu ? Jarry réussit à nommer l'innommable, à dresser une statue de boue, à ériger un monument à l'abjection. Au

surplus, ces œuvres n'échappent pas à la critique radicale. Elles font rire en montrant le chaos sanglant. Elles rendent intéressant ce qui détruit tout intérêt. Elles accomplissent la *fonction métaphorique* et relèvent aussi du *métalangage*. l'allusion au quotidien qui le change en thème d'ironie et d'humour le rend supportable et contribue à le voiler²⁴ en l'enveloppant d'un discours métaphorique.

b) l'immense *consommation culturelle*, qui semble consommation des œuvres et des styles n'est en fait qu'une consommation de signes (signes des œuvres, signes de la « culture »). Le consommateur engloutit du métalangage. Ce qui permet aux valeurs d'usage de ne s'user que lentement. Le touriste à Venise ne dévore pas Venise, mais des discours sur Venise : ceux des guides (écrits) ou des conférenciers (oraux), magnétophones et disques. Il écoute et regarde. La denrée à lui fournie moyennant paiement, la marchandise, la valeur d'échange, c'est le commentaire verbal sur la place Saint-Marc, sur le Palais des Doges, sur le Tintoret. La valeur d'usage, la chose elle-même (l'œuvre) échappe à la consommation dévorante, limitée au discours.

N'est-ce pas abuser du terme « métalangage » ? S'agit-il bien du second degré, de discours sur le discours ? Oui. La ville (Venise, Florence), le musée, l'œuvre (de tel peintre, l'ensemble de ses toiles ou telle toile), existent sur le plan de la pensée. Impossible de les percevoir autrement qu'à travers les historiens. Le discours didactique s'interpose nécessairement entre les œuvres et la compréhension. Ce discours permet un accès difficile, d'un cheminement malaisé, vers la perception concrète des styles et des œuvres. Ce cheminement caractérise la « haute culture ». La consommation dans la culture de masse et le tourisme se contentent du discours sur le discours : de métalangage.

Or, ce métalangage n'est guère modeste, jamais dépourvu de prétention. Au contraire. Ses ambitions vont loin. Il veut « faire participer », « introduire à... » Au tourisme, aux consommateurs en masse, aux spectateurs, on livre la Cité, la Beauté, la Nature ou la Naturalité. Sans omettre l'Humanité. Cette fonction métonymique du discours n'est rien moins qu'innocente. Elle entretient les essences, les entités, les formes, en laissant croire qu'on y entre. Le discours passe aisément de la partie au tout (de quelques termes d'esthétique et de quelques formules d'esthétisme à l'Art, de quelques pierres à la Cité, d'une image à la Mode, et ainsi de

²⁴ Exemple : les romans de Christiane Rochefort

suite). Il passe aussi du relatif à l'absolu. Au métalangage et à son usage par/pour le consommateur correspond la vision néo-platonicienne. Encore un alibi ! Il vaut mieux s'abstenir de plaisanteries sur les foules harassées qui traversent au pas de course les Offices ou le Palais des Doges, qui stagnent par moments en flaques sous le bombardement des explications données par des conférenciers, qui ne voient rien, ne peuvent rien voir, usent quand même des choses et paient cher ce faible « usage ».

c) Stratégie concertée ou effet global d'un chaos d'actions contingentes, le résultat est là. Un double processus se déroule : industrialisation et urbanisation. Marx avait saisi le premier aspect, et indiqué comment maîtriser ce processus : comment le planifier rationnellement et lui donner un sens, à savoir « l'homme social » comme capacité créatrice de produits et d'œuvres. La classe ouvrière devait prendre en charge cette mission historique. Qu'est-il advenu ? La classe ouvrière a été en partie (inégalement selon les pays et secteurs) dépossédée de sa mission, réduite à un groupe de pression économique. A sa place, se sont substitués des groupes politiques ou techniques. Par conséquent, on a dans une certaine mesure (inégalement) organisé la production, mais en la privant de sens. On a maîtrisé techniquement la nature mais sans approprier à l'être humain sa propre nature vitale et sociale. Quant au second aspect du processus, à savoir l'urbanisation, il avait échappé à Marx pour des raisons historiques. Au moment où parut le *Capital*, voici un siècle, l'urbanisation commençait à peine. Ce processus n'a pas été saisi par la connaissance. Quand on a voulu l'étudier scientifiquement, on l'a purement et simplement *réduit* à l'organisation et aux contraintes de la production industrielle, alors qu'il ne se réduit justement pas à l'industrialisation mais qu'il en donne le sens et que dans ce domaine l'*appropriation* (théorique et pratique) passe au premier plan. La capacité créatrice, libérée et réalisée dans la production industrielle aurait pu s'investir dans cette œuvre capitale s la Ville, la vie urbaine. Dans cette ville, œuvre des œuvres, la vie quotidienne deviendrait œuvre, chacun (individus et groupes) se révélant capable de créer.

L'industrialisation ne peut trouver que dans l'urbanisation (menée non pas selon une idéologie mais selon une *idée* de la ville et de la vie urbaine comme œuvre) sa finalité. En elle-même, l'industrie n'est que moyen. Si le moyen se décrète fin (ou si on le décrète) la rationalité se change en absurdité.

Qu'en résulte-t-il ? On n'a pas porté au langage et au sens c'est-à-dire à la pensée, à la conscience agissante, ce qui attendait, ce qui exigeait une telle démarche pratique et théorique.

Le métalangage — le discours sur l’accompli et sur les discours qui accompagnent l’accomplissement — s’est donc substitué au langage. Autrement dit, un vide énorme s’est creusé et des signes le peuplent ! Le métalangage occupe la place de la ville et de l’urbain absents, manquants parce que manqués. Des nuages de vapeurs et d’insectes tournoient, traînent et bourdonnent au-dessus du fond marécageux : le quotidien. Le métalangage, c’est le grand alibi pour masquer et oublier les tâches historiques et les missions qui n’ont pas été accomplies, pour effacer les responsabilités, pour diffuser une culpabilité latente, un sentiment imprécis de frustration et de malaise.

4. Le cocasse.

[255] Flaubert a inventé le cocasse. Dans *Bouvard et Pécuchet*²⁵, œuvre énigmatique, œuvre incomprise (le préfacier de l’édition *Pléiade* n’y voit qu’une caricature du scientisme et des autodidactes, un perfectionnement de M. Homais, ce qui ne cadre pas avec l’immense portée que l’auteur attribuait à son livre).

En pleine ville, à côté de la Bastille (« Comme il faisait une chaleur de 33 degrés, le boulevard Bourdon se trouvait absolument désert »), dans un paysage urbain où des graphismes déclarent ce qu’ils ont à déclarer (« le canal Saint-Martin, fermé par les deux écluses, étalait en ligne droite son eau couleur d’encre. Il y avait au milieu un bateau plein de bois et sur la berge deux rangs de barriques ») il va, dans ce lieu d’échanges qu’un dimanche rend désertique, se passer quelque chose : une rencontre, hasard et destin. « Deux hommes parurent. l’un venait de la Bastille, l’autre du Jardin des Plantes... Ils s’assirent à la même minute, sur le même banc ». Qui sont-ils ? Deux copistes. Ils travaillent dans l’écriture. l’un a séduit par son talent un chef de division qui l’a engagé comme expéditionnaire ; l’autre eut spontanément l’inspiration d’utiliser

²⁵ Beaucoup de notations l’annoncent : « La décence des figures tempérerait les provocations du costume... Ce rassemblement de femmes demi-nues faisait songer à un intérieur de harem ; il vint à l’esprit du jeune homme une comparaison plus grossière. En effet, toutes sortes de beautés se trouvaient là... » (*Éducation sentimentale*, Pléiade, p. 191).

sa belle main. A coup sûr les deux compères, chacun de son côté, ont posé sur leur pupitre d'écolier un compendium qui contribua à la fortune d'une illustre maison d'édition (la maison Larousse) et qui s'intitule : « Choix gradué de 50 sortes d'écritures. Pour exercer à la lecture des manuscrits. Contenant : 1° Préceptes de conduite pour les enfants et anecdotes instructives ; 2° Principaux événements de l'histoire ; 3° Modèles de factures. Notices industrielles ; 4° Modèles de style épistolaire ». Ce petit livre oublié aujourd'hui, commence ainsi : « Le spectacle de l'univers, l'éclat du soleil, la prodigieuse variété des plantes et des animaux, toutes ces merveilles nous apprennent qu'il y a un Dieu ». En belle ronde moulée. Revenons à notre couple. l'un veuf, l'autre célibataire, l'un plutôt libertin, l'autre puceau, ils n'ont qu'une vie très quotidienne, la même. Plus un quant-à-soi, à peu près le même. A peu près au même instant, ils s'exclament : « Comme on serait bien à la campagne ! » Ils communiquent, ayant faim et soif de communication. « Ayant plus d'idées, ils eurent plus de souffrances ». Voilà les deux copains à Chavignolles. Que vont-ils faire ? Oublier le quotidien, le transcender. Après chaque tentative, ils vont retourner dans le quotidien : la cuisine, la maison, les voisins, les femmes. A quoi consacrent-ils leur temps ? A consommer. Des choses qu'ils n'ont pas produites et qui ne sont pas des produits : ni du pain, ni des meubles (encore qu'il puisse être question de meubles rustiques ou anciens) ni des vins (encore qu'un petit coup soit agréable) ni des plats ni des objets. Ils vont consommer de l'œuvre, de la culture, toute la culture. Tous les livres. Bouvard et Pécuchet nous introduisent dans un cauchemar, la consommation librement obligatoire de la culture, du livre, de la chose écrite. Ce cauchemar, c'est notre pain quotidien. Les voilà à pied d'œuvre. Ils s'y mettent avec un courage exemplaire, le nôtre. Ils plongent dans les signifiants, ils nagent, ils boivent cette mer délicieuse qui les porte. Ils s'essoufflent et repartent. Tout y passe, dans un ordre implacable : l'agronomie d'abord (puisque l'on a désiré la campagne, la nature, la liberté), puis la chimie, la physiologie, l'astronomie et la physique, la géologie, l'archéologie, l'histoire, la littérature, la linguistique, l'esthétique, la philosophie, la pédagogie. La boucle se ferme puisque la pédagogie enseigne à ses élèves et disciples la nature et l'agronomie, la chimie, la philosophie, etc. Fort mal bouclée, elle saute. Chemin faisant, cercle tournant, Bouvard et Pécuchet ont rencontré des systèmes. Beaucoup. Le spiritualisme. Le matérialisme. l'hégélianisme. Tout ce qui est rationnel est réel. l'absolu, c'est à la fois le sujet et l'objet. Dieu en prenant une enveloppe visible a montré une union consubstantielle avec la nature : par son décès il a rendu témoignage à l'essence de la mort ; la mort était en lui. Mais il y a aussi le système logique d'après lequel les erreurs ont une cause principale : presque toutes viennent du mauvais emploi des mots. Et puis

des systèmes combinatoires, tels que ceux d'Allery, de Pâris et de Fenaigle (Allery transforme les chiffres en figures, le nombre 1 s'exprimant par une tour, 2 par un oiseau, 3 par un chameau, et ainsi du reste. Fenaigle divise l'univers en maisons qui contiennent des chambres, ayant chacune quatre parois à neuf panneaux, chaque panneau portant un emblème). En passant, Bouvard et Pécuchet assistent, en spectateurs peu intéressés, à des événements spectaculaires : la Révolution de 1848, le coup d'État...

Au bout du compte, à la fin de ce tour du monde imaginaire, qu'ont-ils absorbé ? Des mots, du langage, du vent. Qu'ont-ils consommé ? Des œuvres ? Très peu. Des commentaires, des exégèses, des traités, des manuels, des guides. Du métalangage. Ce qui leur permet de s'y reconnaître (un peu) et se retrouver quelque peu dans les spécialités. Les signifiés ? que furent-ils pour les Encyclopédistes que nos compères croient imiter ? ne furent-ils pas le luxe, la jouissance ? Ils l'ont dit, ils n'ont dit que ça. Nos compères n'ont rien vu, rien eu, rien saisi, que des mots et du vent. Ça le compère Flaubert le sait. Et c'est le signifié, le sien !... Cependant, ils ne sont pas bêtes, Bouvard et Pécuchet. Pas plus que Flaubert, qui s'identifie à eux. Loin d'être idiots, ils veulent se cultiver, s'éduquer, se former, s'élever. Libéraux, intellectuels de gauche, aujourd'hui, en 1968, ils ajouteraient à leur couronne ces fleurs : l'existentialisme, le marxisme, la technologie, les sciences sociales. Ils dépouilleraient méthodiquement la collection *Que sais-je ?*, liraient *l'Express*, le *Nouvel Observateur*, et bien entendu *La Quinzaine littéraire*. Plus *le Jardin des Modes*, *Elle*, *Marie-Claire*, ça va de soi.

Quand la boucle est bouclée, que leur reste-t-il ? Rien. Sinon à recommencer. Ils sont devenus ce qu'ils étaient : des copistes. Ils rentrent dans le règne qu'ils ne quittèrent jamais de la chose écrite. Quel espoir subsiste ? Peut-être celui de recevoir à nouveau un héritage, de recommencer.

Bouvard et Pécuchet, couple illustre parmi les couples condamnés à l'immortalité, qui êtes-vous ? Vous nous présentez notre image. Par une extrême dérision, vous fûtes *écrits* avant que votre auteur ne s'occupât de vous. « Il était une fois deux greffiers... » Mais voici que par la grâce du courage ^[260]intellectuel, ce conte basochien, cette petite histoire de deux pauvres hères grandis dans les écritures et le métalangage, se change en une œuvre magistrale. Un nouveau rire naît, amer, jaune virant au noir. Donc, vous n'étiez pas sots ; piégés par les mots, trébuchant à travers les masques et les voiles, vous fîtes aussi votre petite expérience, « Bouvard était surpris par le contraste des choses qui l'entouraient avec celles que l'on disait, car il semble toujours que

les paroles doivent correspondre aux milieux et que les hauts plafonds soient faits pour les grandes pensées... »

Voilà le cocasse. La Mort de Dieu, c'est grand, c'est du tragique. Son « décès » ? Vous imaginez vaguement (contexte ? référentiel ? ou simplement connotation) la famille éplorée, les larmes de la veuve, les cris des orphelins, les cérémonies de l'enterrement, l'arrivée du notaire, l'ouverture du testament, les disputes autour de l'héritage. Et voilà inhumé le Vendredi Saint spéculatif ou théologique, nonobstant le curé (« le prêtre se leva, des affaires l'appelaient ailleurs »). C'est Pécuchet qui a parlé, ce petit matois (*Pléiade*, 868).

Et voilà comment Flaubert, ce futé, ce matois, ce pseudo-bourgeois dans son pseudo-roman, avertit les gens de ce qui les attend lorsque les Révolutions ratent. Il en profite pour nous dire comment et pourquoi, à son avis, et d'après ce qu'il a vu en témoin oculaire, les révolutions ratent. La mauvaise moitié de l'homme et des hommes veut changer quelque chose et déclare à chaque occasion qu'il faut tout changer. La bonne moitié, le bon vivant, trouve la vie bonne à prendre telle qu'elle est. Et voilà.

Le cocasse, nuance nouvelle du rire et du comique, diffère du rire classique, de l'ironie, de l'humour. Ni la situation ni l'action ne font rire ; il n'y a pas de situation ni d'action bien définies ; dans le cocasse il n'en est pas besoin. La « crédibilité » du récit ne fait plus problème. Cette question disparaît comme les référentiels. Ce qui donne un grand sentiment d'aisance, de liberté langagière. S'il subsiste un terrain, un lieu commun, c'est le quotidien, que l'on quitte sur les ailes du langage. Le rire vient des mots et seulement des mots. C'est un comique langagier, formel : la *vis comica* des jeux de mots, calembours, contrepèteries, allitérations et assonances, utilisés méthodiquement. Pas seulement pour une plaisanterie d'un goût généralement douteux (du point de vue « classique »), pour une astuce, mais sur des centaines de pages. La performance n'est pas à la portée du premier venu.

Les Gaulois ? Qui ne les connaît ? Qui n'a appris à l'école sur la Gaule et les Gaulois quelques formules fameuses, quelques stéréotypes ? Qu'étaient les Gaulois ? forts et bêtes ? beurrant leur chevelure ? Vaincus par les Romains ? Impossible de rejeter l'histoire qui ne flatte guère ; il faut découvrir une explication, la bonne. La France, c'est la Gaule et pourtant ce n'est pas la Gaule puisqu'il y a eu Rome et les Barbares et les Francs. Et tant d'invasions et tant de guerres. Dont la dernière. Et les Allemands, et les Anglais, et les Américains. Après quoi la

France se retrouve la France, la Gaule et pas la Gaule. Les choses sont ce qu'elles sont. Et pourtant elles ne sont pas ce qu'elles sont ; elles cachent toujours quelque autre chose. Il y a quelque distance entre ce que vous savez et qui vous savez. Drôle d'histoire. Une fissure, regardée de près, se change en trou. A combler. Par du langage, du discours sur l'histoire : du métalangage. Des masses de signifiants flottent, détachés de leur signifié, l'histoire réelle, connue et méconnue. Signifiants à consommer. La place était à prendre : encore fallait-il la déceler pour donner à la France, gauloise et gaulliste, son épopée cocasse. Épopée qu'elle attendait, sur laquelle elle s'est jetée comme un seul homme. Ça a l'air écrit pour les enfants et l'adulte aime ça : l'adulte par excellence, le jeune cadre moyen, instruit, éduqué, connaissant les mots et les choses. Qu'est-ce que cela signifie sinon qu'il y a un monde, un seul, pour l'enfant et l'adulte, pour l'enfant précoce et l'adulte infantile ?

Faites donc que la distance qui sépare les signifiants des signifiés (et inversement) soit comblée par un petit acte intellectuel qui apprécie exactement le paradoxe du décalage et la surprise du franchissement, vous aurez le rire du cocasse. Il implique un « niveau culturel » relativement élevé : des connaissances, de la souplesse d'esprit. Le va-et-vient du passé au présent et du présent au passé, de l'étrange au familier (quotidien) et du familier à l'étrange, cet aller et retour savamment entretenu par les équivoques du langage, suppose une éducation. Il faut saisir la pointe du paradoxe verbal, l'allusif, dans un système de renvoi perpétuel (sans référence). l'image vient appuyer et faciliter l'opération : anachronisme, découpé en unités signifiants-signifiés, le signifiant verbal renvoyant au support image. Et inversement, le signifié ultime étant l'actualité. Et voilà l'épique à portée de tous, à portée de la main, chez vous, au foyer, avec vos enfants et votre épouse, dans le quotidien.

Ce simulacre, cette simulation analogique de l'histoire par les jeux langagiers, est-ce du mythe p De l'idéologie ? Voilà de bien grands mots. Et pourtant ce n'est qu'Astérix le Gaulois, pourquoi ne pas le nommer ? La France trouve à la fois son mythe et son idéologie. Dans cette simulation, le tragique a disparu. Plus de morts. Les ennemis, on les assomme. Ils sortent bientôt du coma et l'on rit de bon cœur. Pas de passion. Pas d'érotisme.

Peu de femmes. Le cocasse prend spontanément une structure : ici le *cool* (bien que ça gesticule, c'est du *cool*), là du *hot*. Ici la bonne humeur sans violence, ailleurs toute la violence (plus ou moins simulée : érotisme, massacres, Lucky Luke. Bond, Satanik).

A ce cocasse jaillissant « librement » comparez Bouvard et Pécuchet. Le jeu de mots ne vous saute pas au visage à chaque ligne. Il n'y a pas deux calembours par page. Gomme c'est long, ce drôle de bouquin... Flaubert a créé le genre : la catégorie (masquant la mort des catégories « classiques » et « romantiques » de l'art et de l'esthétique ainsi que la naissance de l'esthétisme langagier). Il n'était pas encore libéré des référentiels. Il contribuait à les saper. Le cocasse n'avait pas atteint sa plénitude : la dignité comique de la pure écriture, des loisirs, du métalangage et de la consommation langagière de masse.

Il ne paraît pas indispensable d'insister sur quelques autres aspects de cette consommation langagière : les jeux et concours télévisés, les mots croisés. Plus proche de notre propos serait l'analyse du *ludique combinatoire* (précisément les mots croisés, mais aussi le tiercé) et la jonction, combien factice, de l'érotisme avec le combinatoire, marchandise « irréaliste » et vendue chèrement : la machine à sous, portée à l'échelle colossale à ^[265]Las Vegas et ailleurs, sur laquelle le nombre s'associe à des signifiants érotiques pour signifier la satisfaction momentanée, presque onirique du désir. Notre propos, c'est en effet de montrer le non-quotidien, travestissement du quotidien, revenir vers lui pour le dissimuler à lui-même. La consommation langagière (consommation de métalangage) accomplit merveilleusement cette fonction, encore mieux que la consommation de spectacles, que d'ailleurs elle vient surdéterminer.

La consommation quotidienne prend ainsi devant/pour nous sa double figure, son ambiguïté constitutive. Prise globalement, quotidienneté et non-quotidienneté, elle est matérielle (pratico-sensible : on prend une chose, on en use, on la dévore) et idéale (ou idéologique : on consomme de la représentation, de l'image, et des signifiants, du langage et du métalangage). Elle est totale (tendant vers un système de la consommation, sous l'organisation rationalisée du quotidien) et partielle (le système étant toujours inachevé, toujours démenti, toujours menacé, no fermant jamais, ouvrant sur le vide). Elle est satisfaction (d'un besoin, celui-ci ou celui-là, besoin de ceci ou de cela, donc saturation à plus ou moins lointaine échéance) et frustration (on a consommé du vent et le désir renaît). Elle est personnalisante (choix des objets, rangement, classement, liberté combinatoire) et déréalisante (se perdant au sein des choses, glissant sur la pente de l'accumulation des objets, sans désir et même sans besoin). La société dite de consommation est à la fois d'abondance et de privation, tendant vers le gaspillage et vers un ascétisme (de l'intellect, de la rigueur, de la froideur). Dualité multiple. Chaque terme renvoie à son vis-à-vis (son opposé pertinent, son contraire, son miroir). Il le signifie et se laisse signifier

par lui. Ils se servent réciproquement d'alibi et de caution. Chacun renvoie à tous les autres. C'est un pseudo-système, une structure d'alibis : le système du non-système, la cohésion de l'incohérence. On peut toujours s'approcher du point de rupture sans l'atteindre : c'est la limite.

IV. Terrorisme et quotidienneté

1. Le concept de terrorisme.

Rendons à César ce qui est à César et à la littérature ce qui lui appartient. Littérateurs et critiques littéraires, aux oreilles et aux yeux affinés {par une méchanceté professionnelle non dépourvue d'une certaine gaieté, ce qu'on appelle de l'esprit) ont parmi les premiers perçu le terrorisme. Ils l'ont saisi flottant dans l'air avec tout ce qui erre et flotte : signifiants, métalangage, formes abstraites avides de s'incarner, pensées pures affamées de puissance. Ils ont depuis longtemps compris quelles pressions s'exercent sur l'art d'écrire, sur le fait qui semble l'incarnation de la liberté (d'opinion, de conscience, d'idéologie). Les plus inquiétantes de ces pressions ne sont pas extérieures à l'acte. Hommes de goût, aimant les plaisirs de l'esprit, considérant l'action comme de l'énerverment et la prise de position comme une plaisanterie à ne jamais prolonger, ils ne poussèrent pas l'analyse. Certains psychanalystes, certains sociologues les ont relayés²⁶.

Le concept de *société terroriste* est maintenant à peu près élaboré. Dans cette orientation, nous distinguerons plusieurs moments et plusieurs étapes :

1° toute société, comportant d'une part pénurie et non-abondance, d'autre part prédominance d'une classe (qui possède et gère, qui exploite, qui organise, qui capte à son profit la plus grande partie possible du surtravail social, soit pour une consommation somptuaire, soit pour l'accumulation, soit encore pour ces deux formes de domination), toute société de cet ordre s'est maintenue par le double moyen de la *persuasion* (idéologie) et de la *contrainte* (punitions,

²⁶ Allusions à Jean Paulhan, M. Blanchot, R. Barthes, H. Marcuse, D. Riesman, etc.

lois et codes, tribunaux, violence préparée pour n'avoir pas à s'en servir, violence ouverte, troupes armées, police, etc.). Toute société de classes (et l'on n'en connaît pas encore d'autres) est une *société répressive*. Nous savons avec quelle magnificence et comment le catholicisme joua son rôle dans la société répressive en Europe occidentale. État elle-même et rivale de l'État politique, l'Église offrait des possibilités de carrières « spirituelles ». Elle disposa très tôt d'un appareil bureaucratique, d'une hiérarchie, d'une ontologie (philosophique) et d'un savoir réel (d'une pratique). Elle distinguait le sacré du profane, le spirituel du temporel. Dès lors, elle orientait vers « l'esprit » et le pouvoir spirituel les énergies les plus fortes. Les autres, elle les dissuadait. Les gens et les idées dangereux, elle les jugeait, les condamnait puis les livrait au bras séculier pour exécution. Admirable dispositif, aujourd'hui vermoulu.

L'étude des fondements de la société répressive mène très loin. Seule une interprétation simpliste, anarchisante du marxisme limite à la police et aux législations de classe le contenu du concept de *répression*. Le côté répressif de toute société jusqu'à nouvel ordre a des fondements incomparablement plus profonds. Groupes, castes, classes, sociétés ont toujours érigé leurs conditions de survie (comprises à travers des interprétations idéologiques) en vérités, en « valeurs ». Fallut-il, pour édifier une société cohérente, l'établir sur un roc, sur un « socle » consolidé par une répression fondamentale ? Les uns l'admettent un peu trop vite, d'autres le contestent un peu trop facilement. La prohibition de l'inceste passe pour fondement de l'être social et de la « culture », pour soubassement de l'édifice. Il serait plus scientifique et plus cohérent d'affirmer que toute société a été prise dans une contradiction. Sa force, ^[270] sa richesse, ses capacités défensives et offensives provenaient du nombre de ses membres ; en même temps, les ressources limitées par l'environnement naturel, par les moyens technologiques et les prélèvements sur le produit du travail social, limitaient ce nombre. Les sociétés ont résolu ce problème, plus ou moins bien, les unes dépérissant, d'autres parvenant à la survie ou à l'expansion. La limitation des naissances par les moyens les plus divers a toujours fait partie des procédés de la survie. Le fondement de la répression se situe donc à la *jonction contrôlée de la sexualité et de la fécondité*. Tantôt la répression joue dans le sens de la limitation des naissances ; c'est alors le célibat obligatoire pour une partie des membres de la société, le sacrifice des nouveau-nés, l'importance prise par la prostitution, la pédérasie, l'onanisme. Tantôt la répression joue dans le sens d'un accroissement de population ; c'est alors la dissociation du plaisir et de la sexualité, l'association forcée entre l'acte sexuel et la fécondité. Bien entendu, entre ces extrêmes il y a des nuances et de multiples combinaisons, d'autres éléments entrant en jeu. *La répression s'étend à la vie biologique*

et physiologique, à la nature, à l'enfance, à l'éducation, à la pédagogie, à l'entrée dans la vie. Elle impose l'abstinence, l'ascétisme, parvenant à faire passer par la voie idéologique la privation pour mérite et plénitude. En ce sens, la répression s'étend aux classes dominantes, au moins dans certaines périodes. Leurs « valeurs » et leurs stratégies exigent des disciplines et contraintes s'exerçant jusque dans leurs rangs.

Ce jeu complexe de répression et d'échappatoires, de contraintes et d'appropriations, *remplit l'histoire de la vie quotidienne* que nous avons seulement ébauchée (en soulignant le paradoxe : dans les sociétés anciennes les plus brutalement contraignantes, fondées sur la violence et l'oppression, il y eut l'appropriation la plus grande, les œuvres et les styles les plus remarquables...)

Il est donc inexact et faux de limiter la critique de la répression soit aux conditions économiques (c'est une des erreurs de l'économisme) Boit à l'analyse des institutions ou des idéologies. Ces préjugés masquent l'étude de la quotidienneté, c'est-à-dire des pressions et répressions qui s'exercent à tous les niveaux, à tous les instants, sur tous les plans, y compris la vie sexuelle et affective, la vie privée et familiale, l'enfance, l'adolescence, la jeunesse, bref ce qui échappe apparemment à la répression sociale parce que proche de la spontanéité et de la nature.

2°) *La société sur-répressive* modifie les modalités de la répression, ses procédures, ses moyens et leurs supports. Elle oriente l'*appropriation* de façon apparemment inoffensive par le jeu des contraintes vers la vie « purement » privée, la famille et le quant-à-soi ; elle conçoit la liberté de telle manière (spirituelle, idéale) que la répression n'en soit pas gênée. Bien plus : elle confie les tâches répressives aux petits groupes (à la famille et au Père) ou mieux à la conscience de chacun. Le modèle de la société sur-répressive, c'est celle qui eut pour idéologie dominante le *protestantisme*. Beaucoup plus fine et plus rationnelle que le catholicisme en tant que théologie et philosophie, beaucoup moins répressive par l'appareil, les dogmes et les rites, la religion protestante accomplit plus subtilement les fonctions répressives de la religion. Chacun porte en soi son Dieu et sa raison. Chacun devient son prêtre. Chacun se charge de réprimer les désirs, de contenir les besoins. Ce qui donne un ascétisme sans dogme ascétique, sans autorité qui ordonne l'ascétisme. La bête noire, le bouc émissaire, c'est le sexe et la sexualité. Réprimé, refoulé, le désir changé en ennemi, *désapproprié*, devient ferment de rébellion et de révolte. Nous ne reviendrons pas sur le lien historique entre protestantisme et capitalisme. La religion protestante a fourni les représentations et le langage dans lesquels le capitalisme s'est glissé sans apparaître comme tel.

Là où le catholicisme ne suffisait pas à la tâche, il y eut transfert, déplacement, substitution. L'intention remplaça le rite et la foi supplanta l'œuvre. Cette religion permit à la valeur d'échange, à la marchandise, de se généraliser en captant les valeurs d'usage tout en ayant l'air de les respecter et de s'arrêter devant leur domaine : la conscience, la foi, le rapport personnel avec la divinité. La société sur-répressive se définissait comme celle dont le langage et les représentations, éludant les conflits, ne se prêtant pas à l'expression de ces conflits, émoussent ou même évacuent les contradictions. Une certaine démocratie (libérale) semble l'aboutissement et l'épanouissement de la société sur-répressive. Les contraintes ne se perçoivent pas et ne se vivent pas comme telles. Elles sont ou admises et justifiées, ou interprétées comme conditions de la liberté (intérieure). Cette démocratie garde en réserve la violence et ne laisse intervenir qu'en dernière instance et en suprême recours la force. Elle compte bien plutôt sur l'autorépression dans la quotidienneté organisée. La répression devient inutile dans la mesure exacte où l'*autorépression* (groupes et individus) se charge de la besogne. La société peut proclamer venu le règne de la Liberté, les contraintes passant pour spontanéité, l'*appropriation* n'ayant plus ni langage ni concept.

3° La société sur-répressive trouve dans la *société terroriste* son aboutissement logique et structural. Alors convergent les contraintes et le sentiment « vécu » de la Liberté. Les contraintes non reconnues et non reconnaissables assiègent la vie des groupes (et des individus dans ces groupes) et les régularisent selon la stratégie générale. La différence entre la conscience dirigée du dehors (*other directed* selon Riesman) et celle qui se dirige elle-même (*inner directed*) tombe puisque ce qui s'apparaît comme le *dedans* n'est que le *dehors* investi et travesti, intériorisé et légitimé. La contestation se voit aussitôt soit réduite au silence, soit reléguée dans la déviance et neutralisée à ce titre, soit absorbée et intégrée. Nous n'appellerons pas « terroriste » une société où sévit la violence, où le sang coule. La terreur politique, rouge ou blanche, ne peut durer longtemps. Un groupe défini l'exerce pour établir ou maintenir sa dictature. La terreur politique se localise ; elle ne peut s'attribuer à la société « entière ». Une telle société est terrorisée, non terroriste. Dans la « société terroriste » règne une terreur diffuse. La violence reste à l'état latent. Les pressions s'exercent de toutes parts sur les membres de cette société ; ils ont le plus grand mal à s'en dégager, à écarter le poids. Chacun devient terroriste et son propre terroriste ; chacun aspire à le devenir en exerçant (ne fût-ce qu'un moment) le Pouvoir. Point besoin de dictateur ; chacun se dénonce à lui-même et se punit. La terreur ne se localise pas ; elle naît de l'ensemble et du détail ; le « système » (pour autant qu'on puisse parler de système) saisit chaque membre et le

soumet à [275] l'ensemble, c'est-à-dire à une stratégie, à une finalité cachée, à des buts que seuls connaissent les pouvoirs de décision, mais que nul ne remet véritablement en question. Une telle société n'évite pas de ce fait les changements ; elle peut entrer en crise en faisant tout pour l'éviter. En proie à une mutation, elle prétend lui fixer un sens (ou une absence de sens) et l'orienter. Elle est conservatrice dans sa masse, de par le jeu (ou l'absence de jeu) des forces, des institutions, des structures. Ses « valeurs » n'ont pas lieu de s'expliquer ; elles vont de soi. Elles s'imposent. Les connaître, questionner à leur propos pour les formuler, cela relève déjà du sacrilège. La société terroriste a de la cohérence, de la force, au moins en apparence. Il n'y aurait, il n'y a rien à répliquer à son terrorisme si elle n'utilise pas une idéologie de la Raison, de la Liberté. Ce qui réintroduit l'irrationalité dans cette raison, la contrainte dans cette liberté, la violence dans cette prétendue force persuasive, en un mot, la contradiction dans la cohérence illusoire.

La thèse constante ici exposée, c'est que la société terroriste, cas limite de la société répressive, ne peut se maintenir longtemps. Elle vise la stabilité, les structures, le maintien de ses propres conditions et sa survie. Vainement : à la limite, elle éclate. Elle a pour support et pour objectif l'organisation de la quotidienneté. Cette organisation fait régner la terreur. Les infractions à la quotidienneté se voient proscrites, rejetées dans la démence, dans la déviance. Le quotidien devient la règle, et cependant il ne peut ni s'ériger en valeur, ni se systématiser, ni même apparaître comme tel.

Pour soutenir cette thèse, il ne suffit cependant pas d'affirmer que les satisfactions accumulées ne donnent pas le bonheur, que mille agréments ne valent pas une joie²⁷

²⁷ Ce serait sans doute ici le lieu de régler quelques difficultés. De mener à terme quelques controverses. Laissons expressément de côté les questions de dates, de priorités. Lorsque des problèmes et des idées sont « dans l'air », ils s'aperçoivent aussi sur terre, en partant de l'analyse du réel. Le concept de « société répressive » vient de Malinowski. Personne n'ignore que Malinowski ne trouva pas trace chez les Trobriandais de censure, de refoulement, d'Œdipe. Le contrôle social sur la vie sexuelle et la fécondité s'y exerce, d'après lui, par d'autres voies qui ne sont pas celles de la répression. Pour lui, la censure et le refoulement ont des causes et raisons définissables, donc limitées. S'il y a société répressive, c'est que la répression est sociale. Il reproche donc à Freud d'avoir entériné et porté à l'absolu des circonstances locales (celles de la famille dans la société occidentale, à Vienne, au début du XX^e siècle) et d'avoir ainsi érigé en propositions scientifiques et en règle générale de l'existence sociale une forme de répression. Reproche en partie injuste puisque Freud avait confiance dans le rôle libérateur de la

connaissance, en l'espèce la psychanalyse. Or, depuis Freud, un courant important, le plus important peut-être de la psychanalyse issue de son oeuvre, semble avoir abandonné toute fonction libératrice de la connaissance pour ne plus y voir que la re-connaissance et la consécration des contraintes. Ainsi la prohibition de l'inceste (et corrélativement d'Œdipe) ont été érigées en « socles », à la fois épistémologiques et pratiques de la vie sociale. Herbert Marcuse appelle « révisionniste » cette tendance. Ce psychanalyste d'inspiration marxiste accuse donc la psychanalyse en général d'apporter sa contribution au terrorisme, de récupérer les déviations après les avoir classées parmi les névroses, de fournir un appoint idéologique à l'ancienne pression sociale exercée au nom des normes et du normal sur les « consciences » et les « inconsciences ». Il expose donc la répression et la sur-répression en termes psychanalytiques (le ça, le moi, le surmoi — Eros et Thanatos — le principe du plaisir et celui de réalité). Il a donc poursuivi l'élaboration des concepts de société répressive et de société sur-répressive. Il tourne autour de la notion de « terrorisme » sans y accéder, parce que son analyse critique reste psychologique et ne va pas clairement jusqu'au social (ou « sociologique ») et par conséquent jusqu'au double concept de quotidienneté et de modernité. A. H. Marcuse et bien d'autres manquent aussi le concept de mondialité (et celui corrélatif de différences actuelles ou possibles au sein du planétaire).

On a vu récemment en France la psychanalyse se scinder en tendances et en écoles rivales. Pour les uns, le rapport conflictuel de l'enfant avec la famille et les parents reste essentiel ; l'Œdipe reste le concept central de la psychanalyse. Pour d'autres, c'est le rapport de l'inconscient avec le langage (et par conséquent de l'enfant avec le discours) qui passe au premier plan. Nous serions ici tentés de rejeter l'une et l'autre thèse, et de prendre pour « fondement » le rapport de l'enfance avec la société, c'est-à-dire avec la quotidienneté. Le petit « être humain » bénéficie de sa faiblesse et compense dans la vie sociale sa vulnérabilité. Il a dès le début des aspirations et désirs contradictoires (sécurité, aventure, protection, indépendance). D'une part, il *s'approprié* les conditions de sa propre existence sociale, plus ou moins, selon les conditions et selon ses activités. D'autre part, il subit les contraintes. Ainsi il accède dans le cadre familial à une quotidienneté qui résout ou ne résout pas le conflit entre servitudes et apprentissage (contraintes et appropriation). Le développement de l'enfant et de l'adolescent va plus ou moins loin et finit par s'enliser dans la maturité, par buter contre le quotidien de l'âge adulte. Le langage, le discours et aussi les pressions parentales et les rapports affectifs de l'individu avec la constellation familiale jouent des rôles importants bien qu'inégaux dans ce processus dialectique.

Autre thèse ou hypothèse. Dans les fondements de la répression figurent les rapports des groupes sociaux avec la terre. Ces rapports ont un double aspect : d'un côté les *ressources naturelles* (limitées) et de l'autre la sacralisation par les sociétés du sol auquel elles sont attachées,

Il ne suffit pas de dénoncer une certaine philosophie du besoin et la confusion entre plénitude et saturation. La réponse de l'interlocuteur supposé vient aussitôt : « Ne dramatisons plus ! Les gens ne sont-ils pas contents ? La satisfaction des besoins élémentaires, que leur souhaiter de mieux, même si pour les satisfaire on les prive de quelques libertés, de quelques aspirations démesurées, de quelques illusions de la subjectivité ? l'action vers le mieux-être vise alors la guérison des vieilles angoisses qui persistent sous la satisfaction et la saturation. Votre problématique (et vous avez tort de ne pas adopter ce mot, de le trouver laid ; il oblige à la cohérence), votre problématique n'est pas la nôtre. Nous, nous pensons à la faim des hommes, à leur soif, à leurs besoins simples. Nous voulons leur donner à manger, à

boire, à se vêtir, à dormir. Notre problématique, c'est celle du besoin, de la souffrance, de la mort. Vous, vous proposez un but lointain et délirant. Vous voulez une vie ardente, intense, faite de joies et de voluptés. Nous réfutons « l'humain » pour aider les hommes. Vous, vous voulez le surhumain et la poésie. Vous gardez l'humain comme base sans adopter l'image du Surhomme. Mais pourquoi donc ? Attiser le désir, exciter le malaise, reprendre les valeurs du temps de la rareté — l'œuvre, la totalité, « l'homme » — cela peut se qualifier d'entreprise criminelle ! Cette société n'a peut-être pas atteint son point d'équilibre et d'aboutissement. Aidez-la au lieu de creuser les lacunes, d'aggraver le trouble. Elle va de l'avant comme elle peut, sans savoir où elle va. Par une chance extraordinaire, cette fuite en avant a donné un résultat appréciable. Elle nous enseigne les bornes de la condition humaine. Acceptons-les. Dégageons cet enseignement de la philosophie : la finitude de l'homme empirique et de la société réelle, au lieu de tirer des philosophes un défi au réel et le sens de l'impossibilité. l'on compte sur vous, sociologues et autres représentants des sciences sociales, pour formuler cette leçon de l'histoire qui rend inutile l'histoire. A bas les nostalgiques ! Ils désertent. Fuite en avant ? Certes. Pendant les batailles, il y a des soldats qui ont envie de fuir vers l'arrière, mais en arrière du ^[280] front, d'autres soldats — des gendarmes, de la police — les attendent pour fusiller les déserteurs. Alors, on fuit en avant même si l'on ne sait pas où l'on va. Vous, déserteurs par nostalgie, on se contentera de vous neutraliser... »

ce qui entraîne d'immenses *sacrifices* (c'est-à-dire des religions du sacrifice). A cette sacralisation met fin *la vie urbaine*.

Voilà un discours *terroriste* que nous prêtons à notre interlocuteur parce qu'il a été prononcé à maintes reprises, oralement ou par écrit, et que nous nous contentons ici de le réduire à l'essentiel.

En effet, les arguments plus haut mentionnés ne suffisent pas. Il faut établir les modalités du terrorisme, montrer comment et pourquoi éclate la société terroriste, et surtout indiquer l'*ouverture*. Et cela sans ambiguïté.

Parmi les contradictions analysées, ou analysables, de la société existante, il en figure qui semblent montrer du doigt l'issue. Il est exact que, parmi les contradictions décelables dans l'actuel, certaines possèdent une sorte de privilège. Elles ont un sens. D'un côté « l'histoire » qui continue bon gré mal gré (malgré les idéologies qui la nient ou la rejettent) pousse toutes les sociétés hautement industrialisées vers une société urbaine, dans laquelle vivront et se rencontreront des masses énormes. La « socialisation de la société », chère aux réformistes s'inspirant plus ou moins du marxisme, prend cette forme. Les barrières sautent ; les communications de toutes sortes

(matérielles, sociales, mentales) se multiplient, se complexifient. C'est un aspect ou l'aspect essentiel de la mondialisation. D'autre part, dans cette massification, dans cette perspective planétaire, où l'individu semble disparaître, surviennent de curieux phénomènes d'individuation. Ils se produisent au niveau du quotidien. Aujourd'hui, qui n'admet (dans les pays « développés », industrialisés, bien entendu) qu'un garçon ou une fille de vingt à vingt-cinq ans a le droit à une vie autonome, le droit de quitter sa famille, d'avoir et si possible de choisir un métier, de trouver un logement, de disposer de soi ? Il y a donc une certaine individualisation au sein de la massification. Ce qui pose des questions de droit : droit au travail, au loisir, au métier, à l'éducation, au logement. Ces extensions de l'*habeas corpus* se fraient difficilement leur chemin. Elles tendent à se changer en revendications, à se formuler sur un plan moral et juridique. L'État s'en empare pour réaliser ses stratégies, mais de ce fait les reconnaît et les entérine jusqu'à un certain point. Ainsi le *droit au logement* (première expression très imparfaite, première palpitation, pourrait-on dire, d'un droit qu'il faudra bientôt formuler, le *droit à la ville*).

Ces aspirations qui deviennent revendicatives empêchent-elles le terrorisme ? Non. Le droit au logement, qui changerait en service public la construction, est bien loin d'être reconnu

comme tel. En intervenant dans la question du logement, l'État a modifié la pratique mais non le code. Il a réalisé des « villes nouvelles » dont les caractères principaux ont été aussitôt manifestes : cités dortoirs, lieux de récupération — à tous points de vues — pour les travailleurs et employés éjectés des centres urbains. Pendant cette période, qui continue, le manque de logement a fait partie du terrorisme. Il a fait peser sur la jeunesse (et pas seulement sur elle) une menace. La politique du logement exige encore d'un vaste groupe social qui se recrute surtout dans la jeunesse, celle du prolétariat et des classes moyennes « inférieures », le sacrifice des plus belles années de leur vie. Ils doivent d'abord « s'installer », gagner le moyen de vivre. Après quoi, s'ils ne sont pas fatigués, ils pourront songer à vivre. Ils ne font qu'y songer, accédant à « la vie » après un long sacrifice quotidien. Ils auront seulement survécu. C'est à travers cette masse d'obstacles et de pièges que se fraient leur chemin ces droits nouveaux. En tant qu'aspirations et revendications, ils font partie de la *civilisation*. Dans cette société apparaissent, à travers difficultés et problèmes, un certain nombre de faits de civilisation. Dès lors on peut se demander si l'on ne découvre pas ainsi une nouvelle contradiction, qui n'aurait rien de mineur, entre *la civilisation* et *la société* (cette société). Les faits de civilisation ainsi constatés autoriseront-ils espoir et confiance en l'avenir de cette société ? A regarder de près, ce ne sont pas tant des faits que des virtualités, des aspirations à peine revendicatives. Seuls les apologistes et les politiciens peuvent y voir des faits accomplis. « Valeurs » plutôt que faits, même pas reconnues Comme droits (sinon moralement, ce qui n'est pas négligeable mais ne va pas loin) rien ne garantit qu'elles ne vont pas disparaître. Qu'une crise survienne, ou simplement que les conséquences de la « massification » s'aggravent, ces droits à peine esquissés ne seront-ils pas balayés ? Certaines « valeurs » qui semblent pourtant inscrites dans les faits, ont disparu, au moins momentanément. Dans le temps social, qu'est-ce qui est irréversible ? Dans le temps historique, qu'est-ce qui est acquis ? Où situer les seuils, les points de rupture et de non-retour ?

Faire état de ces faits de civilisation ne saurait donc nous contenter. S'ils ont un sens, ils ne montrent pas l'ouverture. l'argumentation resterait incomplète et n'aurait rien de probant si nous ne montrions la voie dans laquelle ces valeurs ou droits naissants se renforceront jusqu'à forcer la reconnaissance sociale.

2. Écriture et terrorisme.

L'analyse critique des *contraintes* (dont l'accentuation et la prédominance sur l'*appropriation* caractérise la société terroriste) révèle le rôle de la *chose écrite*. Contraignante et non violente, l'écriture ou plus exactement la chose écrite fonde la terreur. L'ethnologue, le préhistorien, l'historien rattachent-ils son rôle à la sédentarisation ? à la division du travail social en fonctions inégales, celle du scribe entrant dans les activités supérieures ? ou bien à l'inquiétude généalogique, à la nomenclature de la famille et des ancêtres ? Les divergences entre ces théories pourraient être plus apparentes que réelles. La sédentarisation implique la sacralisation du sol. La possession exclusive d'un territoire par un groupe et sa consécration religieuse se justifient par les ancêtres mythiques, par les héros, demi-dieux et dieux de la tribu. À côté des tables généalogiques, constituant une mémoire et une méthode de classement social des lieux et des temps, les jalons peuvent se compter parmi les signes scripturaires primitifs. Avant l'agriculture sédentarisée ou en dehors d'elle, chasseurs et cueilleurs, bergers nomades, balisent les territoires, définissent des parcours, des itinéraires, des frontières. Jalonnement et orientation vont ensemble. Un buisson ou un arbre, un ^[285] rocher ou un monticule deviennent désignés, sous les étoiles elles aussi signifiantes. Puis viennent les signes constituant une écriture sur le terrain : une branche brisée, un tas de cailloux, un sentier tracé, une manière de situer le paysage ou le site (du village ou de la ville) par rapport aux constellations. La théorie sur les origines n'a d'ailleurs qu'un intérêt mineur. L'important, c'est de noter le caractère impératif de l'écriture et de l'inscrit, sa dureté. L'écriture fait la loi. Bien plus : c'est la loi. Elle contraint par l'attitude imposée, par la fixation (du texte et du contexte), par la récurrence implacable (le retour en arrière, la mémoire), par le témoignage (transmission et enseignement), par l'historicité ainsi établie pour l'éternité et par l'éternel.

A peine est-il besoin de souligner que l'écriture est aussi le fondement et le point de départ d'acquisitions innombrables ? Avec la loi, elle fonde l'intelligibilité. Avec la récurrence, elle constitue la réflexion et la rationalité. Avec l'acquis définitif et défini, elle permet l'accumulation (des connaissances, des techniques) et la mémoire sociale. Condition de l'art et de la connaissance, elle permet l'organisation sociale et la civilisation. Avec le travail social et la division du travail ou plutôt sur cette base, elle fut superstructure primordiale, avant même qu'il y eût des idéologies. Dans une certaine mesure, la ville naquit comme une écriture sur le terrain ; elle prescrivait ; elle signifiait sa puissance, sa capacité administrative, son pouvoir politique et militaire. Elle imposait la loi aux campagnes et aux villages. Plus tard, l'exigence d'une

restitution de la parole, de la présence chaleureuse dans le texte écrit, n'a-t-elle pas joué un grand rôle au cours de l'histoire du théâtre et de la poésie ?

Fondement de la civilisation et jusqu'à un certain point de la société elle-même, l'écriture fut aussi chose mentale et sociale, froide et figée. Et cela sans doute inégalement selon les périodes historiques : tantôt réduisant les groupes sociaux à la passivité, tantôt fondement sur lequel se construisaient de façon active les édifices sociaux, les cités, les royaumes et empires. l'un n'empêche pas l'autre : la civilisation se maintient pour et par la chose écrite mais elle fait l'inertie en faisant le durable ; elle tend à se survivre. Ce qui conditionne l'histoire tend aussi à la fixer.

Lorsque Moïse descend du Sinaï en montrant au peuple les tables écrites du doigt du Seigneur, il vient d'inventer le Père éternel. Son geste inaugure les siècles. Et aussi son commentaire verbal : le conte sacré qui le justifie. Il fonde. Sa mystification devient vérité. Ces tables de valeurs tiendront de l'écriture divine leur pérennité. Les croyants penseront qu'elles doivent durer jusqu'à la fin des temps. Assurément Moïse tenait d'une civilisation supérieure sa connaissance des vertus de l'écriture. Devant les naïfs Bédouins qu'il dirigeait vers leur grand destin historique, il accomplissait l'acte à la fois magique et fonctionnel par excellence. La pierre dure et froide symbolisait parfaitement le caractère intemporel, donc permanent et définitif (d'apparence), donc transhistorique des Écritures. l'écriture, c'est l'antiparole. Après avoir écrit devant les siècles et pour les siècles, Dieu se tait. Ses représentants n'ont plus qu'à interpréter et commenter les Tables de la Loi. D'autres les contesteront, ce qui inaugure le rapport conflictuel de la Parole et de l'Écrit, autrement dit de l'Esprit et de la Lettre.

Pas de société sans écriture, si l'on donne à ce concept sa généralité. Pas de sociétés sans signes : jalonnements, balisages, orientation. Et cependant il y a bond en avant, passage à un niveau supérieur, par conséquent rupture et coupure, avec l'invention de la chose écrite : tables de la loi, graphismes, inscriptions qui fixent le souvenir des actes et des événements, batailles, victoires, décisions souveraines inscrites à jamais dans la mémoire. l'histoire et la sociologie détermineront les dates et les seuils : la cité comme écriture dans l'espace et le temps orientés — les passages du droit coutumier au droit stipulé, c'est-à-dire le passage des habitudes aux codifications formalisées — la généralisation de l'écriture par l'imprimerie, le caractère cumulatif pris par la chose écrite dans le monde moderne, accentué par la reproduction des

images (la bibliothèque infinie, le livre absolu ; à la limite, l'écrit absorbant le dit, le su, le perçu).

L'histoire de l'écriture (pour et par la société) montrerait dans la chose écrite le prototype et la condition « sine qua non » des *institutions*. Pas d'institution sans écrit. La chose écrite étant la première institutionnalisation s'insère dans la pratique sociale pour capter l'œuvre et l'activité en les organisant. Ce qui revient à montrer le mécanisme initial et constant des substitutions. La chose écrite prend référence à « quelque chose » d'autre, coutume, pratique, événement. Puis elle devient référence. La chose écrite se substitue au référentiel de l'écriture. La réflexion critique perçoit ici le conflit et le déplacement déjà mentionnés et analysés ; elle les saisit à leur naissance, à leur source. *La chose écrite tend à fonctionner comme métalangage, à rejeter le contexte et le référentiel, à s'instituer comme référentiel.* Avant la chose écrite, il y a des actes liés à des paroles. Déjà métalangage, l'écriture permet la glose, l'exégèse, le discours au second ou troisième degré sur ceci ou cela, tenu et maintenu parce que fixé scripturairement. Le métalangage tend dès lors à l'emporter sur la parole ; par conséquent, la scolastique, le byzantinisme, le talmudisme et la rhétorique jouent un rôle énorme dans les sociétés fondées sur les Écritures. Ce message second greffé sur un message primaire, lui-même inscrivant (ou censé inscrire) une parole initiale, ce message peut-être *critique*. Ce qui permet à chaque instant un choix dangereux et inquiétant, inhérent à la réflexion et par conséquent à l'histoire de la pensée. Dérivé, le second message peut dévier. Comment ceux qui détiennent la chose écrite et l'autorité qu'elle confère ne prendraient-ils pas les mesures nécessaires pour prévenir cette déviation ? Une société fondée sur les écritures et sur la chose écrite tend vers le terrorisme. l'idéologie qui interprète la tradition écrite joint à la force persuasive l'intimidation. Toutefois, jamais la chose écrite n'arrive complètement à supplanter la tradition orale, la Parole transmise de bouche à oreille. Jamais donc ne cesse le combat entre la Lettre et l'Esprit, avec ce qu'il comporte d'interprétations abusives, d'hérésies, de déviances. Une société qui se fonde sur les Écritures (c'est-à-dire qui justifie et maintient ses conditions d'existence par des représentations attachées à la chose écrite) se fonde sur les prescriptions. Elle tend à prescrire les détails de la vie pratique, à ritualiser l'habillement, la nourriture, la sexualité (commandements et interdits étant les deux aspects de cette régulation). Elle tend également à protéger ces stipulations par des menaces et des [290] sanctions. Elle ne se contente pas d'interdits généraux, laissant le reste aux initiatives de ses membres. Le maintien des conditions de la survie peut devenir au cours du temps très minutieux. Toutefois, l'on ne peut parler à ce stade d'une quotidienneté organisée (bien qu'il y ait déjà cette tendance). En

effet, l'écrit et le prescrit (en y comprenant ce que les choses enregistrent : la forme des habitations et des villes, les monuments, les cheminements des portes vers les centres, etc., qui ne représentent pas seulement une occupation de l'espace mais un certain emploi du temps) ne peuvent jamais interdire la Parole critique, l'interprétation, la formulation de nouveaux problèmes. De plus, la chose écrite conserve les caractères de l'œuvre. Elle doit se légitimer devant le peuple assemblé. La religion, fondée sur l'écrit, soutient un pouvoir politique ; elle le consacre, elle lui fournit une idéologie. Elle ne peut l'affranchir ni s'affranchir elle-même du contrôle de la communauté ; celle-ci reste même pour les théologiens du pouvoir la source de la souveraineté (avec le territoire associé). La menace empêche les prêtres, les guerriers, les rois, de se livrer à leurs caprices. Les plus cruels et les plus tyranniques se justifient par des œuvres : monuments et fêtes. Et c'est seulement lorsque la menace disparaît avec la communauté, lorsque finit la fête, lorsque le monument et la ville elle-même en tant que forme dépérissent, lorsque le sens de l'œuvre se perd, que commence la quotidienneté. Quel en est le support *écrit* ? La bureaucratie et ses méthodes d'organisation.

Soulignons la forme de l'écriture : la récurrence. La chose écrite permet à chaque instant de revenir on arrière. Vos yeux, privilégiés par la nature de ce qu'ils perçoivent, tiennent cette page dans une vision simultanée. Vous feuillotez un volume, vous le reprenez à la première ligne si vous en avez envie. A la première succède une seconde lecture, une troisième s'il y a lieu. Le temps change de forme. Il se réduit à la durée formelle de la lecture. Il ne vous emporte plus. Vous le maîtrisez, encore qu'il se dessèche, qu'il se refroidisse sous votre regard, ou plutôt dans votre regard. Ici s'indiquent des correspondances encore peu explorées entre le *mental* et le *social* (unité et pourtant différence entre ces termes). Sur le papier se projettent l'opération de la mémoire et celle de la réception des messages. Le cheminement vers l'avant n'interdit jamais le cheminement inverse à partir du présent, la seconde lecture récurrente. Le livre donne l'illusion de ne pas vieillir, de soumettre le temps à la connaissance, de le rendre entièrement linéaire et cumulatif. Il s'ensuit une réduction (illusoire) de la temporalité à la simultanéité, du développement et du dépérissement à l'instantané. Illusion ? Oui et non. Si vous en profitez pour nier l'histoire, le passé et l'avenir, vous vous abusez ; vous confondez le monde avec le livre, ou pire avec la Bibliothèque. Et cependant, pour vous qui lisez, devant qui les signes se détachent d'une façon prévue et composée sur les blancs, une plénitude s'organise, jouissance incomparable. l'extrapolation, qui change l'écriture et la chose écrite en modèles de la société et du monde, qui transforment « idéologiquement » la situation et la jouissance du lecteur en

absolu, fait naître l'illusion, et l'erreur philosophique. Le livre absolu se parcourt implacablement. « C'est écrit ». Il a pour auteur et aussi pour lecteur souverain le Seigneur, créateur du destin. Il n'est donc rien qui ne soit prévu. Si Dieu comme créateur fit l'homme à son image, donc libre et actif, en tant que Père éternel il le punit ; en tant que Providence il ordonne le moindre geste ; il prévoit jusqu'au moindre vermisseau. Dieu représente la récurrence suprême : le temps se lit d'un regard, du commencement à la fin et de la fin au commencement. Au nom de la mémoire, on a supprimé l'histoire ; au nom de la transparence, on a évacué la recherche tâtonnante du sens : la raison.

Dès lors la machine à information et à mémoire se profile comme dernier terme, scientifique et pratique à la fois, de l'écriture et de la récurrence. Elle inscrit et prescrit. Elle peut faire bon ménage avec le Dieu des théologiens, encore qu'elle ait la prétention de le remplacer puisqu'elle « l'incarne » dans un agencement de circuits et de lampes. Serait-ce par hasard que les fanatiques de la machine, qui vivent en symbiose avec elle, soient aussi les gens de l'écriture rigoureuse, du livre et du savoir absolu (qu'ils nomment « épistémologie »), les Cyhernanthropes !

La chose écrite a encore une propriété. Les opérations mentales, l'encodage et le décodage, lui sont inhérentes mais ne sont pas contenues comme telles dans le message. Telle est la règle du jeu ; ainsi fonctionnent les formes ; leur transparence n'exclut ni l'aléatoire ni le caché ; au contraire : elles les contiennent dans le sein de leur rigueur et pureté. Le grave, c'est que les encodeurs et les réseaux réels par où passe le message se dissimulent aussi, au point que leur existence même ne se soupçonne plus. La chose écrite est là, donnée entièrement (en apparence) dans cet « être-là », dirait un philosophe. Elle semble innocente et abuse de votre innocence. De cela provient le pouvoir de l'écrit (de l'imprimé) sur les naïfs et sur quelques autres. La chose écrite emporte l'adhésion. Sa fixité fascine. En elle coïncident le magique et le rationnel. Comment l'écriture pourrait-elle mentir ? « C'est écrit sur le journal », disent les naïfs. « J'ai sous les yeux un témoignage, un document », déclarent ceux qui ne se croient pas naïfs. Le métalangage lui-même a ce privilège de ne pas livrer sa « nature » (ou si l'on préfère sa « structure »). Il peut passer pour du langage, pour un message. Bien qu'en principe il soit axé sur un code, il peut tricher et livrer des codes tronqués et truqués par des « décodeurs » qui abusent de la situation pour tromper sur la marchandise : le code.

Que la bureaucratie fonde son pouvoir sur la chose écrite et sur l'accumulation des choses écrites, il n'est pas mauvais de le répéter, dans cet éclairage, celui d'une sociologie de l'écriture et du terrorisme. La puissance de la chose écrite outrepassé les bornes, brise les entraves, ne connaît plus de limites. Compétence, savoir, rationalité bureaucratique fondée sur les écritures et justifiée par elles, s'étendent jusqu'au moindre détail. l'État remplace la Providence. La bureaucratie, techniquement aidée par la machine, supprime le Seigneur en l'incarnant. Rien n'échappe et ne doit échapper dans le régime de la quotidienneté organisée. Les contraintes s'identifient avec la connaissance et la prévision. l'appropriation comme concept et comme pratique disparaît *presque* (sauf un résidu imprescriptible). Au cas peu probable où les bureaucrates « humains » voudraient ménager la part de l'appropriation, leur façon d'intervenir la supprimerait. Tel se profile le visage de la société terroriste, où chacun tremble d'ignorer la loi mais ne pense qu'à tourner [295] la loi à son profit, en détournant sur d'autres la culpabilité. C'est donc la société où chacun se sent coupable et l'est. Chacun se sent coupable d'avoir une dernière petite marge de liberté et d'appropriation, d'en user par la ruse, dans l'ombre peu profonde d'une clandestinité dont les secrets ne sont pas difficiles à percer. Nouvelles Églises, c'est-à-dire Églises en un sens nouveau, les bureaucraties modernes, étatiques, politiques, rivalisent avec les anciennes Églises en prescrivant le détail. Elles obtiennent des résultats analogues : l'ordre moral et l'immoralisme en profondeur, la culpabilisation et la fuite devant la loi et les anges, les ténèbres extérieures combattues par la lumière.

La loi de Parkinson, d'après laquelle les bureaux secrètent et engendrent des bureaux, ne décrit pas complètement le processus, à savoir l'organisation bureaucratique de la quotidienneté. Un tel degré de terrorisme s'atteint que la bureaucratie ligote « l'individu » en le livrant à l'exploitation la plus complète et qu'en plus elle lui fait faire une part de plus en plus grande de son travail : remplir des imprimés, répondre aux circulaires. La bureaucratie bureaucratise les gens bien mieux qu'en les régissant. Elle tend à les intégrer ou les rendant bureaucrates (et par conséquent on faisant d'eux ses délégués dans la gestion bureaucratique de leur vie quotidienne). Elle rationalise à sa manière les vies « privées » ; la conscience bureaucratique s'identifie à la conscience sociale comme la raison bureaucratique à la raison pure et le savoir bureaucratique à la connaissance, et par conséquent la persuasion à la contrainte, ce qui définit la terreur parfaite. Seules s'ouvrent aux regards (intérieurs) les avenues de l'imaginaire. Seuls semblent permettre une appropriation (rêvée) la violence et l'érotisme, c'est-à-dire les signes de la violence et de l'érotisme, offerts à la consommation.

Chaque bureaucratie aménage (s'aménage) son espace. Elle le jalonne, le marque. Il y a l'espace fiscal, l'espace administratif, l'espace juridique. Serait-il possible d'étudier sémiologiquement chaque espace comme un sous-système à partir d'un *corpus* : règlements, arrêtés, statuts ? Certes, une telle étude n'aurait peut-être qu'un intérêt mineur. La somme (ou l'ensemble) de ces espaces constitue l'espace d'une rationalité bornée, celle de la bureaucratie. Cet espace prend des caractères pathologiques (schizoïdes) non pas tellement en tant qu'espace qu'en tant que révélateur de la pathologie sociale : de l'identité finale entre le rationnel et l'absurde. Les espaces ne se joignent d'ailleurs pas comme les pièces d'un puzzle. Entre eux persistent des trous. Les bureaucraties partielles, fragments d'une bureaucratisation totale jamais effectuée, ne s'accordent pas. Elles s'allient contre le temps. Le temps, voilà l'ennemi, à investir, à cerner, à rendre inoffensif, le temps qui use les réglementations, le temps qui permet les ruses des « objets » rangés dans l'espace bureaucratique, objets qui ne restent jamais tranquilles. La bureaucratie prescrit l'emploi du temps et proscrit ce qui ne rentre pas dans ses prescriptions.

Quels rapports s'établissent entre les plus antiques institutions (la religion institutionnelle) et les plus modernes, étatiques et politiques ? Il y a rivalité et concurrence ; les bureaucraties politiques secrètent leur philosophie et se voient obligées de combattre la philosophie et l'ontologie justificatrices de la bureaucratie ecclésiastique. En même temps, ces institutions, vénérables ou non, se complètent ; leurs efforts convergent. Les unes répriment le désir, les autres s'occupent des besoins ; les premières font régner l'ordre dans l'inconscient, les secondes dans la conscience ; les plus anciennes ont affiné leurs représentations et leurs pratiques en fonction des « profondeurs » qu'elles organisent en maintenant leur étrangeté alors que les secondes ont pour objectif le superficiel : les actes extérieurs (consommation, vie quotidienne). Les institutions « spirituelles » ont pour domaine la vie privée et administrent ce domaine en terrorisant la sexualité ; les institutions plus récentes sévissent en terrorisant la quotidienneté. Que résulte-t-il de cette convergence ? l'ordre moral, figure de la société terroriste. Toujours fissuré et toujours colmatant ses fissures, l'ordre moral n'est que la face tournée vers les regards de la vie quotidienne bien administrée. l'ordre spirituel et l'ordre civique (dans une société bien déterminée et qualifiée) coïncident dans cet ordre moral. N'est-il pas le signifié suprême de l'énorme accumulation de signifiants scripturaires ?

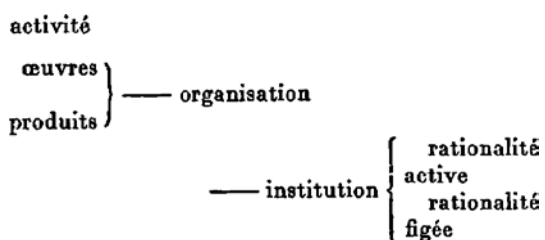
Faut-il revendiquer les droits de la parole ? Certes, mais pas n'importe quelle parole et pas n'importe quels droits. Est-il possible de mettre le droit à la parole à côté du droit au travail, du

droit à l'instruction, à la santé, au logement, à la Ville ? Une déclaration des droits concrets de l'Homme, ou des droits de l'Homme concret, n'aurait ni plus ni moins d'efficacité que l'ancienne. Peut-être le droit à la parole se situe-t-il à côté du droit à la Ville, comme horizon de civilisation plus que comme droit tendant à sa reconnaissance institutionnelle. Il ne peut s'agir que de la Parole poétique et critique ; cette parole ne doit qu'à sa force propre la reconnaissance ; sur elle s'abat le terrorisme pour l'étouffer ; c'est donc à elle de trouver les oreilles qui l'écoutent, et les fissures dans le mur de l'ordre par lesquelles passeront les voix. Il ne saurait d'ailleurs être question d'un domaine réservé à la Parole, celui des poètes, ou de la philosophie, ou celui des relations inter-personnelles. Accepter un tel statut pour la parole et la croire ainsi reconnue, c'est permettre de l'enfermer dans un ghetto. Un de plus : le ghetto de l'intelligentsia accepté et justifié au nom du Verbe. Mieux vaut la persécution que le droit à l'impuissance. Quant à la connaissance de la Parole, au niveau théorique elle ne peut s'élaborer qu'en s'opposant à celle de l'écriture et non pas à la science du langage.

Nous sommes loin d'avoir mené à bien la sociologie de l'écriture, d'avoir épuisé l'analyse critique de ses implications. Le mot écrit, le signe stable, ont un statut et possèdent des propriétés propres. Et cela aussi bien dans le domaine musical que dans celui du langage. l'isotopie décelée par les linguistes (Greimas) ne constitue pas seulement un espace linguistique, mais un espace social (ou plutôt des espaces sociaux). l'isotopie du mot, de l'assemblage des mots, de la phrase, du sens et du système, a pour conséquence l'isotopie de la chose écrite. Ce qui permet de pousser plus loin l'élucidation de son mode d'existence, particulièrement étrange, puisque nous avons devant nous l'existence à la fois mentale et sociale d'une forme, dotée de propriétés formelles (entre autres la récurrence). La notion *d'isotopie* appelant celle *d'hétérotopie*, il s'ensuit un classement formel (structural) des espaces mentaux et sociaux en isotopes et hétérotopes, avec des rapports et [300] implications, d'appartenance, d'inclusion et aussi d'exclusion, d'extériorité. Un tel classement peut prendre pour référence la chose écrite (qui précisément s'érige elle-même en contexte mental et social, et supprime les autres référentiels). Ce qui n'est pas dépourvu d'intérêt pour l'étude analytique de l'espace urbain (ou plutôt des espaces). Cette analyse formelle et structurale, en cours d'élaboration, n'aurait d'ailleurs qu'un intérêt limité si elle ne permettait de surprendre le mouvement qui engendre et rapporte les uns aux autres ces espaces. En d'autres termes, le moment vient où l'analyse peut envelopper le classement formel et les rapports structuraux dans un mouvement historique et dialectique. Alors le temps reprend ses droits. Quel temps ? Ces espaces ne s'ajustent pas exactement ; ils ne

composent pas un ensemble parfait, cohérent, immobilisable à un instant donné. Les pièces de l'espace mental et social n'épuisent pas leurs rapports dans leur juxtaposition formelle et leur opposition structurale. Qu'est-ce qui les rassemble et les lie ? Un « sujet » ? Une conscience ? Cette thèse philosophique ne s'impose plus. Ne serait-ce pas un acte, la Parole, qui les conjoint, qui les rassemble, qui les engendre ? La Parole tient rassemblés les fragments disjoints de l'écriture. Et de l'espace social. Le temps de la création et de l'histoire, ne serait-ce pas le temps de la Parole, les agents historiques ayant pris la Parole à tel moment, dans telle conjoncture ?

Nous sommes bien loin d'avoir complètement effectué l'enchaînement :



la rationalité se fixant en bureaucratie sur le modèle de l'Écriture et promulguant la société terroriste.

Examinons d'un peu près le livre de Roland Barthes sur *Le Système de la Mode*. Ouvrage d'art, qui se veut connaissance ? découverte d'un système ? ou connaissance scientifique d'un « objet » ? Nous n'avons pas ici à nous prononcer. De quoi s'occupe ce livre ? Des faits et des choses ? Des robes à la mode ou des femmes à la mode qui portent ces robes ? Des actes et situations ? Nous dit-il ce que cela signifie : être (ou ne pas être) à la mode ? Non. Roland Barthes a un autre but, une autre méthode, une autre stratégie scientifique. Sa démarche *réduit* initialement l'objet et met entre parenthèses une part de contenu sinon tout le contenu. Le long de trois cents pages sur la mode, il y a peu d'allusions au fait que ce sont des femmes qui portent ces vêtements « à la mode » et si l'on s'en aperçoit, c'est à travers un modèle institutionnel : la photo de mode, la covergirl. Qu'étudie l'auteur ? Le corps et les corps s'écartent comme la Parole dans la réduction sémantique. l'analyse retient le discours sur la mode, le vêtement écrit, c'est-à-dire l'écriture sur le vêtement, autrement dit le journal de mode. Le « corpus » est constitué par deux années d'un périodique. l'auteur compose admirablement un discours sur le discours sur la Mode. Il s'établit (lucidement) dans le métalangage²⁸ et il écrit un traité de rhétorique. Il le sait,

²⁸ Cf. p. 38 et sq, p. 251.

il le dit, sans peut-être aller jusqu'au bout d'une pensée qui cache avec soin sa pointe acérée. Par cette procédure, il laisse la « réalité », les contenus, les choses (matières des vêtements, techniques, conditions économiques, etc.) et les gens (qui et où sont les femmes à la mode ?) à une autre science, disons la sociologie, ou l'économie, ou l'histoire. Que fait-il ? Il construit à partir du langage une entité, une sorte d'essence intemporelle et stable, une forme pure définie par sa pureté : la mode. Paradoxalement, elle préside à l'éphémère, et manifeste sa pureté formelle dans l'accélération de cet éphémère. Qu'est-ce que la Mode ? Une sorte d'utopie. Supposons qu'il n'existe pas de femmes à la mode, sinon en photo et que les Olympiennes courent après la Mode sans jamais y « être », n'ayant que l'illusion de la « faire », la Mode n'en conserverait pas moins la même existence. Supposons que la « femme à la mode » soit seulement la lectrice du journal de mode, l'existence sociale de cette essence s'en renforcerait. Elle se situe dans l'imaginaire et dans le réel. A la frontière qui les sépare ? Non. Simultanément et conjointement dans les deux, dans leur association ou contiguïté²⁹. C'est une Idée, dotée de pouvoirs multiples, d'influences (sur la société, sur les idées et l'idéologie), plantée comme un drapeau au-dessus d'un secteur de la vie mentale et sociale aussi étroitement associés que le réel et l'imaginaire. En un mot, c'est une *institution* qui a mis en forme la « réalité » dans laquelle s'affrontaient contraintes et appropriation, qui a organisé une activité à la fois productrice et créatrice, qui l'a fixée dans une essence par le moyen de la chose écrite, le journal de mode et sa rhétorique. Dans quel contexte ? l'auteur nous l'abandonne. Lui, il a procédé comme les rhétoriciens, qui jadis construisaient une entité, une essence, une Idée qui servait de modèle : l'éloquence. Comme d'autres aujourd'hui construisent le Littéraire, ou d'autres le Droit, la Logique. l'admirable, c'est la capacité de ces essences, situées dans un lieu social et mental, une « isotopie », à s'emparer de toutes les significations, de tous les signifiants, pour se signifier. N'est-ce pas cela, socialement, « être à la mode » ? l'admirable aussi, c'est que l'éphémère apparent, précisément en tant qu'apparition transparente et paraissante, se révèle stable, formel, rigoureux (à condition bien entendu d'écarter le contenu comme accidentel, contingent, abandonné à d'autres). Un « monde » se révèle dans la construction qui le découvre et se découvre, le « monde » de la Mode. Factice ? Pas plus que le droit ou la philosophie. « La plus sociale des institutions est ce pouvoir même qui permet aux hommes de produire du naturel », écrit R. Barthes. Ni plus ni moins factice que l'écriture, qui existe comme chose et pourtant n'existe pas sans le regard

²⁹ Cf. p. 248.

puisqu'elle n'existe que comme forme. Le factice, ce n'est pas la mode, c'est ce qui se passe autour : le marché de la mode. La construction de R. Barthes est irréfutable, irréprochable. L'hypothèse d'une confrontation entre cette forme pure et l'impur du contenu (du réel) semble à l'avance frappée d'illégitimité, récusée par la démarche de l'auteur. Encore une fois, pour que [305] la découverte/construction du système de la mode soit « vraie », il n'est pas nécessaire que des femmes réelles portent ces robes ou manteaux ; il est à peine besoin que des femmes réelles, lectrices de journaux, lisent le discours qui accompagne les « présentations ». Peut-être les lectrices réelles ne ressentent-elles que les connotations des mots et des textes qui commentent les photos, Peut-être ne lisent-elles ou ne retrouvent-elles que des informations (le couturier, le magasin, les prix). Seul importe le fait que ce soit écrit. R. Barthes a poussé jusqu'au paradoxe l'élimination du Sujet. La mode (et il a raison) élimine à la fois le corps comme sujet physique, et l'approprié comme sujet social. C'est ainsi qu'elle diffère de la confection et du prêt à porter. Elle écarte son propre contenu : la femme acheteuse et consommatrice, la femme symbole de consommation, la femme marchandise (y compris son corps).

Sommes-nous pris par ce « système » ? Il nous reste à le *renverser*. Comme les constructions systématiques, y compris la philosophie. Comment définir la société où ce système se constitue qui se referme sur soi, qui n'a d'autre qualité et d'autre sens que lui-même, qui s'empare de toutes les significations pour se les incorporer ? Quelles sont donc les conditions (non pas *a priori* à la manière des philosophes, mais pratiques) de son existence, de son fonctionnement ? A cette question l'on peut répondre sans ambages : une condition, sinon la condition essentielle, c'est la société terroriste. Non que la mode fasse à elle seule, isolément, régner la terreur. Mais elle fait partie intégrante-intégrée de la société terroriste. Elle fait régner une certaine terreur, une terreur certaine. Être à la mode ou ne pas être à la mode, voici la formulation moderne du problème de Hamlet, La mode régit le quotidien en l'excluant. La quotidienneté ne peut pas être à la mode. Donc, elle n'est pas. Les Olympiens n'ont pas (ou sont censés ne pas avoir) de quotidienneté. Leur vie de chaque jour va de merveille en émerveillement, dans la sphère de la mode. Et cependant la quotidienneté existe, dans l'exclusion permanente. C'est le règne de la terreur. D'autant que le phénomène a mode » s'étend à la pensée, à l'art, à la « culture », à tous les domaines. La capacité du système qui capte ce qui passe à sa portée n'a pas de frontière. Pression Bans groupe de pression bien déterminable, la Mode étend son influence sur la société entière ; son champ d'action se croise ou interfère avec d'autres champs, également sans frontières assignables. Par la voie du métalangage, l'ensemble

de la société se trouve assigné et consigné par quelques systèmes (ou plutôt *sous-systèmes*) rivaux et complémentaires.

Le règne de la chose écrite, par l'orientation immanente à l'écriture, par l'accumulation des choses, permet la constitution et l'institution de telles entités. Ces essences ont une existence à la fois mentale et sociale, à la fois fictive et réelle. Elles définissent des lieux sociaux, points nodaux de l'espace social, éléments d'une topologie (ou plutôt d'une *topique*) de la Modernité.

Le caractère terroriste de la mode s'exprime notamment dans l'indifférence à l'*appropriation*. Elle a pour objectif la variation des objets et leur obsolescence, en négligeant aussi bien le corps que les activités sociales. Si l'appropriation se fraie son chemin, c'est en biaisant, en s'introduisant entre la confection courante et la haute couture : par le prêt à porter. Ainsi la rationalité concrète utilise les lacunes, les entre-deux, les fissures, en d'autres termes les contradictions, pour se glisser en tapinois. Non sans difficultés. Nous n'avons pas ici à établir en détail l'histoire du vêtement, en dehors du système de la mode : les matériaux, le marché et son extension, l'entrée en scène du prêt à porter, ses avantages et ses inconvénients. Ce n'en est pas moins un chapitre important de l'étude critique du quotidien.

Voulant atteindre la Mode et la Littérature, Roland Barthes apporte une contribution de premier ordre à la sociologie de la chose écrite. Cette sociologie de l'écriture, il l'a en tête. Ce concept, littéraire à l'origine, permet de saisir des réalités d'ordre sociologique, à savoir le lieu du social et du mental. Si R. Barthes, au nom de la sémiologie, écarte la sociologie, il la définit aussi (qu'il le sache ou non) et la laisse à ceux qui veulent explorer ce terrain. Ce qui exige le renversement (l'inversion) de sa démarche et la remise sur ses pieds du Système (sous-système) constitué par la sémiologie, qui entérine l'institutionnalisation d'une « essence » ou d'une entité.

Cette essence, la Mode, serait-elle unique ? N'aurait-elle pour rivale et complémentaire que la Littérature ? Certainement pas. Quelles sont les autres essences ? S'agit-il de la politique, de l'économique, de la philosophie, ou encore de la religion et de la science (ou scientificité) ? Méthodologiquement et conceptuellement (théoriquement) les plus grandes précautions et réserves s'imposent. La métamorphose d'une activité partielle en idéologie et d'une discipline parcellaire en « essence », cette opération scabreuse porte un nom : *extrapolation*, généralement après réduction abusive. La religion, pendant des siècles, tenta de s'ériger en système et en essence : la théologie, la théocratie ; elle a échoué ; en tant que système, elle a éclaté. Les débris

des religions jalonnent l'histoire. Veut-on constituer en essence la « religiosité » ? Beaucoup s'y efforcent. Pourquoi pas ? C'est une manière de localiser la religion, à côté de la mode, dans la topologie ou topique sociale. La politique ? Nul ne peut la définir correctement (rationnellement) sinon comme pratique se servant d'instruments idéologiques pour réaliser des objectifs stratégiques dans une stratégie de classe. Ce qui ne constitue pas une essence malgré l'institutionnalisation très forte dans ce secteur (l'État, la « constitution » politique, etc.). La philosophie, comme la religion, a voulu s'ériger en système total et comme telle a éclaté ; ses fragments, qui jalonnent aussi l'histoire, peuvent s'utiliser à condition justement de ne pas la considérer comme une essence et de la confronter avec la praxis.

Les essences, en tant que formes sociales et mentales, ont une prestigieuse apparence d'intemporalité, inhérente à leur influence. On la leur attribue. l'homme de foi, le théologien, le philosophe, le moraliste, s'attribuent l'éternité. La Mode, au sens moderne, naquit avec le journal de modes ; elle s'instaura avec le métalangage ; structure de l'éphémère, elle change sans trêve. Les gens qui ont lancé la mode d'aujourd'hui préparent déjà la mode de demain (les collections, les présentations). Les Olympiennes relèguent déjà dans le passé ce qu'elles ont acheté ce matin. Et c'est ainsi que la Mode vit de sa propre destruction. Cependant, pour les gens qui ne sont pas dans la mode, la mode a Un goût d'éternité. Les gens, de l'extérieur, ne comprennent plus ³¹⁰ ce qui se porta hier, ne sachant pas ce qui se portera demain. La mode d'hier est ridicule, celle de demain inconcevable. l'aujourd'hui s'éternise : c'est l'être (ou le non-être). Telles sont aussi les propriétés de l'écriture, du métalangage, du discours au second degré : l'illusion de l'éternel, la non-historicité apparente. Et la terreur qui s'y joint. Pour qu'il y ait essentialité (sous-système), des conditions nécessaires, dont nulle ne suffit, se découvrent : une activité, une organisation, une institution à partir du métalangage et de la chose écrite. A ce titre, l'art, la culture, peuvent prétendre au rang d'essences, de sous-systèmes. Ils réunissent les conditions. Ils existèrent de façon vivante, avant leur propre concept, dans les œuvres. Après quoi, au nom du concept (de la connaissance) et du métalangage, on peut s'imaginer que l'art et la culture existent « en soi », en dehors des œuvres et non dans les œuvres. Alors qu'il y a dans cette érection abus de langage, usage de métalangage et des illusions immanentes au « second degré ».

L'analyse critique a déjà maintes fois dénoncé l'illusion métaphysique. Le philosophe commence par classer les arbres, opération légitime. Puis il prend les poiriers et pommiers

comme incarnation du Poirier en général, du Pommier en général, et ceux-ci pour les incarnations de l'arbre en général, ou Idée de l'Arbre. Après quoi il attribue à l'Idée (au classement transformé en système et en essence) le pouvoir d'engendrer les arbres réels, poiriers et pommiers. De même, il y a les œuvres d'art, les œuvres de civilisation et de culture (dans des conditions à découvrir, avec des fonctions, des formes et structures analysables). Des œuvres, la connaissance s'éleva au concept ; puis l'on prit l'art et la culture comme raison des œuvres d'art et de culture ; enfin on attribua à « la Culture » organisée et institutionnalisée le pouvoir de produire des œuvres culturelles. Dès les dernières années du XIXe siècle, « l'art pour l'art » impliquait une conception de l'art comme entité, au-dessus des œuvres, de leurs conditions. En quoi consistait l'art pour l'art ? En art sur l'art, en métalangage, en discours au second degré déjà. Déjà l'œuvre d'art laissait la place à l'esthétique et l'esthétisme se substituait par cette médiation, en tant que métalangage, aux œuvres et à l'art érigé en pouvoir autonome. On reproduit ainsi l'illusion philosophique, mais à une échelle plus grande, dans une pratique institutionnelle, et enfin dans les conditions où précisément la création est menacée, où l'on fournit les biens culturels à la consommation dévorante. Ce que dissimulent les entités : « Culture », « Art ».

Il n'est d'ailleurs pas absolument impossible que des spécialistes, dotés de pouvoirs, utilisant à plein les procédés du métalangage, ne parviennent à constituer et instituer en essences le Religieux, le Philosophique, le Juridique, le Politique, l'Économique et même le Logique ou encore l'urbain et l'urbanisme. Ils tenteraient ainsi, dans la pratique, de substituer les essences aux rapports réels et de réduire ceux-ci à la définition formelle. Tentative à dénoncer par avance, en montrant sa vanité. Ces essences idéologico-pratiques, s'érigeant en secteurs ou domaines absolus, se heurteront. Elles se sont déjà brisées les unes contre les autres. Pour les unes, c'est déjà trop tard et pour d'autres, *l'irréductible prend sa revanche* et commence la contre-offensive. La plus dangereuse de ces tentatives concerne l'économie. Au lieu de considérer la production industrielle et son organisation comme des moyens en vue d'une fin (la vie sociale et par conséquent la vie urbaine), elle les prend pour la fin et les institutionnalise comme telles. Elle construit une doctrine, *l'économisme*, qui passe pour science et même pour essence de la pensée marxiste recevable scientifiquement ; or ce n'est qu'une idéologie.

Précédemment, nous avons cherché le visage philosophique de ce monde moderne, Nous avons posé là question suivante : « Puisque cette société n'a pas réussi à dégager de la philosophie entière, de toute son histoire, la figure de l'Homme, que les philosophes cherchaient à travers les

incertitudes et les tâtonnements et les controverses — puisque l'histoire a cependant poussé la pratique sociale dans l'ère où la philosophie ne se systématisait plus mais se réalisait, puisque c'est un projet philosophique particulier qui s'effectue et non pas la philosophie comme projet de l'être humain, de quelle philosophie allons-nous trouver hic et nunc la trace ou plutôt la projection ? » l'hypothèse du néo-hégélianisme réalisé peut se défendre : sous-systèmes partiels enveloppés par une tentative de systématisation globale, philosophico-politique, au niveau de l'État. Ainsi l'échec relatif de la pensée révolutionnaire marxiste se solderait (momentanément ou durablement) par un certain retour en arrière. Et pas seulement dans la réflexion philosophique cherchant encore une systématisation, mais dans la « réalité », à savoir dans la pratique sociale régentée par l'idéologie. Et cependant cette hypothèse ne satisfait pas l'analyse critique. L'hégélianisme ou le néo-hégélianisme impliquent une conception de la rationalité comme puissance persuasive plus que comme pouvoir contraignant. Certes, la coïncidence supposée entre le réel et le rationnel implique virtuellement la coïncidence entre contrainte et persuasion. Et cependant, n'est-ce pas faire injure à Hegel que lui imputer la société terroriste, le manque d'appropriation métamorphosé en valeurs et systèmes, la surestimation des contraintes au nom de la connaissance subordonnée à des stratégies ?

L'image d'un univers néo-platonicien, gouverné de façon à la fois fictive et réelle, de très haut, par des entités simultanément formes et puissances, semble plus juste. Autonomisation, constitution en choses mentales et sociales, institutionnalisation en tant que telles des capacités et activités déterminées de leurs fins propres, cette convergence aboutit à la formation d'un tel « monde ». D'où l'image cosmique déjà évoquée de constellations, de planètes et d'étoiles, répandant leurs influx divers sur le sol du quotidien, fixant son ciel, incapables cependant de fermer l'horizon. A ce tableau d'un « monde » qui s'arrête (sous les nuages, sous les tourbillons et remous de l'éphémère) nous allons nous arrêter. Chaque société fortement et multiplement hiérarchique (et par conséquent très écrite, bien fondée sur des écritures et sur la chose écrite) tendit probablement vers cette forme. Une échelle mentale et sociale, mi-fictive, mi-réelle, ne peut attacher son sommet qu'à un astre, à la fois fictif (mentalement) et réel (socialement). Qu'y a-t-il de nouveau chez nous ? Les astres ont changé ; nous n'avons plus le même ciel, ni le même horizon. Jadis l'influx des astres créait du style, suscitait des œuvres. Nos étoiles brillent au-dessus de la quotidienneté et les soleils noirs répandent la terreur. Parmi ces astres qui président au destin quotidien, comptons à nouveau la Mode (ou la modéité), la ^[315] technique et la science (ou plutôt la scientificité).

Depuis quelques années, on (« il » ou « ils ») tenta littéralement d'institutionnaliser la jeunesse. Se préoccupe-t-on d'elle pour lui permettre de mener une vie spécifique, avec des activités appropriées ? Ici ou là, on y pense, des gens de bon vouloir. En vain. Ce qui l'emporte, c'est l'intégration de la jeunesse au marché, à la consommation, en lui procurant une quotidienneté parallèle. On tend à constituer une essence, la juvénilité, dotée d'attributs et de propriétés commercialisables, possédée par une part de la population privilégiée ou censée telle, justifiant ainsi la production et la consommation d'objets marqués (vêtements entre autres que résumant et symbolisent les « blue jeans »). Cette entité apporte à la consommation en général un certificat d'innocence et à la consommation des jeunes un certificat de bonne conduite. Plaçons donc la juvénilité parmi les astres les plus brillants de ce firmament. Le « corpus », pour étudier ce système se prélèverait aisément dans « *Salut les copains* ». A sa manière, dans sa sphère d'influence (qui s'étend en s'atténuant jusqu'à la société entière, de haut en bas) la juvénilité apporte sa contribution à la terreur. Qui ne craint de ne pas paraître jeune ? de ne pas l'être ? qui n'oppose la maturité à l'innocence, et l'Adulte à la Jeunesse ? Qui ne choisit pas entre la juvénilité et la sagesse, entre la quotidienneté parallèle et la quotidienneté primordiale, entre l'inachèvement et la résignation ? Ainsi se présente à chacun, dans sa quotidienneté, l'option déchirante de la non-liberté, de la non-appropriation.

La juvénilité, avec son entourage opérationnel (organisation et institution), hypostase de la jeunesse, réelle, permet à cette jeunesse de s'emparer des significations existantes, de consommer les signes de la joie, de la volupté, de la puissance, du cosmos, et ceci à travers des métalangages élaborés dans ce but : chansons, articles, publicité. A quoi s'ajoutent des consommations d'objets réels. Ce qui situe la quotidienneté parallèle. Pour son propre compte, la jeunesse exprime cette situation, l'accentue et la compense par les transes et les extases (simulées ou non) de la danse. Le métalangage joue ainsi jusqu'au bout son rôle : compendium encyclopédique de ce monde, point d'honneur esthétisant, reflet désenchanté qui se prend pour substance et enchantement, parfum d'un monde sans arôme, etc. Des signifiants disponibles ainsi happés, quel est donc le signifié ? La jeunesse elle-même, son essence : la juvénilité. Voici encore un pléonasmе, une tautologie, un tourniquet. La juvénilité se signifie au moyen de signifiants qui signifient autre chose. Elle devient synonyme de joie, de plénitude, d'accomplissement, parce qu'elle autorise la consommation des signes de ces situations. La jeunesse affirme la joie d'être jeune, d'être dans et par la jeunesse, laquelle existe socialement, en vertu de la juvénilité. Quant à ceux qui ne sont pas placés dans l'orbite de cette juvénilité, que

leur reste-t-il ? A simuler cette jeunesse qui simule l'accomplissement, la plénitude, la grâce, la joie, la totalité. De ces tournolements multipliés et démultipliés, Comment ne sortirait-il pas un vaste malaise, le sentiment d'une frustration mal discernable des Satisfactions, des compensations par l'imaginaire, des fuites dans le rêve ?

L'amour, dans un monde quotidien sans amour, l'érotisme prétend l'apporter. Peut-on concevoir, constituer et instituer une entité (donc un « sous-système », présidé, dans ce régime présidentiel, par l'essence), la Sexualité ? Tout se passe comme si l'on essayait cette procédure, comme si l'essence tentait de se former. Cette institution est implicite dans la religiosité de l'Éros, dont les symptômes apparaissent çà et là. Religiosité diffuse et occulte, avec ses rôles et sacrifices humains et antiphrase des religions officialisées. Grand-prêtre : le Divin Marquis. La prolifération d'écrits ayant pour thème le sexe, la sexualité, le plaisir sexuel et ses excitants normaux ou anormaux, confirme l'hypothèse. Et aussi l'utilisation publicitaire et commerciale du sexuel. Érigée en essence, la sexualité confisque les signes du désir. Toutefois, cette tentative ne peut aboutir. Elle rencontre bientôt l'irréductibilité du désir, qui meurt lorsqu'on veut lui assigner des conditions. Le caractère anomique (c'est-à-dire *social extra-social*) du désir résiste à une systématisation sociale et mentale qui le réduit à un besoin classé, séparé, satisfait comme tel. La quotidienneté étouffe le désir, mais il meurt dans un contexte spécialisé. L'organisation du désir veut s'emparer des signifiants pour le signifier : pour le stimuler à partir des signes, la vue ou plutôt l'action ritualisée du dévêtir, les tourments dont la vue évoquerait ceux du désir. Et cependant le désir ne se laisse pas signifier parce qu'il crée ses signes en surgissant, ou bien ne surgit pas. A partir des signes du désir, une parade devant la parure peut naître, rien de plus qu'une simulation du désir.

La sexualité comme essence sociale et mentale cristallisée achève de déposséder le quotidien ; c'est son apport au terrorisme ; mais alors le désir se réfugie dans la quotidienneté ; il y renaît d'un hasard, d'une rencontre imprévue, d'un conflit. Impossible d'appliquer au désir des techniques analogues à celles qui maîtrisent les forces de la nature. Il relève de l'appropriation et non de la contrainte ; que l'on veuille le stimuler par des procédés contraignants, il fuit vers l'imaginaire ; et c'est d'ailleurs au cours de cette fuite qu'on l'attend pour l'utiliser (l'exploiter). A la quotidienneté pratique se superpose la quotidienneté de l'imaginaire, où le désir rencontre des satisfactions imaginaires, vit et se survit de façon imaginaire, s'assigne une permanence imaginaire, des saturations imaginaires. Après quoi, psychologues et analystes le rappellent à lui-

même, s'ils le peuvent. *Le désir ignore la récurrence* comme l'accumulation. Il naît de la parole et non de l'écriture, ou bien il se perd et ne renaît que fictif. Il n'a rien de commun avec une opération mentale, pas plus qu'avec une chose sociale.

Échec par conséquent à la systématisation de l'Éros, mais possibilités pour une religiosité étrange. Pourtant, une sorte d'entité émerge, fictive ou réelle, sociale et mentale : la Féminité. Et cela du fait déjà mentionné mais qui retrouve place à ce moment actuel de l'analyse, que :

a) les femmes, consommatrices, orientent (en apparence) la consommation de la société bureaucratique de consommation dirigée (autrement dit, la manipulation des besoins s'oriente vers la Féminité comme vers la Juvénilité);

b) les femmes symbolisent cette société (objectifs de la stratégie publicitaire, elles sont aussi des thèmes publicitaires : nudité, sourire, présentation grâce à leur présence...);

c) les femmes sont aussi marchandise et valeur d'échange suprêmes en tant que réalité physique, (un corps présentable suffit à donner la richesse et la célébrité). De sorte que l'exploitation du [320] corps et du déshabillage féminins contribue à l'établissement et à la justification de l'idéologie publicitaire, fondement de l'idéologie consommatrice. l'acte de consommer perd sa monotonie si on le représente non pas simplement à partir du regard sur l'objet, non pas à partir de la destruction de l'objet par la consommation, mais à partir, du corps féminin et de ce qu'il évoque. Pris comme signifiant de l'acte général du consommateur, il permet de sortir (en apparence) de la rhétorique et du métalangage. Il détourne le regard et substitue à l'acte de consommer un autre acte (une femme, en vérité, ne se consomme pas comme un objet). Ce détournement apporte un esthétisme consommable, inhérent à ce qu'on nomme « culture ». La Féminité en général, étoile de première ; grandeur, brille au centre d'une constellation d'astres particuliers où nous apercevons la Spontanée, la Naturelle, la Cultivée, la Joueuse, l'Amoureuse, bref les rôles que la Féminité suscite et ; maintient dans son influx. Caractères ? Non. Natures ? Non. Pseudo-natures, produits de culture c'est-à-dire formes pures entourées de facticités.. Une grande méfiance vis-à-vis de la nature considérée comme produit induit à penser que l'automatisation fraie son chemin par ce détour. La Nature ? Ce mot ne peut désigner que le désir, qui ne se laisse pas saisir au moyen d'un mot. l'on ne sait que trop (par trop d'expériences) que l'automatisme a le « pur » spontané pour forme d'apparition (d'apparence). Ce qui désespéra quelques poètes et leur donna le désir de mourir. l'écriture et la

réurrence de l'écrit ne donnent-ils pas l'illusion de la pure spontanéité ? de la liberté en profondeur ? Sous et par l'apparente spontanéité, l'organisation du quotidien s'effectue, c'est-à-dire devient efficace. La Féminité gouvernerait fort bien une quotidienneté de cybernanthropes dans laquelle le désir ne serait plus que fiction, non point jeu mais rôle et fonction. l'importance des femmes dans le quotidien est trop grande pour que la pensée critique la confie à la Féminité. S'il y a drame, s'il y a pari possible sur/pour l'individuel, c'est sur ce terrain que se joue le drame et que l'enjeu se perd ou se gagne. Or cette Féminité interdit aux femmes réelles l'accès à leur propre vie : l'appropriation de leur vie. Elle subordonne l'individualité et les particularités (différences spécifiques) à des généralités étrangement piégées. Il en va de même pour la « créativité », essence inventée par des spécialistes qui localiserait la capacité créatrice des groupes et des individus. Où se situerait ce lieu social ? Dans les « hobbies », le « faites-le vous-même » ? Ce qui marque l'échec et l'abandon des capacités créatrices à l'échelle globale.

Sous le *laser*, clarté pénétrante, de la pensée critique, la quotidienneté perd ses contours apparents et prend sa forme vraie. Comment choisir entre ces images, dont chacune contient une métaphore ou une métonymie : firmament platonicien, arbre de pléonasmes, collection de cercles vicieux ? Chaque figure dit la même chose que les autres, un peu différemment. Firmament supra-sensible, étoiles, constellations, signes zodiacaux, lieux sociaux et mentaux, régions de l'espace et du temps régis par des essences. Cercles vicieux : tourniquets, remous, finalités fictives, moyens érigés en fins et devenus leur propre fin. Pléonasmes : formes « pures » autonomisées, fétiches proclamés et acclamés dans l'identité de soi avec soi, autosuffisance, autosignification (et par suite : autoconsommation, autodestruction).

Les Idoles symbolisent l'unité de cet ensemble, ces Idoles qui ont le privilège remarquable d'être parfaitement quelconques (ni trop laides ni trop belles, ni trop vulgaires ni trop fines, ni dépourvues de talent ni trop douées), d'avoir la même vie (quotidienne) que n'importe qui, de donner à chacun une image de sa vie (quotidienne) métamorphosée du fait que ce n'est pas sa vie (quotidienne), mais la quotidienneté d'un ou d'une autre (riche, célèbre parce qu'Idole). De sorte qu'il est passionnant de voir une Idole, figurant parmi les constellations, prendre un bain, embrasser son enfant, conduire sa bagnole, faire ce que fait le premier venu maie pas comme le premier venu. Et voilà ce que cernent Bans les saisir complètement ces métaphores : le Firmament, le Pléonasme, le Cercle (vicieux, infernal).

Comment tient cet ensemble ? Par le pouvoir des mots ? Oui et non. Les mots (en tant que mots : signes distincts, signifiants isolables) n'ont aucun pouvoir. Le discours a du pouvoir et entre dans les moyens du pouvoir. Les formes ont un pouvoir ; la logique a un pouvoir, la mathématique une efficacité, la valeur d'échange une puissance (colossale). C'est sûr et certain. La Parole a un pouvoir. Lequel ? Et voici une problématique qui monte à l'horizon.

5. Théorie des formes (reprise).

Nous cherchons à déterminer le mode d'existence (sociale et mentale, termes différents et définis par leur différence spécifique) des formes. Pour cela, la première démarche est la *désacralisation de l'écriture*. Cet acte profanateur suit avec quelque retard la désacralisation de la terre et de la femme. Il les accompagne. Nous le considérons comme significatif de la *vie urbaine* qui s'accroît et se renforce à travers des contradictions multiples. Dans l'ancien contexte (social) agraire, la sacralisation du sol et de la femme, la valorisation du rare et du précieux, s'étendaient à la forme de l'écriture. Bien plus : l'écriture s'élevait en support, en piédestal du Sacré. Elle passait pour prototype de l'œuvre alors qu'elle était surtout modèle des institutions.

N'est-ce pas la connaissance des propriétés générales de la chose écrite qui permet de la concevoir, donc de la limiter en la désacralisant ?

Dans le contexte ancestral où prédomine le conflit (l'unité conflictuelle) du sacré-maudit que résolvent le Profane et la Profanation, prédomine aussi le rapport conflictuel de la Lettre et de l'Esprit. Le christianisme ne sort pas de l'ambiguïté et ne résout pas le conflit en attribuant la Lettre et les Écritures au Père éternel, la lecture du Livre absolu au Fils et la Parole à l'Esprit dont on ne parle plus guère après l'avoir nommé.

Dans le contexte moderne, le texte social se profane lui-même. Il se détache des cycles et du temps cyclique de la nature, des peurs inhérentes à l'affectivité et aux émotions qui dépendent de causes naturelles, des craintes venues de la rareté. L'écrit se manifeste comme signifiant chargé de prescriptions, plongeant l'individu et les groupes dans ce contexte qui projette sur le terrain un ordre social et mental. La rationalité industrielle et urbaine permet

enfin de saisir ce double mouvement dialectique : la forme ^[325]mentale et la forme sociale. Notre connaissance, en surmontant la séparation, conçoit comment l'Écriture se sépara de la Parole et même inscrivit cette séparation dans ses impératifs en rendant suspecte la Parole ; simultanément, la théorie conçoit comment l'écrit sert de tremplin, de nouveau point de départ à la Parole et lui permet de rebondir. Elle offre un objet défini à ce « sujet » qui se constitue dans le rapport critique à cet objet. La Chose écrite est en même temps condition et obstacle, raison du sujet et réification ultime. Par une contradiction supplémentaire, elle continuait à bénéficier de son caractère sacramental, tradition périmée^ alors qu'elle prenait les caractères et propriétés du rationnel, du linéaire, du profane. Cette dernière contradiction, une démarche critique l'a résolue, en partant de l'analyse du métalangage. Cette démarche a-t-elle des conditions ? Certes. La ville se définit (entre autres déterminations) comme lecture d'un texte social, d'un recueil matérialisant une société et légué par les générations, chacune ayant ajouté ses pages. La ville est aussi le lieu d'une parole qui se superpose à la lecture de la chose écrite, qui interprète, commente, conteste. Cette cité fut jadis marquée par des religions, par des rites d'origine agraire. Elle rayonnait autour du temple, du sanctuaire, lieux privilégiés par l'investissement massif du Sacré. Elle était elle-même investie (entourée, cernée, mais aussi dotée de pouvoirs), par le territoire dont elle condensait le caractère sacré en rejetant le maudit vers l'étranger. Or, l'antique forme urbaine a sonné le glas du Sacré, en le subordonnant à la raison, à la prévision, à la vie politique. Par conséquent, le texte social et l'écriture ont perdu ce trait qui les marquait. Il appartient au folklore. Raisons et causes, la désacralisation du territoire, la profanation du texte social dans la réalité urbaine entraînent la désacralisation et la profanation de l'écrit. Non sans retard. D'autre part, la vie urbaine n'a pas disparu avec l'explosion de sa morphologie ancienne. Au contraire : le processus d'explosion s'accompagne paradoxalement d'une implosion. Ici, la vie urbaine se concentre et s'accroît dans ce qui reste de l'ancienne morphologie (villes et quartiers anciens). Là elle tend à exister comme forme nouvelle qui attend une base morphologique ; en germe, virtualité ou possibilité, elle exige la pleine existence sociale et la base matérielle (spatiale). Ce qui met en question les formes existantes et le mode d'existence (social et mental) des formes. Ce qui appelle une nouvelle rationalité à travers les difficultés de la raison.

La Parole révèle une présence (une absence parfois, telle ou telle, fuite ou mensonge, mais relatifs à la présence). Cette présence a pour référence, dissimulée ou dévoilée — se dissimulant ou se dévoilant — le Désir. La Parole ne peut avoir qu'une froideur intentionnelle. En elle-

même, elle est « *hot* ». l'écrit, lui, absence (présence aussi mais de façon lointaine qui s'atteint par inférence), récurrent et cumulatif, doté des propriétés de la chose (socialement) et de la mémoire (mentalement) ne peut avoir qu'une chaleur apportée par la lecture, par l'acte de ce lecteur particulier, le liseur, le récitant, l'acteur. Il est par essence « *cool* ». Il inscrit et prescrit ; sa première prescription consiste en la lecture elle-même qui l'actualise. Froid parce que contraignant, contraignant parce que froid, il accompagne la fuite du désir. Asexuée en tant qu'écrite, indifférente et impérieuse en tant que loi, cette chose tend à consacrer la séparation. Elle inscrit la scission entre la réalité et le désir, entre l'opération intellectuelle et les pulsions ou impulsions (un des fondements de la terreur).

Le désir, bien qu'il ne puisse ignorer le passé, ignore la récurrence. Bien que la pensée ne puisse déclarer sans difficulté qu'il « est », ou qu'il « n'est pas » il est ou n'est pas. Il se déclare et se dit ; il se veut, ne fût-ce que pour se détruire en s'accomplissant ou pour ne pas s'accomplir. Il est acte, actualité, actualisation : présence. La rigueur de l'écrit tend vers la pureté glacée, étrangère au désir, toujours semblable à elle-même. Restituer la parole, présence, désir, c'est enflammer la glace et c'est le paradoxe de la poésie (que peut-être réalise le poète au moyen du désordre des mots par rapport à l'ordre récurrentiel, désordre qui constitue encore un ordre et ne saurait se définir par la suppression de la rigueur, mais qui arrache l'écriture à la tentation du métalangage en substituant à l'absence de référentiels comme aux référentiels communément acceptés ce référentiel privilégié, suscité par l'acte poétique : le désir, le *temps* du désir...).

Le poète ne fait pas disparaître l'écriture et la rigueur de l'écriture. Il métamorphose par un acte qui semble miraculeux la froideur en chaleur, l'absence en présence, l'effroi du désir : en désir, la spatialité en temporalité, la récurrence en actualisation. Si donc le désir passe dans l'écriture et s'il y confère son frémissement, il s'amplifie ; il se dépasse en forçant un barrage, en se communiquant au moyen de ce qui semblait obstacle et barrière. Si la chose écrite se met à trembler, si sa pureté se trouble et gagne à travers ce trouble une autre transparence qui lui ôte ses propriétés de chose (mentale et sociale), l'effet se multiplie. De ce miracle qui n'a rien d'irrationnel, qui a son ordre propre, vient le charme d'un simple poème d'amour réduit (en apparence) à une forme presque pure, à une rhétorique.

Les rapports conflictuels entre la Parole et l'Écriture ne se réduisent pas aux relations entre le sexe et la chose écrite, pas plus qu'aux relations entre l'esprit et la lettre. Ils vont plus loin. Contentons-nous ici de rappeler que ceux qui parlèrent sans écrire ont payé de leur vie cet

acte destructeur de la Loi, créateur de temps et d'événements : Socrate, le Christ, peut-être Jeanne d'Arc. Quant à Nietzsche, dans cet horizon, le Zarathoustra *fait appel* à la Parole, à la Présence, au temps, au désir, pas seulement pour réanimer l'écriture glacée mais contre la chose écrite et son accumulation depuis l'aurore de la société occidentale. Le poète voulait-il donner un sens plus pur aux mots de la tribu, ou simplement leur donner un sens ? Toujours est-il que « la mort a triomphé dans cette voix étrange ».

L'espace pur (formel) définit le monde de la terreur. Inversons la proposition ; elle conserve son sens : la terreur définit un espace pur, formel, le sien, celui de son pouvoir et de ses pouvoirs. De cet espace homogène, le temps a été évacué. l'écriture qui le détermine a chassé la parole et le désir. Dans cet espace littéral, séparé de l'acte, de la présence, de la parole, les actes dits humains et les choses se classent, se rangent, se mettent sur des étagères et dans des tiroirs. Avec les écrits, comme eux, alignés sur la chose écrite³⁰. Un pouvoir [330] supérieur les maintient dans cet ordre : le quotidien.

La *double existence des formes*, ainsi conçue (mentale et sociale), invite la réflexion à aller jusqu'au bout de cette opposition, qui dissimule une ambiguïté, laquelle dissimule à son tour un mouvement dialectique (conflictuel). Comprendre ce double aspect ou plutôt ces doubles aspects permet de saisir d'autres rapports, dont celui du réel et du possible, du produit et de l'acte (ce que les philosophes nommaient : rapport de l'objet et du sujet). C'est aussi le rapport de la forme et du contenu. La forme s'efforce d'exister à l'état pur comme abstraction mentale et comme chose sociale. Et cependant, elle ne peut exister à l'état pur, sans contenu. l'effort de la forme vers la pureté qui impose sa loi et sa rigueur fait partie de sa force. Elle lui donne une force : sa capacité terroriste.

Il y a des *contrats* spécifiques, caractérisés par un contenu. Le contrat de mariage spécifie et régleme les rapports entre des individus de sexe différent selon un code (un ordre) social déterminé, en subordonnant par conséquent les rapports sexuels à des rapports de propriété (le patrimoine, la dot, l'héritage et sa transmission, la répartition des acquêts, etc.). Le contrat de travail régularise l'achat et la vente de la force de travail. Et ainsi de suite. Cependant, il y a une

³⁰ Ce n'est donc pas l'espace de la fausse conscience (thèse de J. Gabel : *La Fausse Conscience*, Éditions de Minuit, coll. Arguments) mais celui de la conscience réelle, ou de la conscience du réel, séparée du possible, du virtuel, de l'activité formatrice. Elle n'est pas seulement pathogène. La terreur se normalise.

forme générale des contrats, la forme juridique, relevant du code civil. Remarquons comment tout rapport contractuel suppose discussion, détermination par un échange verbal entre les parties contractantes des termes « justes » du contrat. Cependant, ces préalables disparaissent ensuite. Un écrit fait foi : l'acte notarié. Le contrat se conclut par le moyen de la forme ultime de l'écriture, la signature.

De même, pas de pensée sans un objet, pas de réflexion sans un contenu. Cependant il y a une forme générale de la pensée, relevant d'une codification : la logique. Condensons en quelques énoncés le mouvement dialectique de la forme et du contenu, souvent négligé au nom de la forme « pure » existante comme telle, à la fois mentale et sociale. Pas de forme sans contenu, et réciproquement pas de contenu sans une forme. La réflexion détache la forme du contenu. Elle appuie donc la tendance des formes à l'existence comme essences pures. Elle-même, la réflexion, constitue une forme qui prétend à l'existence comme essence de l'univers (c'est l'ambition et l'illusion des philosophes). La forme « pure » acquiert dans la pureté la transparence intelligible. Elle se rend opératoire : moyen de classement et d'action. Et cependant, elle ne peut exister comme telle. En tant que forme, ce n'est qu'une abstraction. Ce qui se fait reconnaître comme existant, c'est l'unité (conflictuelle,, dialectique) de la forme et du contenu. La forme séparée du contenu, séparée des référentiels, s'impose par la terreur. Elle a pour contenu la terreur. Combattant par un classement la manie classificatrice, retournant contre eux-mêmes le formalisme comme le structuralisme et le fonctionnalisme, la critique radicale propose ici un classement des formes et montre leur contenu général, la quotidienneté maintenue par la terreur. En allant du plus au moins abstrait, la réflexion découvre :

a) *la forme logique*. Mentalement : le principe absolu de l'identité : $A \equiv A$, énoncé vide, tautologique, donc intelligible, pur et transparent parce ; que sans contenu. Socialement : le tourniquet, le pléonasme (moyen pris pour fin, entité s'autonomisant et se vidant);

b) *la forme mathématique*. Mentalement : le dénombrement et le classement, l'ordre et la mesure, l'égalité dans la différence, l'ensemble et les sous-ensembles. Socialement : l'ordonnement, l'organisation rationnelle ;

c) *la forme du langage*. Mentalement : la cohérence. Socialement : la cohésion des rapports, la codification ;

d) *la forme de l'échange*. Mentalement : l'équivalence, la péréquation, la comparaison (des qualités et quantités, des activités et produits, des besoins et satisfactions). Socialement ; la valeur d'échange, la marchandise (qui dès lors possède une logique et un discours, tend à constituer à partir de sa forme un « monde »);

e) *la forme contractuelle*. Mentalement : la réciprocité. Socialement : la formalisation juridique des rapports fondés sur la réciprocité, la codification poussée jusqu'à l'élaboration de principes abstraits ;

f) *la forme de l'objet pratico-sensible*. Mentalement : l'équilibre, perçu ou conçu dans l'objet. Socialement : la symétrie des objets (enfermant des rapports cachés entre des choses, entre chaque chose et l'environnement, entre le soi et le double, etc.);

g) *la forme urbaine*. Mentalement : la simultanéité. Socialement, la rencontre, (qui rassemble les produits et les activités environnantes), qui condense en l'actualisant et en le désacralisant le paysage, œuvre du travail, forme imposée à la nature sur un territoire ;

h) *la forme scripturaire (l'écriture)*. Mentalement : la récurrence. Socialement : le cumulatif.

Laissons ici de côté la *répétition* que certains (Nietzsche en dernier lieu) conçoivent comme forme de l'existence.

Pourquoi, dans cette hiérarchie allant du plus au moins abstrait, placer la forme de l'écriture après celle de la ville ? Le classement ne stipule aucune priorité, ni logique, ni ontologique, ni historique. Il va de la forme pure et transparente au contenu substantiel, mouvement qui recèle un rapport dialectique, maintes fois mentionné, celui de la forme et du contenu. La forme absolument pure ($A \equiv A$) est absolument incapable d'exister. Le grand paradoxe de la réflexion, c'est d'abord que cette forme se formule et se formalise aussi parfaitement, et qu'ensuite elle soit efficace. Comment et pourquoi ? D'où vient cette efficacité, cette capacité opératoire de la forme pure ? Sans aucun doute de ce qu'elle permet l'analyse, c'est-à-dire les découpages du « réel » selon ses lignes de moindre résistance, ses articulations et désarticulations, ses niveaux et dimensions. L'analyse tue, c'est une vieille histoire. Elle a le redoutable pouvoir de la mort et de la vie, qui dissocient et agencent en de nouvelles architectures les débris, fragments, éléments, laissés disponibles par la séparation.

Ainsi la forme retourne vers le contenu, varié et résistant, pour lui imposer ordre et contraintes. Cependant, ce contenu est irréductible. Il est l'*irréductible*. Le mouvement complexe de la connaissance (analytique) et de la praxis, enveloppé dans celui de la forme et du contenu, enveloppe celui de la réduction et de l'irréductible. ^[335] Le contenu ? En dernière instance, en ultime analyse (mais il n'y faut peut-être ni dernière instance, ni ultime analyse), le contenu c'est le désir, ce désir qui ne peut se dire ni désir d'être ni désir de ne pas être, ni désir de persévérer ni désir de finir, ni désir de survivre ni désir de mourir, mais désir d'acte et d'œuvre, que tout signifie en ne le désignant pas, qui se dissimule dans les signifiés et sous les signes, qui par conséquent se révèle comme le signifiant sans signifié qui les anime tous, qui se situe dans la Parole, dans le Temps, et non pas dans l'espace, dans l'écrit, dans les signifiés étalés.

La quotidienneté figure-t-elle dans le contenu ? Certes, de façon ambiguë. D'un côté elle résulte de l'efficacité des formes : elle est leur résultat ou résultante, comme on voudra. Produit et résidu, ainsi se définit le quotidien. Les formes, simultanément, agencent le quotidien et se projettent sur la quotidienneté. Toutes ensemble elles ne parviennent pas à la réduire. La quotidienneté résiste, résiduelle et irréductible. Malgré les efforts pour l'institutionnaliser, le quotidien fuit ; sa base se dérobe ; il échappe à l'emprise des formes. La quotidienneté est aussi temps du désir : extinction et renaissance. La société répressive et le terrorisme n'en ont jamais fini avec la quotidienneté. On s'acharne sur elle, on l'enclôt, on la mure dans son espace. Pour l'achever, il faudrait la tuer, et ce n'est pas possible : on a besoin d'elle !

Avons-nous à prouver qu'une forme ne peut exister par elle-même ? Nous avons surtout à montrer la vaine prétention des formes à l'existence « substantielle », c'est-à-dire à l'essentialité. Il est rationnellement évident que la forme « pure », celle de la logique comme celle du contrat ou de l'écriture, n'a pas le droit à l'autonomie, encore qu'elle ait cette ambition. La « pureté » de la forme rejoint celle du non-existant. L'analyse critique a donc pour rôle de montrer l'existence sociale de ce qui n'a pas d'existence extérieure et « substantielle ». Il en résulte que les formes ; dépendent de la conscience sociale, encore qu'elles agissent sur elle. Comment se passeraient-elles de la parole, bien qu'elles évacuent la parole au profit de la forme, l'activité au profit de l'intermédiaire, l'acte au profit de la médiation ? Nous reconnaissons une idée ou thèse : la Parole maintient, rassemble, unifie, non pas dans une forme (ou une structure, ou une fonction) mais dans un acte, les formes disjointes.

Nécessaire, la parole ne suffit pas. Elle a besoin d'un fondement, d'une base matérielle et substantielle. Cette base, nous l'apercevons dans la *production* (avec son double processus : production d'œuvres et de produits) et aussi dans la *quotidienneté* en tant que produit des rapports de production actuels, en tant que résultat et résidu de l'ensemble des formes précitées.

A cette analyse critique, nous pouvons ici rattacher le singulier tableau de l'*intégration-désintégration* de la société contemporaine. S'intégrer et intégrer, c'est l'obsession des membres de cette société (individus et groupes) et aussi de l'ensemble, pour autant qu'il y ait ensemble, « culture », institutions. Cette obsession n'accompagne ni une capacité intégrative considérable et toujours présente, ni une incapacité complète et une absence d'intégration. Des intégrations partielles ont lieu et moment, alors que l'intégration se veut totale. Par le biais de la quotidienneté organisée, la classe ouvrière s'est laissé partiellement intégrer à la société existante (ce qui signifie sa désintégration comme classe). Dans ce même temps et de ce fait, la société entière se désintègre : sa culture, sa globalité, ses valeurs. Nous avons montré comment cette société ne constitue plus un système (malgré la puissance de l'État et de la force armée, malgré le renforcement des contraintes et le terrorisme) mais une somme de sous-systèmes, une réunion de tourniquets menacés de destruction mutuelle ou d'autodestruction. Qu'on ne s'étonne pas dès lors si l'intégration obsessionnelle et les intégrations très bornées (au marché par la publicité, à la quotidienneté par sa programmation) aboutissent à une sorte de racisme généralisé corollaire de l'incapacité intégrative. Tous contre tous : tour à tour les femmes, les enfants, les jeunes, les prolétaires, les étrangers, les ethnies diverses sont l'objet d'ostracisme, de ressentiment, concentrant sur eux la terreur diffuse. l'ensemble tient encore par une clé de voûte (le discours) et une base (la quotidienneté).

Comme le concept de terrorisme et celui d'écriture, le concept de « degré zéro » provient de la critique littéraire. Ce qui s'explique à la fois par la perspicacité des meilleurs critiques, qui assument leur rôle de pénétrer « jusqu'aux racines » et parce que la littérature sert de véhicule mental et de support social à la montée du métalangage : de la chose écrite. Nous détournons ici ce concept stylistique élaboré par R. Barthes³¹ pour comprendre les transformations de l'écriture proprement littéraire. Le « degré zéro » se définit par la neutralisation et la disparition des symboles, par l'atténuation des pertinences (oppositions), par la prédominance de la liaison des

³¹ Cf. *Le Degré zéro de l'écriture*, Seuil, 1958, mais aussi Paul Valéry, *Variétés*, II, p. 231.

mots et des phrases, liaison montrée comme témoignage sur « ce qui va de soi ». L'écriture prétend dire simplement et froidement ce qui est, alors qu'elle expose sa cohérence formelle. Le degré zéro est un état (non un acte ou une situation) neutre caractérisé par une pseudo-présence, celle d'un simple témoin, et par conséquent présence-absence.

Il y a donc un *degré zéro du langage* (le discours de la quotidienneté) — de l'*objet* (la chose fonctionnelle, dissociable en éléments, agencée avec des arrangements et combinaisons de ces éléments) — de l'*espace* (l'espace montré en spectacle, fût-il peuplé d'arbres et de pelouses, l'espace livré à la circulation, l'espace désertique, fut-ce au cœur de la ville) — du *besoin* (prévisible, prévu, satisfait à l'avance par l'image de la satisfaction). Il y a aussi le degré zéro du *temps* : le temps astreint à se dérouler selon un programme, le temps organisé en fonction d'un espace préexistant dans lequel il n'inscrit rien mais selon lequel il se laisse prescrire. Le degré zéro, c'est une transparence qui rompt la communication et le rapport au moment où tout semble communicable parce que rationnel et réel à la fois, mais que justement il n'y a plus rien à communiquer !

La topologie ou topique sociale que nous avons dessinée prend ici figure nouvelle. Plus sombre ? Non. Plus crépusculaire. Une collection de lieux neutralisés, aussi neutres que possible, mais affectés à tel ou tel usage. Au-dessus ou dans le tourbillon d'une entité. Des ghettos, mais hygiéniques et fonctionnels : le ghetto de la créativité et de la miniaturisation (le bricolage, ^[340]le hobby, la collection, le jardinage.) — les ghettos de la joie et de la liberté, (les villages de vacances) — le ghetto de la parole (le petit groupe et sa parlerie). Les lieux de la Féminité, de la Juvénilité, ceux de la circulation, de l'échange, et de la consommation. Ceux de la communication.

Ne dramatisons pas. Il y a bien (réellement et véritablement) des dialogues, des communications. Ils n'ont pas lieu *là* où on s'y attend, là où le lieu s'institue pour la communication, pour le dialogue. C'est ailleurs, là où naît la Parole d'une confrontation souvent brève, souvent vive et même violente, échappant à la neutralisation du lieu aménagé. Là, ailleurs, « quelque chose » se dit, au-dessus de l'écrit qui assiège les « sujets » et les supprime. Un peu partout les *corps* (sociaux, constitués) bouchant la communication en prétendant l'instituer, lui assignent un lieu et un temps dans la quotidienneté. Mais que des groupes ou des classes s'affrontent, qu'ils se confrontent, et le dialogue surgit avec le mouvement dialectique.

L'obsessionnel, pour cette société, c'est donc le dialogue, la communication, la participation, l'intégration, la cohérence. Ce dont s'on » manque. Ce dont o on » éprouve la privation. Ce sont des thèmes. Et des problèmes. On croit résoudre les problèmes en évoquant les thèmes, en bavardant, doctement ou obsessionnellement sur ces' thèmes. La solitude, l'absence de communication, les plaintes, ce n'est pas nouveau. Le nouveau, c'est la solitude dans la redondance, l'absence dans la surabondance des signes de communication. C'est aussi le fait que le lieu soit toujours ailleurs, dans l'alibi. Le « degré zéro » représente une sorte de limite inférieure de la. réalité sociale que l'on ne peut atteindre mais dont on s'approche : le froid absolu. Il accumule les « degrés zéros » partiels, espace, temps, objet, discours, besoin. Au degré zéro, on peut imputer une sorte d'ascétisme (mental et social) caché sous l'abondance, le gaspillage, les dépenses somptuaires, ainsi que sous leur opposé : la rationalité économique, et sous l'opposition. On peut aussi lui attribuer les dépérissements de la fête, et des styles et de l'œuvre, ou plutôt résumer ainsi les traits et propriétés qui résultent de ces dépérissements. En bref, le *degré zéro* caractérise la quotidienneté (abstraction faite du désir qui vit et survit en elle).

Ne dramatisons pas ce tableau du « froid absolu ». Il n'a rien d'un paysage intergalactique. C'est seulement le tableau de l'ennui. Par ailleurs, qui ne connaît le danger de l'ennui au sein de la modernité ? Des pays entiers s'ennuient, qui l'ignore ? D'autres glissent vers l'ennui du degré zéro. Les gens, dites-vous, sont satisfaits ? assez heureux ? Mais oui. Ils en viennent à accepter et même à aimer l'ennui du « degré zéro », le préférant aux risques du désir.

L'investigation concernant le mode d'existence des formes conduit à une interrogation sur la *réalité* sociale. Ne faut-il pas reconsidérer et modifier le concept de « réalité » ? Les formes n'existent et n'agissent ni sur le modèle de l'objet sensible, ni selon le modèle de l'objet technique, ni sur celui de la substance métaphysique, ni comme des abstractions « pures ». En elles-mêmes, elles sont abstraites, cependant ce sont des *choses*, mentales et sociales. Elles ont besoin d'un support sensible, matériel, pratique, mais elles ne se réduisent pas à ce véhicule. Ainsi la *valeur d'échange* exige une chose (un produit) et une confrontation entre les choses pour apparaître et pour manifester son contenu, le travail social productif, et la confrontation entre ces travaux. Chose et contenu sans forme n'ont pourtant aucune réalité ni spécifiquement sociale ni mentale. La forme définirait-elle la signification d'une chose ? Oui et non. Il y a dans la forme quelque chose de plus et de moins, quelque chose d'autre que dans la signification. Les formes confèrent des significations et captent des significations. Elles se font signifier et happent

des signifiants. Ainsi la langue du monde marchand s'est constituée en utilisant les langues antérieures ; elle les a modifiées. Les enchaînements de causes efficientes et d'effets ne suffisent pas à exposer la « réalité » sociale ; la causalité et le déterminisme classiques doivent laisser place à une autre procédure d'exposition et d'explication. Ce n'est une raison suffisante ni pour rejeter la causalité, ni pour remplacer la « réalité » par une sorte d'irréalisme. Dans les deux cas, l'analyse passe à côté d'une problématique, le mode d'existence des formes et leur action. Elles sont *réelles*, mais non selon les anciens modèles de « réalité » ; elles se projettent sur un sol, le quotidien, sans lequel elles n'auraient rien à éclairer, rien à déterminer, rien à organiser. Ainsi des clartés distinctes et qui cependant forment une lumière, illuminent un terrain qui sans elle ne serait qu'une masse obscure. Ici encore, la métaphore en dit trop et pas assez.

Jusqu'ici la démarche analytique a procédé de haut en bas : des formes vers la matérialité, vers le contenu, vers ce bas qui est aussi une base. Installons-nous maintenant dans la quotidienneté, sans oublier toutefois le chemin parcouru. Essayons de nous mettre dans la situation de celui qui vit sa quotidienneté sans connaissances historiques, sociologiques, économiques et même sans lucidité critique particulièrement vigilante. Dans cette situation, quelque chose aussitôt frappe, étonne, appelle une nouvelle analyse. De ce que nous avons découvert et révélé il (cc « sujet » du vécu quotidien, homme ou femme, membre de tel groupe social ou de tel autre): ne soupçonne rien ou à peu près rien. Ce qu'il constate, ce qu'il voit et perçoit, ce qu'il vit, pour lui cela va de soi. C'est donné, *hic et nunc*. Ce n'est peut-être pour lui ni juste, ni justifié, ni justifiable, mais c'est ainsi. Les choses sont ce qu'elles sont. A peine present-il (sauf état pathologique ou anomique) au-dessous la profondeur du désir, au-dessus les astres qui le gouvernent ; il ne lève ni ne baisse pas souvent les yeux ; il regarde autour de lui, à la surface qui lui semblé la « réalité ». Il vit, cet être de la quotidienneté, dans une double illusion, celle de la transparence et de l'évidence (a c'est ainsi) et celle de la réalité substantielle (« ce ne peut pas être autrement »). Ainsi *se définit l'illusion de l'immédiateté dans le quotidien*.

Le terrorisme entretient cette illusion, ce degré zéro de la pensée critique. l'action terroriste des *formes* (et des institutions tirées de ces formes) entretient la fausse transparence du réel et masque les formes qui maintiennent cette réalité. Dans la vie quotidienne, les gens s'empêchent de croire à leur propre expérience et d'en tenir compte. Rien ne le leur interdit, mais ils se l'interdisent, trait caractéristique de la société terroriste. Une étroite minorité tire des conclusions de ce qu'elle sait. l'expérience quotidienne ne s'accumule pas, encore qu'on attribue

aux personnes âgées [345] une « expérience » qui n'est guère que celle du désenchantement et de l'acceptation.

La pratique quotidienne se laisse détourner en tant qu'expérience et valoriser en tant que pratique bornée, celle d'une vie individuelle qui tôt ou tard échoue en se résignant. L'opposant ? Le voilà isolé, absorbé, réduit au silence ou récupéré. Pour les uns, il manque d'expérience ; pour les autres, il manque de sagesse. L'oppositionnel reste le non-dit. Le monde de la terreur, des formes et de l'espace « purs », c'est aussi celui du silence, quand les métalangages s'épuisent et qu'ils ont honte d'eux-mêmes.

Ainsi s'esquisse une connaissance (ou si l'on n'hésite pas devant les mots) une *science*. Cette science découvrirait la situation quotidienne dans son rapport avec les formes et les institutions. Elle dévoilerait ces relations impliquées dans la quotidienneté, mais implicites et voilées au sein du quotidien³². L'homme dans le quotidien aperçoit des transparences là où il y a voiles épais, et des épaisseurs là où il n'y a que mince apparence. Pour percer cette double illusion, une opération s'impose, quasi chirurgicale. L'exploration des situations quotidiennes suppose une capacité d'intervention, une possibilité de changement (de réorganisation) dans le quotidien, qui ne relèveraient pas d'une institution rationalisatrice ou planificatrice. Une telle *praxis* peut se préparer soit par l'analyse conceptuelle, soit par des expériences « socio-analytiques ». En tant que praxis à l'échelle globale de la société, elle fait partie de la révolution culturelle, fondée sur la fin du terrorisme, ou du moins sur la possibilité d'interventions contre-terroristes.

4. L'ouverture.

³² Des recherches en ce sens sont menées déjà par Georges Lapassade, René Lourau et les membres des Groupes de Recherche Institutionnelle. L'on peut nommer socio-analyse une telle recherche. Elle suppose une intervention dans la situation existante, la quotidienneté d'un groupe. L'intervention socio-analytique *dissocie* les aspects de la situation quotidienne, mêlés d'une fausse évidence, en un lieu et un temps. Elle *associe* des expériences jusque là extérieures. Elle procède ensuite par induction et transduction. Ainsi l'action oppositionnelle antistalinienne au sein des partis communistes fut en son temps une remarquable socio-analyse ; une part des découvertes se retrouverait dans la pensée (sociologique en particulier, marxiste en général) des années postérieures. Le troisième volume de « *Critique de la vie quotidienne* », qui explicitera certains points du présent exposé, sera sans doute construit à partir de ce schéma : d'abord l'immédiat quotidien, ses variétés et ses méconnaissances, puis l'élucidation des formes.

Pour autant qu'il y ait démonstration dans cette voie, la *non-fermeture* a été démontrée. Il n'y a pas de système unique, absolu, privilégié, mais des sous-systèmes ; entre eux, fissures, trous, lacunes. Il n'y a pas convergence des formes ; elles n'arrivent pas à enserrer le contenu. Ni à le réduire. *l'irréductible* se manifeste après chaque réduction. Nécessaire à la démarche scientifique, la réduction se révèle aussitôt provisoire, momentanée, relative, amenant une démarche ultérieure. La science porte sur une praxis, implique une praxis, la suppose ou mène vers elle. Le quotidien, fausse épaisseur, illusoire transparence, fait frontière et surface entre la profondeur et la clarté. Loin de se clore, il n'est qu'un *plan*.

Reste maintenant, l'issue montrée, à y engager la pensée. l'ouverture ? Elle a déjà son nom : *la vie urbaine* (ou la société urbaine).

La vie urbaine commence à la fois sur les restes de vie rurale et sur les débris de la ville traditionnelle. La vie paysanne, la réalité agraire, ont dominé pendant de longs siècles. Elles cernaient et assiégeaient la ville d'autrefois ; elles la marquaient. Aujourd'hui débute l'ère de la vie urbaine, où la valeur d'usage peut dominer la valeur d'échange qui l'emporte encore sur l'usage et la valeur d'usage, nés dans le contexte agraire. Pour la définir et la réaliser, la pensée se délivre des nostalgies, des idéologies (survivances ou constructions utopiques périmées). Tantôt la vie urbaine persiste ou tente de se maintenir dans les anciens centres urbains, dans les lieux autrefois réussis des villes, généralement avec des hommes nouveaux, qui ne sont plus ceux qui firent ces centres et ces lieux. Tantôt elle se forme c'est-à-dire se constitue comme une forme mentale et sociale, aspirant à créer une nouvelle « centralité ». Seuls les tenants d'une idéologie dite « économisme » peuvent définir la vie urbaine à partir de la production industrielle et de son organisation. Seuls les partisans du rationalisme bureaucratique peuvent concevoir cette réalité nouvelle à partir de l'aménagement du territoire et de la planification. Dans les deux perspectives, ils menacent de mort ce germe, virtualité à l'état naissant : la vie urbaine. Par contre, seuls des idéologues peuvent croire que la société urbaine se compose de catégories sociales déjà affranchies de la division du travail, des classes (sociales) et qu'il y a un « système » urbain. Ces idéalistes pensent nostalgiquement à la cité grecque, méconnaissent son lien avec les rapports de production esclavagistes. La vie urbaine se compose de rencontres ; elle exclut la ségrégation et se définit comme temps et lieu de rassemblement entre individus et groupes encore marqués par la division du travail, entre classes, entre modèles (*patterns*) de vie différents. La société urbaine désormais possible se base, non sur la disparition des classes, mais sur la fin

d'un antagonisme qui se traduit précisément par la ségrégation. Elle implique un ensemble de différences et se définit par là. Dans et par l'urbain, le temps se délivre des cycles naturels mais n'obéit pas aux découpages linéaires de la durée rationalisée. C'est le temps de l'imprévu : non pas un temps sans lieu, mais un temps qui domine le lieu, y apparaît, y transparait. Lieu et temps du désir, en deçà et au-delà des besoins parce qu'elle a ce sens, la vie urbaine implique l'accomplissement de multiples fonctions, mais est transfonctionnelle. Lieu du temps différent de la spatialité formelle, lieu de la parole surdéterminant l'écriture et le métalangage, la réalité urbaine n'en implique pas moins des structures (spatiales, formelles). Là réalité matérielle de la ville se définit pratiquement (inscriptions et prescriptions) et cependant cette morphologie projette sur le terrain (inscrit, prescrit) des rapports dont l'existence sociale et mentale ne se réduit pas à cette projection. C'est en elle que la parole rassemble les éléments dispersés de la réalité sociale : fonctions et structures, espaces disjoints, temps contraints. Dans l'urbain, il y a vie quotidienne et cependant la quotidienneté se dépasse. Plus sensible qu'ailleurs, la terreur s'y combat plus efficacement qu'ailleurs, tantôt par la violence (toujours latente), tantôt par la non-violence et la persuasion. La vie urbaine conteste par essence le terrorisme et peut lui opposer un contre-terrorisme. Dans la mesure où l'urbain se réalise, créant son œuvre (morphologie, cadre, lieux modelés et façonnés, ³⁵⁰espace ou espaces adéquats), l'*appropriation* se restitue, surclasse les contraintes et subordonne l'imaginaire au style et à l'œuvre : par le monument et dans la fête. D'ores et déjà, la vie urbaine rend à l'activité ludique (au jeu) son importance perdue, ses conditions de possibilités. Le mouvement vers la restitution de la fête s'indique pour autant qu'il y ait vie urbaine. Paradoxalement, le ludique et le jeu, en se restituant, contribuent à restituer la valeur d'usage, l'usage des lieux et des temps en les situant au-dessus de la valeur d'échange. La vie urbaine n'interdit pas les « mass media », les échanges, les communications, les significations ; elle exclut la métamorphose de l'activité créatrice en passivité, en regard pur et vide, en consommation de spectacles et de signes. La vie urbaine présuppose cette intensification des échanges matériels et non matériels, mais par hypothèse elle transforme la quantité en qualité. Elle apporte à la forme de la communication un contenu, un matériau. La société urbaine ne transfigure pas la quotidienneté dans l'imaginaire, et ne se contente pas d'éclairer d'une autre lumière la quotidienneté. Elle la change et la métamorphose à partir d'elle-même.

5. Bref dialogue.

— Comme prévu, vous avez abandonné toute ambition scientifique et vous êtes passé d'une analyse (pu d'un écrit qui se voulait analytique) à un pamphlet.

— Vous étiez prévenu. Seule une « scientificité », dont il fut montré qu'elle figure parmi les formes prétendument pures et les archétypes semi-platoniciens de ce petit monde, interdit à la fois l'intervention et la critique. Selon la démarche suivie dans cet ouvrage (qui tente de faire le point, de déterminer une orientation et d'ouvrir un horizon), la connaissance scientifique inclut et l'action et la critique et le combat théorique. Au surplus, l'hypercritique vaut mieux que l'absence de critique. Elle stimule jusqu'aux conformistes à votre image.

— Vous terminez par une apologie de la vie urbaine dans un ton prophétique.

— Point. Il y a déjà une connaissance des réalités et des possibilités urbaines, qui ne coïncide ni avec l'histoire ou la science de la ville telle qu'elle existe, ni avec l'idéologie nommée urbanisme. Cette connaissance se forme avec son « objet », dont elle étudie la formation, à la naissance et au développement duquel elle contribue activement.

— Utopiste !

— En effet. Je ne prends pas ce mot pour une injure. En effet : puisque je n'entérine pas les contraintes, les normes, les règlements et règles, puisque je mets l'accent sur l'appropriation, puisque je n'accepte pas la « réalité » et que le possible pour moi fait partie du réel, je suis un utopien. Je ne dis pas utopiste, notez-le. Utopien, partisan du possible. Qui ne l'est, sauf vous ?

— Je ne suis pas seul. Et nous, nous ne confondons pas l'instruction avec l'accusation, le jugement avec le réquisitoire. D'après vous, les gens sont malheureux, terrorisés.

— Vous n'avez rien compris, rien. Je n'ai pas dit que les gens sont terrorisés, mais qu'ils sont terroristes. J'ai dit que beaucoup de gens sont satisfaits et que cependant règne un énorme malaise. Ce contraste, qui révèle une contradiction, voilà le thème, le problème.

— Nous attendions de vous des détails sur la vie quotidienne des classes sociales, sur la vie de la bourgeoisie et celle des familles ouvrières. En route, vous avez oublié les classes. La quotidienneté serait la même pour tous ? Vous effacez les différences.

— Point. Ce livre n'avait pas pour dessein une description de la quotidienneté selon les classes, selon les groupes. Il ne se proposait pas de fournir des budgets (d'argent, de temps). Une telle étude mérite d'être poursuivie, mais elle risque de ne pas sortir de la trivialité sociologique et de se perdre dans l'anecdote, dans les constats banals que l'on prouve à grand renfort de chiffres, avec un grand appareillage scientifique ou pseudo-scientifique. Une étude qui mériterait les éloges d'un quarteron de spécialistes verserait dans l'examen des stéréotypes, des « patterns » quand ce ne serait pas dans celui des revenus, des strates, des statistiques. Elle n'irait pas jusqu'au fond des choses, je dis bien : au fond des choses en tant que choses. La stratégie qui vise la programmation du quotidien est 'globale ; c'est une stratégie de classe. De ce plan, de sa réalisation, les uns bénéficient, les autres, la plupart, le subissent plus ou moins. En haut de l'échelle hiérarchique, certains (les Olympiens) transcendent, en apparence, la quotidienneté. Au bas de l'échelle, dans la nouvelle pauvreté, une masse énorme subit le poids, supporte la pyramide, vit dans l'ambiguïté « satisfaction-frustration » en l'éprouvant jusqu'au conflit. Les conclusions s'annoncent...

— Ne vous pensez-vous pas quelquefois gauchiste ?

— Mille excuses. Il y a des idéologues de droite et des idéologues de gauche, encore que le classement des idéologies ne s'effectue pas toujours selon des critères précis. La critique de gauche et celle de droite ne coïncident pas, qu'elles portent sur l'histoire ou la technicité, ou la société dite de consommation. l'on parle de gauchisme quand la critique de gauche vise une idéologie dite de gauche : l'économisme, le technocratisme. Voilà ma réponse. Encore un mot sur l'utopisme. Le moindre changement de la vie quotidienne semble impossible. Mettre en question quoi que ce soit en ce qui concerne la quotidienneté, c'est grave, inquiétant. Pensez aux modifications infimes dans la circulation des autos ou dans l'auto elle-même, que les spécialistes, experts et compétences décrètent irréalisables, trop coûteuses, entraînant trop de conséquences. Qu'est-ce que cela prouve ? Que la quotidienneté entière doit se mettre en question. l'*homo sapiens*, l'*homo faber*, l'*homo ludens*, aboutissent à « l'*homo quotidianus* » ; ils y perdent jusqu'à la qualité de l'*homo*. Le *quotidianus* est-il encore un homme ? C'est virtuellement un automate. Pour qu'il retrouve la qualité et les propriétés de l'être humain, qu'il dépasse le quotidien au sein du quotidien, à partir de la quotidienneté ! »

V. Vers la révolution culturelle permanente

1. Premières conclusions.

^[355] Condensons d'abord en quelques énoncés (ou thèses) l'essentiel de *la Critique de la vie quotidienne*.

a) Porter au langage, au concept, au sens, la production industrielle à son apparition, montrer les capacités créatrices nouvelles qu'enveloppait l'industrie naissante, ce fut le rôle et le sens de la théorie marxiste. Après les grands économistes anglais (Smith, Ricardo) après Saint-Simon, en utilisant et en retournant contre la philosophie hégélienne sa propre méthode et ses propres concepts et plus généralement en retournant contre le « monde à l'envers » les acquisitions de ce monde, Marx accomplit cette mission historique. Il indiqua les possibilités de l'industrie, il explicita ses virtualités, à savoir la maîtrise de la nature, la transformation du monde matériel et social existant en un autre monde.

b) Un siècle après la publication du premier tome du *Capital* (1867), il est possible de faire le point, de discerner les acquisitions de la pensée marxiste et ses limites. Après avoir retenu le double aspect de la production (production de choses et de rapports, production d'œuvres et de produits) Marx a mis l'accent sur la production de produits, c'est-à-dire sur l'aspect essentiel et spécifique de la production industrielle dans le capitalisme. Il permit ainsi (sans bien entendu les autoriser) des interprétations unilatérales de sa pensée, de la connaissance, de la réalité sociale. De plus, un processus lié à l'industrialisation, mais distinct et spécifique, l'*urbanisation*, débutait au temps de Marx. Il ne put en saisir ni l'importance, ni le rapport avec l'industrialisation. Il ne sut et ne put déceler dans la *production de l'urbain*, la finalité, l'objectif, et le sens de la *production industrielle*. D'où une seconde limitation de sa pensée et une possibilité renforcée

d'interprétations mutilantes, l'industrie passant pour avoir en elle son sens, sa rationalité, sa finalité. La société actuelle se croit, se voit, se pense dynamique. En vérité, elle stagne dans l'entre-deux, entre l'industrialisation et l'urbanisation, l'industrie et la croissance économique passant encore pour fin, et le but étant pris pour un accident, pour un résultat contingent.

Dans le *Capital*, Marx analysait dialectiquement (de façon critique) le mode de production capitaliste. Il dévoilait (après Smith et Ricardo mais en allant plus profond et plus loin) la forme de la valeur d'échange et de la marchandise comme clé de voûte, fondement théorique et base historique, de ce mode de production. Reprenant des thèses antérieures, Marx dénonçait le risque d'une extension pratiquement illimitée de la valeur d'échange, de l'argent, de leur pouvoir réel. Décelant dans la marchandise une forme, une logique, un langage, un monde, il montrait à la fois sa puissance destructrice et créatrice, ses conséquences graves, ses virtualités, d'une part, et, d'autre part, la force sociale capable de limiter cette redoutable puissance, de maîtriser le marché et ses lois, de subordonner la domination sur la nature à l'*appropriation* par l'être humain de son propre être naturel et social.

c) l'avertissement de Marx n'a pas été bien compris, en particulier dans les mouvements politiques se recommandant de sa théorie. La pensée marxiste s'est scindée en interprétations et versions qui l'ont dissociée (*économisme*, d'une part, c'est-à-dire priorité de l'organisation, de la planification, de la rationalité industrielles — *politisme*, d'autre part, c'est-à-dire priorité de l'activisme, des institutions, des idéologies — les deux sous couvert d'un *philosophisme* de l'histoire ou de la nature matérielle). La théorie du marché, de la valeur et de ses lois, de leur dépassement, s'est obscurcie ; elle s'est elle-même dissociée en un gauchisme utopiste (qui voulait transcender l'échange et la loi de la valeur par un acte révolutionnaire absolu) et en un opportunisme de droite, concédant à l'économisme la plupart de ses thèses. Dès lors, le concept de l'*appropriation* a littéralement disparu de la pensée marxiste. La mission essentielle de la classe ouvrière passe pour politique (changement des institutions de l'État) ou pour économique (croissance de la production avec extension du marché) en sous-estimant les limitations à imposer au monde de la marchandise, en ne concevant ni la méthode ni le lieu social et mental de cette limitation. Une indication, centrale de Marx et du *Capital* s'est pour ainsi dire égarée, tombant hors de la conscience sociale, hors de l'idéologie et de la théorie.

d) En profitant de ces défaillances théoriques, à la faveur d'une conjoncture historique, avec un coût social incalculable (deux guerres mondiales, une troisième en perspective), sur la

base de transformations techniques accélérées, les rapports de production capitalistes n'ont pas disparu. Ils se sont adaptés et consolidés (momentanément) dans une partie du monde, non sans peser sur l'autre partie. Dans ces circonstances s'est opéré un gigantesque *détournement* de la capacité créatrice. La classe ouvrière devait et pouvait prendre en charge ce déploiement de virtualités immanentes à la production industrielle. Elle n'a pas (jusqu'à nouvel ordre) accompli cette mission. Raisons et causes, des substitutions, déplacements, remplacements et dérivations, ont eu lieu. Processus complexe qui réclame des méthodes et démarches intellectuelles nouvelles pour son analyse critique. Faute d'une telle analyse, on a pu prétendre qu'existent des structures cachées, inconnaissables, de cette société et de toute société. S'il est vrai que le processus ne peut s'imputer à un « sujet », l'analyse y décèle cependant une stratégie de classe. A l'activité créatrice d'œuvres, se substitue une passivité contemplative, une consommation dévorante de signes, de spectacles, de produits, mais aussi d'œuvres, celles du passé. Consommation ingrate : vivant de l'histoire, des œuvres et des styles, elle nie l'histoire, elle ne comprend plus les œuvres, elle en refuse et réfute les conditions. La *réduction* a d'abord été pratique avant de recevoir une consécration idéologique. Les idéologies contemporaines sont réductrices, y compris celles qui prétendent se constituer en science opératoire. Elles entérinent une *praxis* mutilante dissimulée sous les apparences et les illusions d'un accomplissement final. Les idéologies transforment le fait en droit et la réduction effective en « scientificité ».

[360]e) Ainsi s'établit, se consolide, se programme *la quotidienneté*, espace social et sol de la consommation organisée, de la passivité maintenue par le terrorisme. Cet espace social se décrit. L'analyse y décèle une irrationalité latente sous le rationalisme manifeste, une incohérence sous l'idéologie de la cohérence. Elle y montre des sous-systèmes, des espaces disjoints mais reliés par le discours. Elle répond aussi à la question : « Comment cette société peut-elle fonctionner ? Pourquoi ne tombe-t-elle pas en pièces détachées ? » Réponse : « Par le langage et le métalangage, par la parole qui se maintient vivante sous le discours au premier et second degré, sous les avalanches scripturaires ». Le sol en apparence solide n'est pas inébranlable. Loin de là. Marx n'a jamais conçu l'économique comme déterminant ou comme déterminisme mais le capitalisme comme mode de production où prédomine l'économique. Par conséquent il a désigné l'économique comme le niveau auquel s'attaquer. Aujourd'hui, la quotidienneté joue ce rôle. Elle domine, elle résulte d'une stratégie globale (économique, politique, culturelle) de classe. C'est à ce niveau qu'il faut attaquer en lançant des mots d'ordre, ceux d'une révolution culturelle avec des implications économiques et politiques.

f) l'idée de révolution et même de révolution totale reste intacte. Bien plus : la révolution ne peut se concevoir que *totale*. Si le concept s'en est obscurci, c'est à la suite des *réductions* acceptées sans critique et sans contestation, puis dogmatisées ; Restituée dans sa totalité, l'idée de la révolution laisse apparaître trois niveaux :

Au niveau économique, la stratégie de la révolution explicite son objectif. La croissance de la production industrielle, sa planification, nécessaires, ne suffisent pas. Le but, le sens (c'est-à-dire l'orientation et la finalité) se déterminent ainsi : réalisation de l'économie d'abondance, production industrielle s'accroissant par automatisation complète, en fonction des besoins sociaux (et non pas des besoins individuels programmés), lesquels besoins sociaux se détectent en tant que demandes de la société urbaine en gestation. L'automatisation de la production ne peut avoir pour but et sens l'automatisation des consommateurs. Cette substitution révèle une colossale escroquerie. Au niveau économique considéré isolément, l'acte révolutionnaire s'enlise, perd de vue l'objectif.

Au niveau politique : l'objectif de la stratégie révolutionnaire n'a pas changé depuis un siècle. Sur ce point, il n'y a aucune raison de modifier, de réviser ou de compléter la pensée de Marx. *Le dépérissement de l'État* reste le but et le sens. Au niveau politique pris isolément, la révolution a donné le stalinisme : l'idolâtrie de l'État, le moyen pris pour fin. Aucune structure étatique et politique n'a le droit de se réclamer du marxisme, à moins qu'elle n'ait ce but et ce sens expressément formulés, entrant dans la pratique sociale, non seulement au titre de but stratégique mais sur le plan tactique. Sans quoi, il est interdit (théoriquement : par la théorie) de parler de révolution, de pensée marxiste, de stratégie et d'action visant à changer le monde, la vie et la société. Il n'est d'ailleurs que trop vrai qu'au voisinage de ce sommet, le pouvoir de l'État, la dialectique semble perdre ses droits. Tout se passe comme si le pouvoir pouvait écraser le mouvement, tout mouvement, — comme s'il pouvait non pas résoudre mais écarter les contradictions. Et cependant, le mouvement continue : l'histoire, dont le pouvoir affirme qu'elle continue parce qu'il la fait.

Au niveau culturel. Les interprétations économistes, politisantes et philosophantes de la pensée marxiste ont bouché cette perspective. Il était entendu que l'action révolutionnaire s'attaquait à la base économique et aux superstructures politiques et que le reste suivrait :

idéologies, institutions diverses, en un mot, culture. Or ce niveau a repris, reconquis ou conquis sa spécificité³³. Il a été reconnu lors des difficultés et du recul de la révolution sur les autres plans. Peu après la prise du pouvoir, aux alentours de 1920, Lénine constatait l'urgence d'une transformation « culturelle » de la classe ouvrière soviétique, la rendant capable d'administrer le pays, de gérer l'industrie, de maîtriser la technique, d'assimiler la science et la rationalité occidentale en les dépassant. Aujourd'hui, la spécificité reconnue de ce niveau (ce plan) *culturel* autorise l'élaboration de projets à ce niveau. Dans quelle mesure peut-on contourner l'État et ses institutions ? Est-il possible de détourner les institutions « culturelles » de leurs buts terroristes ? Peut-être, dans la mesure où il y a ouvertement sinon officiellement crise de la culture, des idéologies, des institutions elles-mêmes, où la terreur ne parvient pas à clore ce microcosme. Est-il possible d'éluder les contraintes provenant de l'économisme, de la rationalité économique, de la planification, de la rationalité limitée qui se prend pour accomplie ? Peut-être, dans la mesure où ces contraintes ne parviennent pas à boucler la boucle, à fermer les circuits selon leur programmation, à systématiser l'ensemble de la société. D'où l'intérêt d'une part des fissures de l'édifice et d'autre part des exigences imprévues de la « réalité » en marche ascendante et impérieuse : la réalité urbaine.

Avec le concept d'*homme*, avec l'ancien *humanisme* (celui du capitalisme concurrentiel et de la bourgeoisie libérale) la notion de *création* s'est discréditée. La révolution culturelle a pour première condition et démarche, pour exigence initiale et fondamentale la réhabilitation pleine et entière de ces notions : œuvre, création, liberté, appropriation, style, valeur (d'usage), être humain. Ce qui ne peut se mener à bien sans une sévère critique de l'idéologie productiviste, du rationalisme économique et de l'économisme, ainsi que des mythes et pseudo-concepts de participation, d'intégration, de créativité, y compris leurs applications pratiques. La révolution culturelle veut une stratégie culturelle, dont quelques principes peuvent s'énoncer.

3. Philosophie des contraintes et contraintes de la philosophie.

³³ Il n'y a pas lieu « ici de prendre parti pour ou contre la révolution culturelle en Chine. Faut-il y voir un retour à ses sources de la société chinoise ou du mouvement révolutionnaire en Chine ? Cette révolution — nouvelle ou renouvelée — oppose-t-elle une contre-terreur au terrorisme bureaucratique ? Réintroduit-elle le jeu, le ludique, la fête dans la révolution ? Ou ne se propose-t-elle qu'une mobilisation des énergies dans la perspective d'une nouvelle guerre mondiale ? L'essentiel, l'important, c'est la reviviscence du concept.

Pendant deux mille ans, la recherche théorique d'un statut de l'être humain naturel et social, dans le monde et dans l'environnement naturel, fut confiée aux philosophes. La pensée philosophique [365] présentait et représentait la création de l'être humain par ses efforts ; elle résumait pratique et connaissances éparses dans les activités différenciées. L'apparition de l'industrie modifia de fond en comble le statut de la philosophie et la situation du philosophe. Dans cette praxis nouvelle se trouve déposée et se reconnaît à la réflexion la capacité créatrice de l'être social que la philosophie comprenait non sans lui infliger les limitations propres à la spéculation, à la contemplation, à la systématisation philosophiques. Au philosophe incombait auparavant la mission de chercher et de formuler le sens des rapports et des choses. Or, l'industrie produit du sens, introduit un sens nouveau : la domination sur la nature matérielle (en lieu et place de la connaissance « désintéressée » des phénomènes et des lois). A une connaissance transformée revient donc le rôle que la philosophie tenait. La philosophie comme telle accompagne le conflit de la ville et de la campagne, l'acceptation de la « nature » comme telle, la prédominance de la production agraire et artisanale, l'obsession de la rareté, la division du travail dans une société où les fonctions sont inégales, etc. Son rôle se termine-t-il ? La philosophie meurt-elle ? Devient-elle folklorique ? Absolument pas. La pensée critique, elle-même formée par la tradition philosophique, réfute la thèse positiviste. La philosophie ne survit pas dans la mémoire et la culture. Elle entre dans une vie nouvelle, qui ne consiste plus en l'élaboration de systèmes mais en une incessante confrontation entre l'image, le concept, le projet de l'être humain élaborés par les philosophes, d'un côté, et de l'autre la « réalité », la pratique. Ce qui implique la connaissance de la philosophie comme totalité, comme trajet et projet, c'est-à-dire de tous les philosophes, des conditions et contextes historiques des philosophies, de leurs contradictions, du mouvement qui parcourt l'ensemble. Réinterpréter les philosophies qui interprétèrent le monde, en tirer les instruments théoriques de changement, mener à bien la révolution théorique, c'est l'horizon de la pensée révolutionnaire renouvelée.

De ce fait, la tendance à élaborer des systèmes philosophiques nouveaux (en apparence) ne va pas sans danger. Un système philosophique, aujourd'hui, risque de reprendre des thèmes, des catégories, des problèmes déjà très élaborés et sans doute épuisés. De plus, il risque d'apporter sa contribution au terrorisme. Le dogmatisme n'est-il pas un aspect, et non le moindre, de ce terrorisme généralisé ?

Aujourd'hui, des mots ont fait irruption dans le vocabulaire de la réflexion qui se veut philosophique ou qui élude le problème de la philosophie. Ces mots se valorisent, portant des significés privilégiés : normes, contraintes, exigences, impératifs. N'oublions pas le mot « rigueur » et bien entendu le mot « système ». Ces termes, on l'a montré, réfléchissent ou simplement *reflètent* un rationalisme borné, celui de la bureaucratie, de l'idéologie technocratique, de la planification industrielle (qui néglige la problématique nouvelle de l'urbain au profit d'une seule organisation, celle de la croissance industrielle, commandant impérativement l'aménagement du territoire et la répartition du peuplement).

Vous assistez donc à la formation d'un système : la philosophie des contraintes. Les déterminismes sociaux ne se conçoivent plus comme des obstacles à vaincre, des données à maîtriser et à s'approprier par l'action consciente, mais comme des fondements, des constituants, des déterminants, en d'autres termes comme des principes contraignants à observer et à respecter. Et cela pour des raisons politiques également dénoncées en cours de route. La philosophie devenue métalangage de la stratégie de classe couvre et justifie cette stratégie. Elle ne la présente pas comme projet à l'échelle globale et comme projection d'une volonté politique, mais sous la rubrique des nécessités qui font loi. De la philosophie du fini et de la finitude, on passe à l'acceptation des choses telles qu'elles sont, de la vie telle qu'elle est. Sophisme en contradiction avec la philosophie.

La tradition philosophique apporte des contraintes d'abord négatives. Elle interdit d'affirmer certaines sottises, d'énoncer des tautologies où des incohérences. A ce titre, comme la logique, elle est une *discipline* insuffisante mais nécessaire. A la philosophie de l'acceptation, la tradition philosophique oppose la critique radicale, la distanciation, la révolte et la liberté. A la philosophie de la finitude, elle oppose la philosophie du désir. De ces conflits naît une pensée renouvelée, qui sort du métalangage philosophique, qui passe entre les deux écueils : la fin de la philosophie classique, la continuation de l'antique philosophie. Celui qui prétendrait se passer du langage philosophique mentirait, et d'ailleurs ce sophiste s'en servirait pour énoncer sa prétention. Il est d'ailleurs vrai que le métalangage finit (y compris le métalangage de la philosophie et la philosophie comme métalangage) en se condamnant soi-même. Pour en sortir, une philosophie nouvelle ou un philosophe de génie vont-ils inventer des mots neufs et changer les noms des choses ? S'il y a quelque part un projet farfelu, c'est celui de changer la vie en changeant les mots. Aussitôt énoncée, cette proposition se condamne. Au comble du

métalangage, le discoureur prend son discours au N^e degré (y a-t-il un degré ultime ?) pour le message absolu, pour le « fiat lux » de notre époque. Illusion. Pour en sortir, il faut ressaisir la quotidienneté (et non la démentir, ou la délaissier, ou s'en abstraire et s'évader) mais la ressaisir activement en contribuant à la transformer. Ces opérations comportent la création d'un langage (ou plus exactement : une création de langage). Porter le quotidien au langage, c'est déjà le transformer en l'élucidant. Transformer le quotidien, c'est produire du nouveau, qui appelle des mots neufs.

La discipline philosophique garde des buts pédagogiques, didactiques. Avec la cité et dans la cité, à côté des monuments et des fêtes, la philosophie fut *œuvre* par excellence. Les philosophies non seulement jalonnent le temps historique, mais désignent un rapport « temporalité-spatialité », un espace soumis au temps, marqué par lui, le temps s'inscrivant dans l'espace. Or ces thèmes passent au centre d'une culture rénovée par la préoccupation du quotidien, par sa critique et sa transformation. Réhabiliter l'œuvre sans pour autant déprécier le produit, restituer le temps comme bien suprême (le temps de vivre), cela fait partie des objectifs de la révolution culturelle. Il n'est pas question de rayer la philosophie de la culture, mais au contraire de lui donner un sens autre et nouveau en lui rendant (à elle comme au temps et à l'œuvre) *valeur d'usage*.

La compréhension de l'œuvre à partir de la philosophie légitime une critique radicale de [370] l'esthétique et de l'esthétisme comme métalangage. Or l'esthétisme parodie aujourd'hui la métamorphose du quotidien en utilisant immédiatement des techniques (en sautant la médiation de l'art comme appropriation). Des mobiles qui tournent et chantent, des murs qui se colorent selon vos pas ou vos paroles, un couloir musical, une promenade truquée comme un décor d'opéra, cet esthétisme annonce des possibilités et ne les réalise pas. Il relève encore de la consommation de signes, du métalangage. La restitution de l'*œuvre* fera justice de ces cocasseries « modernes ».

4. Notre révolution culturelle.

La « révolution culturelle », nous avons tenté de le montrer, c'est un *concept*. Il se trouve implicite dans la pensée de Marx, explicite dans les ouvrages de Lénine et de Trotski. En Chine, Mao-tsé-toung l'a repris dans des conditions spécifiques. En tant que concept il se rattache à la problématique marxiste. Quels sont les rapports entre base, structure et superstructure ? entre théorie et pratique ? Entre idéologie, connaissance, action stratégie ? ces rapports sont-ils stables ou changeants ? structureaux ou bien conjoncturaux ?

S'agit-il de prendre la révolution culturelle chinoise comme modèle ? Pas du tout. Son intérêt, son importance, c'est d'avoir tiré le concept de l'ombre, de l'avoir porté à la lumière du langage « moderne ». Comment concevoir un schéma identique pour un pays à prédominance agraire et pour un pays hautement industrialisé ? Comment transporter un tel schéma ? Cette transposition, seuls des théoriciens marqués par les processus étranges précédemment analysés (déplacements, substitutions, remplacements) peuvent l'envisager.

Notre révolution culturelle ne peut se vouloir ascétique. Ce n'est pas la révolution à partir d'une culture, encore moins pour et par la culture. Elle ne peut prétendre à incarner dans le réel et dans la pratique sociale une culture, alors que notre culture se fragmente, s'émiette, se décompose dans le moralisme et l'esthétisme et l'idéologie de la technique. Cette dissolution apparaîtrait mieux si la « culture » n'avait une fonction terroriste bien définie. Dans cette culture, seule la philosophie tient encore à condition qu'on la maintienne en lui donnant un sens. Notre révolution culturelle a pour but et sens la création d'une culture qui ne soit pas institution mais style de vie. Elle se définit d'abord par la réalisation de la philosophie dans l'esprit de la philosophie. La critique radicale de la culture, du prestige et des illusions attachés à ce mot, de son institutionnalisation, aboutit à restituer pleinement la philosophie et son importance théorique et pratique, pédagogique et vitale, mentale et sociale. De quelle philosophie parlons-nous ? De la philosophie occidentale, celle qui va de Platon à Hegel. Il n'est question ni du pragmatisme américain ni de Confucius ou Bouddha. Aux États-Unis (qui l'ignore ?), la culture souffre cruellement de manquer de philosophie. En U. R. S. S., la culture officielle a cru bon de constituer une philosophie avec la pensée de Marx, alors que cette pensée envisageait la réalisation du projet philosophique. Enfin, l'Orient a ses philosophies propres et nous nous garderons de nous prononcer à leur propos. *La réalisation de la philosophie définit la révolution théorique par laquelle commence la révolution culturelle.*

La restitution de l'œuvre et du sens de l'œuvre n'a pas un objectif « culturel » mais pratique. En effet, notre révolution culturelle ne peut avoir des buts simplement « culturels ». Elle oriente la culture vers une pratique : la quotidienneté transformée. La révolution change la vie et pas seulement l'État ou les rapports de propriété. Ne prenons plus les moyens pour la fin ! Ce qui s'énonce ainsi : « Que le quotidien devienne œuvre ! Que toute la technique serve cette transformation du quotidien ! » Mentalement, le terme « œuvre » ne désigne plus un objet d'art mais une activité qui se connaît, qui se conçoit, qui re-produit ses propres conditions, qui s'approprie ces conditions et sa nature (corps, désir, temps, espace), qui devient *son œuvre*. Socialement, ce terme désigne l'activité d'un groupe qui prend en main et en charge son rôle et son destin social, autrement dit une *autogestion*. Des observateurs superficiels remarquent la distance qui sépare Pékin de Belgrade ; ils peuvent opposer autogestion et révolution culturelle. Sur le plan des concepts et des significations, cette opposition politique tombe. l'autogestion révèle à son échelle un certain nombre de contradictions, y compris des contradictions « culturelles ». Elle fait partie de la révolution culturelle au lieu de la réfuter. Ce qui ne résout pas les problèmes que pose l'autogestion, mais permet de les formuler dans toute leur ampleur.

Enumérons maintenant quelques aspects ou éléments du processus révolutionnaire :

a) *Réforme et révolution sexuelle*. Le changement à apporter ne concerne pas seulement les relations « féminin-masculin », l'égalité juridique et politique des parties contractantes et prenantes, la déféodalisation des rapports de sexe à sexe et leur démocratisation. La transformation devrait modifier les rapports (affectifs et idéologiques) entre la sexualité et la société. Que la société répressive et le terrorisme sexuel soient battus en brèche et abattus par tous les moyens de la théorie et de la praxis. Que la répression sexuelle ne soit plus l'affaire (et même l'affaire essentielle) d'institutions. Qu'elle cesse. D'autant que la répression et la terreur excèdent considérablement le contrôle de la vie sexuelle, s'étendent à toutes les puissances et capacités de l'être humain. S'agit-il de supprimer tout contrôle de la vie sexuelle ? Certes pas. Cette absence de contrôle risquerait de dégrader et de détruire le désir, qui se réduirait à un besoin dans l'immédiat. Pas de désir sans contrôle, bien que la répression construite sur le contrôle abolisse le désir ou le dévie. Que le contrôle soit l'affaire des intéressés, non des institutions, encore moins de l'ordre moral et du terrorisme conjoints.

b) *Réforme et révolution urbaines*. Pas de confusion sur ce point. La révolution fera « l'urbain » et non pas l'urbain la révolution, encore que la vie urbaine et surtout la lutte pour la

ville (pour sa conservation et sa rénovation, pour *le droit à la ville*) puissent fournir cadre et objectifs à plus d'une action révolutionnaire. Sans une métamorphose de la rationalité dans la planification industrielle, sans une autre gestion de l'industrie, la production n'aura pas pour finalité et sens la vie urbaine, les besoins sociaux de la société urbaine comme telle. C'est donc sur le plan de la production, à ce niveau, que se joue la partie et que la stratégie désigne ses objectifs. La réalisation effective de la société urbaine implique à la fois ^[375] un programme politique (concernant l'ensemble de la société, le territoire entier) et la maîtrise de l'économique.

Toutefois, la *réforme urbaine* peut aujourd'hui avoir le rôle et l'importance qu'a eue pendant un demi-siècle la *réforme agraire* (et qu'elle garde ici ou là). Réforme révolutionnaire, elle ébranle les structures de la propriété, du droit et de l'idéologie néo-capitalistes. Arrêter sur la voie de la dégradation la vie urbaine encore existante, inventer des formes nouvelles, permettre à ces formes de se déployer, frayer leur chemin aux germes de la société urbaine, ces objectifs débordent les possibilités du néo-capitalisme et de la société de consommation dirigée. Le ludique comme œuvre, la ville ludique, la bourgeoisie la plus cultivée ne peut guère les concevoir, encore moins en réaliser les conditions spatio-temporelles.

c) *La fête retrouvée*, amplifiée, en surmontant l'opposition « quotidienneté-festivité », ce passage du quotidien à la fête s'accomplissant dans et par la société urbaine, ainsi se formule l'article dernier du projet. Revenant au point de départ, cette indication reprend le concept *d'appropriation* pour lui donner sa place : au-dessus des concepts de *domination* (sur la nature matérielle) et de *praxis* dans l'acception courante.

Saint-Just disait que l'idée du bonheur était neuve en France et dans le monde. On pourrait en dire autant de l'idée du malheur. La conscience du malheur suppose la possibilité d'autre chose (d'une vie autre) que l'existence malheureuse. Peut-être aujourd'hui le conflit « bonheur-malheur (ou plutôt : conscience du bonheur possible conscience du malheur réel) remplace-t-il et supprime-t-il l'antique idée de destin. Ne serait-ce pas le secret du malaise généralisé ?

Paris 1967.

