

Du même auteur

AUX ÉDITIONS DU SEUIL

L'Institution imaginaire de la société
coll. « Esprit », 1975

De l'écologie à l'autonomie
avec Daniel Cohn-Bendit, 1981

Les Carrefours du labyrinthe

2. Domaines de l'homme, *coll. « Empreintes », 1986*

3. Le monde morcelé, *coll. « La couleur des idées », 1990*

4. La montée de l'insignifiance, *coll. « La couleur des idées », 1996*

5. Fait et à faire, *coll. « La couleur des idées », 1997*

AUX ÉDITIONS 10/18

L'Expérience du mouvement ouvrier

1. Comment lutter, 1974

2. Proletariat et Organisation, 1974

Capitalisme moderne et Révolution

1. L'Impérialisme et la Guerre, 1979

2. Le Mouvement révolutionnaire
sous le capitalisme moderne, 1979

Le Contenu du socialisme, 1979

La Société française, 1979

CHEZ D'AUTRES ÉDITEURS

Mai 68 : la brèche
avec C. Lefort et E. Morin, Fayard, 1968

Devant la guerre

1. Les Réalités

Fayard, 1981

La Société bureaucratique

1. Les rapports de production en Russie

2. La révolution contre la bureaucratie
Christian Bourgois, 1990

Cornelius Castoriadis

Les Carrefours du labyrinthe

1

Éditions du Seuil

TEXTE INTÉGRAL

ISBN 2-02-035236-2
(ISBN 2-02-004766-7, 1^{re} publication)

© ÉDITIONS DU SEUIL, 1978

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L-335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

Préface

Dans le monde de la vie, nous pouvons demander, et nous demandons : pourquoi... ? ou : qu'est-ce que... ? La réponse est souvent incertaine. Qu'est-ce que cet objet blanc, là-bas ? C'est le fils de Cléon, dit Aristote, « ... il se trouve que cet objet blanc soit le fils de Cléon¹ ». Mais nous ne demandons pas ce qu'Aristote demande : qu'est-ce que voir, qu'est-ce que *ce* que l'on voit, qu'est-ce que *celui qui voit* ? Encore moins : qu'est-ce que cette question même, et la question ?

Dès que nous demandons cela, la contrée change. Nous ne sommes plus dans le monde de la vie, dans le paysage stable et en repos, fût-il en proie au mouvement le plus violent, où nous pouvions promener notre regard selon un avant-après ordonné. La lumière de la plaine a disparu, les montagnes qui la délimitaient ne sont plus là, le rire innombrable de la mer grecque est désormais inaudible. Rien n'est simplement juxtaposé, le plus proche est le plus lointain, les bifurcations ne sont pas successives, elles sont simultanées et s'interpénètrent. L'entrée du Labyrinthe est immédiatement un de ses centres, ou plutôt nous ne savons plus s'il est un centre, ce qu'est un centre. De tous les côtés, les galeries obscures filent, elles s'enchevêtrent avec d'autres venant on ne sait d'où, n'allant peut-être nulle part. Il ne fallait pas franchir ce pas, il fallait rester dehors. Mais nous ne sommes même plus certains que nous ne l'ayons pas franchi depuis toujours, que

1. *De anima*, III, 1, 425 a 26-27.

les taches jaunes et blanches des asphodèles qui reviennent par moments nous troubler aient jamais existé ailleurs que sur la face interne de nos paupières. Seul choix qui nous reste, nous enfoncer dans cette galerie plutôt que dans cette autre, sans savoir où elles pourront nous mener, ni si elles ne nous ramèneront pas éternellement à ce même carrefour, à un autre qui serait exactement pareil.

Penser n'est pas sortir de la caverne, ni remplacer l'incertitude des ombres par les contours tranchés des choses mêmes, la lueur vacillante d'une flamme par la lumière du vrai Soleil. C'est entrer dans le Labyrinthe, plus exactement faire être et apparaître un Labyrinthe alors que l'on aurait pu rester « étendu parmi les fleurs, faisant face au ciel² ». C'est se perdre dans des galeries qui n'existent que parce que nous les creusons inlassablement, tourner en rond au fond d'un cul-de-sac dont l'accès s'est refermé derrière nos pas – jusqu'à ce que cette rotation ouvre, inexplicablement, des fissures praticables dans la paroi.

Assurément, le mythe voulait signifier quelque chose d'important, lorsqu'il faisait du Labyrinthe l'œuvre de Dédale, un homme.

Une fois de plus, et après tant d'autres, les textes réunis ici veulent reprendre et, si possible, renouveler ces questions. Qu'est-ce que l'âme – et dans quelle mesure, sous quelles conditions, la psychanalyse nous force-t-elle à la penser autrement ? Qu'est-ce que le langage – et comment peut-on en parler ? Qu'est-ce que l'objet mathématique, physique, biologique, social-historique – et comment, à la fois, se livre-t-il et se dérobe-t-il à cette extraordinaire entreprise qu'est la science moderne ? À partir de quoi, et moyennant quoi, pouvons-nous parler d'économie, d'égalité, de justice, de politique ? Ambition démesurée, gratuite et obligatoire : élucider

l'étrange fait de savoir, en explorer la situation actuelle, y chercher des significations qui la dépassent.

Cercle immédiat, banal, connu de très longue date – en fait, dès que la théorie commence à s'articuler. Nous n'arrêterons pas d'en parcourir. Le lecteur pressé pensera : ces textes jangent ou critiquent la théorie. À partir de quoi, au nom de quoi ? Ne sont-ils pas, eux-mêmes, des textes théoriques, ne s'inscrivent-ils pas dans la théorie de l'objet théorie, n'utilisent-ils pas les ressources de ce qu'ils critiquent ?

Qu'est-ce que la théorie ? L'activité des théoriciens. Et les théoriciens sont ceux qui font de la théorie. La science est l'activité des scientifiques – de ceux qui font de la science. Cercle risible. Mais que mettre à la place ? Certes, d'autres définitions sont possibles. Par exemple : la science d'un objet est le système des énoncés vrais (ou corrects, ou non falsifiés) portant sur cet objet. Le positivisme le plus plat et l'idéalisme le plus absolu se rencontrent ici. « La vraie figure dans laquelle la vérité existe ne peut être que le système scientifique de cette vérité³. » Quel objet, et qu'est-ce qu'un objet ? Qu'est-ce qu'un énoncé vrai (ou correct, ou non falsifié) ? Que veut dire système, jusqu'où un système doit-il être systématique pour être vraiment système – et où a-t-on jamais vu un système ?

Aucune des sciences existantes n'est plus démonstrative, ni plus systématique, que la mathématique. Et c'est d'elle qu'un connaisseur, Bertrand Russell, disait : « La mathématique est la science où l'on ne sait jamais de quoi on parle, ni si ce que l'on dit est vrai. » Il faudrait tout ignorer des mathématiques pour croire qu'il s'agit là d'une boutade. On ne sait jamais de quoi on y parle : on y parle de tout et de rien en particulier, du n'importe quoi comme tel, du quelque chose en général. L'on essaie de spécifier, dotant ce quelque chose de propriétés particulières, condensées dans un groupe d'axiomes. L'on

3. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Préface (trad. Hyppolite, vol. 1, p. 8).

s'aperçoit tôt ou tard que l'on a fait autre chose que ce que l'on pensait faire. Peano formule les axiomes des entiers naturels ; l'on découvre après qu'ils ne sont pas catégoriques, que d'autres ensembles (par exemple, la suite $1/n$) les satisfont aussi bien. L'on pense pendant longtemps (et, en un sens, toujours) qu'il y a différence radicale entre l'ensemble non dénombrable des nombres réels et les ensembles infinis dénombrables (par exemple, celui des nombres naturels). Mais l'on démontre que toute théorie consistante de l'ensemble non dénombrable des réels possède un modèle dénombrable (Löwenheim-Skolem). – On ne sait pas si ce que l'on dit est vrai : ce que l'on dit dépend des axiomes posés, lesquels sont, à quelques conditions près, arbitraires – et l'on ne voit pas quel sens pourrait-on donner à la question de la « vérité » des axiomes, mais pas davantage comment on pourrait lui dénier toute signification (par exemple : pourquoi *ces* axiomes-ci et pas d'autres ? Jusqu'où va l'« arbitraire », ou la liberté, du mathématicien) ? On esquive en disant que la vérité d'un système mathématique n'est rien de plus que sa non-contradiction. Quelqu'un vient alors, qui démontre que la démonstration de cette non-contradiction, si elle était faite, entraînerait une contradiction.

Et pourtant : un autre connaisseur, Wigner, exprime son étonnement, plus que justifié, devant *the unreasonable effectiveness of mathematics* – l'efficace déraisonnable des mathématiques. Cet artefact dédalien, et incertain, a une prise apparemment sans limite sur le réel – en tout cas, sur l'observable (terme à son tour plus que mystérieux). Serait-ce qu'il le reflète ? Mais comment le refléterait-il, puisqu'il participe activement et essentiellement à sa construction ? Plus encore, comment le refléterait-il, puisqu'une fois sur deux, pour ainsi dire, il le précède ? Dans les grands cas – qui sont maintenant légion – c'est le théoricien qui enjoint à l'observateur d'avoir à chercher non pas tel objet, mais tel type nouveau et inconnu d'objet. Voyant pour la première fois les quatre équations de Maxwell, Hertz s'exclame :

« *Ist es ein Gott, der diese Zeichen schrieb?* » (Est-ce un Dieu qui a tracé ces signes?) Ces équations condensent en quatre lignes un nombre immense de faits expérimentaux – mais vont aussi très au-delà de cette condensation; elles entraînent des conséquences, réelles et théoriques, jusqu'alors insoupçonnées. Parmi celles-ci? l'existence des ondes radio, que Hertz « découvrira » quelques années plus tard. Mais qui donc les a vraiment découvertes? – En 1928, Dirac construit une version relativiste de la mécanique quantique. Une certaine équation s'y trouve posséder deux solutions, identiques au signe algébrique près (opposé). L'une d'elles correspond à quelque chose de connu et d'observé: l'électron, de charge électrique négative (et considéré par les physiciens comme le grain substantiel de cette entité, l'électricité négative). L'autre semble découler simplement des idiosyncrasies mathématiques de l'équation en question. Dirac décide en 1931 qu'elle correspond à une réalité physique: l'électron positif ou **positron**. Un an plus tard, celui-ci sera en effet observé expérimentalement. (Mais on n'en a pas fini avec les bifurcations: il n'en est pas toujours ainsi. Dans d'autres cas, à des solutions mathématiques pleinement légitimes, ne correspond rien de réel.) – Quelque quinze années auparavant, devant sa table de travail, Einstein essayait d'oublier toute la physique qu'il connaissait, et se posait cette question « simple »: comment serait un univers, qui ne serait astreint, essentiellement, qu'à une condition mathématique (que les lois le régissant soient invariantes relativement à toute transformation continue des coordonnées)? Il aboutit à une théorie qui, de forme et d'esprit radicalement autres, retrouve tous les résultats de la macrophysique existante, les améliore sur quelques points observables (et observés), et qui, n'étaient les blocages psychologiques d'Einstein (en bref: qu'il n'avait pas tout à fait pu oublier ce qu'il croyait connaître de la physique), l'aurait conduit à prédire le fait physique le plus incroyable jamais observé par l'homme: l'expansion de l'univers. Pour la logique de ce roman, d'ailleurs, ces blo-

cages importent peu : ils confirment plutôt ce que je tente de dire. Que les équations d'Einstein comportaient, parmi leurs solutions, des univers en expansion, était établi par de Sitter (1917) et Friedmann (1922) avant les mémorables observations de Slipher, Shapley et Hubble ou indépendamment de celles-ci.

Il y a, certes, *factum* de l'expérience ou du savoir. Mais il y a également, tout aussi important, *factum* de l'erreur (je ne parle pas des fautes de calcul) et surtout de l'incertitude. Et il y a *factum* de l'enchevêtrement des deux. Plate illusion que de croire à leur partage simple, net, tranche. Plate illusion aussi de croire que tout se vaut. Ces deux illusions se partagent à peu près la scène contemporaine : positivisme, scientisme, rationalisme, structuralisme d'un côté – irrationalisme, relativisme naïf, dénonciations rapides et superficielles de la « Science » et du « Savoir » de l'autre. Le sol commun des deux : la croyance puérile que nous pourrions jamais échapper à la question de la vérité, en la résolvant une fois pour toutes – ou en la déclarant privée de sens.

Il y a aussi et surtout ce fait banal, massif, immédiat à quoi on ne réfléchit jamais, en vérité, sinon dans la description, ou dans la réduction rationaliste absolue (« dialectique ») : il y a *altération* de l'expérience, il y en a *histoire* au sens lourd du terme.

Inutile de parler du domaine anthropologique, où il serait cruel de rappeler aujourd'hui les proclamations tonitruantes de naguère sur la constitution enfin accomplie de la discipline rigoureuse qui allait fournir réponse à tout (l'économie, la psychanalyse, la linguistique ou l'ethnologie « structurales »). Considérons plutôt les questions que pose cet enchevêtrement inextricable dans le domaine des sciences dites exactes. Depuis cinquante ans, en même temps que leurs résultats s'accroissent à une allure fantastique, on parle de leur crise – comme s'il s'agissait d'un fait radicalement nouveau. Il est vrai que, depuis le début du siècle, leur évolution a créé, ou fait enfin apparaître, des antinomies ou des

failles décisives dans les disciplines fondamentales. Mais il est tout aussi vrai, lorsqu'on y regarde de près, que des failles ou des antinomies analogues avaient toujours existé. En vérité, la crise a consisté essentiellement en ceci : les scientifiques – rares – qui réfléchissent ont compris que la crise est l'état permanent (plus ou moins ouvert, plus ou moins larvé) de la science. Et, plus spécifiquement : que les postulats métaphysiques sur lesquels leur activité s'appuyait n'allaient nullement de soi (ce qui, par ailleurs, était évident depuis toujours). Elle les a ainsi directement renvoyés aux questions philosophiques que leur activité scientifique soulève : question de la nature de cette activité, de son objet, du rapport des deux.

L'interrogation philosophique surgit ainsi, de nouveau et explicitement, du cœur même de l'activité scientifique. Mais aussi, et pour la première fois, sous une autre forme : comme interrogation portant sur l'histoire et l'historicité de la science. Les illusions des approximations successives, de la cumulation des résultats, de la conquête graduelle et systématique d'un ordre rationnel simple préexistant dans le monde, se dissipent. Il y a question philosophique (et non pas simplement « épistémologique ») portant sur le *fait* d'une histoire de la science. Question qui fait partie de la question philosophique de l'histoire en général, mais ne se laisse pas simplement dissoudre dans celle-ci.

Formulons brièvement un des moments les plus aigus de cette question. Les théories scientifiques se succèdent. Et dans cette succession nous ne pouvons voir ni un ordre, ni un simple désordre. Régulièrement les théories acceptées se révèlent « fausses » ou ne sont pas « vraies » comme on l'entendait lorsqu'on les formulait. Les nouvelles théories ne sont pas des meilleures approximations : elles ont une structure logique autre et des présupposés métaphysiques différents, elles ne s'ajoutent pas aux premières, elles les

réfutent et les suppriment. (Et il serait privé de sens de dire qu'elles les « surmontent dialectiquement ») Pourtant dans les cas importants, les théories passées ne sont pas purement et simplement « fausses ». Tout se passe comme si elles correspondaient et correspondent toujours, de manière non triviale, à une partie ou strate de l'objet, formel ou réel – laquelle cependant ne se laisse pas intégrer sans problème dans les parties plus larges auxquelles accèdent les théories suivantes. Les ruptures sont beaucoup plus profondes qu'on ne le croit d'habitude ; mais une étrange continuité aussi. En un sens, il y a *une* mathématique, et même *une* physique, depuis vingt-cinq siècles. (Cette affirmation paraîtra banale à ceux qui ne connaissent pas la science contemporaine, et scandaleuse à ceux qui la connaissent.)

Ces faits posent une question aussi bien quant à la nature de l'activité scientifique que quant à la nature de ce qui est. L'existence d'une histoire de la science dit quelque chose sur la science elle-même. Mais puisque ce qui se succède depuis vingt-cinq siècles n'est pas une cohorte de nuages se dissipant sans reste, elle dit tout autant quelque chose sur son objet. Il faut bien que celui-ci soit (soit fait) d'une certaine façon pour qu'il se livre ainsi et pas autrement, pour qu'il y ait la possibilité de ces prises successives sur lui, si souvent fécondes et toujours partielles – et dont la succession ne forme ni système, ni progression logique, bien que possédant son propre genre, par ailleurs indescriptible, de continuité. (Et dirait-on que tout cela ne concerne que des propriétés de l'observateur ou de la science, la question subsisterait intégralement : on ne voit pas par quel étrange privilège négatif celui-là ou celle-ci seraient exclus de ce qui est.)

Question de l'histoire, question de la vérité, question de leur rapport. Question philosophique (et politique, au vrai sens du mot), évacuée lorsque l'on fait de la science une simple succession de « paradigmes » – ou que l'on se borne à décrire ce que l'on a appelé, moyennant un viol du sens du mot, l'« épistémè » de chaque époque. Quels sont donc

les rapports que les « paradigmes » successifs entretiennent entre eux et tous, dans leur guerre intestine, avec ce qui est visé ? Y a-t-il un rapport entre l'« épistémè » de l'Occident contemporain et celle de la Grèce antique, et lequel ? Ont-elles un référent qui leur reste, en un sens, commun, qui en est, en un autre sens, indépendant ? Et peut-on aussi parler, de la même manière, d'une « épistémè » des Aranda ? Ces questions étant tacitement interdites, on transforme la science en une variété, ou curiosité, ethnographique. Les Caduveo se peignent le visage, pour les Égyptiens les chats étaient sacrés, et les Gréco-occidentaux font de la science. Concluons que ceux qui parlent ainsi constituent eux-mêmes une curiosité ethnographique, et que discuter leurs dires n'a pas plus de sens qu'approuver ou désapprouver les coiffes des Bretonnes.

Question de l'histoire, de la vérité et de l'erreur, de leur enchevêtrement, de l'identité et de l'altération de l'expérience là où celle-ci présente les antinomies les plus extrêmes. Question qui ranime, ravive, renouvelle l'interrogation philosophique. On comprend que le positivisme et le structuralisme aient voulu l'éliminer. Mais force est de constater que quelqu'un comme Heidegger partage rigoureusement les mêmes postulats, lorsqu'il proclame la « fin de la philosophie », la « décomposition de la philosophie dans l'essor des sciences technicisées ». Comment donc la « technicisation » des sciences pourrait-elle supprimer l'interrogation philosophique qu'elles soulèvent ? Y aurait-il une technique, ou une technicisation, qui pourrait fermer les questions et la question ? Quelle technicisation ? Et qu'en est-il vraiment de la technicisation ?

La technicisation – et la bureaucratisation – de la science est évidente. Mais, loin de clore les problèmes, elle ne fait que les multiplier (sauf pour les techniciens et les bureaucrates eux-mêmes – mais ce n'est pas cela qui est ici en cause). Elle soulève des questions concernant les choses mêmes – ce qui n'est pas le cas de la technique industrielle

et productive. L'ensemble des techniques modernes, industrielles et productives, crée des problèmes énormes, d'une importance vitale ; des problèmes politiques et, pris globalement, une question qui est certes philosophique : qu'est-ce que la technique ? Mais aucun moyen technique appartenant à cet ensemble ne soulève, pris en lui-même, une question quelconque ou ne conduit à une telle question. L'avion remplace le steamer, qui avait remplacé le voilier. Il est plus rapide et plus (ou moins) confortable, plus « économique » (?), etc. – et la prolifération de ce type de moyens crée les situations dramatiques maintenant largement connues et discutées. Mais l'avion ne me force pas à me demander : qu'est-ce donc que... ? Les techniques scientifiques, si. La technicisation est source intarissable de nouvelles questions – et ces questions ne concernent pas seulement le « contenu » de la science, mais son ossature et ses fondements.

La construction des grands télescopes pendant les années 1920, puis la radioastronomie, etc., conduisant à « constater » une expansion de l'univers, à découvrir les quasars, à supposer que la possibilité théorique de « trous noirs » possède une réalisation observable, ont fait entrer dans une danse de plus en plus frénétique les notions d'espace, de temps, de matière-énergie, de loi physique. Les accélérateurs de particules ont transformé, selon le mot de Heisenberg, les physiciens en zoologistes : l'« élémentaire » se compte désormais par douzaines d'espèces différentes. Qu'est-ce donc que l'« élémentaire » ? Le roman des quarks soulève directement les questions : qu'est-ce donc qu'une entité physique ? Quel sens peut avoir la distinction des « propriétés » et d'un « support » hypothétique – et dont on se demande s'il n'est pas, par nature, « inobservable » – de ces propriétés ? Et, derechef, qu'entend-on par « explication » physique, par « théorie » scientifique ?

Mais le philosophe – ce philosophe – a déjà rationalisé sa surdité. Tout cela, c'est de l'ontique. Cela concerne les étants

– et lui, il ne pense que l'être. Et quand donc a-t-on vu la philosophie pouvoir parler de l'Être absolument à part des étants ? Et n'est-ce pas en étant lui-même que ce philosophe essaie de parler de l'Être ? Ne fait-il pas, par ailleurs, dans le monde des étants, une distinction qui amène à s'interroger sur sa bonne foi, ou sa lucidité ? Il parle du poème ou de l'œuvre d'art ; il pense la « montagne qui s'élève dans le paysage » ; les activités des bûcherons dans la forêt Noire traduisent à ses yeux un certain rapport de l'homme à l'Être. Mais le théorème mathématique, l'image d'une Galaxie spirale, le travail à la fois efficace et frustrant, fécond et décevant d'explication du monde ne l'intéressent pas, ne l'étonnent pas.

Croire que l'« essor des sciences technicisées » entraîne la « décomposition de la philosophie » (s'il ne s'agit pas là d'une constatation empirique, qui de toute façon serait à moitié fautive, et nullement neuve), c'est simplement croire à la « technique », croire que celle-ci peut se fermer sur elle-même. C'est croire que la logique identitaire-ensembliste est étanche, qu'elle ne fait pas surgir des questions. Or, elle en fait surgir d'énormes, concernant aussi bien sa teneur propre que son rapport à ce qui est. L'élucidation de ces questions a été, dès l'origine, une des tâches de la philosophie. Elle l'est aujourd'hui plus que jamais.

Il n'existe pas de théorie comme « vue » de ce qui est ni comme constitution ou construction systématique et exhaustive du pensable, une fois pour toutes, ou graduellement et progressivement déployée. Il n'y a pas de trouée soudaine des murs qui nous entourent nous permettant de voir enfin la lumière d'un Soleil qui était là depuis toujours. Et pas davantage, d'édifice harmonieux dont nous découvririons le plan d'ensemble au fur et à mesure que nous le construisons.

Il y a un faire théorique, qui n'émerge qu'à un moment donné de l'histoire. Une activité, une entreprise humaine, un *projet* social-historique : le projet de théorie. Rendre compte et raison – *logon didonai* – de tout : du monde, des

objets qui nous entourent, de leurs « lois », de nous-mêmes, de cette activité elle-même. Et dire cela, c'est encore être dans la théorie – dans ce projet, et le poursuivre. Se demander : que veut dire rendre compte et raison, pourquoi faut-il rendre compte et raison – c'est encore vouloir rendre compte et raison. Cela est un pur fait ; nous ne pouvons pas faire autrement. Nous ne pouvons pas faire autrement, depuis que la question a été soulevée. Et nous savons qu'elle ne l'a pas été depuis toujours – mais « à un moment donné ».

S'il en est ainsi, cette question, et ce projet, seraient-ils quelque chose de contingent ? Oui, mais pour qui ? Pour un Spectateur absolu. Mais pour dire ou penser cela, ce Spectateur absolu ferait lui-même de la théorie – et une théorie qui s'appuierait sur les catégories du nécessaire et du contingent. Nous ne sommes pas ce Spectateur absolu, nous ne le serons jamais. Et en même temps, et quoi qu'on en ait dit, nous ne pouvons pas nous empêcher de prendre son point de vue fictif – ne serait-ce que pour dire qu'il n'existe pas, ou qu'il n'est pas pensable sans contradiction. Ce prétendu contingent – ni contingent, ni nécessaire – est notre réalité. Pouvons-nous en sortir ? C'est évident que non. C'est évident que oui. À moins de délirer, je ne peux pas ne pas penser que la pensée est une création social-historique – et que cette pensée-ci est vraie. Et à moins de délirer, je ne peux penser, ni que toute pensée est vraie, ni que, lorsqu'elle l'est, elle peut rendre compte du pourquoi elle l'est ; à moins de délirer, je ne peux penser ni que la pensée se fonde sur elle-même, ni qu'elle est transparente à elle-même.

Nous sommes ainsi renvoyés à la philosophie ; et, plus encore, à son caractère historique, et à l'énigme qu'il pose. Le temps n'est pas pour la philosophie simple détermination extérieure, encore moins repère de l'ordre de succession des pensées des philosophes. Si le philosophe croit

qu'il peut, se retirant dans son poêle ou simplement en lui-même, refaire le monde selon l'ordre des raisons, opérer directement une fulgurante ouverture dans le tégument épais de son langage particulier, de son époque, des articulations solides et obscures du monde objectif et subjectif créées / instituées par sa société, pour accéder à une vision – *theoria* – de l'être qui ne leur devrait rien, il s'illusionne. Il s'illusionne lorsqu'il croit pouvoir faire table rase de tout ce qu'il a reçu, soumettre tout au doute méthodique, n'accepter que ce qui se donne dans une évidence apodictique. Régulièrement, il s'avère qu'il n'a pas assez ou qu'il a trop douté. Il s'illusionne lorsqu'il croit trouver dans les conditions sous lesquelles quelque chose lui paraît pensable les conditions intemporelles sous lesquelles une chose quelconque pourra jamais paraître être à un sujet quelconque ; croyant avoir saisi à jamais les conditions du pensable, il admet peut-être que l'on pourra penser autre chose, mais ne conçoit pas que l'on pourrait jamais penser *autrement*. Il s'illusionne lorsqu'il croit que le long séjour auprès de la chose, la patience, la douleur et le travail du négatif suffisent pour dévoiler finalement une congruence, une identité, entre l'être de ce qui est et la pensée de celui qui pense. Il méconnaît alors qu'une empirie ontologique, fût-elle décapée par les acides de la dialectique, n'en reste pas moins une empirie. Il s'illusionne même lorsqu'il pense qu'à force de préparation et de frottement à la chose, soudain la flamme jaillira qui, se nourrissant désormais d'elle-même, lui fera *voir* ce qui est vraiment tel qu'il est vraiment⁴. Peut-être verra-t-il quelque chose ; mais *quoi* exactement, cela restera éternellement à voir.

Et pourtant, cette illusion est féconde et vitale. Encore plus surprenant, elle ne l'est pas toujours, elle ne l'est que chez les grands. Cela n'est pas une remarque anecdotique ou littéraire. Elle met en jeu certaines des questions les plus

4. Platon. *Septième Lettre*, 341 c-d, 344 b.

lourdes que l'on puisse se poser. Par quoi et en quoi un grand philosophe est-il grand ? Kant a donné une réponse à cette question – mais, par les nécessités de sa philosophie, il la restreignait à l'œuvre d'art, et en excluait explicitement la pensée « ... le génie... consiste à produire ce dont on ne saurait donner aucune règle déterminée... l'*originalité* doit être sa première propriété... ses produits doivent en même temps être des modèles, c'est-à-dire *exemplaires*... ils doivent servir aux autres de mesure ou de règle de jugement... il ne peut décrire lui-même ou exposer scientifiquement comment il réalise son produit... c'est en tant que *nature* qu'il donne la règle⁵... » Kant parle de production, pour ne pas parler de création ; de nature, pour désigner une émergence radicale ; l'*originalité* apparaît dans son texte comme opposée à l'imitation, mais bien évidemment il ne s'agit pas d'*originalité* au sens journalistique : création *exemplaire*, d'un exemple, d'un *eidos*, et qui n'est pas un « exemplaire » parmi d'autres – puisqu'il *pose et fait être des règles, des normes nouvelles et autres*, qu'il est *origo*.

La dimension historique de la philosophie est aussi ce qui se réalise comme *création*. Elle est émergence de figures autres du pensable. Un grand philosophe est créateur de telles figures (de « formes » et de « contenus » de pensée : la distinction est seconde et secondaire). Humilité ou arrogance extrêmes, les deux à la fois : il ne se pense jamais ainsi, il croit que ces figures il les a *découvertes*. Et certes, nouveau paradoxe, il n'a pas entièrement tort. Les figures qu'il crée ont forcément un rapport, et un rapport fécond (autre terme mystérieux) avec ce qui est : elles ne nous obsédent pas autrement. (Dira-t-on qu'elles nous obsèdent parce que nous sommes tels que nous sommes, que l'on concéderait l'argument : elles ont donc affaire avec quelque chose qui est, *ce que nous sommes*, et cela

5. Critique de la faculté de juger, §§ 46 et 47 (trad. A. Philonenko). Souligné dans l'original.

nous ne le savions pas avant qu'elles ne fussent créées.)

Mais ce rapport est historique. La philosophie elle-même, dans l'étrange continuité / discontinuité des figures ainsi créées, est un projet social-historique. Ce fait banal, à la signification inépuisable, est méconnu alors même qu'il est reconnu et du même mouvement. Ainsi Hegel, comme dans un autre et le même sens Marx, ne se situent eux-mêmes dans l'histoire que pour en sortir, essaient de s'inspecter du dehors, croient pouvoir regarder leur dos. Ils pensent l'appartenance de toute pensée, et de la leur propre, à un moment de l'histoire, raillent ceux qui voudraient sauter par-delà leur ombre. Et en même temps, en disant cela et de la manière dont ils le disent, ils restent complètement pris dans le fantasme de la sortie de l'histoire. Ils parlent comme si de leur situation historique ils pouvaient rendre pleinement compte et raison, comme si l'insertion historique de toute pensée était nécessaire et déterminée (peu importe si c'est par la marche de l'Esprit ou par celle des forces productives), comme si l'apparition de leur pensée à telle époque, la révélation de la vérité définitive à telle date moyennant tel individu contingent pouvait être rendue exhaustivement intelligible – ce qui, si c'était faisable, atteindrait le comble de l'inintelligibilité.

Je pense ici, maintenant : en fonction de ce qui a déjà été pensé, dit, élaboré, agi, de ce que j'en sais explicitement (fort peu) et implicitement (un peu plus). Mais si « en fonction » veut dire vraiment *en fonction*, si ce que je pense est déterminé de manière univoque par ce qui a déjà été pensé, je ne pense rien, je suis dans la simple répétition, et ce n'est pas la peine d'aller plus loin. Si l'histoire, et l'histoire de la pensée, est vraiment déterminée, elle n'est qu'un vaste système tautologique. Reste alors et toujours la question : pourquoi cette tautologie n'apparaît-elle pas immédiatement comme telle, pourquoi faut-il tant de peine pour la déchiffrer (chaque nouvel effort dans cette direction nous en éloignant d'ailleurs encore plus), pourquoi s'est-elle

déguisée sous cette forme et non sous telle autre, pourquoi même a-t-elle pris la peine de se déguiser au lieu de s'écrire simplement : $0 = 0$. Et certes, qu'une question subsiste n'a en soi rien d'un scandale ; mais cela devrait en être un, et monstrueux, pour une pensée tautologique.

Ce que la pensée tautologique essaie ainsi – et c'est pour elle une nécessité interne – de supprimer, est ce que l'on peut appeler l'écart entre la pensée et ce qui est pensé. Il serait insuffisant de dire que, sans cet écart, la pensée s'arrêterait ; elle cesserait plutôt d'être. Mais sur ce terme, il faut éviter les malentendus. Il ne s'agit pas d'un écart donné une fois pour toutes ; l'écart est créé et re-créé, transformé chaque fois, transsubstantié dans son mode d'être et son être-ainsi.

Toute grande pensée à la fois réduit et creuse à nouveau et d'une autre façon cet écart. Elle réduit l'écart déjà créé : il est vain de nier (Aristote comme Hegel l'avaient reconnue) la grande dimension empirique ou expérientielle de la philosophie. Le faire historique (pratique, théorique ou poétique) a fait surgir, chaque fois, une foule d'aspects de ce qui est, comme (du fait même que) il a créé / posé de nouvelles figures du monde. Une grande pensée essaie de les prendre en compte. (Qu'est-ce que Platon et Aristote auraient-ils pu penser de la politique, si le peuple grec n'avait pas créé la *polis* ?) Elle y parvient – mais jamais intégralement, et cela pour des raisons essentielles. Ce qui est, est pensable, et ne l'est pas exhaustivement. Et la pensée n'est pas transparente à elle-même. Elle en a, certes, le plus souvent l'illusion : elle suppose sa réflexivité absolue. Mais la pensée est, à elle-même, *phénomène* : s'apparaît – et se cache. Il ne s'agit pas de l'« impensé » : la pensée n'est pas pleinement auprès d'elle-même, il n'y a pas d'*aséité* de la pensée.

Mais il y a aussi, chaque fois, creusement de l'écart. J'ai écrit ailleurs : un grand penseur pense au-delà de ses moyens. Ces moyens sont ce qu'il a reçu – et, par définition, il pense autre chose que ce qui avait déjà été pensé : un

autre objet, un autre aspect de l'objet⁶. C'est vrai, mais la moitié seulement de la vérité – et c'est la coexistence de ces deux moitiés opposées qui crée aussi un problème. Tout autant, un grand philosophe crée ses moyens, des « formes » nouvelles de pensée, comme le montre la lecture la plus superficielle comme la plus attentive de Platon ou d'Aristote, de Kant ou de Hegel. Il ne s'agit pas de style littéraire, ni d'un « style » de pensée – pas plus que, simplement, d'« idées » nouvelles. Les formes, les types, les figures / schèmes / significations sont autres ; de même que sont autres les « problèmes », ce qui fait et ce qui ne fait pas problème. *Le ti to on*, qu'est-ce que l'être / étant, n'est « identique » que comme *horizon* de la philosophie. La question : *ti to on* est chaque fois réveillée à partir d'autre chose, laquelle ne lui reste pas extérieure. S'il ne s'agit pas de simple répétition, si la question est vraiment pensée, elle l'est par la position / création d'autres schèmes / figures / significations. Or, il se trouve que celles-ci excèdent, et de loin, leur « objet » de départ – ce à partir de quoi, à propos de quoi, à l'incitation fût-elle sourde ou non consciente de quoi, elles avaient été posées / créées. Autant dire qu'elles dépassent par là même, leur époque, le langage, l'institution sociale dans et par lesquels elles étaient nées.

La constatation, évidente, que toute philosophie est une création historique n'a rien à voir avec le relativisme – lequel supprime précisément le problème de la création. Ce n'est pas seulement et pas tellement que le relativisme « se contredit ». C'est que tout relativisme est toujours – s'il ne se borne pas à bégayer et à grommeler – un absolutisme. Il prétend pouvoir épuiser ce dont il parle par l'énumération des relations où celui-ci serait pris, il doit affirmer que l'ensemble de ces relations est déterminé et assignable. Mais le

6. *L'Institution imaginaire de la société*, Éd. du Seuil, 1975, p. 242.

problème est constitué précisément par ce fait, que dans le cas qui nous occupe les relations existent et qu'elles n'épuisent pas leur objet. Platon appartient à la Grèce d'une manière interminable – et il nous fait penser, il nous appartient (ou nous lui appartenons, peu importe).

Nous pensons l'histoire de la pensée (et de la science) comme une création ; et si nous la pensons vraiment, notre pensée elle-même est création, qui a rapport avec ce qui est et son « objet » – ici : la pensée d'autrefois et son « objet » – mais qui d'aucune façon ne saurait être appelée « lecture » ou « interprétation », à moins de subvertir totalement le sens de ces termes. Pas davantage, nous ne pouvons appeler notre rapport à la pensée historique « perception » de cette pensée⁷. Nous percevons les autres philosophes. Certes, nous ne pouvons les « voir » que d'ici et de maintenant. Et eux aussi, ils auraient « perçu » ou « vu » quelque chose – de là-bas et d'alors. Présupposé commun des deux affirmations : que quelque chose – ce qui est, ce qu'ils essayaient de penser – s'offre à une indéfinité d'actes de perception, qu'il se laisse saisir dans et par la série de ses ombraisons (*Abschattungen*, traduit d'habitude par « silhouettes »). Ces philosophes eux-mêmes, ayant été, s'offrent à leur tour à cette indéfinité de perceptions, laissent s'allonger sur l'histoire la suite de leurs ombraisons – leur ombre.

Mais ici encore, nous avons une exportation ou un décalque illégitime – bien que presque fatal – des schèmes de la vie quotidienne. Il ne s'agit pas de perception. Ni l'être, ni la pensée ne sont comme les clochers de Martinville⁸ que l'humanité regarderait à partir des points de vue successifs que lui offrirait sa trajectoire. Certes, il y a des points de vue successifs ; et c'est en occupant moi-même un point de vue que

7. Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Notes de travail, notamment p. 251 : « Histoire de la philosophie comme perception des autres philosophes... » (soul. dans l'original). Sur le schème fond-figure comme dernier. v. *ibid.*, p. 245.

8. Proust, *À la recherche...*, I, éd. de la Pléiade, p. 180-182.

je « vois » à la fois ce qui est vu et la trajectoire où se sont situés ceux qui, jusqu'ici, ont essayé de voir. Mais la métaphore de la vision, plus généralement de la perception, qui a dominé dès l'origine l'histoire de la philosophie est elle-même – autre carrefour – à la fois féconde et fallacieuse. Lorsque nous parlons de la vision, ou de la perception, et quels que soient l'enrichissement des termes et la complexité de la pensée, la prise en compte de l'activité du sujet et du caractère paradoxal de son rapport au « perçu », le soin mis à éliminer toute idée de reflet, de détermination mécanique ou physiologique, nous restons quand même englués dans une couche de ce que nous sommes, de notre relation à nous-mêmes et à ce qui est. Par exemple : rêver (les yeux ouverts ou fermés) n'est pas percevoir. Penser ne l'est pas non plus, et penser la pensée des autres pas davantage. L'« équipement » perceptif – et je ne parle pas évidemment du seul « équipement » neuro-sensoriel – n'est sans doute pas donné une fois pour toutes : il n'y a pas un mode éternel de la perception appartenant à un homme éternel, l'être-ainsi de la perception est social-historiquement institué dans certaines de ses composantes indissociables des autres. Mais il nous est donné chaque fois, précisément dans et par son institution, dans et par notre fabrication comme individus de cette société, de cette époque. À la fois le réceptacle insaisissable – l'espace et le temps où nous nous trouvons situés et qui font être pour nous la possibilité de la distance et de la succession, de l'identité et de la différence – et le monde qui fait être ce réceptacle en étant dans et par lui, sont chaque fois posés, organisés d'une manière donnée, spécifique, immuable, même si elle est finalement indescriptible. Et c'est parce qu'ils sont ainsi, apparemment indubitables, parce que la *Lebenswelt*, le monde de la vie où nous vivons, que nous faisons vivre et qui nous fait vivre, est, pour nous, inébranlable, qu'il est ou paraît sol premier et dernier de toutes les évidences. (Non pas qu'il soit tout évidence : mais c'est en lui que toute évidence doit témoigner d'elle même.)

Mais penser, c'est précisément ébranler l'institution perceptive dans laquelle tout lieu a son lieu et tout moment a son heure – de même que c'est ébranler l'institution donnée du monde et de la société, les significations imaginaires sociales que cette institution porte. Ce qui s'apparente ici à la perception, c'est que lorsque l'on considère la pensée *déjà faite*, on y retrouve le schème fond / figure, la nécessité d'un tel schème. L'institution perceptive est instauration une fois pour toutes de ce qu'est le fond et de ce qui, jamais, *peut être* figure, comme du mode, de l'être-ainsi de leur rapport, de leur distinction et solidarité.

Il en va à peu près similairement lorsqu'il s'agit de l'institution de la pensée comme *déjà faite*, acceptée, assimilée – en fait inerte ou morte. Mais la pensée originale pose / crée des figures *autres*, fait être comme figure ce qui jusqu'alors ne pouvait pas l'être – et cela ne peut pas aller sans un déchirement du fond existant, de l'horizon donné, et sa recreation. Par là même elle altère, dans sa consistance concrète, dans son être-ainsi, la relation fond / figure qui dans sa généralité ne dit à peu près rien, reste « logique et vide ». Notre rapport vrai à une telle pensée ne peut que viser à retrouver ce moment de déchirement créateur, cette aube différente et recommencée où d'un coup les choses prennent une autre figure dans un paysage inconnu. Cela à son tour implique que, pour nous, cette pensée du passé devient un être nouveau dans un nouvel horizon, que nous la *créons* comme objet de *notre* pensée, dans un rapport autre avec son être inexhaustible. (C'est pourquoi, à la limite, aucune lecture « fidèle » n'est jamais importante, et aucune lecture importante n'est jamais vraiment « fidèle » – ce qui ne veut pas dire qu'il suffit qu'une lecture ne soit pas fidèle pour qu'elle soit importante.)

Après coup, il y a toujours fond et figure (ou différence et solidarité de l'être et des **étants**) Mais ce n'est pas ainsi que les choses viennent à être. L'histoire, et l'histoire de la pensée, est création ontologique, au sens plein du terme. Elle

n'est pas seulement production (reproduction d'exemplaires d'un *eidos* donné) – ni création ontologique simple, émergence d'un autre *eidos*. Elle est création de types même d'*eidos*, d'une autre déhiscence fond / figure, d'une autre solidarité / différence de ses « composantes ».

Lorsque les hommes créent la musique, ils ne produisent rien, et il serait insuffisant de dire qu'ils créent un autre *eidos* qui vient simplement s'accommoder et s'insérer dans ce qui, déjà, est. Ils créent un niveau d'être qui est un monde dans ce monde et qui, à y bien réfléchir, n'y est pas vraiment.

*Da stieg ein Baum. O reine Uebersteigung!
O Orpheus singt! O hoher Baum im Ohr!
Und alles schwieg. Doch selbst in der Verschweigung
ging neuer Anfang, Wink und Wandlung vor.*

(Alors un arbre s'éleva. Ô pure élévation !
Ô chant d'Orphée ! Ô grand arbre dans l'oreille !
Et tout se tut. Pourtant, dans le silence même
s'accomplit un nouveau début, signe et changement⁹.)

En vérité, le fond sur quoi se lève la figure musicale, son fond propre, c'est le silence tel qu'il n'existe pas sans elle, qu'elle crée en étant : pour la première fois, peut-être, dans l'histoire du monde, le Rien. Tout ce qui l'entoure, la conditionne, tout ce qu'elle présuppose, lui reste dérisoirement extérieur. Même si nous ne l'écoutons jamais – presque inévitablement – que de manière « impure », la figure musicale surgit en abolissant le monde. Elle n'a comme fond que le Rien, le silence – et ce silence elle ne le fait même pas exister comme son fond, elle se l'annexe sans violence et le fait être comme sa propre partie. Et nous ne pouvons en l'écoutant vouloir qu'une chose, que cela ne se termine

9. Rilke, *Sonnets à Orphée*, I, 1 (trad. J.-F. Angelloz, modifiée).

jamais ou que tout le reste se termine, que le monde ne soit à jamais rien d'autre ou qu'il soit ce Rien là.

Ce n'est jamais qu'en pensant / posant / créant un type d'étant que les philosophes ont, chaque fois, pensé quelque chose de l'être. C'est en faisant être une figure qu'ils ont fait être un horizon. Et cela encore est à double tranchant. En créant / posant un autre sens de : être, ils l'ont rivé à la figure même qu'ils venaient de créer / poser. Pouvait-il en être autrement ? En voici une illustration. La discussion sur le fait de savoir si la « philosophie première » d'Aristote est la théorie de l'être comme tel ou bien celle de l'étant suprême (théologie), qui dure depuis vingt siècles, est vaine. Elle repose sur un malentendu d'élèves appliqués (que Heidegger a repris en l'amplifiant). Aristote affirme les deux à la fois, et en un sens il a raison. Il ne pouvait donner de sens non trivial à : être qu'en pensant ce qui, à ses yeux, est par excellence : la pensée qui se pense **elle-même**. et qu'il appelle Dieu. Cette position de l'être / étant par excellence est absolument solidaire de ce qu'Aristote pose en même temps comme horizon, le sens de : être comme acte pur, *eidos* sans matière, pensée se pensant. Comment parler de différence ontologique, diviser scolairement en deux Livres la « philosophie première », si le sens de : être *est* et si l'être *est sens* ? Si l'être de l'être c'est d'être sens, alors être signifie « Dieu » – et donc aussi un étant. Dans toute grande philosophie, on retrouve cette solidarité d'un fond nouveau et d'une nouvelle figure. Ciel altéré, où d'autres constellations se lèvent.

La création se fait comme déhiscence où viennent à être à la fois figure et fond, chacun par l'autre et dans sa propre relation à l'autre. La figure historique et son horizon sont créés ensemble.

Cette création a toujours rapport à ce qui est déjà – rapport qui dépend de *ce qui* est créé. La création de pensée rend pensable ce qui ne l'était pas, ou pas ainsi. Elle fait être : être comme pensable *ce qui*... Quoi ? Ce qui sans elle

ne serait pas pensable ? Ou ce qui sans elle ne serait pas ? Chacune de ces deux voies reconduit à l'autre.

Et de deux manières plutôt qu'une. Ce qui, dans la pensée, est durable, a affaire avec *ce qui* est chaque fois pensé. Mais il a aussi affaire avec le *comment* il est pensé. Impossible de confondre ces deux moments, impossible de les séparer rigoureusement. Acceptons la redondance apparente : une nouvelle pensée est une manière nouvelle de penser un objet nouveau. La redondance accouche aussitôt de son énigme : régulièrement, la manière excède l'objet – et l'objet excède la manière. Mais nous nous tromperions, si nous croyions que nous tenons là enfin l'indice indubitable d'une différence claire, d'une extériorité réciproque de la pensée et de son objet. La manière excède l'objet à partir duquel et à propos duquel il y a eu pensée. Il y a donc une puissance propre de la pensée – ou bien plutôt y a-t-il universalité immanente, uniformité complexe de tout ce que nous venons à penser ? Mais pourquoi alors cette universalité n'est-elle pas immédiate et totale ? L'objet excède la manière. Il y a donc hétérogénéité et irréductibilité inexhaustible de l'objet – ou bien celui-ci se livrera-t-il à une autre manière ? Mais pourquoi alors s'est-il déjà livré partiellement à celle-ci ?

Dans l'histoire, dans *notre* histoire, s'est levée la visée de vérité – comme se sont levées la visée de la liberté, de l'égalité, de la justice. Indissociables. Nous sommes – du moins, certains d'entre nous – saisis par elles sans recours. Mais il ne s'agit pas de les « fonder » – on ne voit pas ce que cela pourrait vouloir dire. On ne fonde pas la visée de vérité, de la liberté. On réfute tel énoncé particulier ; non pas le scepticisme, ni le ricanement. On réfute telle incohérence politique ; on ne réfute pas Auschwitz ou le Goulag, on les combat. Nous ne pouvons pas nous passer de la raison – bien que connaissant son insuffisance, ses limites. Nous explorons

celles-ci en étant aussi dans la raison – mais de la raison, nous ne pouvons pas rendre compte et raison. Nous ne sommes pas pour autant aveugles, ni perdus. Nous pouvons élucider ce que nous pensons, ce que nous sommes. Après l'avoir créé, nous arpentons, par morceaux, notre Labyrinthe.

Si le lecteur se convainc qu'il a pu trouver ici des exemples, non entièrement vains, de cette élucidation, ces textes auront atteint leur but.

Novembre 1977

Sur les textes

– « Épilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science » a été publié dans *L'Inconscient*, n° 8 (octobre 1968).

– « La psychanalyse, projet et élucidation » a été publié dans *Topique*, n° 19 (avril 1977).

– « Le dicible et l'indicible » a été publié dans le n° 46 de *L'Arc*, consacré à Maurice Merleau-Ponty (1971).

– « Science moderne et interrogation philosophique » a été rédigé, dans une première version, en octobre 1970 et communiqué à un comité de préparation d'un colloque interdisciplinaire, composé notamment de Claude Grégory, François Jacob, Claude Lefort, Jacques Monod et Edgar Morin. Il a été, par la suite, diffusé auprès de la quarantaine des participants à ce colloque, qui s'est tenu à Royau-mont en février 1971. Il a été publié, avec quelques modifications mineures, sous le titre « Le monde morcelé » dans *Textures*, nos 4-5, en 1972. La version reproduite ici est celle, sensiblement amplifiée, qui est parue dans le volume 17 (*Organum*) de l'*Encyclopaedia Universalis* (novembre 1973).

– « Technique » a été publié dans le volume 15 de l'*Encyclopaedia Universalis* (mars 1973).

– « Valeur, égalité, justice, politique : de Marx à Aristote et d'Aristote à nous », a été publié dans les nos 12-13 de *Textures* (fin 1975).

Tous ces textes sont reproduits ici sous la forme sous laquelle ils ont été publiés, à part la correction des fautes d'impression et de quelques *lapsus calami*. Quelques rares additions sont indiquées par des crochets. Les notes initiales sont appelées par des chiffres, quelques notes nouvelles sont appelées par des lettres.

PSYCHÉ

Épilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science

I

Saurions-nous donc aujourd'hui, par la psychanalyse, ce qu'il en est de l'âme ? Nous nous trouvons plutôt dans une situation plus paradoxale que jamais. Des apories qui nous tancent depuis le *Timée* et le *Peri psychès*, éponymes des trois traités les plus longs de la quatrième *Ennéade*, condensées dans le paralogisme psychologique de la Dialectique transcendante, aucune n'a été, en aucun sens, éliminée par l'œuvre de Freud. Elles s'en trouveraient plutôt multipliées et aggravées. Pourtant, nous avons raison d'y voir une novation radicale, car nous ne pouvons plus réfléchir l'âme que dans cet espace où Freud l'a entraînée, où les problèmes hérités ne retrouvent leur sens qu'à condition de changer de corps.

Cette novation à quoi l'imputer, ce nouvel espace comment le définir ? Payons à la mode l'inévitable tribut minimal, en la reconnaissant pour telle : ce n'est pas une imaginaire scientificité de la psychanalyse ou prétendue coupure épistémologique qui ici, pas plus qu'ailleurs, rendrait compte de quoi que ce soit. Le mirage scientifique a certes servi à Freud d'illusion vitale et même féconde. L'hydraulique de *L'Esquisse* de 1895 a sous-tendu l'ensemble de son œuvre. À la Science, il croyait autant qu'il pouvait et ses formulations à cet égard, passablement simplistes à première

vue¹, ne sonneraient pas bien aux oreilles des tenants les moins naïfs du scientisme contemporain. Aussi ne sont-elles jamais citées, et beaucoup seraient étonnés d'apprendre qu'il signa, en 1911, un manifeste en faveur de la création d'une société pour la diffusion de la philosophie positiviste². S'il a eu, à ce propos, un doute ou un malaise, il aura plutôt été dû à ce que la psychanalyse ne serait pas tout à fait scientifique, au sens des sciences positives. Aussi exprima-t-il souvent son espoir qu'un jour des sciences majeures, en puissance de positivité et d'exactitude – anatomie, physiologie et pathologie du système nerveux – pourraient fournir l'explication du psychisme et la thérapie de ses troubles³. Sur ces formulations aussi, les fils de Noé ont jeté un voile, moins pieux peut-être qu'autopréservateur ; devraient-ils clamer sur les toits que leur science est en accouchement différé depuis soixante-quinze ans ? Certes aussi, il n'a cessé parallèlement de réclamer et de pratiquer une explication psychologique

1. Des pages entières de *L'Avenir d'une illusion*, de *Malaise dans la civilisation*, des *Nouvelles Conférences* pourraient être citées à ce propos.

2. V. Gerald Holton, « Où est la réalité ? Les réponses d'Einstein », in *Science et synthèse*, Colloque de l'UNESCO. Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1967, p. 102. Le manifeste était signé, entre autres, par J. Petzold, David Hilbert, Félix Klein, George Helm, Albert Einstein.

3. Les citations abondent ; on en trouvera dans des textes aussi tardifs que *Die Widerstände gegen die Ps.* (1925), *G.W.*, XIV, 101 : à la découverte des « matières hypothétiques » qui sont importantes pour la névrose « ... ne conduit encore pour l'instant (*vorläufig noch*) aucune voie ». D'après Jones (*La Vie et l'Œuvre de Sigmund Freud*, I, trad. fr., PUF, 1958, p. 286), quelques années après 1925, Freud lui avait « misérieusement... prédit que dans une époque à venir, l'on parviendrait à guérir l'hystérie (*sic*) par l'administration de produits chimiques et sans l'aide de quelque traitement psychologique que ce soit ». Aussi, dans la *Laienanalyse* (trad. fr. in *Ma vie et la psychanalyse*, Gallimard, 1949, p. 209 : *G.W.*, XIV, 264) : « D'après l'intime rapport existant entre les choses que nous séparons entre psychiques et corporelles, on peut entrevoir le jour où des chemins nouveaux s'ouvriraient à la connaissance et, souhaitons-le aussi, au traitement, chemins menant de la biologie des organes et de leur chimisme aux phénomènes de névrose. Ce jour semble encore éloigné... »

des phénomènes psychologiques⁴. Mais il faudra attendre 1939, et cet *Abrégé* interrompu par la mort, pour lire sous la plume du plus grand psychologue de tous les temps qu'une relation directe entre la vie psychique et le système nerveux, « existerait-elle, ne fournirait dans le meilleur des cas qu'une localisation précise des processus de conscience, et ne contribuerait en rien à leur compréhension⁵ ».

Les problèmes que pose cette localisation – aussi imprécise soit-elle – n'en subsistent pas moins, et j'y reviendrai. Au moins reconnaît-on ainsi qu'il n'y a pas à attendre une incompréhensible réduction de la psychologie à la physiologie et une future naissance de la psychanalyse à la scientificité positive accompagnée de sa mort comme psychanalyse. Mais d'où recevrait-elle alors son statut de science ? Et à quelle science se réfère-t-on ici ?

Depuis des siècles, en Occident, la science n'est pas idée, mais réalité instituée, et descriptible comme telle. Elle se définit comme production et reproduction des phénomènes dans l'expérimentation et l'observation, comme inférence formalisable (serait-ce partiellement) des énoncés, comme correspondance univoque des uns et des autres ; elle constitue ses résultats comme vérifiables et accessibles à tous ceux qui veulent se donner la peine de les étudier. Comment donc serait scientifique un discours qui échappe aux règles communes de vérification et de communicabilité, qui ne peut s'instaurer qu'en se mettant à l'abri de ces règles et progresser qu'en s'y maintenant ? Certes, l'objet de la psychanalyse est, en un sens, observable ; rêves, lapsus et actes manqués, obsessions, angoisse, [folie] sont dans le domaine public, et depuis toujours. L'observable est ici partout, il l'est même littéralement car tout ce qui sera jamais donné aux hommes relèvera aussi de la psychanalyse. Ce serait plutôt l'observa-

4. V. par exemple les critiques adressées à la vieille psychologie. *Ma vie et la psychanalyse*, trad. fr., p. 82, 134-137. Aussi. G.W., XIV, 101-103.

5. *Abriss*, G.W., XVII p. 67.

teur qui ne serait nulle part. Car il fait, lui-même, partie de l'observable, comme du reste ses observations. Comment s'en extraira-t-il, comment se posera-t-il face à l'objet pour se rendre possible la *theoria* scientifique ? Dans quel miroir verra-t-il l'autre face de son œil, dans quel appareillage captera-t-il son acte de vision ?

Aussi ne peut-il voir que s'il a déjà vu. Communicabilité et vérifiabilité présupposent ici l'acceptation préalable du résultat final de la recherche psychanalytique – la codétermination de tout phénomène psychique par le sens inconscient. Il faut que le novice accepte d'avoir vu ce qu'il n'a pas encore vu pour pouvoir peut-être un jour le voir. Pas plus que les « critiques du monde scientifique », le malade ne peut « croire » au « contenu intellectuel de nos éclaircissements » ; il ne peut y croire qu'en fonction du transfert⁶. Comment donc y aurait-il vérification, puisque celle-ci ne peut avoir lieu que dans le champ de l'analyse et que celui-ci ne peut se constituer que par le transfert, qui est à son tour essentiellement non-vérité ? Ce n'est que dans et par cette non-vérité que la psychanalyse s'avère pleinement ; c'est cette conversion, non pas du regard, mais de l'être, en fonction d'une relation qui n'est pas ce qu'elle croit être, qui permet à la fois l'existence de quelqu'un pour voir – et de quelque chose à voir. Car si l'objet observable de la psychanalyse est en un sens partout, en un autre sens, il n'est comme tel et en personne nulle part ; il n'est que comme autre face de ce qui apparemment se suffit à soi-même, que les lézardes de cette suffisance permettent à la rigueur de soupçonner mais non de voir. Aussi Freud déclarait-il franchement que ne peuvent discuter d'analyse que ceux qui en ont eu l'expérience personnelle. Rien de comparable dans la science, où il suffit d'accepter que $1 \neq 0$, et d'ouvrir les yeux quand quelque chose est montré. Cette « croyance », peut-être pas un acte de foi mais en tout cas radicalement distincte

6. *Ma vie et la psychanalyse*, trad. fr., l.c., p. 193.

de la *proairesis* scientifique et généralement théorique, il ne suffit pas du reste de l'affirmer une fois pour toutes. Elle est à monnayer pendant des années, et en droit perpétuellement, puisqu'il s'agit non pas d'affirmer de façon vide que le sens inconscient est la vérité cachée de toute manifestation psychique, mais de rompre chaque fois la fallacieuse évidence de la donnée de conscience au nom et à la recherche d'une vérité absente et énigmatique – dont pourtant un certain indice, fût-il négatif, fût-il en creux, doit bien être présent à cette conscience comme indice d'une vérité à chercher, sans quoi on ne voit ni ce que, ni pourquoi elle chercherait. Pour le scientifique les évidences sont au centre, les interrogations aux frontières. Pour l'homme de la psychanalyse c'est l'inverse, plus exactement : tout devient frontière du fait même qu'il est venu au centre. La « croyance » fait simplement que la résistance à la psychanalyse change de lieu et de forme (on en a maintenant la démonstration à l'échelle de la société entière). Ce sont les certitudes les mieux ancrées, allant le plus de soi, qui sont à interroger avec le plus d'acharnement et les plus sûres d'être suspectes ; leur évidence témoigne contre elles, et leur acceptation ne les soustrait pas à la présomption d'accomplir une fonction mécon nue, elle la renforcerait plutôt. Et cette interrogation se replie sur elle-même et se recouvre elle-même, car rien ne garantit qu'elle ne relève pas, dans chaque cas concret, du doute obsessionnel ou du retour d'une résistance.

Ce discours étrange, étrangement suspendu entre Gorgias et Hegel, qui, sans aberration, l'imputera à la progéniture de Galilée et de Newton ? Que Freud ait voulu parfois le faire, renvoie à cet autre paradoxe de l'histoire, qu'il n'est pas identique de découvrir le vrai et de le reconnaître pour ce qu'il est.

Et quel est son rapport avec le temps ? Diamétralement opposé à celui de la science, et cela dans les deux manifestations de l'analyse. Comme analyse effective, elle connaît un développement indéfini : cet objet déterminé, le ceci quelconque du champ analytique, on n'a jamais terminé d'en

parler, on pourra toujours y revenir parce qu'autre chose s'y est d'un coup préannoncé et à cela aucune limite peut être posée (la fin du traitement relève de tout autres considérations). Au lieu que lorsque la science passe à une autre couche de son objet la précédente a été, d'une certaine façon, achevée. Mais comme théorie analytique, elle ne connaît pas de développement et c'est ici que le contraste avec toute science existante apparaît avec éclat.

Le terme de progrès appliqué à la science moderne est certes problématique – sauf au sens du pouvoir-faire technique –, mais son développement écrasant – et auto-écrasant – est manifeste. Mais quel est le développement théorique (et technique) de la psychanalyse ? Plus qu'ailleurs, les comparaisons sont ici critiquables. Que l'on réfléchisse pourtant sur ce que les soixante-dix ans qui nous séparent de *L'Interprétation des rêves* qui a rendu publique la nouvelle conception, les cinquante ans qui nous séparent de *l'Au-delà du principe du plaisir* qui l'a essentiellement achevée, ont apporté au développement des disciplines scientifiques. Les données historiques, trop massives, n'ont pas à être évoquées. Les noms, comme symboles des grands apports, pourraient être cités par dizaines ; c'est pourquoi ils n'ont pas à être cités et ne peuvent pas l'être, ils n'évoquent plus rien pour la plupart, à tel point la science contemporaine prolifère, se collectivise et s'anonymise.

Dirait-on que les premiers millénaires sont toujours les plus difficiles, on admettrait du coup qu'il faudrait attendre les prochains pour parler de la psychanalyse comme science.

Dirait-on, plus sérieusement, que l'absorption de la psychanalyse par le système social et sa reprise par le champ historique l'auraient stérilisée ? La question se pose alors de savoir pourquoi cette absorption et cette reprise – nécessairement, tantologiquement vérifiées pour toute activité, scientifique ou autre – ont été ici tellement efficaces et avec ce résultat, pourquoi elles ont pu stériliser la psychanalyse mais non la cosmologie, la biologie moléculaire ou même ce qui

passé actuellement pour économie politique ? Pourquoi, si la psychanalyse est science, ne connaît-elle pas le même destin : l'autonomisation du développement, l'*impetus* incoercible que n'arrivent à entraver ni l'enracinement et l'utilisation idéologiques de ce savoir, ni son institutionnalisation à peu près complète ? N'y aurait-il pas dans la psychanalyse elle-même quelque chose – objet, méthode, les deux certainement – qui serait compta-ble de son destin unique ?

Unique vraiment ? On connaît d'autres cas où tout se passe comme si une instauration initiale avait d'un coup atteint un indépassable, réussi à soustraire l'objet créé à l'allure du temps culturel, ou plutôt à instituer simultanément un temps qui lui soit propre. La temporalité historique de la psychanalyse rappelle beaucoup plus celle d'une religion, d'une philosophie, d'un grand courant politique, que celle de la topologie ou de la physique quantique. C'est l'Académie, le Lycée, la Stoa – ou bien le marxisme – qui en fournissent une analogie. À la grande instauration, dont le fondateur entouré de quelques compagnons d'armes est l'artisan hors ligne, aux quelques dissidences rapidement dégénéran-t en sectes, succèdent une unique Rosa que l'orthodoxie regarde en sourcillant, et une large diffusion de la lettre accompagnée de l'oubli de l'esprit. Plus près de nous un propos étrange proclame la découverte de Freud par Lacan. Si cette nouvelle variante de l'Épiménide ne s'annulait pas elle-même – le fait de l'assertion en contredisant *ipso facto* le contenu – elle confirmerait ce qui est ici avancé. Luther a peut-être découvert le Christ ; mais Dirac n'a pas découvert et n'avait pas à découvrir Planck, mais l'électron positif.

La science ne découvre pas des scientifiques, mais des choses. Les scientifiques n'intéressent que l'histoire de la science – qui n'est pas une science. Mais en effet on découvre et on a besoin de découvrir périodiquement ces textes connus que sont *La République*, *La Métaphysique*, la Bible, *Critique de la raison pure*, *Le Capital* – et certainement aussi, *L'Interprétation des rêves*. Et cet étrange rapport au temps prévaut à

l'intérieur de l'œuvre considérée elle-même, comme on peut le voir à la façon dont on traite les écrits successifs de Freud. Les brouillons qui ont pu précéder les *Principia* [de Newton] ou le *Zur Elektro-dynamik der bewegten Körper* [d'Einstein] n'ont pas d'intérêt pour le physicien (pas plus du reste que les textes eux-mêmes); il n'en a pas été de même des *Manuscrits de 1844* [de Marx] ou de la correspondance [de Freud] avec Fliess. Personne ne traite la première topique comme si elle avait été effacée par la seconde (et s'il le fait il a tort), et la pulsion de mort n'a ni éliminé, ni complété, ni intégré le narcissisme. L'*Abrégé* eût-il été achevé, et dix fois plus volumineux qu'il n'était destiné à être, on n'en reviendrait pas moins aux travaux antérieurs, et pas pour y trouver plus de détails. Serait-ce parce qu'on aurait oublié, dans le cas de la psychanalyse, la distinction entre le système et la *Problemgeschichte*? Non, c'est qu'ici – comme en philosophie – l'histoire des problèmes et le système, même s'ils ne sont pas identiques – comme le pensait en un sens Hegel – ne peuvent pas être absolument distingués. La manière dont le problème a été posé, ses approches successives, ses tentatives de solution gardent valeur et vérité quels que soient les développements ultérieurs. Les solutions n'ont pas le sens qu'elles ont dans d'autres domaines, elles ne sont pas des solutions correctes, conditionnellement catégoriques, pouvant donc être dépassées ou annulées si l'on modifie l'ensemble de conditions qui les soutient; elles sont solutions en tant qu'elles permettent de penser ce qui ne peut pas être ramené à un ensemble défini de conditions.

C'est que les conditions sont ici des conditions de sens – ce qui n'est pas le cas des énoncés scientifiques, sinon aux limites par où ils cessent d'être proprement scientifiques. Non pas que ceux-ci, comme le pensent naïvement beaucoup de scientifiques et à leur suite quelques philosophes, coupent court à l'ambiguïté, ne présentent qu'une seule et transparente couche de sens, ne comportent de conséquence et d'implication qu'ils ne connaissent et ne possèdent au

moment et du fait de leur formulation. Il a fallu deux siècles pour désimpliquer les présupposés conceptuels de la vue galiléenne-newtonienne et s'apercevoir de leur incohérence ; il y a cinquante ans que l'on travaille pour unifier conceptuellement relativité et physique quantique sans y parvenir. Mais cette question du sens, la science ne la soulève qu'à sa périphérie ; ce n'est qu'aux points où l'activité du physicien et l'être de son objet deviennent indiscernables – aux limites de l'expérimentation inframicroscopique et de la construction cosmologique, ou bien au niveau de la catégorisation fondamentale – qu'elle se voit obligée de l'affronter. Mais c'est d'un bout à l'autre que la psychanalyse la rencontre. Cela même exclut le procès de cumulation tel qu'il apparaît là où il s'agit de concaténations d'éléments formels ou matériels rigoureusement définissables.

Par là se nouent ensemble ces deux moments descriptifs de la science moderne – vérifiabilité et communicabilité d'une part, temporalité cumulative, d'autre part – en même temps que se dévoile leur commune condition dans la mise à distance, mise entre parenthèses, ou suspension du sens. C'est elle qui permet l'instauration de procédures opérationnelles publiques de vérification et de falsification, à son tour condition de création d'une temporalité cumulative dans le domaine du savoir. La grande invention gréco-occidentale a été ici de poser comme conditions épistémologiques du savoir ce qui était en même temps condition de sa socialisation et historisation. Car vérifiabilité et communicabilité, transcendantalement pures définitions du discours scientifique (plus exactement, notions indéfinissables qui, **aziomatiquement**, le constituent en le définissant) ont en même temps un autre mode d'existence : elles assurent, dans le monde social-historique effectif, non seulement que la terre du savoir appartient à ceux qui la travaillent, mais que chacun peut en avoir autant qu'il est capable de cultiver entre le lever et le coucher de son soleil. Permettant ainsi un élargissement illimité de la base humaine de la science, cette invention lui rendait aussi

possibles l'application raisonnée de la division du travail et l'entrée dans un procès de cumulation non pas de vérités, mais de résultats et de connaissances effectifs. Un immense corps anonyme, socialisé, organisé par son objet même, travaille appuyé sur une masse immense de résultats dont rien, sinon la monstrueuse prolifération, n'entrave l'accessibilité universelle ; et les révolutions les plus explosives dans cette masse en présupposent la continuité et n'existeraient pas sans elle. Rien de comparable dans la psychanalyse, où il suffit de formuler l'idée d'une division du travail pour énoncer un non-sens. Une préoccupation spécifique, pratique ou théorique, ne peut ici consister qu'à privilégier un point de vue (et même comme telle elle est critiquable, comme on l'aperçoit à la lecture de certains travaux), non à découper une portion de domaine. Ici, diviser l'objet c'est le tuer – sans même pouvoir en conserver le *caput mortuum*.

Il en est ainsi parce que cet objet est sens incarné, signification matérialisée – *logoi enuloi*⁷, plus même : *logoi embioi*, significations vivantes. L'avoir saisi, tel est le sens réel du travail de Freud, la définition de sa rupture profonde avec la science psychologique et psychopathologique de son époque.

II

Cet objet, la psychanalyse le partage pourtant avec toutes les disciplines qui ont affaire au monde social-historique. Qu'est-ce qui en a fait la spécificité et surtout l'immense fécondité, pourquoi la psychanalyse n'a-t-elle pas été simplement une *verstehende Psychologie* avant la lettre et aussi stérile que celle-ci ?

7. Aristote, *De anima*, I, 1, 403 a 25 : *ta pathé logoi en halé eisin*, les passions ou affections de l'âme sont des discours dans la matière.

C'est que l'analyse n'est pas simple théorie de son objet, mais essentiellement et d'abord activité qui le fait parler en personne. Cette essence est plus difficile à saisir aujourd'hui, où l'on pourrait croire que l'activité analytique découle d'une théorie ; elle apparaît clairement lorsqu'on considère l'origine de l'analyse. Car la genèse est ici fondement, le réel est ici transcendantal. Les faits sont connus et partout répétés ; leur signification n'en est que davantage occultée. C'est dans les impasses du traitement des patientes hystériques, à travers leur dire et leur faire, dans leurs découvertes (Anna O... inventant la *talking cure*, Emmy von N... demandant qu'on la laisse enfin parler sans l'interrompre), dans le contenu de leurs discours (les scènes de séduction infantile) que la psychanalyse trouve son origine et ses principes. Bien entendu, cela ne suffisait pas : là où les médecins de l'époque ne voyaient que des déchets du fonctionnement psychique produits par la maladie, le génie de Freud a vu le sens, et que ce sens était visée d'un sujet (qui était le patient et qui pourtant n'était pas identique à celui-ci). À quoi cela revient-il, sinon à traiter les sujets comme sujets, même et surtout là où ils n'apparaissent pas et ne s'apparaissent pas comme tels, à leur imputer leurs paroles et leurs symptômes au lieu de les attribuer à des chaînes causales externes, à interroger sérieusement le contenu de leur dire et de leur faire au lieu de le dissoudre dans l'universel abstrait de l'anormal. Le renversement copernicien consistait ici à ne plus poser toute la raison du côté du médecin et toute la déraison du côté du malade, mais de voir dans celle-ci la manifestation d'une autre raison dont celle du médecin ne serait, à certains égards, qu'un rejeton. Que le rejeton puisse comprendre ce dans quoi il est compris n'est qu'un des paradoxes de la dialectique ainsi dévoilée.

Ce renversement, à l'immense portée théorique, ne s'origine pas dans une théorie. Il ne procède pas d'une décision heuristique de Freud, qu'aurait choisi soudain de prendre le contre-pied de l'hypothèse jusqu'alors admise – comme

Planck pour le rayonnement du corps noir, ou Ventris pour la langue présumée de la linéaire B ; préparé sourdement par les rapports avec les patients, il ne s'accomplit pleinement que lorsque Freud entre dans le projet de son auto-analyse, projet consistant à se comprendre pour se transformer.

C'est ce projet qui a fondé et continue de fonder l'analyse, et qui la définit comme activité. Activité d'un sujet comme sujet à un sujet comme sujet (leur coïncidence, comme dans l'auto-analyse de Freud, est un *sumbebékos* – accident, ici, fondateur), non à un sujet comme objet (comme l'objet de la médecine au fur et à mesure qu'elle se technicise). Implication des deux sujets dans le projet, essentielle et non accidentelle ; effet en retour du procès sur les agents, même sur celui qui apparemment le maîtrise ou le dirige. L'analyste est impliqué dans l'analyse tout autrement que le savant, l'ingénieur ou le juge dans leurs activités réciproques, non seulement en tant que son savoir se modifie mais en tant que, ce savoir portant virtuellement tout autant sur lui-même, il ne cesse jamais l'autotransformation commencée avec sa propre analyse. Cela concerne bien entendu l'analyste selon le discours rigoureux, non pas l'analyste pour ainsi dire⁸.

Activité définie par une visée de transformation et non par une visée de savoir, malgré certaines interprétations récentes. Définir la psychanalyse à partir du désir de savoir de l'analyste c'est inverser complètement les relations logiques et réelles. En fait aussi bien qu'en droit le désir de savoir de l'analyste présuppose la situation et l'activité analytiques ; hors celles-ci, il n'existerait pas sous un mode autre que le désir de Kant ou de Wundt, d'Hippocrate ou d'Aristote, de savoir ce qu'il en est de l'âme. Ce n'est pas le désir de savoir de l'analyste qui rend possible la situation analytique, mais celle-ci qui rend possible l'existence d'un

8. Freud a continué son auto-analyse jusqu'à la fin de sa vie, y consacrant tous les jours une demi-heure (Jones, *l.c.*, I, 359-360, trad. fr.).

objet de savoir spécifique, et partant d'un désir qui peut le viser. Si ce désir ne reste pas pur désir, c'est qu'il se mue en projet par sa reprise dans le projet de transformation qui définit la situation analytique. S'il n'en était pas ainsi, si le désir de savoir de l'analyste fondait l'analyse, l'indication d'analyse serait universelle : l'inconscient est partout, et partout différent. Mais en réalité, le fondement de l'indication d'analyse est le jugement (certes faillible) de l'analyste qu'une transformation essentielle du sujet est possible.

Pas plus qu'elle ne procède du désir de savoir de l'analyste, l'activité analytique ne consiste en l'application de ce savoir. Ce n'est pas seulement que la connaissance de la théorie ne suffit pas pour être analyste ; c'est que la manière dont elle intervient dans le procès analytique n'a ailleurs ni modèle ni équivalent, et aucune formule simple ne permet d'en définir la fonction. On peut l'approcher en disant que l'analyste a surtout besoin de son savoir pour ne pas s'en servir, ou plutôt pour savoir ce qui n'est pas à faire, pour lui accorder le rôle du démon de Socrate : l'injonction négative. Comme pour les équations différentielles, aucune méthode générale ne permet ici de trouver la solution, qui est à découvrir chaque fois (sans même qu'il soit garanti que la solution existe). La théorie oriente, définit des classes infinies de possibles et d'impossibles, mais ne peut ni prédire ni produire la solution.

La visée de cette transformation a été définie par Freud lui-même : « où Ça était, Je dois devenir. » Que ce soit bien de transformation qu'il s'agit, et non de savoir l'indique assez le fait qu'il ne suffit pas que Je sache où Ça était pour y devenir. Mais la formule de Freud permet surtout de voir le rapport *sui generis* de l'activité analytique au vers quoi de la transformation. Indéfinissable sans être indéterminé, le *ou eneka* [le en vue de quoi] ne se laisse pas ici saisir sous la distinction de la finalité immanente à l'activité et du résultat extérieur à celle-ci⁹. L'analyse n'a pas comme fin

9. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, A, 1, 2, 1094 a 3.

l'energeia [l'activité] analytique, mais pas non plus une *ergon* [une œuvre] extérieur à l'agent. L'*ergon* de l'analyse – comme celui de la pédagogie, ou de la politique – est une *energeia* inexistante auparavant et cet *ergon* est de ceux « que la nature est dans **L'impossibilité** d'accomplir¹⁰ ». Non pas simple mise en œuvre des facultés de l'individu, actualisation d'une puissance qui préexisterait en acte, mais actualisation d'une puissance au deuxième degré, d'un pouvoir pouvoir être, l'analyse, comme autotransformation, est une *activité pratico-poiétique*.

III

Activité pratico-poiétique – mais née et développée sous la contrainte interne d'un *logon didonai*, d'un rendre compte et raison. Son projet de transformation qui ne peut s'accomplir que dans un procès d'élucidation est allé de pair, dès l'origine, avec un projet d'élucidation de son objet et d'elle-même en termes universels – à savoir, avec le projet de constitution d'une théorie. Dès lors, tout en renouvelant radicalement le discours de l'âme, elle en retrouve aussi les apories.

Cette théorie voudrait être scientifique ; comment en effet pourrait-elle être autre chose ? Son objet est réel : cette partie, ce segment du monde que forment les actes des hommes et ce que chez eux ils présupposent (jusques et y compris l'organisation matérielle à laquelle ils correspondent). Mais ce principe apparaît aussitôt vide : cet objet réel, saisissable ici et maintenant, diffère radicalement de tout autre réel car son moment spécifique, celui qui le constitue comme ordre propre de réalité est qu'il est sens, sens incarné, sens chaque fois sin-

10. Aristote, *Physique*, II, 8, 199 a 15-16.

gulier¹¹. Et il n'est pas de science du sens : du savoir qui porte sur le sens, il n'est pas de formalisation possible. Toute formalisation présuppose au contraire que le domaine considéré a été soigneusement épuré de tout sens qu'il pouvait contenir. Que cette épuration ne puisse jamais être exhaustive, qu'elle ne consiste jamais qu'à reléguer le sens au point d'origine et à l'y comprimer sous forme de notions indéfinissables et d'énoncés axiomatiques est certain et confirme, à un niveau ultime, ce qui est ici avancé. Cela n'empêche que cet assèchement puisse être opéré sur des étendues immenses et se montrer efficace dans ce que nous savons depuis Gödel n'être qu'un provisoire indéfini. Cette *Schichtung*, ce feuilletage, ce mode d'être stratifié de l'étant total par lequel il se présente à nous comme décomposable, laminable, formalisable – ce en vertu de quoi ordre et multiplicité, par exemple, chair de la chair de ce qui est, peuvent être efficacement traités comme des pellicules diaphanes pour elles-mêmes et même nous reconduire dans son corps –, cette même propriété essentielle de l'étant total qui fait qu'à un certain niveau il se présente comme dépouillé de tout mystère, est tout autant énigmatique et nous renvoie derechef à la question de son sens. Il n'en va pas autrement de cet autre appui depuis toujours offert à la puissance terrible de l'entendement, l'universel immanent, la possibilité de traiter ce qui n'existe que comme un ceci absolu en tant que pure instance ou exemplaire d'une généralité qui en épuiserait l'essentiel. Et ici encore, si la physique ne pouvait entrer dans son enfance qu'en oubliant son objet : la *physis*, elle ne pouvait mûrir qu'en le retrouvant sous la forme des apories et des paradoxes qui en ont, depuis cinquante ans, pulvérisé les fondements conceptuels. Il reste pourtant que la séparation formalisatrice y est possible et efficace.

11. Le behaviourisme « ... se vante dans sa naïveté d'avoir entièrement éliminé le problème psychologique » (*Ma vie et la psychanalyse*, l.c., p. 82). La question de savoir si c'est au physicien ou au philosophe de parler de l'âme, soulevée par Aristote dès le début du *De anima* (I, 1, 403 a 27-403 b 16), y est laissée ouverte.

Elle ne l'est pas en psychanalyse. Formaliser le sens, pourquoi ne pas vider la mer avec une épuisette. Si par formalisation on entend Euclide et Hilbert, et non les tables carrées avec lesquelles les structuralistes se mesmérisent et mesmérisent leur public, ou les laborieuses hilarités de la « sémantique structurale », la signification ne se laisse pas formaliser sinon dans ses aspects non pertinents. On en verra les raisons essentielles plus loin. La meilleure voie pour aborder le sujet est la voie la plus directe, et la plus abrupte, où le rencontre immédiatement l'analyse : la question de l'individu singulier.

Que l'analyse essaye de retrouver dans le ceci individuel ce qui dépasse l'individu et y représente l'universel – qu'il soit de l'ordre du contenu, comme le participable de la représentation et le terme du langage, ou qu'il soit de l'ordre d'une organisation générique, comme l'« appareil psychique » et ses lois de fonctionnement – cela est légitime et nécessaire (contrairement à ce que croyait Politzer) ; comment pourrait-elle parler, sinon dans l'universel ? Mais traiter le ceci comme pur exemplaire de la généralité, considérer l'individu comme simple combinatoire d'éléments substituables et permutables, c'est éliminer l'objet réel de l'analyse au nom d'une rêverie pseudo-théorique. Elle ne peut de toute façon pas le faire lorsqu'elle est en fonction : cet individu, ce patient, est un ceci irréductible. Pourtant, sur cet irréductible elle peut – et elle doit – tenir un discours qui n'est pas seulement universel par la forme du langage, qui essaie de l'être profondément en ramenant le ceci individuel à des éléments universels, en y retrouvant ce qui – soit comme terme, soit comme organisation – vaut pour tous. La tentation est alors grande – et il semble, de plus en plus irrésistible – d'identifier l'individu exhaustivement à l'ensemble de ces éléments, de n'y voir qu'un ceci de la désignation, puisque tout ce qui le compose est élément générique, que ce qui le différencie du reste n'est qu'arrangement – comme ce qui différencie 01 de 10 ou de 101 – et que l'on peut ainsi produire un nombre illimité de ceci différents.

Reste cependant à savoir pourquoi cet arrangement-ci, et non un des innombrables autres possibles, se présente à cet endroit-ci. Le raisonnement formel – l'entendement, répond : en principe, cela aussi est réductible. Mais l'entendement est ici dans l'illusion, et cela sur son propre terrain. Car – s'agirait-il même du simple physique – ce principe ne pourrait jamais se réaliser que par la totalisation immédiate, ici et maintenant, de toutes les déterminations du monde en extension et en compréhension. C'est la même chose de dire que l'entendement ne peut pas connaître la totalité, et de dire qu'il ne peut connaître l'individu : en un sens, le paralogisme psychologique n'est que l'autre face des antinomies cosmologiques, ou plutôt les deux ont le même fondement d'impossibilité. Cela ne signifie pas que l'individu soit un inconnaissable absolu. Mais « des termes premiers et des derniers, il y a compréhension directe et non connaissance discursive¹² ». Reste aussi à savoir pourquoi ces arrangements semblent ne jamais produire les mêmes résultats, et ne nous font pas rencontrer des sosies psychiques. Ces arguments peuvent paraître abstraits. Ils traduisent simplement en termes généraux des interrogations aussi évidentes, et aussi fréquentes, que celle-ci par exemple : pourquoi cet enfant, seul parmi ses frères et sœurs, est-il devenu psychotique ? Certes, dans l'abstrait on peut toujours invoquer des conditions différentes ; mais cette invocation est vide, c'est un demain on expliquera gratis. L'allusion à des conditions non spécifiées et non spécifiées de façon pertinente ne peut pas éliminer le problème que pose la distance beaucoup plus grande entre deux frères dont l'un est psychotique et l'autre non, qu'entre deux normaux de pays et d'époques différents. Le terme de choix de la névrose dit bien ce qu'il veut dire, autant que les retours répétés de Freud au problème qu'il dénote.

12. *Kai gar ton proton oron kai ton eschaton nous estin kai ou logou.* Aristote, *Éth. Nic.*, VI, 12, 1143 a 35 s.

Plus généralement, si l'individu n'est que la combinaison d'éléments permutable et substituables, ou bien ces éléments sont vraiment universels et alors le fait d'une histoire devient un inintelligible absolu : il ne servirait à rien en effet de dire que l'histoire est simplement apparente, que rien d'essentiel ne sépare Apollo VIII d'un *boomerang*, la V^e République de l'Égypte sous Ramsès III et les psychanalystes des chamanes ; il faudrait encore rendre compréhensible pourquoi ce même apparaît chaque fois comme autre, et comme cet autre-ci. Ou bien ils sont simplement sociaux ou culturels, donc historiques, et la psychanalyse (se laissant alors résorber par certaines conceptions sociologiques) n'aurait fait que déplacer le lieu de l'individuel vers la spécificité irréductible de cette époque, cette société, cette culture (spécificité tout autant incontestable et tout autant problématique).

En tout cas, on ne voit pas comment on pourrait, dans ces conditions, éliminer ce qui apparaîtrait comme une équivoque et même une duplicité radicale de la psychanalyse, qui parlerait avec deux langues selon les circonstances. Dans son activité, si elle continuait de viser une désaliénation du patient, elle ne pourrait pas s'abstenir de le poser comme un individu singulier : vous n'êtes pas ce que vous pensez être, et vous êtes ce qui n'est pas vous, et il vous reste à être ce que vous voudrez et pourrez être. Ce vous à la fois affirmatif et interrogatif, passé et à venir, effectif et suspendu, liant une illusion réelle et une vérité à faire à travers un présent indéfinissable, ce vous, serait-il pur non-lieu, qu'il fonderait encore dans son illocalité toute l'analyse qui existe, selon le mot de son fondateur, pour qu'il puisse devenir. Mais dans son discours théorique, elle devrait expliquer l'idée des patients qu'ils sont eux-mêmes et non n'importe qui comme une illusion tenace et en fait inexpugnable (aucune analyse n'ayant jamais pu en venir à bout), dont il n'y a qu'à interpréter l'origine : l'individu ne peut se vivre que comme objet de l'autre, et cette quasi-substance réelle-imaginaire, le langage le force à la désigner par Je (ou la flexion grammaticale qui en tient lieu). L'émergence

du Je dans le langage découle à son tour de la nécessité de marquer le point de départ (on ne peut dire le sujet, puisque celui-ci n'est rien et ne parle pas mais est parlé) de l'énonciation. Soit dit incidemment, parler dans ces conditions d'aliénation devient un tic de langage (lequel, en tant que manque de sens apparent, exigerait une interprétation) : l'aliénation d'*outis* est un non-sens, si le sujet n'est rien que discours de l'autre il n'est ni aliéné ni non aliéné, il est ce non-être qu'il est (ou qu'il n'est pas) Il n'y a pas non plus à demander pourquoi l'on traite telles personnes et non telles autres, ainsi et non autrement, etc. À qui le demanderait-on en effet ? Celui qui traiterait ou ne traiterait pas, ainsi ou autrement, et en fin de compte énoncerait cette théorie, n'est bien sûr rien d'autre à son tour que ce produit particulier de la combinatoire universelle ; participerait-il de l'illusion commune et se prendrait-il pour quelqu'un, cela est *kata sumbebékos*, [accidentel], pour ce qui est de la teneur du discours. Il suffit de comprendre ce qui est dit. Celui qui le dit, loin qu'il parle, est évidemment parlé et n'est pour rien dans ce qu'il dit : comment pourrait-on anêtre dans un endroit particulier ? Alors, il est vrai, on ne peut même plus parler d'équivoque : tout est simple comme simple absence de sens et il n'y a qu'un prix modeste à payer, accepter la suppression du discours comme discours significatif. *Curiosum* banal, connu depuis vingt-cinq siècles : ce prix, les sophistes ont toujours été les derniers à accepter de le payer.

Enfin, si cette réduction de l'individu était possible, on ne voit pas pourquoi il n'y a pas et il ne peut pas y avoir en analyse de prévision au sens propre du terme. Il ne s'agit pas de la faillibilité des analystes ou de l'imperfection provisoire de leur savoir (encore moins évidemment de ce que des prévisions n'ont pas à être formulées dans une analyse). Tout ce qui peut être dit sur l'avenir d'une analyse – et d'un individu en général – est contingent par nécessité essentielle. Car ici le raisonnement d'Aristote, retrouvant sa racine, atteint sa puissance pleine : si tout énoncé était nécessairement vrai ou faux même lorsqu'il s'agit de l'avenir, il n'y

aurait plus rien de contingent, et pas davantage de vérité, puisque nous ne pourrions plus (penser à un discours autre, et donc) nous penser comme *arché ton esomenon*, origine de ce qui sera¹³. On ne peut sortir l'homme de ce qui l'a fait tel qu'il est, ni de ce que, tel qu'il est, il fait. Mais on ne peut non plus l'y réduire. Effet qui dépasse ses causes, cause que n'épuisent pas ses effets, voilà ce que la psychanalyse est obligée de retrouver constamment dans son activité comme dans sa théorie.

Ce ne sont pas là des réponses, mais des apories, qui ne se laissent pas éliminer. Ce qui vient d'être dit ne réfute pas, par exemple, le discours réducteur qui peut être, qui est même nécessairement, celui de la théorie psychanalytique. Si celle-ci doit, en effet, rendre compte de son objet, elle ne peut pas se limiter à en dire qu'il est chaque fois singulier, un « drame » ou un « processus en première personne » ; le singulier redevient immédiatement universel abstrait, et compte n'est rendu de rien. Pas plus qu'elle ne peut se contenter de parler d'histoire personnelle. Le mot histoire s'entend multiplement, et dans ce contexte ne renvoie qu'à une concaténation d'événements ou d'incidents qui n'ont de spécifique que la place que chaque fois ils occupent dans une configuration – singularité combinatoire, fausse singularité. Ce que l'individu singulier est en vérité ; cet ici maintenant constant perpétuellement transporté dans un ici maintenant variable, origine mobile de tout système de coordonnées qui puisse avoir un sens, liaison particulière à ce corps et à ce monde de quelque chose qui n'est ni eux ni sans eux, façon de vivre soi, autrui, le désir, le faire, sa propre obscurité et sa propre lucidité, de retenir son enfance en marchant vers la mort, cette vrille qui s'enfonce dans le continuum et y crée la lumière certaine qu'à la fin, cassée, elle retombera dans la nuit – tout cela qui, en étant dit, s'est déjà renversé dans le langage puisque, si c'est vrai, chacun peut s'y reconnaître et

13. *De Interpretatione*, 9, 18 b 31-19 a 7.

donc il a manqué sa vérité essentielle, de tout cela, qu'est-ce que la psychanalyse peut bien en faire ? Tout et rien. Tout dans son activité, puisqu'il n'y a pas de traitement analytique méritant ce nom qui n'ait comme présupposé, l'ignorerait-il, la primauté absolue du point de vue du patient sur sa propre vie (point de vue qui, autre paradoxe, résiste par ailleurs à toute définition et ne peut en tout cas pas être simplement confondu avec l'opinion manifeste que le patient s'en fait). Rien dans sa théorie, puisque l'individu, loin de pouvoir expliquer quoi que ce soit, est ce qui est à expliquer, et on ne l'explique pas en renvoyant à son individualité. À quoi donc ? À des éléments universels. L'individu proprement sera alors l'irréductible, le résidu que laisse toute explication de ce type. La difficulté est qu'en droit la théorie ne peut pas reconnaître l'existence d'un tel résidu comme vraiment irréductible ; son travail n'a de sens que par le postulat contraire, comme réduction perpétuelle, et s'il n'en était pas ainsi, elle aurait pu écouter Cineas et se reposer dès le premier jour. Apparemment, c'est sur un dernier millimètre que tout se joue. Que la théorie transforme l'hypothèse nécessaire de son travail en thèse nécessairement arbitraire et vide, elle aboutira à des conceptions mythologiques (comme les hypothèses « organiques » et « constitutionnelles » de Freud, ou les « premières chaînes signifiantes » de certains contemporains) en même temps qu'à l'équivoque décrite plus haut. Mais en réalité, il s'agit de beaucoup plus, le tact et les bonnes manières ne suffisent pas au théoricien pour sortir de l'impasse. Le postulat pratique de la singularité de l'individu dans la cure s'y accompagne de l'évidence harassante de sa non-singularité, en même temps que l'hypothèse de sa réductibilité dans la théorie rencontre constamment l'évidence ironique de son irréductibilité.

IV

Si l'objet de la psychanalyse sont les *logoi embioi*, les significations matérialisées dans la vie d'un individu, et si cet objet n'est pleinement donné que dans la situation analytique, il résulte déjà qu'il est assignable mais non proprement observable. Au-delà des trivialités, son observation ne peut avoir lieu qu'à l'intérieur de la situation analytique, n'est pas fongible, n'est donc pas observation scientifique. C'est pourquoi toute communication est tronquée nécessairement.

Mais cela est encore, en partie, empirique (en partie, car l'expérience fictive d'analyses en parallèle ne se heurte pas seulement à des impossibilités pratiques ou déontologiques, mais surtout aux limites de ce que peut voir celui qui n'est pas en fonction et en activité d'analyste engagé dans une analyse). L'essentiel est l'inexhaustivité et l'insegmentabilité de la signification. Les significations n'ont pas une structure d'ensemble, elles ne sont pas des objets « distincts et bien définis » comme disait Cantor. Chaque signification, unité d'un terme et d'une indéfinité de renvois, se vide dans toutes les autres et est aussi par ce qu'elle n'est pas. Il serait faux de dire, comme l'a fait à peu près Saussure, qu'elle n'est que ces renvois ; ceux-ci ne peuvent évidemment être que des renvois de... à... Mais il est certain qu'elle n'est pas sans eux. Isoler la signification pour la formaliser n'est possible que si on joue littéralement avec les mots, c'est-à-dire si l'on prend la matérialité du signifiant pour la signification entière, le dénotant pour le dénoté qui est ici essentiellement une indéfinité de connotations.

En psychanalyse, cette impossibilité est élevée, si l'on peut dire, à une puissance supérieure, car ici il s'agit de significations incarnées, à savoir : de représentations portées par des intentions et solidaires d'affects. Je ne parlerai pas des

affects, dont Freud disait qu'ils « sont peu connus¹⁴ », sinon pour regretter que ses héritiers n'aient pas été fidèles à son vœu d'en explorer davantage la nature. Des intentions, je noterai seulement que déjà par elles chaque ceci qui peut se présenter en analyse communique avec (et est porté par) l'ensemble de la vie de l'individu considéré, y compris ce qui sera son avenir. Il n'y a pas en effet d'intention isolable essentiellement ; au-delà du réflexe, toute intention repérable surgit dans le champ intentionnel du sujet et n'a d'existence et de sens que dans et par ce champ (largement inconscient, bien entendu). Or ce champ est pour une part essentielle suspendu sur le vide de ce qui est à venir.

Mais la représentation est de façon manifeste le fini-infini, le ceci concret par excellence solidement donné à tous et qui pourtant fuit de tous ses côtés et échappe à tout schème conceptuel même le plus élémentaire. Combien de représentations y a-t-il dans « l'ami R... est mon oncle, il porte une longue barbe jaune... » ? Qu'est-ce que le père du petit Hans pour le petit Hans ? C'est cette nature de la représentation qui caractérise de part en part l'inconscient et qui est au fondement du fait que celui-ci ignore les lois de la logique ordinaire – que le conscient, au sens psychanalytique du terme, essaye d'imposer à la représentation par le moyen du langage réduit à sa fonction de code, de la structure des ensembles, de l'entendement qui sépare et définit. C'est elle aussi qui permet, certes non d'« expliquer » la singularité de l'individu, mais de mieux cerner le problème qu'elle constitue.

L'individu n'est pas seulement un premier enchaînement de représentations – ou mieux, une première « représentation totale » –, il est aussi et surtout, de ce point de vue, surgissement ininterrompu de représentations et mode unique de ce flux représentatif, façon particulière de représenter,

14. *Le Moi et le Ça*, trad. fr. (éd. Payot, 1951), p. 175 (G.W., XIII, 245). – Freud louait Schopenhauer d'avoir reconnu « le primat de l'affectivité » (G.W., XIV, 86).

d'exister dans et par la représentation, de se fixer sur telle représentation ou tel terme d'une représentation, de passer de l'une à l'autre, de tel type de terme représentatif à tel autre et ainsi de suite.

Pour le voir il suffit de réfléchir sur la signification de ce type d'enchaînement, soupçonné déjà avant Freud mais dont la psychanalyse a été la première à montrer avec éclat l'importance : la causation symbolique, telle qu'elle apparaît non seulement dans la plupart des symptômes, mais dans l'association des représentations chaque fois que celle-ci est libre c'est-à-dire soustraite au contrôle conscient (et même dans ce dernier cas, mais cela est une autre histoire), et qui est le fondement de leur concaténation inconsciente. Je dis exprès causation, et non motivation ou équivalence symbolique, pour des raisons que la suite fera mieux comprendre. Il y a dans cet enchaînement à la fois un *post hoc* et un *propter hoc*, et il faut affirmer à l'encontre de divers délayages récents de la psychanalyse que le symptôme est un effet et non une manière de s'exprimer ou un texte incomplet ; l'incomplétude du texte, cette manière de parler, ne reposent pas sur elles-mêmes, elles ont une condition antérieure logiquement et chronologiquement. Mais cette causation est absolument *sui generis*, et contredit ce que l'on pense habituellement comme l'essentiel de la causation : elle ne peut pas se réduire à des relations biunivoques, elle ne constitue pas un déterminisme définissable. C'est pourquoi on peut tout aussi bien l'appeler création symbolique¹⁵. Il n'y a pas moyen en effet de dire quel procédé de symbolisation sera chaque fois utilisé, sur quoi il va être appliqué ou vers quoi il va entraîner. Dans le magma de la représentation du départ, la causation symbolique peut prélever une partie réelle ou un élément formel et passer de là à des éléments formels ou des parties réelles d'une autre représentation par des procédés assimilatifs (métaphoriques ou métonymiques), oppositifs

15. En fin de compte, mode et moment de la création imaginaire.

(antiphrastiques ou ironiques), ou autres. Rien ne permet de définir d'avance, pour tel individu ou pour tel acte psychique, le procédé et les termes qui seront mis à contribution. *Ex post*, il est possible de décrire telle formation pathologique en fonction du procédé utilisé, comme l'a fait Freud dans le *Manuscrit M*¹⁶ – et d'autres à sa suite – en caractérisant l'hystérie comme « déplacement par voie associative », la névrose obsessionnelle comme « déplacement par similarité », la paranoïa comme « déplacement d'ordre causal », ou en fonction du type de phantasmes (« systématiques » ou non). Mais c'est là une description, non une explication (sauf à postuler dans l'inconscient, à la place des « processus chimiques » dont parle Freud dans le même contexte, un *métaphoriston* et un *métonymiston*, dont ces malades auraient reçu plus que leur part); elle n'aide nullement à comprendre ni pourquoi ces tropes ont été prédominants (ils ne peuvent jamais être exclusifs), ni pourquoi ils se sont instrumentés de telle façon particulière (n'importe quelle représentation se prête à une indéfinité d'enchaînements tropiques immédiats, encore plus médiats, à une indéfinité d'autres représentations).

Il y a donc non seulement sur-détermination mais aussi et en même temps sous-détermination du symbole – de même qu'il y a à la fois sur-symbolisation et sous-symbolisation du symbolisé. Ces mélanges d'économie et de prodigalité symboliques (qui nous apparaissent comme des mélanges d'économie et de prodigalité logiques) montrent que la trajectoire de l'intention inconsciente dans l'espace des représentations ne satisfait pas au principe de Fermat, et renvoient à l'essence du symbolisme. Tout découle de ce fait dont l'évidence semble avoir empêché qu'on le pense : le symbole est (pour) ce qu'il n'est pas, donc nécessairement à la fois en excès et en défaut par rapport à toute homologie et à

16. Accompagnant la lettre à Fliess du 25 mai 1897. V. *La Naissance de la psychanalyse*. trad. fr., Presses Universitaires de France, 1956, p. 181.

toute relation fonctionnelle. Cet excès-défaut n'est approximativement maîtrisé que dans le fonctionnement lucide ; le moment de la réflexion y signifie, essentiellement, le retour sur le *pour* du symbole, le désinvestissement ou la déréalisation du symbolique, qui commence avec le *ti legeis, ti semaineis otan touto legeis ?* [que dis-tu, que veux-tu signifier en disant cela ?]

Il n'en est pas et ne peut pas en être de même pour la pensée inconsciente au sens strict, qui est bien, en un sens, pensée puisqu'elle est mise en relation de représentations guidée par une intention (et pour autant matrice de tout sens du sens pour l'homme), mais non pensée réfléchie ; pour elle il n'y a pas d'autre de la représentation, et donc le *quid pro quo* symbolique ne peut être qu'un quiproquo tout court, et ce quiproquo immédiatement réalité et vérité, la seule qu'elle connaisse. Il ne peut être demandé ici si la représentation est ou non adéquate, elle l'est nécessairement du moment qu'elle a surgi ; à partir d'un presque rien, le symbole qui n'en est pas un est rendu obligatoirement adéquat, parce que l'intention (et, derrière elle, la pulsion) doit passer, elle doit s'instrumenter ; elle ne peut pas faire feu de tout bois qui se présente, mais dans ce qui se présente se trouvent toutes les espèces de bois. On ne peut guère, du reste, démêler ici les rôles respectifs de l'intention et de la représentation, car l'initiative passe constamment de l'une à l'autre. C'est l'intention qui enchaîne les représentations, mais ce sont aussi les représentations qui éveillent, activent, inhibent ou dévient les intentions. Derrière cette idée, on retrouve une des apories essentielles de la théorie psychanalytique et de son objet. En un sens, l'intention pourrait être dite rien qu'enchaînement de représentations, c'est là-dessus que nous la lisons, non seulement nous n'en connaissons rien autrement, elle n'a pas d'autre mode d'existence. Mais si nous en faisons simplement le sens, plus exactement le fait de liaison du groupe de représentations réunies dans une série ou une scène, nous ne perdrons pas seulement ce qui anime cette

série, ce qui met en scène, nous perdrons aussi l'ancrage dans la réalité corporelle, la poussée de la pulsion – qui en est l'essence, *das Wesen* dit Freud¹⁷ – nous n'aurions plus affaire qu'à une âme désincarnée. Si, d'autre part, nous voulions ignorer le rôle propre de la représentation, le fait qu'elle n'est pas simple véhicule mais principe actif, que cette ambassade ou délégation de la pulsion dans l'âme (*Vorstellungsrepräsentanz des Triebes*) n'a guère d'instructions précises à remplir ni même à interpréter, mais doit en inventer pour le compte de son mandant, muet de naissance, alors ce ne serait plus la peine de parler de psychisme, tout serait réglé au niveau somatique par la pulsion qui trouverait toujours les représentations qui lui conviennent, et nécessairement toujours les mêmes, car elles appartiendraient à la « généralité muette de l'espèce ». Alors, ni individus, ni histoire individuelle, ni histoire tout court.

C'est dans la représentation qu'on trouve le moment de création dans le processus psychique (je parle évidemment de création *ex nihilo*), d'abord dans son surgissement même, et tout autant dans son déploiement et ses produits. C'est ici qu'apparaît avec éclat l'irréductible à toute combinatoire, à toute formalisation. Les formalisateurs se sont astreints depuis des années à cette gageure, parler de psychanalyse sans parler de représentation. Aussi ce n'est pas de psychanalyse qu'ils parlent, pas davantage du reste qu'ils ne formalisent quoi que ce soit. Leur cas a été déjà décrit : « Un auteur de Mémoires d'aujourd'hui, voulant, sans trop en avoir l'air, faire du Saint-Simon, pourra à la rigueur écrire la première ligne du portrait de Villars : "C'était un assez grand homme, brun... avec une physionomie vive, ouverte, sortante", mais quel déterminisme pourra lui faire trouver la seconde ligne qui commence par : "et véritablement un peu folle¹⁸" ? ». Ce que Proust dit de la création de

17. *Triebe u. Triebschicks.*, G.W., X, 214.

18. Proust, éd. de la Pléiade, I, 551.

l'art et du style, vaut tout autant, et pour cause, de l'inconscient ; en éliminant la représentation, on substitue au texte un anémique et maladroit pastiche¹⁹.

Le mot de création étonnera ceux qu'on a habitués depuis quelque temps à voir dans la psychanalyse une démarche exclusivement régressive, dans son matériel un ensemble fixé à jamais par une origine. C'est qu'on ne réfléchit pas assez sur ce que ces mots signifient. On n'a besoin de remonter à l'origine que lorsque et parce que l'origine est création, lorsque et parce qu'un sens ne peut pas être dissous dans les déterminations d'un système présent. Et, si on essaie de rendre compte de ce sens originaire en oubliant son caractère essentiel d'instauration ou création, on ne peut que le ramener à des déterminations qui en découlent et le présupposent ; le discours sur l'origine devient alors irrésistiblement mythique et incohérent. L'exemple le meilleur en a été donné par Freud lui-même avec le mythe du meurtre du père de *Totem et Tabou* qui n'a de sens qu'en présupposant l'essentiel de ce dont il veut rendre compte ; le comportement du père de *Totem et Tabou* n'est compréhensible que si son meurtre a déjà eu lieu (réellement ou phantasmatique-

19. C'est à cela que renvoie la phrase de Freud : « Tout rêve a au moins une place où il est insondable, comme un ombilic par où il est lié à l'inconnu » (*L'Interprétation des rêves*, G.W., II, 116, n. 1). Aussi, *ibid.*, p. 530 : « Dans les rêves les mieux interprétés on est souvent obligé de laisser dans l'obscurité une place, car on remarque pendant l'interprétation qu'il s'y soulève une pelote de pensées de rêve qui ne se laisse pas démêler et qui aussi n'a pas non plus fourni d'autres contributions au contenu du rêve. C'est cela l'ombilic du rêve, la place où il repose sur l'inconnu. Les pensées du rêve, auxquelles on parvient au cours de l'interprétation, doivent même obligatoirement et de façon tout à fait universelle, rester sans aboutissement, et fuient de tous les côtés dans le réseau enchevêtré de notre monde de pensées. D'un endroit plus dense de ce lacin se lève alors le souhait du rêve, comme le champignon de son mycélium. » Les traductions de ce dernier passage, aussi bien dans la *Standard Edition* (V, 525) que dans la traduction française (éd. de 1967, p. 446), outre l'aplatissement coutumier du texte de Freud, contiennent un contresens flagrant. [Cf. aussi *L'Institution imaginaire de la société*, éd. du Seuil 1975, p. 378-380.]

ment, peu importe). Si le passé n'était pas création, on n'aurait pas besoin d'y revenir, et c'est de ce point de vue que se laisse le mieux voir l'aspect peut-être le plus important de la cure. C'est parce que l'histoire de l'individu est aussi une histoire d'autocréation, que tout ne peut pas être retrouvé dans le présent ; c'est parce que l'individu est toujours porté au-devant de ce qu'il est qu'il ne peut se retrouver qu'en revenant en arrière d'où il est actuellement. L'efficace de la cure ne découle pas de ce qu'on retrouve le passé dans le présent, mais de ce que l'on peut voir le présent du point de vue du passé à un moment où ce présent, encore à venir, était de part en part contingent, où ce qui allait le fixer était encore *in statu nascendi*. S'il s'agissait simplement de retrouver un élément pareil dans sa nature à tous les autres, on ne comprendrait pas pourquoi la situation du patient pourrait en être modifiée. De même, l'intensité de l'affect qui accompagne cette reprise féconde du passé comme présent, et la distingue de toute remémoration banale, n'est pas simple signe ou indice de ce que quelque chose d'important est *ante portas*, mais le travail même de l'âme qui en permet le retour ; ce qui est reproduit par là, c'est la haute température sous laquelle s'est opéré le premier alliage, la première fusion des éléments pulsionnels et représentatifs, et qui maintenant en permet la dissociation. (Le transfert lui-même, refusion-défusion, appartient ici bien évidemment, et c'est ainsi que l'on peut comprendre pourquoi il est à la fois l'instrument essentiel de l'analyse et l'obstacle le plus formidable que sa terminaison rencontre.) Plongé dans la reviviscence parenthétique du passé, l'individu vit son présent comme contingent non pas dans l'irréalité répétitive de la rêverie qui re-écrit l'histoire à vide, mais dans le retour à ce qui a été instauration réelle et qui se révèle ainsi fixation autant solide qu'arbitraire. L'essence pratique de la cure psychanalytique est que l'individu se retrouve comme origine partielle de son histoire, fait gratuitement l'expérience du se faire non su comme tel la première fois, et redevient origine des possibles

comme ayant eu une histoire qui a été histoire et non fatalité.

La confusion résulte aussi de la complaisance avec laquelle on tire dans le sens « régressif » l'archéologie historico-sociale mythique de Freud (de *Totem et Tabou*, ou de *Moïse et le Monothéisme*). Telle n'était pas assurément l'intention de Freud²⁰, mais, l'eût-elle été, la discussion ici est superflue. On fabrique de toute évidence une superstructure idéologique sur une base qui ne peut pas la supporter. On peut se cantonner dans la voluptueuse (pour qui ?) contemplation du retour du refoulé et ignorer le reste. Mais ce reste est tout aussi et même plus important, car c'est là-dessus que s'appuie ce discours même. La psychanalyse est-elle un retour du refoulé, *simpliciter*? De même, on peut se limiter à répéter le thème de la répétition, oubliant que la répétition ne serait même pas repérable comme telle si elle n'émergeait pas dans un procès de non-répétition, à savoir de création continuée.

V

Tout cela ne concerne qu'un aspect de la théorisation psychanalytique. Celle-ci prend son point de départ dans la tentative d'élucidation d'une histoire singulière, d'un ceci, mais elle y rencontre nécessairement l'universel sous deux espèces. D'une part, comme universalité, ou quasi-universalité, de ce qui vient dans le traitement, plus généralement dans le phénomène, comme contenu : le participable de la représentation, le langage, l'acte ou l'événement. C'est de cette

20. Il n'y a pour se convaincre qu'à relire *Malaise dans la civilisation* ou *L'Avenir d'une illusion*. Freud ne s'est jamais interdit de parler du « progrès social et technique de l'humanité » (G.W., IX, 4); de même a-t-il souligné que la psychanalyse ne peut examiner qu'une des sources de l'institution religieuse, et qu'elle ne demande pour son point de vue ni l'exclusivité, ni le premier rang : *ibid.*, 122.

quasi-universalité des contenus concrets, que l'on peut appeler l'universalité psychologique qu'il a été question jusqu'ici. D'autre part, la théorisation psychanalytique est conduite irrésistiblement et légitimement vers une autre universalité : celle de concepts, constructions et hypothèses qui ne sont pas donnés comme tels dans l'expérience, qui doivent en être inférés et sont destinés à composer une théorie de l'âme. C'est l'universalité métapsychologique. Ce que font ou disent les individus n'est jamais absolument singulier ; mais aussi, ce qui fait qu'ils font ou disent ceci ou cela, ainsi plutôt qu'autrement, leur est largement commun²¹. La théorie métapsychologique est ainsi conduite à s'interroger sur ce qui fonctionne pour produire ce qui apparaît – donc sur l'organisation d'un « appareil psychique » et les « forces » qui y agissent – et sur la façon dont il fonctionne – donc sur les « lois de fonctionnement » du psychisme.

C'est alors qu'elle prend ces allures naïves, grossières, réalistes qui chagrinent parfois les philosophes les mieux disposés à son égard. Parler d'un « appareil psychique », de « lois de fonctionnement », d'une topique, d'une énergétique, n'est-ce pas fabriquer des entités et réaliser les significations ? Comme si on avait attendu la psychanalyse pour réaliser les significations, comme si la nature à un niveau, l'histoire à un autre, n'avaient pas et depuis toujours réalisé les significations. Il n'empêche, on revient à la charge contre l'absurdité de l'inconscient, ce sens qui ne serait pas sens de

21. La méconnaissance de la présence de l'universel à chacun de ces niveaux et la confusion des deux constituent la substance de l'argumentation de Politzer. Ce n'est pas seulement, comme l'écrivent Laplanche et Leclaire (« L'inconscient », in *L'Inconscient*, VI^e Colloque de Bonneval, Paris, éd. Desclée de Brouwer, 1966, p. 99) qu'il se refuse à « réaliser » la « loi construite par les savants pour rendre compte des faits ». C'est qu'il nie qu'elle puisse, dans ce cas, être construite, et oppose naïvement à l'énoncé « la pierre est tombée à cause de la loi de la gravitation », l'énoncé « la pierre est tombée parce que je l'ai lâchée », oubliant que le second est essentiellement incomplet et que le premier n'est nullement réductible à une simple sommation d'énoncés du type du second.

soi. Étrangement, ce reproche qui aurait pu être adressé à Hegel aussi bien qu'à Aristote, à Platon ou à Marx, ce n'est qu'à propos de Freud qu'il est formulé sur un ton scandalisé. Mais ce sens qui n'est pas sens de soi, présent dans toute grande philosophie sous une forme ou une autre, est oublié au nom de la version la plus appauvrie, la plus tautologique d'un *cogitatum est, ergo cogito*. Les infiltrations se font sentir même en milieu psychanalytique, où certains essaient de camoufler en douceur ce scandale de l'inconscient, le présentant comme la somme des lacunes du contenu manifeste, le facteur intégrant permettant d'en compléter le sens. Comme si on pouvait ainsi se soustraire à ces questions impérieuses : qu'est-ce qui règle cette répartition des segments de sens, qu'est-ce qui, surtout, s'oppose avec un tel acharnement à leur réunification, peut-on « compléter » un sens conscient par un sens inconscient, est-ce bien des variétés de la même espèce ? Là où Freud – si l'on prend non pas la métaphore de la traduction qu'il a souvent utilisée, mais sa pensée sur le fond de la question²² – voyait non pas même deux langues différentes, mais le langage et l'autre du langage, on essaie de voir un seul texte dont l'analyse corrigerait les fautes d'impression ou fournirait les mots manquants.

Ces infiltrations se produisent du reste sur tout le front métapsychologique. On parle ainsi sur un ton condescendant de la « métaphore énergétique ». Peut-être le terme de métaphore permet-il d'éliminer le petit problème que pose celui qui lève à peine la tête en vue de certains objets et va à la mort en vue d'autres ? Les inéliminables concepts économiques semblent ne plus hanter que les ruines abandonnées de l'édifice à moitié détruit par Freud lui-même avec *Le Problème économique du masochisme*. La topique n'est

22. On sait que pour Freud une représentation inconsciente ne peut pas être assimilée à une représentation verbale, et que les représentations inconscientes sont des représentations « de choses ». Cf. *Le Moi et le Ça*, trad. fr., *l.c.*, p. 173 ; G.W., XIII, 247. [Aussi G.W., X (*Das Unbewusste*), 300.]

pas davantage prise au sérieux : ces régions qui étaient aussi des instances ne sont plus utilisées que comme des mots, les problèmes posés par les différences de lieu des phénomènes psychiques, qui tracassaient tellement Freud, ne semblent préoccuper personne²³.

Si la psychanalyse n'a pas été simplement une autre théorie philosophique ou psychologique, c'est parce qu'elle a été activité. Et si elle n'a pas été littérature ou activité dramatique qui s'écrit au fur et à mesure qu'elle se joue, c'est parce qu'elle a attaqué de front le problème de la conceptualisation théorique de ce qu'elle découvrait. Ce que Politzer, et d'autres à sa suite, reprochent en somme à Freud, c'est de ne pas avoir voulu être le Sophocle, le **Shakespeare**, le Proust de ses patients et de soi-même. Étrange demande, qu'il suffit de délarver pour rejeter.

C'est parce que la psychanalyse a affronté sérieusement le problème de l'âme comme telle, de son organisation, des forces qui s'y manifestent, des « lois » de son fonctionnement, qu'elle a pu conduire à la novation radicale que nous connaissons. Car c'est sous cet angle que son objet apparaît dans sa dureté irréductible : comme signification vivante, *logoi embioi*. Le royaume des ombres a pu être abandonné parce que Freud a essayé de penser jusqu'au bout cette évidence énigmatique du psychique : le sens incarné, la signification réalisée, et ses conditions. Cela, il ne pouvait le faire que dans un langage réaliste, soumettant autant que possible la nouvelle région aux catégories disponibles de l'entendement visant le réel, puisque c'est comme réel que cet objet se donne. Refuser cela, serait revenir aux mauvaises abstractions d'une mauvaise philosophie. L'accepter n'était pas revenir aux mauvaises abstractions d'une mauvaise psychologie pour une raison autour de laquelle Politzer a tourné sans jamais la voir vraiment, bien que Freud l'ait explicite-

23. On ne peut confondre le problème de la topique dans la perspective de Freud et les illustrations « topologiques » que J. Lacan fournit de ses propres conceptions.

ment formulée²⁴. Ces abstractions l'étaient non pas en tant qu'elles posaient l'universel, ni même en tant qu'elles postulaient des lieux, des mécanismes, des facultés (tout cela étant inéliminable); mais en tant qu'elles opéraient par abstraction réelle, séparaient et brisaient l'objet pour n'en retenir qu'une partie qui, de ce fait même, n'était plus partie de cet objet-là. Des enchaînements qui ne sont pas des enchaînements de sens ne sont pas des enchaînements psychiques. Des facultés dont l'usage n'est pas codéterminé par le ce que, le qui, le d'où et le vers quoi ne sont pas des facultés psychiques. L'abstraction de la vieille psychologie était l'oubli du contenu et du sens des phénomènes psychiques. La psychanalyse serait tombée dans une abstraction symétrique – c'est à présent de plus en plus le cas – si elle avait oublié à son tour que sens et contenus ne sont que dans et par la vie d'un corps sans être réductibles à elle, et qu'ils se manifestent avec des différences de niveau, de qualité, d'intensité, de temps qui renvoient irrésistiblement à une organisation, à des forces ou tendances, à des régularités repérables Organisation de quoi, forces agissant où, régularités portant sur quoi? Du quelque chose ici présupposé ou impliqué – l'âme précisément – la façon la plus franche de parler, est d'en parler comme d'une chose²⁵. Certains philosophes s'en irritent et protestent contre le réalisme. Mais il est de leur côté. N'ayant jamais pu penser la chose autrement que dans la perspective réaliste, ils croient que la chose est le réalisme. En fait, hors les préemptions philosophiques naïves, on ne sait pas ce qu'est une chose; on sait seulement ce qu'est l'idée de la chose dans une philosophie réaliste – idée dont on n'a jamais trouvé le référent réel. Parler de l'âme comme d'une chose c'est porter au maximum

24. *Ma vie et la psychanalyse*, trad. fr., l.c., p. 135-137 : la psychologie de l'École ne fournit rien « ... qu'une liste de divisions et de définitions », elle « n'a jamais pu fournir... le sens des rêves ».

25. « ... esprit et âme sont objets de la recherche scientifique exactement de la même façon que n'importe quelles choses étrangères à l'homme. » « Nouvelles Conférences », G.W., X, 171.

de l'acuité le problème que chacune de ces deux notions pose.

Langage métaphorique ? Tout langage théorique l'est nécessairement et au second degré. Mais les métaphores ne sont pas ici de simples images. Certes les termes n'ont pas le même sens qu'en physique, ou dans la vie quotidienne. Mais cela n'épuise pas la question.

La topique peut passer pour métaphorique puisqu'une localisation anatomique des parties de l'appareil psychique échoue, et semble même ne pas avoir de sens²⁶. Cela n'élimine cependant guère la question qui se pose avec insistance aux deux extrémités du discours. La topique ne peut pas être simple métaphore si l'on se place au point de vue le plus primitif, le plus catégoriel. L'espace habituel n'existe que comme modalité d'un autre espace plus originaire, la possibilité de coexistence ordonnée du multiple²⁷. Or, on ne peut

26. Freud écrira en 1925 : « ... instances ou systèmes... des relations réciproques desquels on parle selon une façon de s'exprimer spatiale, sans pour autant chercher ainsi une liaison avec l'anatomie réelle du cerveau » (G.W., XIV, 58). Il suffit cependant de lire **le chapitre** de *Le Moi et le Ça*, écrit quelques années auparavant, pour s'apercevoir que les « propagations » des charges psychiques n'y sont pas des simples façons de s'exprimer – tout aussi peu que la phrase étonnante : « Le moi est avant tout une entité corporelle, non seulement une entité tout en surface, mais une entité correspondant à la projection d'une surface » (trad. fr., l.c., p. 179). Il y dit aussi que la « proximité spatiale » de la conscience au monde extérieur « doit être entendue non seulement au sens fonctionnel, mais aussi au sens anatomique » (p. 172) – pour évoquer, il est vrai quelques lignes plus loin les difficultés auxquelles on se heurte lorsqu'on prend la représentation spatiale, topique, « trop au sérieux ». (G.W., XIII, 246-247, 253.)

27. Comme le lieu du *Timée*, « de toute genèse réception et comme nourrice » (49 a), « sorte d'*eidōs* invisible et informe, qui reçoit tout, qui participe de l'intelligible de la façon la plus embarrassante (*aporotata pé*), et qui est le plus insaisissable... » (51 a-b) ; « et il y a toujours un troisième genre, le lieu (*chora*), incorruptible, fournissant siège à toutes choses qui naissent, lui-même tangible hors toute sensation à une réflexion bâtarde, à peine croyable, que nous visons comme en rêve en disant qu'il est nécessaire que tout l'être soit quelque part, en un certain lieu et possédant une certaine place, et que ce qui n'est pas quelque part, ni sur terre ni dans le ciel, n'est rien » (52 a-b). [Cf. *L'Institution imaginaire de la société*, l.c., p. 260-279.]

éviter de penser les termes dont il s'agit en psychanalyse dans un certain ordre de coexistence, donc de se demander quel est ce type d'ordre et quel y est le lieu des différents termes. Si l'on dit que les termes ne se distinguent pas par leurs lieux, mais par leurs fonctions, qualités, ou degrés de latence, ou bien on ne réfléchit pas sur les mots employés et l'on ne fait vraiment que changer de métaphore ; ou bien on s'aperçoit que chacun de ces mots exige un approfondissement tout aussi problématique. Mais la topique ne peut pas davantage être simple métaphore si l'on se place au point de vue le plus concret, le plus matériel. Les difficultés et les échecs des premières conceptions de la localisation n'effacent pas l'évidence de la localisation *in toto* du psychisme ni même d'une série de localisations particulières. Le *in vino veritas* millénaire comme les neuroleptiques les plus récents ne posent pas d'autre question ; ou bien les molécules d'alcool et de largactil ne seraient-elles dans l'espace vulgaire que métaphoriquement ? Et ce qu'elles rencontrent lorsqu'elles agissent, où le rencontrent-elles ?

Vieilleseries de l'âme et du corps, certes ; vieilleseries plus jeunes que les modes d'aujourd'hui, moribondes de naissance. Les savants ne sont pas curieux, disait Freud. Ceux qui se réclament de lui auraient-ils cessé de l'être ? Que des médicaments ou des opérations chirurgicales aient des actions spécifiques sur telles manifestations, tels symptômes psychiques – ces faits ne semblent pas spécialement soporifiques pour un psychanalyste. Moins que jamais peut-on traiter la topique comme métaphorique à une époque où l'on commence à intervenir topiquement.

Il en est de même pour ce qui est de la problématique énergétique. La force est le produit de la masse par l'accélération – comme telle, elle doit être mesurable. Que sont donc les « forces psychiques », sinon des métaphores fallacieuses ? Mais est-ce là le concept le plus primitif de force ? La force a affaire avec les modifications du mouvement – et les « mouvements de l'âme » sont métaphoriques. Le sont-ils ?

Nous avons réduit tout mouvement au mouvement local, à la *phora kata topon*, et semblons avoir oublié l'altération, l'*alloiosis*²⁸ simplement parce que la physique a réussi à ramener la plupart des altérations dont elle s'occupe à des mouvements locaux. Or, que sont les forces que l'on rencontre en psychanalyse sinon ce qui pousse à une telle altération et résiste à telle autre ? Et ici encore, la question surgit aussi à partir des considérations les plus concrètes, les plus matérielles ; car les différences d'intensité entre les tendances psychiques sont une évidence quotidienne.

Ces exemples pourraient être facilement multipliés ; car il n'y a pas un seul concept psychanalytique qui ne participe de cette problématique, qui ne conduise à des questions analogues. Ils suffisent pour montrer que l'effort d'une conceptualisation psychanalytique de ce type est légitime, et qu'à vouloir ignorer les problèmes inévitables et pressants auxquels Freud s'efforçait ainsi de répondre, on transforme la psychanalyse en littérature ou en une pseudo-philosophie du sujet.

Mais cette conceptualisation légitime est en même temps impossible comme conceptualisation scientifique. Car aucun des concepts proposés n'est univoque, aucun n'est opératoire. Ce sont des concepts dialectiques et philosophiques. Ils sont de la tribu de la puissance et de l'acte, de la substance et du *conatus*, de la monade et de la *perceptio*, de la négativité et de l'aliénation, ils habitent près des topiques platonicienne et kantienne, leur raison opère surtout par ruse ; leur parenté avec les *constructa* scientifiques est beaucoup plus lointaine. Freud ne s'y était pas trompé, qui en avait nommé les principaux : Éros, Thanatos, Anankè, Logos. Le cygne s'est peut-être pris parfois pour un canard, mais c'est bien des œufs de cygne qu'il a couvés.

28. Aristote *Physique*, III, 1, 201 a 9-15 ; V, 2, 226 a 26-28 ; VII, 3, 248 a 6-9. « L'imagination et l'opinion paraissent être des sortes de mouvement » : VIII, 3, 254 a 29. Cf. aussi *De anima*, III, 3, 428 b 12.

L'aporie ainsi manifestée est véritable, à savoir insoluble. La nécessité et l'impossibilité d'une conceptualisation scientifique de la psychanalyse ne sont ni accidentelles ni provisoires ; elles sont d'essence. La conceptualisation freudienne peut être amendée, améliorée, modifiée de fond en comble. Elle gardera à jamais son noyau d'atopie. Car tel est son objet, avec ses deux faces inséparables réellement et impossibles théoriquement. Par l'une de ses faces, il nous met en demeure de le saisir sous la logique des ensembles et nous permet de le saisir ainsi. Ici il se présente comme collection d'éléments distincts et définis, le système nerveux est bien une multiplicité spatio-temporelle, une molécule n'est jamais à deux endroits à la fois, une charge électrique ne peut se déplacer sans parcourir tous les points intermédiaires, tout est déterminé catégoriquement (avec une probabilité assignable). Mais là, il est une « multiplicité inconsistante²⁹ », la logique des ensembles n'y a pas de prise, la représentation est à la fois une et plusieurs et ces déterminations ne sont pour elle ni décisives ni indifférentes, les relations de voisinage ne sont pas définies ou sont constamment redéfinies, l'impossible et l'obligatoire, loin d'épuiser le champ, en laissent l'essentiel hors de leur prise.

Certes, le réel dépasse infiniment la logique des ensembles – comme la physique, nucléaire et cosmologique, est à la veille de le redécouvrir – mais par cette complaisance qui nous a permis d'être des hommes il s'y prête aussi, presque indéfiniment. Il en va tout autrement pour une de ses régions, qui se trouve être précisément celle où nous sommes, ce que par excellence nous sommes : signification ou représentation. À tous égards pratiques, et presque à tous égards théoriques, deux chèvres et deux chèvres font quatre chèvres. Mais *que* font deux représentations et deux représentations ? Certes aussi la logique des ensembles conduit à des résultats étonnants et même incompréhensibles pour le sens commun.

29. Cantor, Lettre à Dedekind du 28 juillet 1899, *Ges. Abh.*, p. 444.

Chacun des points de la courbe de Brouwer est arbitrairement près de points situés sur une infinité d'autres courbes du même plan ; et cette sphère que Banach a décomposée en un nombre fini de morceaux au moyen desquels on peut reconstituer *deux* sphères égales à la première, semble inquiéter même les mathématiciens. Mais je doute qu'une multiplicité dont tout point est à la fois arbitrairement près et arbitrairement loin de tout autre point puisse jamais être traitée par les ressources de la mathématique présente ou prévisible.

Mais ce qui ne se laisse pas calculer, se laisse encore penser.

VI

Dans sa théorisation, la psychanalyse rencontre donc des problèmes en un sens éternels, qu'elle renouvelle radicalement, mais qu'elle ne résout pas. Ce qui interdit toute confusion avec la théorisation de la science n'est pas qu'elle ne les résolve pas, mais qu'elle n'instaure pas des procédures objectives pour ce faire, et que du reste on ne voit pas en quoi de telles procédures pourraient consister.

Par là, elle est certes philosophique – mais non philosophie comme on pourrait être tenté de le dire. Philosophique, elle l'est pour autant qu'elle doit rester attelée à ces rochers de Sisyphe que sont le sens, les conditions du sens et le sens de ces conditions, le sujet comme objet et l'objet comme subjectif, la réalité de la parole et la vérité de l'acte ; pour autant aussi que, d'une façon qui lui est propre et désormais inéliminable, elle éclaire d'autres faces de ces significations inépuisables. Mais elle n'est pas philosophie, parce qu'elle disparaîtrait si on la dissociait de l'activité pratico-poiétique qui la définit essentiellement, parce qu'aussi son discours théorique prend sa valeur et son sens universels et philosophiques de ce qu'il s'acharne sur un objet particulier et spécifique, la réalité psychique. De cet objet étrange entre tous,

elle ne peut pas faire la science et elle n'a pas à faire la philosophie ; elle en fait l'élucidation aporétique et dialectique³⁰. Par là, elle peut contribuer aussi à un renouvellement de la problématique philosophique. C'est ce que je voudrais montrer, pour terminer, sur un exemple capital.

La psychanalyse pose dans tous les actes de l'individu – et y montre à l'œuvre – la codétermination inconsciente. Celle-ci est étrangère à toute vérité de l'énoncé, à toute valeur de l'acte – plus exactement, il paraîtrait qu'elle ne leur laisse aucune place. Car à cette codétermination, rien ne peut échapper et à cet égard Socrate et Hérostrate, le président Schreber et Sigmund Freud sont logés à la même enseigne. Tout acte qui se veut juste, tout discours qui se prétend vrai sont portés par les intentions inconscientes de leur sujet, autant qu'un crime ou un délire. Et cela vaut bien entendu également des actes et de la théorie psychanalytiques eux-mêmes. Rien n'y change lorsqu'on souligne, comme cela a été fait plus haut, que le moment d'indétermination et le procès de création sont tout aussi essentiels ; indétermination et création en elles-mêmes ne portent pas la valeur.

Ce n'est certes pas là-dessus que la psychanalyse innove philosophiquement. Il faut la néobarbarie de cet âge hypercivilisé, le néoanalphabétisme qui sous-tend son hyperinformation, pour croire que, du point de vue philosophique, le « clivage » du sujet fait bouger d'un pouce la problématique du savoir et de l'agir. La nouveauté n'est que dans la naïveté avec laquelle certains psychanalystes ferment les yeux devant l'antinomie qui éclate ainsi, ou croient l'éliminer en parlant de « désir de savoir » ou de « désir d'analyser ». La psychanalyse, de ce point de vue, ne fournit qu'une variante de contenu concret à ce que Kant appelait la psychologie empirique, qu'un autre exemple de l'antinomie entre le point

30. Dialectique au sens d'Aristote : *exetastikè* (*Topique*, I, 2, 101 b 3), *erotésis antiphaseos* (*An. pr.*, I, 1, 24 a 24) et de Kant : logique de l'apparence et critique de l'apparence.

de vue empirique et le point de vue transcendantal clairement formulée depuis Platon³¹. Dans le discours kantien, pris rigoureusement, il y a beaucoup plus qu'un « clivage » puisque l'homme effectif se trouve tout entier du côté des déterminations empiriques et ne saurait une seconde prétendre, sans illusion, qu'il agit (ou juge, puisque le jugement est un acte psychologique pris dans ces déterminations) hors leur emprise. Dans ces déterminations, on ne saurait faire entrer un nanogramme de vérité, de valeur ou de « liberté ». Et qu'elles soient libidinales, socio-économiques ou autres, cela est parfaitement indifférent à ce niveau de discussion. L'homme effectif est pris dans les déterminations du monde effectif, où il n'y a que causes et effets, ni vérité et valeur ni leur contraire. Pourtant cette assertion prétend être vraie – tout en étant effective.

Comment la philosophie a fait face à cette antinomie, c'est une autre histoire, tissée à toute son histoire. La plupart du temps elle a eu l'illusion de l'avoir résolue. En réalité, elle n'a jamais fait plus que poser un postulat de la raison tout court : nous ne pouvons parler qu'en admettant qu'un point de vue transcendantal nous est accessible, que nous pouvons poser la question *quid juris* et y répondre indépendamment de toute détermination psychologique effective. Ce postulat, les psychanalystes l'utilisent nécessairement sans nécessairement le savoir chaque fois qu'ils affirment ou nient la vérité d'un énoncé, et même lorsque, comme certains parmi eux dans le comble de la confusion, ils placent toute la « vérité » du côté de l'inconscient.

Ce n'est pas en exacerbant à nouveau cette antinomie, mais en fournissant – *dunamei* – une nouvelle façon de la poser que la psychanalyse innove. Car elle indique une voie possible pour penser la genèse du sens et la genèse de la vérité pour des hommes effectifs.

31. Voir par exemple les discours de Glaoucon et d'Adimante dans le Livre II de *La République*, 358 e-368 e.

La psychanalyse montre en effet non seulement que l'homme doit tout vivre comme sens, mais aussi que l'acceptation de ce sens doit subir une torsion radicale au cours du développement de l'individu – et même de l'histoire, à en croire du moins Freud lui-même³² ; j'y reviendrai – si cet individu doit devenir normal³³. Cette torsion peut être décrite de diverses façons, mais pour la problématique présente cette diversité importe peu. Que l'on parle d'instauration du principe de réalité, de résolution du complexe d'Œdipe, de sublimation des pulsions – expressions certes partielles, nullement équivalentes et dont chacune renvoie à des problèmes considérables – une chose est certaine : la psychanalyse serait un bruit insensé en tant que discours et une escroquerie en tant qu'activité si elle ne posait pas une différence radicale entre la psychose et la non-psychose. Différence dont dépend, chaque fois, l'accession au réel, au vrai, à autrui, à soi-même et à sa propre finitude et mortalité ; et qui, à son tour, dépend de, ou revient à, l'instauration d'un certain rapport de l'individu à lui-même, mise à raison de l'imaginaire ou transformation des relations entre l'intention inconsciente et l'intention consciente.

De cette mise à raison, de cette transformation, la psychanalyse met en lumière, en partie, les conditions de possibilité. En partie seulement, parce qu'elles ont une double existence, une autre racine au-delà du champ psychanalytique,

32. « Mais certes, l'infantilisme est destiné à être surmonté. Les hommes ne peuvent pas rester, pour toujours, des enfants ; ils doivent à la fin sortir dehors, dans "la vie hostile". Nous pouvons appeler cela "éducation à la réalité"... En retirant leurs espoirs de l'autre monde, et en concentrant toute leur énergie libérée sur leur vie sur terre, ils réussiront probablement à réaliser un état de choses où la vie sera tolérable pour chacun et la civilisation n'opprimera plus personne » (*L'Avenir d'une illusion*, G.W., XIV. 373-374). Aussi : « Le temps est venu, comme il vient dans un traitement analytique, de remplacer les effets du refoulement par les résultats de l'opération rationnelle de l'intellect » (*ibid.*, 368).

33. Les problèmes que ce terme peut soulever n'ont jamais conduit Freud à le mettre entre guillemets.

dans le champ social-historique. La psychanalyse ne peut pas rendre compte de l'interdit de l'inceste, elle doit le pré-supposer comme institué socialement. Elle peut décrire l'instauration chez l'individu d'un principe de réalité, mais cette réalité, dans sa nature générale et dans son contenu chaque fois spécifique, elle ne peut pas et n'a pas à en rendre compte, elle est pour elle une donnée définie ailleurs : la réalité, disait Freud, c'est la société³⁴. Son apport à l'élucidation de plusieurs aspects du langage pourrait être immense, mais elle n'a rien à dire sur l'existence d'un langage institué. Elle montre comment l'individu peut accéder à la sublimation de la pulsion, mais non comment peut apparaître cette condition essentielle de la sublimation, un objet de conversion de la pulsion : dans les cas essentiels, cet objet n'est que comme objet social institué. L'institution, le champ social comme présence partout dense d'un collectif anonyme, le champ historique comme irruption toujours possible d'un nouveau que personne n'a voulu comme tel, présupposent l'individu dont parle la psychanalyse, mais sont en même temps pré-supposés par elle.

Il n'empêche que, ces pré-supposés reconnus pour ce qu'ils sont, la psychanalyse permet d'approcher d'une façon neuve cette énigmatique et antinomique coalescence de l'empirique et du transcendantal que constitue déjà l'énoncé le plus rudimentaire du moment qu'il se prétend vrai. Dire que la sublimation est un destin possible de la pulsion, c'est dire que l'existence de fait de l'individu psychique est de droit ouverture à la possibilité de la vérité. Cela n'élimine pas la problématique kantienne, mais permet de la convertir en une autre, peut-être plus fondamentale. Il ne devient pas pour autant possible de chercher, chez l'homme effectif, des déterminations pures, **la possibilité de la vérité et de l'agir juste dépendent toujours** de procès inconscients, en tout cas psychiques, et notamment de cette conversion de la pulsion,

34. *Totem et Tabou*, G.W., IX, 92.

de cet investissement d'autres objets que peuvent être le savoir, la création, le juste. Mais ces objets peuvent être déterminants. Le purisme éthique ou transcendantal ne peut pas en être satisfait, puisqu'ils ne le sont que pour autant qu'ils sont investis. Mais ce purisme, dans son abstraction rigoureuse, est à la limite incohérent : si le fondement absolu et dernier qu'il cherche était pur, il ne pourrait fonder rien d'effectif. Le fondement est ici un pur fait : nous sommes ainsi, en tant qu'hommes nous avons le vrai comme objet possible d'investissement (plus exactement, nous avons cette possibilité d'investissement de quelque chose qui dépasse tout objet). Kant appelait heureux hasard ce fait, que la raison comme telle ne peut ni produire ni garantir : que le monde effectif soit pensable. Il y en a un autre : que l'individu effectif puisse penser le vrai.

Ce discours ne démontre rien ; mais il peut se réfléchir, il ne contrevient pas à ce qu'il pose. Il ne clôt rien non plus, au contraire. Il ouvre d'abord, à nouveau, et dans le domaine même de la psychanalyse, le problème de la sublimation, dont Freud savait bien qu'il « fallait y réfléchir davantage³⁵ ». Car bien évidemment on ne peut en rester à un concept indifférencié de la sublimation, ni oublier que les objets dont il s'agit dans le présent contexte ne sont pas des objets psychiques habituels, qu'ils sont même des non-objets par excellence : il n'y a pas de vrai définissable et possédable comme objet, pas plus que de juste comme type fixe des rapports entre hommes ou ordre tranquille de la cité ; posés comme tels ils se sont déjà transformés en leur contraire, ils sont devenus objets imaginaires. Rien n'est pour nous hors de la représentation, tout doit passer par elle ; pourtant, la vérité n'est ni l'existence de la représentation, ni une propriété de celle-ci – son simple mouvement, sa correspondance à une autre représentation, tel mode de son organisation. Du point de vue psychique, la vérité est ce qui s'annonce

35. G.W., XIV, 457.

constamment dans la représentation comme l'autre de la représentation. Cet autre de la représentation, c'est encore à son tour comme représentation qu'il doit se réaliser. La différence critique est définie par le moment où cette réalisation est prise comme effective, où donc elle n'a plus d'au-delà, où l'objet imaginaire qu'elle est devenue capte comme tel l'investissement psychique. Mais qu'est-ce qu'une énergie psychique qui investit un non-objet ? Peut-être est-elle un avatar du narcissisme le plus fort qui n'a pas besoin de dire « Je », encore moins « Je a dit cela », qui s'investit comme source d'un discours nouveau toujours possible infiniment plus que comme origine d'un discours déjà révolu. S'il en est ainsi, l'alchimie de la conversion y est toujours présente et montre aussitôt l'autre face de l'affaire : car cet avatar pré-suppose que l'individu a accepté comme un destin possible de son discours qu'il puisse être dépassé, sans pour autant dire n'importe quoi ou fuir dans le silence.

Il ouvre aussi, aux frontières de la psychanalyse, des questions trop longtemps esquivées. L'objet de la sublimation – objet imaginaire ou non-objet – est essentiellement social ; il n'y a pas plus d'argent individuel que de religion individuelle, de langage individuel que de savoir individuel. La réalité même, à laquelle la psychanalyse ne peut pas ne pas se référer, théoriquement et pratiquement, est une réalité sociale. C'est par des faux-fuyants pitoyables que, de nos jours, on essaie de tourner cette question – à laquelle Freud³⁶ faisait face beaucoup plus courageusement – que ce soit dans une perspective empiriste ou dans une perspective pseudo-

36. Il suffit de rappeler son attitude à l'égard de la religion, comme ses formulations répétées sur l'excès (« injustifié ») de répression des pulsions par la société, et la demande souvent exprimée d'un changement de la société à cet égard (dont il voyait clairement les implications globales) : par exemple « la psychanalyse dévoile les faiblesses de ce système (*i.e.* de la répression des pulsions telle qu'elle est instituée à présent) et conseille qu'il soit modifié », *G.W.*, XIV, 106-107. V. aussi la critique de la propriété privée, *ibid.*, 504, et l'espoir d'une « pathologie des collectivités culturelles », *ibid.*, 504-505.

philosophique. L'idéologie de l'adaptation à ce qui est ne vaut pas mieux que des phrases sur la « Loi », aveugles au fait que la Loi n'existe jamais que comme positive, et vides de ce qui permettrait de penser la différence entre la loi d'Auschwitz et une autre. La possibilité de penser cette différence, autant que d'échapper aux contradictions naïves de toute idéologie de l'adaptation, ne peut être fournie que si l'on reconnaît à la fois la contingence historique de ce qui se présente comme nécessité sociale et la différence radicale entre une sublimation qui conduit vers un objet imaginaire social et une sublimation qui le dépasse. Cela ne fait d'ailleurs que transposer, dans le champ pratique, l'exigence qui surgit de la psychanalyse même dans le champ théorique : ce qui vaut pour le savoir érotisé, vaut autant pour les relations sociales dominées par l'imaginaire. Cependant, on est alors conduit vers une dialectique historico-sociale rien moins que simple ; car ces relations, précisément parce que conditions de la réalité, et lourdement instituées, ne peuvent pas être traitées – même théoriquement – de la même façon que les objets imaginaires, fussent-ils sociaux, dans le champ individuel. On peut, si l'on veut, écrire que « de l'investissement des fèces à celui de l'argent *il n'y a pour le sujet pas le moindre progrès*, dans la mesure où cet investissement témoigne de la perpétuation de la chaîne inconsciente. Que sur d'autres points le sujet ne soit plus le même, c'est ce qui n'importe absolument pas au psychanalyste ³⁷ » ; mais à condition de ne pas se masquer les problèmes que les « dans la mesure où » et les « sur d'autres points » contiennent. Dans les faits, il y a entre l'investissement des fèces et celui de l'argent quelques minces différences : un manieur d'excréments risque généralement l'internement, un manieur d'argent non. Jusqu'à preuve du contraire, la psychose reste

37. M. Tort, « De l'interprétation ou la machine herméneutique », *Les Temps modernes*, mars 1966, p. 1641. Les mots soulignés le sont dans l'original.

un concept psychanalytique, et dire que ce qui s'y rapporte n'importe absolument pas au psychanalyste, c'est parler non pas en psychanalyste mais en dilettante de la théorie, qui transforme précisément l'analyse en « pure » interprétation, du reste vide (à savoir, incapable d'interpréter même la différence entre psychose et névrose). Une autre mince différence est qu'une société de manieurs d'argent peut exister – et éventuellement donner naissance à une autre société –, et qu'une société de manieurs d'excréments est une fiction incohérente. Et la psychanalyse n'aurait rien à traiter ni à penser s'il n'y avait pas société, production, travail. Faire abstraction de cette considération, c'est reproduire « l'abstraction qui sépare et oppose l'individu et la société » [Marx]. Le fait essentiel est que l'excrément ne peut être qu'objet de l'inconscient, tandis que l'argent, ou l'outil, est aussi objet social – et cela fait toute la différence au monde, aussi bien concernant l'individu que concernant la société. Qu'il y ait « perpétuation de la chaîne inconsciente » est une chose ; qu'on puisse sous ce prétexte oblitérer la distinction entre aliénation mentale, aliénation sociale et un au-delà possible de l'aliénation ne montre que la confusion qui résulte nécessairement d'une intention d'isoler un point de vue psychanalytique pur. Intention d'autant plus insoutenable, qu'il n'y a rien dans l'inconscient qui puisse engendrer et faire exister l'objet argent ou l'objet outil ; la conversion de la pulsion présuppose que l'outil existe, donc qu'il a été créé ailleurs. On est ainsi conduit vers le problème de la création social-historique, et l'étrange dialectique du réel et de l'imaginaire que celle-ci instaure, exprimée dans ce que l'organisation et la survie effectives d'une société ne sont possibles qu'en fonction d'un système de significations sociales imaginaires, à travers et par lesquelles a cependant lieu l'émergence lente, heurtée, contradictoire, d'une capacité de l'homme à la vérité – son auto-crédation comme *zoon logon poion* perpétuellement médiatisée par l'imaginaire individuel et social. Mais voir cela ne signifie pas seulement préférer l'histoire et la

société au rien, mais aussi accepter d'affronter la dialectique historique, ses obscurités, ses indéterminations ; s'assumer aussi comme sujet social et historique, dans un projet de transformation qui ici encore pourrait se formuler : où Personne n'était, Nous devons devenir, et qui ici encore sait que, pas plus que le Ça, il ne peut être question d'éliminer ou de maîtriser Personne – le champ social-historique – mais d'instaurer un autre rapport de la collectivité à son destin.

Mais à ces questions, que la psychanalyse ne peut pas ignorer, elle ne peut pas non plus, comme psychanalyse, répondre. De ce point de vue aussi, bien que d'une autre façon, la psychanalyse apparaît comme essentiellement inachevée et inachevable.

La psychanalyse, projet et élucidation

« Destin » de l'analyse et responsabilité des analystes

Les idéologies qui ont infesté, depuis une quinzaine d'années, la scène parisienne – et dont la « psychanalyse » à la Lacan a été un ingrédient essentiel – sont entrées dans leur phase de décomposition. De cette phase, un livre récent de François Roustang représente à la fois un moment et une illustration remarquable¹.

1. *Un destin si funeste*, Paris, éd. de Minuit, 1976. Les chiffres en italique entre parenthèses renvoient aux pages de ce livre. Autant que l'on sache, l'auteur appartient toujours à l'École dite (*sogennante et selbstgennante*) « freudienne ». – Pour éviter de reprendre ici des points dont j'ai traité ailleurs, je me permettrai de fréquents renvois à « *Épilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science* (*L'Inconscient*, n° 8, octobre 1968, p. 47-87, repris dans ce volume, p. 29 à 64); « *Science moderne et interrogation philosophique* » (*Encyclopaedia Universalis*, vol. XVII, 1973, p. 43-73, repris dans ce volume p. 147 à 218), et *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, éd. du Seuil, 1975.

Je dois souligner fortement que les positions et les développements de Roustang, en particulier pour ce qui est de la résolution du transfert, de la possibilité d'une « société psychanalytique » et de la nature de la « théorie » psychanalytique, sont fréquemment hétérogènes et souvent, à mes yeux, franchement contradictoires. Cela relève sans doute de plusieurs facteurs; outre les dates différentes de rédaction des textes composant le livre, il y a la difficulté et la complexité de la chose même et, à l'horizon, les apories ultimes et authentiques auxquelles nous confrontent la pensée et l'activité analytiques – et auxquelles étaient essentiellement consacrés les *Épilégomènes*... Mais cela relève aussi et surtout, dans le cas présent, du cadre de pensée dans lequel Roustang continue à se situer. Je n'ai pas essayé de « sauver » Roustang dans le balancement de ces contradictions; au

Homage doit être d'abord rendu à Roustang de son honnêteté, denrée qui serait hors de prix de nos jours si la rareté de son offre n'était plus que balancée par l'absence totale de sa demande. Aussi, de la franchise de son abord d'une série de problèmes jusqu'ici passés pratiquement sous silence, évoqués par allusion, ou parlés uniquement lors des après-dîners psychanalytiques.

Ce que le travail de Roustang incite à discuter et qui m'a conduit, répondant enfin à une motivation très ancienne, à rédiger les pages qui suivent, dépasse de très loin Lacan et le lacanisme. Il concerne la psychanalyse en elle-même et dans son ancrage social et historique. Il révèle aussi, malgré lui, quelques aspects importants de la situation contemporaine des idéologies. Mise à nu et, jusqu'à un certain point, critique du syndrome lacanien, l'ouvrage de Roustang est lui-même symptôme de ce qu'il décrit et spécimen des effets de l'idéologie à laquelle ce syndrome appartient. Mais cela n'est qu'une phase de la question. Beaucoup plus importantes sont les autres, qui se rapportent aux choses elles-mêmes. Je ne saurais par conséquent trop conseiller au lecteur bien imbibé de « culture » moderne d'arrêter ici sa lecture. Je me propose, en effet, de discuter dans la perspective, incroyablement primaire et démodée, du vrai et du faux, de ce qui est à faire et à ne pas faire : Ce n'est pas raison qu'il emploie son loisir en un sujet si frivole et si vain.

Il est probable que ce que Roustang dit, et ce que je serai amené à dire, irritera fortement beaucoup de psychanalystes. Et plus que probable, que le mécanisme de défense mis en place depuis si longtemps et si bien rodé, sera une fois de

contraire, j'ai chaque fois pris ce qui m'a semblé révélateur – à savoir, la limite de ce balancement. Ce texte n'est donc pas une recension, ou une « interprétation » de Roustang ; il est, si l'on veut, « volontairement injuste » à son égard. Ce qui m'a importé, c'est la discussion des problèmes mêmes, la démonstration qu'elle devient impossible dans un certain cadre idéologique et que seule la destruction de ce cadre peut la libérer.

plus utilisé : tout cela n'exprimerait que des « résistances à l'analyse » (ou des transferts mal liquidés, etc.). On ne s'étonnera pas que l'identité essentielle de cette répression défensive avec celle longtemps utilisée par le marxisme dégénéré, le stalinisme, et le maoïsme, n'ait jamais traversé l'esprit de ces psychanalystes. Là aussi, toute mise en question du dogme officiel était d'avance exclue de la discussion. Il suffisait de la dénoncer comme provenant de l'« ennemi de classe », donc exprimant la résistance à la « vérité de classe » du prolétariat (dont le Parti s'érigait en seul porte-parole autorisé – comme ces psychanalystes qui s'érigent en seuls porte-parole autorisés de la « vérité de l'inconscient » *et*, par glissement, de la théorie *de* cette vérité). Mais ce mécanisme de défense se trouve grippé dès que le monolithisme ne peut plus être préservé. Moscou et Pékin, s'accusant réciproquement d'être des instruments de l'« ennemi de classe », se trouvent dénoncés ensemble, et ruinent l'inquestionnabilité du dogme. Psychanalystes « traditionnels » et lacaniens laissant entendre, les uns des autres, qu'ils « résistent à l'analyse », soulèvent inévitablement l'interrogation : et à quoi donc tous les deux résisteraient ensemble ? J'espère le montrer : aux questions que posent l'activité et l'élucidation psychanalytiques, à la question de la vérité de ce qu'ils pensent et de la rectitude de ce qu'ils font.

I

Trois parties (ou moments, ou axes) dans le travail de Roustang, chacune méritant d'être traitée pour elle-même, mais certes aussi intrinsèquement liées. Liées aussi pour Roustang, en fonction de son mouvement et de ses besoins ; et de telle façon que dans et par cette liaison, autant que dans le traitement de chacune des parties, se révèle et se dénonce

une ultime tentative de recimenter ce qui menace ruine, Lacan et le lacanisme, moyennant des schèmes et des « concepts » qui traduisent et trahissent l'emprisonnement continué de l'auteur à l'univers dont il veut se dégager sans le vouloir tout en le voulant. En effet, rien de plus éclairant que la manière dont Roustang parvient à utiliser ce qu'il critique pour le justifier, ce qu'il voit pour continuer à ne pas voir.

Ce que Roustang *veut dire* se laisse résumer facilement : Oui, le lacanisme est monstrueux. Oui, Lacan et les lacaniens forment un circuit aliéné et aliénant (que l'auteur n'arrive à penser que par un recours répété à la notion de psychose), deux pièces essentielles chacune à l'existence de l'autre et ne pouvant fonctionner qu'ensemble². Mais ce n'est là que la réédition du péché originel de la psychanalyse ; à y bien regarder, à percer le voile jeté par la tradition sur les relations entre Freud et ses disciples, on verra qu'il n'en allait pas autrement avec le père fondateur et la « horde sauvage », que le cannibalisme psychique intra-clanique, l'*endophagie* si je peux forger ce mot, sont le « destin funeste » de la psychanalyse³. « Destin » indépendant donc de toute particularité de Freud (et, *a fortiori*, de Lacan), des temps de fondation, d'une étape de la formation de la psychanalyse et auquel apparemment aucun savoir ne permettrait d'échapper. « Destin » consubstantiel à la fois à l'impossibilité d'une véritable « société » psychanalytique (soit, à l'impossibilité que les psychanalystes forment jamais une collectivité

2. Les termes de psychose, abjection, mépris, esclavage, perversion et quelques autres similaires sont ceux dont se sert Roustang dans sa description du lacanisme. Je les utilise ici, comme lui, sans guillemets.

3. La référence aux Atrides et aux « festins de Thyeste » sollicite quelque peu le mythe. Thyeste ne savait évidemment pas qu'il mangeait ses enfants. Mais c'est l'implication de la thèse de Roustang – bien que non formulée – que Lacan serait mort d'inanition depuis longtemps s'il ne se nourrissait pas de savoir que ce sont ses « enfants » qu'il mange. On ne peut pas gommer les différences entre la tragédie et les défenses perverses de ce qui est, pour Roustang lui-même, un noyau psychotique ; pour la perversion, le savoir est essentiel.

d'adultes autonomes) et au caractère de la théorie psychanalytique, laquelle ne saurait finalement échapper au *statut* phantasmatique. Car la théorie n'est « peut-être » que « le délire de plusieurs » (199) et l'on n'aurait le choix qu'entre une psychose franche et une psychose partagée et colmatée par la référence à une « théorie » : « C'est pourquoi sans doute les psychanalystes se regroupent en société, se donnant l'illusion qu'ils théorisent, alors qu'ils se raccrochent tous, mais chacun pour soi, avec ses fantasmes et ses hallucinations, à un discours unique » (*ibid.*). Excellente définition de l'école lacanienne, présentée ici comme couvrant toute psychanalyse et toute collectivité psychanalytique passée, présente et à venir. Enfin est offerte une « approche théorique de la psychose » qui s'imbrique dans le système de rationalisation précédent et vise à le soutenir. Rien n'est malheureusement fourni au lecteur lui permettant de faire la différence entre cette « approche théorique » et « l'illusion qu'ils [les psychanalystes – mais aussi en l'occurrence Roustang] théorisent », leurs « fantasmes » et leurs « hallucinations » ; au contraire, cette théorie restant pour l'instant celle d'un seul elle *est*, d'après elle-même, un délire : « le délire est la théorie d'un seul⁴ » (53 et 199).

4. Malgré sa liaison intime avec les autres éléments de sa thèse et l'illustration qu'elle fournit d'une autre – une de plus – *reductio ad absurdum* du lacanisme, la conception de la psychose que propose Roustang ne sera pas discutée ici, faute de place et parce que cela m'éloignerait trop de mon propos. Qu'il suffise de noter qu'elle revient pour l'essentiel à l'affirmation que le psychotique n'a pas de pensées, mais seulement des « idées » (*ô manes* de Platon !) – soit, sans doute, seulement des « mots » ou des signifiants. Outre la méconnaissance totale de l'extraordinaire activité de *pensée* dont fait preuve la psychose (cf. Piera Castoriadis-Aulagnier, *La Violence de l'interprétation*, Paris, PUF 1975 en particulier la deuxième partie de ce livre), cette affirmation, combinée avec l'idée que la « théorie c'est le délire de plusieurs », conduit aussi à une aporie insoluble concernant la possibilité même d'une pensée et d'une théorie. [Le délire, ce n'est pas des pensées, mais des « idées ». Ces « idées » non pensées, une fois partagées par plusieurs, deviendront de la « théorie » !]

Comme toujours, ce que l'auteur passe sous silence de central dans le sujet qu'il a choisi de traiter est tout aussi important, sinon plus, que ce qu'il dit. D'une part, la psychanalyse est discutée comme si elle existait *in vacuo* : ce qui lui arrive relèverait exclusivement de facteurs internes, qui lui seraient propres. Point aveugle pour Roustang, comme pour tous les psychanalystes, l'appartenance de la psychanalyse à la société et à l'histoire. D'autre part, Roustang fait le silence, et sans s'en expliquer, sur la *pratique* de Lacan et d'un nombre croissant de lacaniens. Le silence aussi sur ce qui, dans la « théorisation » de Lacan, sous-tend implicitement et sournoisement cette pratique – par quoi, il évite toute remise en cause essentielle de cette « théorisation ». Comme si la perversion des rapports intra-analytiques qu'il décrit ne touchait en rien les « vérités » que Lacan aurait révélées, ne portait pas témoignage accablant à leur sujet, n'affectait pas la pratique à l'égard des patients. Comme si face à des pratiques destructrices de l'analyse on n'avait pas à s'interroger sur ce qui, dans la « théorisation », en fournit les conditions de possibilité. Pas de théorie analytique sans pratique analytique correspondante, et vice versa ; et pas de perversion *systématique* et *collective* de la pratique sans répondant et correspondant dans la « théorie ».

Cette pratique est honteusement publique depuis de nombreuses années, avec – autre phénomène qu'il faut fortement rappeler pour l'instant, se réservant d'y revenir ailleurs – la complicité par omission de la grande majorité des analystes non lacaniens. *Augur augurem...* Roustang se tait sur le scandale des séances réduites systématiquement à quelques minutes – pendant longtemps apanage du « maître » mais devenues, depuis belle lurette, *la* pratique de la majorité des lacaniens. Scandale dont on chercherait en vain – et pour cause – une « théorisation » quelconque, mais dont on connaît la dissimulation sous le mensonger vocable de « séances à durée variable ». (La « durée variable » exigerait évidemment qu'à chaque séance de cinq ou dix minutes cor-

répondre en moyenne une de quatre-vingts ou quatre-vingt-cinq.) Comment, en effet, théoriser une pratique qui supprime la seule, à peu près, règle objectivable qui lie l'analyste dans l'exercice de sa fonction, accroît démesurément les pouvoirs déjà exorbitants dont il se trouve investi, *volens nolens*, de par la situation transférentielle, fait de l'analyse pour l'analysé une situation à frustrations et gratifications *réelles* (et en fait *monétaires, time is money*), situation non pas phantasmatiquement mais *réellement* infantile ?

L'adverbe *honteusement*, utilisé plus haut, pourrait choquer. On rappellera donc qu'il y a vingt-cinq ans Lacan laissait entendre qu'il ne recommencerait plus. La manœuvre de l'époque – rester dans l'I. P. A. – ayant échoué, il a continué de plus belle⁵. Voilà ce que recèle l'autoglorification, par porte-voix interposé, du « maître » « qui ne cède pas sur son désir » (44). Voilà aussi qui devrait forcer à réinterroger les idées de « maître » et de « maîtrise », remises en circulation par Lacan précisément, et qui conviennent tellement bien à la confusion idéologique présente qu'elles sont reprises à droite et à gauche – et surtout à « gauche » – pour accréditer des mythes aliénants sur le « maître » et le pouvoir.

Roustang aussi est conduit à s'interroger sur le fondement de la prétendue maîtrise du « maître ». La question « pourquoi on devient disciple ou, ce qui est corrélatif, pourquoi on fait des disciples » n'est susceptible, dit-il, que « d'une seule réponse : pour ne pas devenir fou » (51). En clair : Lacan pour les lacaniens, et les lacaniens pour Lacan, jouent le rôle

5. V. les textes sur la scission de 1953, in *Ornicar?*, supplément au n° 7, 1976 notamment p. 130. Les quelques incidentes visant à la « justification » des séances courtes que l'on trouvera par-ci par-là dans les textes de Lacan sont impossibles à discuter sérieusement chacune prise en elle-même, contradictoires entre elles lorsqu'elles sont mises ensemble et, surtout, s'annulent purement et simplement du fait de l'application de cette pratique indistinctement à *tous* les cas. – Sur la dimension temporelle *nécessaire* à la séance, v. Piera Castoriadis-Aulagnier, « Temps de parole et temps d'écoute : remarques cliniques », *Topique*, n° 11-12, octobre 1973, p. 41-70.

de « garde-fou » (52), de point de soutènement dans le réel permettant d'éviter l'effondrement, bref : de pare-psychose. Se trouve ainsi incidemment dévoilée l'imposture du « seul comme je l'ai toujours été dans ma relation à la cause analytique ». Roustang voit bien que « la maîtrise ne va pas sans l'abjection, et, si Lacan peut être tout, c'est à la condition que les analystes de l'École ne soient rien... l'adulation du maître entraîne avec soi le mépris de tous les disciples » (44). Mais, malgré le discret « corrélatif », l'autre face des termes d'abjection et de mépris reste voilée. Comme si la figure du « maître » devait à tout prix être préservée dans sa « maîtrise » ; comme si, dans cette relation nécessairement bilatère, le « maître » pouvait, lui, réussir à « échapper » à la folie en plongeant les disciples et rien qu'eux dans l'abjection, en déversant sur eux un mépris dont la source psychique resterait mystérieuse ; bref, comme si *il pouvait effectivement y avoir un « maître »*, Or le maître » *n'existe pas* : le « maître » n'est jamais qu'une baudruche. Entretenir l'illusion qu'il y aurait un « maître » en chair et en os, c'est simplement rester asservi à un personnage en chair et en os qui n'a rien d'un « maître », se maintenir dans la position subjective de l'esclave, continuer à propager auprès de ceux qui sont, pour d'autres raisons aussi, réduits à l'esclavage, la mystification de la « maîtrise » incarnée par quelqu'un. Il n'existe pas de « maître » : il existe des dominants, des exploités, des manipulateurs. Le discours sur le « discours du maître » appartient à leurs manœuvres.

Force est de se demander si l'introduction, avec plus d'un siècle de retard, des études hégéliennes en France a servi beaucoup plus qu'à enrichir la rhétorique locale de quelques nouveaux vocables. Car les implications des analyses hégéliennes du rapport maître-esclave sont claires, et le deviennent encore plus lorsqu'elles sont reprises dans une perspective psychanalytique. Le maître, c'est l'esclave de l'esclave. Cela ne relève pas simplement d'une détermination logique formelle (le terme ou sens esclave entrant dans la définition du

maître). C'est à la fois ontologiquement et intérieurement, dans sa position « objective » et « subjective », que le maître est esclave de l'esclave : sans l'esclave, il ne voit pas sa définition endommagée, mais sa vie substantielle disparaître⁶.

Du point de vue psychanalytique, il est évident que les positions du « maître » et du disciple / esclave, de celui qui jouit en rendant abject et de celui qui jouit en acceptant de l'être, de celui qui professe le mépris et de celui qui le subit sont, dans la phantasmatique inconsciente, permutables nécessairement et essentiellement. Non seulement : le sujet est à toutes les places de son phantasme, mais : le sujet *est*, nucléairement, ce phantasme-là : du rapport d'esclavage, d'abjection, de mépris. La mise en acte de la situation phantasmatique, dans laquelle une des places est constamment imputée à un ou plusieurs autres réels, cependant que le sujet s'en réserve l'autre, n'abolit en apparence la permutabilité dans le réel que pour l'intensifier sur la scène inconsciente et y accroître le poids du rôle que le sujet ne « réalise » pas dans les mises en acte. Dès lors que le sujet et ses partenaires / complices passent à l'acte, plusieurs voies leur restent ouvertes pour la suite des opérations. Le rituel répétitif en est une. L'escalade en est une autre. En ce cas, la drogue psychique que représente la mise en scène réelle du phantasme doit être administrée en quantités croissantes – du moins, aussi longtemps que la constitution des participants le leur permet. C'est le trajet des personnages sadiens, c'est le parcours d'O. C'est aussi la surenchère de Lacan. Quittant l'École lacanienne lors du franchissement d'une des

6. *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, t. I : « Le maître est... pour soi seulement par l'intermédiaire d'un Autre... » (p. 161). « Il (le maître) n'est donc pas certain de l'être-pour-soi comme vérité, mais sa vérité est au contraire la conscience inessentielle et l'opération inessentielle de cette conscience... la domination montre que son essence est l'inverse de ce qu'elle veut être... » (p. 163). Hyppolite commente en note : « C'est cette inégalité de la reconnaissance qui va maintenant se manifester ; le maître deviendra l'esclave de l'esclave, et l'esclave le maître du maître » (p. 163).

étapes de cette escalade, le tristement célèbre col de la passe (1968), Guy Rosolato rappelait aux lacaniens rassemblés la phrase que le divin marquis utilise pour décrire les ébats d'un autre « maître qui ne cédait pas sur son désir », le chevalier séraphique, et de ses compagnons : « L'attitude se rompt, on change de posture. » Mais la combinatoire sadienne n'est pas et ne peut pas être statique. Des postures nouvelles doivent être inventées, les tailles des membres grossir, le nombre des massacrés augmenter. La transgression doit transgresser toujours au-delà, sous peine de ne plus être vécue comme telle. Les stades successivement parcourus dans l'abjection et le mépris de soi et des autres – depuis la réduction des séances à quelques minutes, en passant par l'instauration en position de petit-maître ès analyse d'un « ni analysant, ni analyste » (45) et jusqu'à la dernière en date : se réclamer de Freud et décerner en même temps des diplômes de psychanalyste clinicien à des personnes non analysées⁷ – sont connus. Mais on le

7. V. Piera Castoriadis-Aulagnier, Jean-Paul Valabrèga et Nathalie Zaltzman, « Une néoformation du lacanisme », *Topique*, n° 18, janvier 1977. Est-ce la peine de rappeler que pour Freud non seulement un analyste non analysé eût été inconcevable – « nous exigeons qu'il (le psychanalyste) commence par subir une analyse et qu'il ne cesse jamais... d'approfondir celle-ci » (*De la technique psychanalytique*, PUF, 1953, p. 27) – mais qu'il affirmait, à juste titre, que ne peuvent parler d'analyse que ceux qui en ont fait l'expérience personnelle ? Ce qui n'empêche pas évidemment que l'on puisse parler très intelligemment des livres de Freud ou d'autres écrits analytiques. Mais l'analyse et les livres, cela fait deux. Pour apprécier à sa pleine valeur le « freudisme » qui sévit à Vincennes et ailleurs, citons encore Freud : « Si la connaissance de l'inconscient était aussi nécessaire au malade que le suppose le psychanalyste inexpérimenté, il suffirait de lui faire entendre des conférences, ou de lui faire lire certains livres. Mais de pareilles mesures ont sur les symptômes névrotiques autant d'action qu'en aurait, par exemple, en période de famine, une distribution de menus aux affamés. Le parallèle pourrait même être poussé plus loin encore car, en révélant aux malades leur inconscient, on provoque toujours chez eux une recrudescence de leurs conflits et une aggravation de leurs symptômes » (*ibid.*, p. 40). « ... le médecin... doit s'être soumis à une purification psychanalytique... Il est hors de doute que ces imperfections personnelles suffisent à disqualifier un analyste... » (*ibid.*, p. 67).

sait aussi, même l'imagination de Sade a ses limites, et, au fur et à mesure que les trajets menant ses héros vers la mort s'allongent, l'ennui s'empare du lecteur. Il serait peu intéressant, et aussi peu distrayant, d'essayer de prévoir ce qui pourrait encore s'inventer pendant que les 120 Journées du lacanisme s'étirent péniblement. Peut-être Lacan en viendra-t-il à proclamer que la psychanalyse n'existe pas et qu'il n'est pas psychanalyste, tout en doublant derechef le nombre de ses « analysants ». Une chose est certaine : depuis de longues années, Lacan est malfaisant. Au cours de la dernière décennie il est en outre devenu – plus grave encore, dirait un esthète – ennuyeux.

La morale de l'histoire est claire. Si l'on parle, comme Roustang, d'abjection et de mépris, ces termes ne sauraient être réservés aux « disciples », cependant que le « maître » en serait préservé. Du point de vue éthique, et aussi politique, les positions polaires dans l'abjection et le mépris ne sont pas symétriques : est évidemment abject en premier lieu et surtout celui qui réduit les autres à l'abjection ou simplement tolère qu'ils s'y plongent ; le méprisable premier est le méprisant. Mais, du point de vue psychanalytique, il y a en effet « équivalence » essentielle. Jouir de l'abjection d'un autre est impossible si « quelqu'un », en celui qui jouit, ne jouit pas d'être phantasmatiquement cet autre. L'abjection pratiquée, provoquée et induite par Lacan est à la mesure de ce comme quoi il se vit. Le mépris proclamé de Lacan pour ses « disciples » et son « public » ne saurait avoir d'autre source psychique que le mépris de Lacan pour Lacan. À la comédie narcissique perpétuelle correspondent nécessairement une insécurité et une fragilité foncières.

Roustang cite (112) la belle phrase de Tausk : « Indépendant parce que personne ne dépend de moi, je ne suis pas un esclave parce que je ne suis pas un maître » – pour la qualifier aussitôt de « refus illusoire de tout lien et de toute maîtrise ». Peu importe si, dans le cas de Tausk, elle ne servirait qu'« à voiler une dépendance... et un esclavage » (*ibid.*). Le

postulat implicite du commentaire de Roustang le montre irrémédiablement pris dans le piège de l'idéologie de la « maîtrise ». Non seulement il est absurde d'identifier le refus de toute « maîtrise » avec le refus de tout lien ; mais cette identification est précisément une des pièces maîtresses de l'idéologie du pouvoir : vous refusez le Roi, l'Empereur, le Führer, le Secrétaire général, le Directeur scientifique – *donc*, vous êtes pour la destruction de la société. En vérité, c'est tout le contraire : de véritables liens ne peuvent s'instaurer que là où et lorsque les chaînes de la « maîtrise » ont été fracassées.

À cette perversion de la pratique lacanienne que sont les non-séances dites « séances courtes », il faut ajouter une autre qui n'est pas à compter parmi ses *trade-marks* SGDG mais qu'elle a poussée à la limite : le mutisme, l'*alalie* analytique, qu'il vaudrait même mieux, vu la surdité qui *nécessairement* l'accompagne, appeler cophalalie. Peut-être parce qu'elle est aussi pratiquée ailleurs, on a enfin osé récemment la « théoriser »⁸. De plus en plus, on entend parler d'une « règle du silence de l'analyste ». C'est une pure mystification. Il n'y a pas, et ne peut pas y avoir, de « règle du silence ». Il y a pour l'analyste *tâche d'interprétation* – ce qui veut dire, *œuvre de parole*. Que, pour des raisons innombrables, les moments où cette tâche peut être accomplie à bon escient soient plus ou moins rares, qu'ils présupposent de longues phases d'écoute silencieuse, que son accomplissement reste toujours difficile, est une *autre* question.

Cela ne change rien au fait que l'analyse est œuvre commune de l'analyste et de l'analysé, dans laquelle la part du premier ne se réduit assurément pas à dormir dans son fauteuil. Sans l'éveil à la tâche de l'interprétation – même si l'accomplissement de celle-ci doit être, de façon récurrente, différé – il *ne peut pas* y avoir, du point de vue psychanaly-

8. O. Mannoni, « Le silence », in *Psychanalyse et Politique*, éd. du Seuil, 1974.

tique et de l'économie psychique de l'analyste, de véritable écoute analytique. Le transfert n'est pas véhicule magique et autarcique de la vérité analytique ; il est, entre mille autres choses, ce qui permet la venue au jour de l'analysable *pour* son interprétation. Le silence perpétuel n'est qu'une manœuvre pour esquiver toute responsabilité quant à l'issue de l'analyse.

Soit donc la variante centrale, et en fait unique, de la « cure type » lacanienne. Le patient apparaît, se place sur le divan (s'il est avisé, sur une seule fesse), parle ou se tait pendant quelques minutes, rien ne lui est dit, il est congédié. Peut-on appeler cela « analyse » ? Roustang parle – se tait – comme si cela ne faisait pas de problème. Il en fait un, énorme. La perversion du rapport « maître-disciple » va de pair et tient solidairement ensemble avec cette pratique de l'« analyse ». Roustang parle comme si un mur étanche la séparait de ce qui se passe *dans* l'école lacanienne, – et, réciproquement, comme si ce qui se passe dans celle-ci n'affectait en rien les « analyses » des patients. L'une et l'autre de ces hypothèses sont absurdes. Les « analystes » lacaniens ont été formés en proportion croissante, et aujourd'hui dans leur grande majorité, selon les modalités de cette « cure ». Si, du moins, on reste freudien sur ce point, comment penser qu'ils n'en portent pas les marques indélébiles ? Comment pourraient-ils analyser autrui sans risquer de répéter la même « non-fin » de l'analyse, sans reproduire cette même relation de « maîtrise » et d'esclavage ? Si, là encore, on reste freudien, on se rappellera qu'aucun analyste ne peut aider son patient à aller plus loin qu'il n'a été lui-même lors de sa propre analyse⁹. Comment donc l'École lacanienne pourrait-elle servir de cas-type pour étudier les rapports *entre analystes* ? Inversement : comment peut-on escamoter la question de savoir si,

9. « ... l'analyste qui aura négligé de se faire analyser en sera puni, non seulement par son incapacité à dépasser un certain niveau de connaissance en analysant ses patients, mais par le risque encore plus grave de nuire à autrui » (*De la technique...*, p. 68).

dans l'évolution particulière et l'état actuel du lacanisme, *cette* pratique de la cure n'a pas joué un rôle essentiel ? Comment l'abjection du rapport « maître-disciple » aurait-elle une chance d'être dépassée sans une analyse, aussi poussée que possible, du transfert – d'autant plus impérative que l'« analyste » se pose lui-même (ou pose son propre « analyste ») comme le « découvreur » de Freud – à savoir, peu ou prou, de la psychanalyse elle-même ? Comment une analyse du transfert serait-elle possible dans des « séances » de quelques minutes avec un « analyste » sourd-muet ? En réalité : indépendamment de toutes leurs autres motivations, les modalités de la « cure » à la Lacan sont étudiées pour que le transfert *ne puisse pas* être analysé. Elles font partie de la série des dispositifs qui, dans cette École, fonctionnent afin que l'asservissement au personnage réel de Lacan soit inlassablement cimenté, que le seul « lien » possible reste celui de la « maîtrise » – à savoir de la domination et de la manipulation. Inutile d'ajouter que, dans ces conditions, toute attitude critique à l'égard des « théories » de Lacan devient, dans la grande majorité des cas, mentalement et psychiquement impossible¹⁰.

N'ayant jamais prononcé un mot dont l'analysé ait pu mettre à l'épreuve la vérité ou l'erreur sur le seul exemple

10. La vérité de l'École lacanienne comme mélange du salon de Mme Verdurin et de petite cour entourant un autocrate sous régime de censure se matérialise dans les « bruits » qui y font et défont les modes « théoriques » ou traduisent la dernière humeur supposée du « maître ». L'histoire de la « réversibilité de la forclusion » pendant une quinzaine de jours racontée par Roustang (49) est digne des plus beaux soirs de la *Rose rouge* de l'immédiat après-guerre : « ... il (Lacan) peut affirmer n'importe quoi, et même le contraire, on y adhère sans délai. Durant quinze jours le bruit a couru que la forclusion était réversible car, de très bonne source, le sachant l'avait dit : donc, tout le monde le croyait. Passé ce délai, les mêmes très bonnes sources devaient faire savoir qu'il n'en était rien : le même tout le monde crut qu'il n'en était donc rien et que la forclusion n'était pas réversible. » Dommage que Roustang ne précise pas ce qui est arrivé aux psychotiques « traités » par des lacaniens pendant ces quinze jours et après.

auquel il a directement accès : le sien propre, l'analyste est maintenu dans une position fictive d'inaffabilité – dont le vide est recouvert par des écrits pseudo-oraculaires, d'autant plus aptes à remplir cette fonction qu'ils sont hermétiques et que les disciples sont incapables d'opposer au bluff « algébrique » et « topologique » une critique, ou même un simple contre-bluff qui suffiraient pour qu'ils se dissolvent en fumée¹¹. À quoi donc l'étrange produit de cette étrange « cure » pourrait-il s'accrocher, sinon à l'aveugle certitude que la cophalalie de son analyste recouvrait le Savoir absolu ? Comment pourrait-il jamais scier la branche à laquelle il suspendra désormais son propre fauteuil – et son être-analyste à ses propres yeux ? Comment pourrait-il dépasser la dépendance infantile, où sa « cure » l'a réellement replongé, lorsque son appartenance ultérieure à l'École est au prix de son maintien ?

Comme disait Pierre Bayle, assurons-nous d'abord des faits avant d'en rechercher les causes. Ne discutons pas des raisons qui ont pu faire pousser une dent d'or dans la bouche d'un enfant, avant de nous assurer que dent d'or effectivement il y a. On ne peut examiner l'École lacanienne comme exemple (et pour Roustang : exemple *princeps*) de « société

11. Aristote ou Hegel sont difficiles et souvent obscurs. Ils ne sont pas hermétiques. Difficulté et obscurité résultent chez un grand penseur de ce que la pensée lutte avec la chose, le langage et elle-même pour parvenir à l'expression. L'hermétisme, par contre, est la pénible et laborieuse trituration de l'expression pour que celle-ci acquière la simple apparence de la profondeur. C'est l'imposture et le camouflage du vide. Aucun grand penseur n'a jamais été hermétique : il a beaucoup trop à faire pour perdre son temps à ces dérisoires enfantillages. Dans les « formules » de Lacan, une fois qu'on est en possession du truc, on ne trouve que des tautologies ou des secrets de Polichinelle. Par exemple : « le signifiant est ce qui représente le sujet pour un autre signifiant », ou « l'émetteur reçoit en retour du récepteur son propre message sous forme inversée », etc. – Évidemment, une autre fonction de l'hermétisme est de couper court, d'avance, à toute demande d'« explications », « hâtives » ou non, en faisant croire au demandeur éventuel qu'il est simplement débile.

analytique », qui démontrerait qu'une telle société est impossible, sinon comme « société de fous » (54), avant de se demander si c'est bien d'une « société analytique » qu'il s'agit. On ne peut discuter dans l'abstrait du rapport « maître-élève » et de la « maîtrise ». Maîtrise en quoi ? En astrophysique ? Il s'agit de psychanalyse, et d'abord de savoir si « maître » et « disciples » ont été formés dans et par une analyse et si c'est bien l'analyse qu'ils pratiquent.

Bien entendu, même dans ces conditions les « cures » peuvent avoir des effets « positifs ». Une première classe de cas ne présente pas d'intérêt pour cette discussion : la « résolution » de certains symptômes peut toujours avoir lieu du seul fait du transfert (et de la suggestion qui, d'après Freud, en fait toujours partie) ; chamanes et guérisseurs pourraient, eux aussi, présenter un palmarès non négligeable à ce point de vue. Une autre classe intéresse davantage. Toute population comprend, à l'une des extrémités du spectre, une fraction importante d'individus inanalysables, et, à l'autre des extrémités, une fraction, beaucoup plus restreinte, d'individus qui auraient fait leur analyse quels que soient l'analyste et les modalités de la cure. Qu'il en soit ainsi – et sans parler de l'auto-analyse de Freud – les exemples des premiers « disciples » le montrent : qui prétendrait qu'Abraham ou Ferenczi, par exemple, ont été vraiment analysés – et qui oserait prétendre, quels qu'aient pu être leurs problèmes et leurs « failles », qu'ils n'aient pas été des analystes ? Il n'en va pas autrement aujourd'hui, et l'on en trouvera facilement des exemples jusques et y compris, certes, parmi les « disciples » de Lacan ; encore ne peut-on oublier que bon nombre d'entre eux ont été amenés plus tôt ou plus tard à rompre avec Lacan et son École, ou à prendre leurs distances – comme Roustang lui-même. Mais il est aussi évident que la question de la pratique analytique ne concerne ni la fraction sous toutes conditions inanalysable de la population, ni les rares individus pouvant aller très loin presque tout seuls. Elle concerne la grande majorité des cas, où l'issue de l'ana-

lyse dépend de façon décisive de la qualité de l'analyste et des modalités de la cure. Et c'est là que la responsabilité des analystes et de leurs sociétés est engagée.

Cette pratique, encore une fois, on n'a jamais osé la théoriser comme telle. Pourtant, la situation logique est claire : à la limite, ou bien la pratique n'a aucun rapport avec la théorie, ce qui les condamne ensemble, la première comme un n'importe quoi aveugle, la seconde comme non psychanalytique ; ou bien elle en a un, et le rejet de la première est le début, et une pièce essentielle, de la réfutation de la seconde. En fait, la pratique a un lien étroit avec la « théorie », aussi bien avec ce que la théorie *dit* que, surtout, avec ce que la théorie *tait*, exclut de son champ, rend non pensable pour qui l'accepte¹². Dans le cas de la « théorie » de Lacan, je dois me borner à souligner quelques aspects essentiels. Positivement : si l'être vrai du sujet est dés-être, qu'importe qu'il dé-soit ainsi ou autrement ? Si la « vérité » est tout entière du côté de l'inconscient et tout « savoir » simple leurre, qu'importe la parole du sujet et comment celle de l'analyste pourrait-elle être autre chose que leurrante ? Si la personne n'est effectivement que *persona* (masque) et, derrière la *persona*, personne, c'est-à-dire *outis*, la meilleure manière d'amener le sujet à la « vérité » n'est-elle pas effectivement de le laisser mariner jusqu'à ce qu'il (?) « comprenne » (!) qu'il peut raconter et se raconter n'importe quoi et également se taire, tout revenant au même c'est-à-dire à une pellicule de mots ou de silence qui ne recouvre rien¹³ ? Si « l'analyste ne s'autorise que de lui-même », quelles pourraient être les limites à ce qu'il

12. Inutile de rappeler que dans ce cas aussi, comme dans tous, la relation de la « théorie » ou, plus exactement, de l'idéologie lacanienne avec la pratique n'est pas celle d'une détermination univoque. Dans leur naissance, leur fonctionnement, leur conditionnement réciproque des indéterminations multiples restent toujours en jeu.

13. J'ai souligné depuis 1968 cet aspect, et quelques autres, de la sophistication de Lacan : *Épilégomènes...*, p. 62-63 (ici, p. 50-52).

pourrait « s'autoriser¹⁴ » ? Si le contre-transfert n'est que « l'ensemble des résistances de l'analyste à l'analyse¹⁵ », comment un analyste « vrai » (qui, par hypothèse, aurait surmonté ces « résistances ») pourrait-il jamais investir *telle* cure singulière, *tel* sujet singulier en tant qu'analysé, y voir autre chose qu'un exemplaire de plus de la combinatoire des signifiants ? Qu'est-ce que le nombre 765 pourrait lui apprendre de plus que le nombre 567 ?

Négativement : si représentation et affect – non simplement irréductibles au « signifiant », mais radicalement *hétérogènes* à celui-ci – sont systématiquement exclus du champ de la « théorie », alors qu'ils forment l'être même du psychique à tous les niveaux, comment une cure analytique serait-elle vraiment possible ? Si – malgré quelques phrases ronflantes et vides – le *temps véritable*, temps de l'émergence, de la création, de l'altération-altérité essentielle n'a pas et *ne peut pas* avoir de place dans la théorie ; si la vie du sujet n'est jamais que circulation sur l'unique surface d'une bande de Moebius – les variétés possibles de celle-ci étant fixées, une fois pour toutes, de toute éternité et à jamais, par la « structure » – ; en bref, si l'histoire n'existe pas, ni comme individuelle, ni comme sociale-collective, comment la cure elle-même pourrait être segment d'une véritable histoire où le sujet parviendrait, avec la coopération de l'analyste, à s'altérer essentiellement ? Au mieux et au plus, un seul événement possible dans cette circulation répétitive : le moment où le sujet « se » (?!) découvre comme cette circulation même, et en fait la « théorie ». Mais rien qui permette de penser la *possibilité* d'un tel moment (au contraire : il *devrait* être impossible) et rien qui permette de poser l'*alté-*

14. Depuis, les choses ont changé. L'analyste s'autorise désormais d'un chiffon de papier délivré par une UER.

15. Cette phrase de Lacan ramène la psychanalyse soixante-quinze ans en arrière. Ainsi aussi, au départ, on n'avait vu dans le transfert qu'un « obstacle » à l'analyse, une source de résistances. Mais c'est *grâce* aux résistances qu'il y a analyse possible du névrosé.

rité de la théorie et de la pensée relativement aux contenus psychiques en général ; c'est ainsi que Roustang est amené à poser la théorie comme « délire de plusieurs », ou à réduire à presque rien la différence entre phantasmatisation / projection et théorie. *A fortiori*, rien qui permette de penser une *histoire* de la théorie et de la pensée (que Roustang rencontrera comme énigme inabordable dans son texte sur la « transmissibilité de la théorie psychanalytique » ; cf. plus bas). La psychanalyse est créée aux alentours de 1900, et non pas parmi les Assyro-Babyloniens ; pourquoi ? Lacan est obligé de se proclamer psychanalyste et non pas chamane ou nécromancien ; pourquoi ? Croire que l'on peut effacer ces questions est aussi absurde que croire que l'on pourrait leur donner une fois pour toutes une réponse déterminée ; l'absurdité consiste à vouloir effacer l'histoire dans et par laquelle nous sommes, que nous faisons et qui nous fait.

Si l'imaginaire est platement réduit au « spéculaire » (donc, à la simple « image de... » quelque chose de préexistant, prédéterminé, et donc aussi *déterminé*) et, de là, mélangé dans une confusion lamentable avec le « leurre » et l'« illusion »¹⁶, alors le sujet est définitivement méconnu comme imagination radicale, auto-altération indéterminable,

16. Pour que cette confusion soit possible, il y a fallu que les héros de la « structure » retombent au substantialisme le plus vulgaire du « sens commun ». Du point de vue physique, épistémologique, philosophique, aucun miroir – et aucun instrument d'optique – n'a jamais produit des « illusions » et des « leures ». Ils produisent des transformations réglées d'un observable à un autre observable, tout aussi « réelles » que n'importe quel autre phénomène physique. Découvrir que l'image dans le miroir est une « illusion » ou un « leurre », cela a dû être la coupure épistémologique des pithécantropes. Et s'il y a des « lois » de l'illusion, on ne peut plus parler vraiment d'« illusion » – sauf, tout au plus, *pour celui qui les ignore*. Comme Lacan, prétendument, « découvre » ces lois, les « illusions » seraient, en droit, dissipables et ontologiquement une autre variante du réel. Bref : désormais, l'imaginaire n'existe pas – sauf pour ceux qui ignorent la théorie de Lacan. En fait, l'« imaginaire » de Lacan ne prend son apparence de sens qu'à être référé et opposé à un réel, qui serait *ce que l'on peut toucher avec les mains*.

perpétuelle, immaîtrisable, donc aussi comme sujet d'une auto-altération possible dans et par cette activité pratico-poïétique qu'est l'analyse. Si la relation du sujet à la société est disloquée entre une relation à des petits autres « réels » qui ne sont jamais que des points d'appui branlants pour la mise en acte de sa phantasmatisation, et sa soumission « structurante » à un système « symbolique » et à une « Loi » dont on ne sait jamais quel est le statut (la « Loi » n'existe jamais que comme loi effective, institution social-historique donnée, – comme le langage, qui est tout autre chose qu'un « système symbolique », n'existe jamais que comme *ce* langage et *tel* langage ; confrontés à ce fait, les lacaniens glissent aussitôt vers une « Loi » qui ne serait jamais aucune loi effective, mais le simple requisit transcendantal d'une loi en général), le sujet ne peut être que renvoyé simultanément à sa solitude (solitude de « personne », *outis*, rappelons-le) et à sa passivité face à la « Loi », et aussi au « maître ». Si « aimer est vouloir donner quelque chose que l'on n'a pas à quelqu'un qui n'en veut pas » (formule « projective » par excellence et démarquage de La Rochefoucauld dans la progéniture de qui, beaucoup plus qu'à celle de Freud, il faut compter Lacan), alors une « fin » de l'analyse ne peut qu'amener la dissipation de cette illusion et faire reconnaître au sujet la bêtise d'un certain Freud qui comptait la restauration de la capacité d'aimer parmi les « fins » de l'analyse¹⁷.

Aucun doute : à l'abjection et au mépris qui marquent la pratique lacanienne, correspond, dans la « théorie » et derrière quelques paravents verbaux, le règne illimité de « concepts » qui s'enracinent dans la haine, la mort, la répétition, l'inane combinatoire de la « structure » – dans l'exclusion enragée de tout ce qui s'y oppose et fait du sujet singulier, de l'activité de penser et de l'histoire humaine autre chose qu'absurde assemblage de machines non même

17. L'« incapacité d'aimer » est pour Freud un « facteur essentiel » de la névrose, qu'il relie au refoulement : *De la technique...*, p. 22.

pas parlantes mais parlées, et qui ne « parlent » jamais que pour dire – ou laisser voir, malgré elles (?!) – que tout est toujours le même.

II

Comment en est-on arrivé là et pourquoi ? question qui, même si elle n'est pas susceptible d'une réponse définitive, ne peut pas ne pas nous saisir – d'autant que la perversion lacanienne a été précédée par la banalisation / conformisation administrative de l'analyse dans les « sociétés psychanalytiques » traditionnelles, et que celle-ci a été condition de la naissance, de l'existence et de la propagation du lacanisme.

À cette question, je l'ai déjà dit, la réponse de Roustang est finalement simple : la perversion lacanienne (il ne parle guère de l'autre) est enracinée dans la psychanalyse en et pour soi, elle en est le « destin funeste ». Au fond, il n'en allait pas autrement avec Freud et ses disciples. À travers et au bout d'une série d'hésitations et de contradictions, Roustang affirme plus ou moins explicitement qu'une résolution du transfert *pros tèn chreian ikanôs* (suffisamment quant au besoin / usage) est en fait impossible¹⁸, que « la situation

18. Je ne peux pas m'étendre ici sur ce point, absolument fondamental, auquel je me réfère moyennant la formule aristotélicienne (*Éth. Nic.*, E, V, 14), et dont le recouvrement conditionne une série de sophismes et de paralogismes, aussi bien dans le champ de la psychanalyse que dans le champ du *faire* en général. En bref : le mirage d'un *Savoir absolu*, d'un *Ego parfaitement conscient*, d'une *maîtrise totale* sont toujours là, et toujours déterminants, aussi bien dans l'affirmation que dans la négation acharnée de la possibilité d'un *faire lucide*. « Résolution du transfert » : si on la prend *haplôs*, absolument, on pourrait affirmer qu'elle est impossible, de même que la « résolution du complexe d'Œdipe » – ou le renoncement à la toute-puissance de la pensée (et ici je ne parle même pas de l'inconscient : quelqu'un à qui il serait *impossible* de se formuler explicitement une pensée ou un souhait impliquant la toute-puissance, serait gravement malade). L'in-

psychanalytique est dès l'abord constitutive de l'asocialité de la psychanalyse » (52) – et sans doute aussi d'une anhistoricité (si ce n'est sous la forme synchronique et diachronique de la relation de « maîtrise », soit de la soumission à un seul). À cela répond, sur le plan de la théorie, la répétition et le psittacisme¹⁹ (36-37) – ou bien une révolte qui ne peut être que « déviation » et met par définition le révolté hors du champ analytique (53) – la seule échappatoire étant que « chaque analyste produise sa propre théorie ». Malgré une réponse superficielle (81), les apories évidentes d'une telle position ne semblent guère l'inquiéter.

Tout cela ne conserve une apparence de sens qu'à condition de se voiler – et l'on a vu que c'est ce que Roustang fait – le problème du *contenu* de la théorie, celui du *contenu* de la pratique, enfin celui de leur *relation* (il en irait de même, avec les transpositions nécessaires, s'il s'agissait de discuter de la trivialisation de la psychanalyse « officielle »). Cela le conduit à occulter des différences décisives entre la situation de Freud et des freudiens, d'une part, celle de Lacan et des lacaniens d'autre part.

férence : *donc*, le transfert n'est *jamais* et à *aucun degré essentiel* résolu, est un lamentable sophisme. Il en va de même, *mutatis mutandis*, pour les rapports conscient/inconscient. Il ne s'agit en analyse, ni de rendre le sujet totalement « transparent » à lui-même, ni d'instaurer une « maîtrise » du conscient sur l'inconscient ; il s'agit d'instaurer un *autre rapport* entre ces deux termes. Cf. *L'Institution imaginaire...*, chap. II, en particulier p. 103-106 et 138-146 ; *Épilégomènes...*, p. 55-58 (ici, p. 42-46).

19. Que les tics les plus comiques de parole et d'écriture de Lacan soient servilement imités par les lacaniens aurait dû, n'était l'époque, avoir disqualifié ceux-ci depuis longtemps. À part ce qu'elle connote par ailleurs, cette singerie n'est qu'une reprise de la *langue de bois* imposée par les partis staliniens et maoïstes : toute phrase qui n'est pas coulée dans le moule connu, n'utilise pas le vocabulaire canonisé, ne dévide pas le chapelet d'adjectifs qui doivent nécessairement accompagner tel substantif, est par définition suspecte. Mais à quoi sert de rappeler tout cela, lorsque le « style » de Lacan consiste, pour moitié, à fourrer partout compulsivement la tournure utilisée par le proverbe : À savonner la tête d'un âne...

Roustang ne se demande pas dans quelle mesure Freud « faisait » ce qu'il faisait à cet égard *en dépit* de sa théorie, alors que ce que Lacan fait est en accord profond avec la sienne. La « théorisation » lacanienne correspond à ce type de « cure », rend impensable le temps comme la fin de l'analyse, impossible la résolution du transfert, inconcevable une relation, un lien qui soit autre que celui de la « maîtrise », à savoir de l'abjection et du mépris. Tout autre est la situation avec Freud. Il serait certes dérisoirement superficiel d'imputer les « transgressions » de Freud et de ses disciples à des accidents et des faiblesses personnelles. Il serait aussi insuffisant de les mettre au compte d'une période de formation de la psychanalyse et de constitution d'une expérience quant à ce qui est à faire et à ne pas faire ; encore que, si cette constitution était impossible – ce qu'effectivement elle devrait être si nous étions dans la répétition – on ne voit pas comment Roustang pourrait refaire, *post mortem*, un fragment de la psychanalyse de Tausk et dire ce que Freud ou Hélène Deutsch *auraient dû faire* et n'ont pas fait (110,144). Et pas davantage à quoi servirait de le *dire* aujourd'hui : si Roustang le dit, c'est que la leçon lui semble utilisable, que donc quelque chose peut être modifiée, en fonction *aussi* d'un savoir *historique*, aux relations transférentielle / contre-transférentielle. Mais tout autant superficiel serait de négliger que Freud essayait de penser et de rendre pensable ce que la « théorie » et la pratique de Lacan essaient de rendre impensable et impossible : une *fin* de l'analyse, une relation du sujet *conscient* à la vérité, une société qui ne serait pas condamnée à l'*endophagie*, une sortie de l'humanité de l'« état infantile », une lutte contre la répétition, une mise, autant que faire se peut, des pulsions de destruction au service d'Éros. C'est grâce à Freud, aux créations de sa pensée et aux exigences qui la commandent, que Roustang peut aujourd'hui poser et jusqu'à un certain point penser les questions du transfert et de sa résolution, ou de la relation au père ; et c'est dans la mesure où il reste pris dans les théories

de Lacan, qu'il n'arrive pas à les penser jusqu'au bout.

La découverte et la création freudiennes ont été faites dans l'ambiguïté la plus profonde à certains égards – et comment aurait-il pu en être autrement ? Elles ont été aussi accompagnées de l'occultation de deux points essentiels : la psyché comme imagination radicale (ce que Freud voit *et* ne voit pas dans l'activité de phantasmatisation), et la dimension social-historique, la société comme instituante et non pas instituée une fois pour toutes. (Problème qui certes n'appartient pas en propre au champ analytique, mais que l'analyse rencontre inexorablement comme question de la socialisation de la psyché, de la fabrication sociale de l'individu qui commence avec sa naissance²⁰.) Il n'empêche que Freud est constamment, même si c'est sourdement, préoccupé par les problèmes que ces deux points font naître – et non seulement dans une perspective « théorique » mais aussi et surtout dans une perspective pratique. Freud rend possible de penser une *autre* situation individuelle et sociale (même s'il n'en fournit pas les recettes, Dieu soit loué). Dans la perspective freudienne, une fin de l'analyse est pensable – fin qui n'est ni émergence du « désir » nu, ni reconnaissance par un non-sujet de son non-être ; elle est même *formulable* dans son énoncé général. Les retours répétés de Freud sur cette formulation en indiquent à la fois l'exigence indépassable *et* l'impossibilité de l'enclorre dans un énoncé déterminé. Et toutes les formulations que Freud en donne ont affaire, directement ou indirectement, à la relation du sujet à la *vérité* et à la *société*. Est également pensable (et, pour Freud, espéré et souhaité) un autre type de rapports entre les individus. Roustang rappelle (12-13, 75) que c'est au moment même où il rompt avec Jung, *dans, par et pour* cette rupture que Freud écrit *Totem et Tabou*. Mais il minimise l'essentiel : le mythe du meurtre

20. Cf. *L'Institution imaginaire...*, 2^e partie et en particulier le chap.vi.

du père ne pourrait jamais être rapporté à la fondation de la société s'il n'incluait pas *le pacte des frères*, donc aussi le renoncement de tous les vivants à exercer une « maîtrise » réelle et leur engagement à s'allier pour combattre quiconque y prétendrait. Mythe, certes – et pas si mythe que cela. De cet élément décisif, on ne trouvera chez Roustang qu'une fugitive mention (30). Sur ce point, la perversion de la pensée de Freud et l'imposture idéologique est pratiquement universelle. Le « meurtre du père » n'est *rien* et ne conduit à *rien* (sinon à la répétition sans fin de la situation précédente) sans le « pacte des frères » : or, le pacte des frères vous engage à *éliminer* quiconque prétend se hisser à la « maîtrise » réelle – oui, vous personnellement Monsieur, vous là-bas, et votre profession de psychanalyste ne vous y a pas soustrait, plutôt le contraire. La débilite ambiante, qu'elle soit de « droite » ou de « gauche » ne peut pas masquer ce fait : en tant qu'auteur de *Totem et Tabou* (et pas seulement par là) Freud appartient à la tradition démocratique et égalitaire²¹. Le mythe de *Totem et Tabou* est aussi et surtout *politique* ; il vise à rendre pensable, en termes psychanalytiques, l'institution de la société comme société *entre égaux*, cette même société dont Freud dit, dans ce même ouvrage, qu'elle est la réalité²².

21. Cf. *Épilégomènes...*, p. 82-85 (ici, p. 71-79). – Je parle ici de la *pensée* de Freud – comme aussi de ce qui soutenait chez lui le projet d'une activité analytique. Ce qu'on exhibe souvent, et avec complaisance, comme « pessimisme » de Freud appartient beaucoup plus à son *humeur*. En tout cas il n'existe rien dans la conception psychanalytique de Freud qui pourrait, de près ou de loin, fournir un appui quelconque à la thèse de l'éternité et de l'indépassable de la « maîtrise » et de l'esclavage.

22. En laissant de côté les distinctions démonologiques entre « réel » et « réalité » Lacan et les lacaniens disent vrai lorsqu'ils disent que le réel (c'est-à-dire le social) c'est l'impossible. Ils oublient seulement d'ajouter : pour eux.

Il faut certes savoir gré à Roustang de l'honnêteté, de la minutie, de la finesse avec lesquelles il éclaire longuement les relations de Freud avec Abraham, Jung, Tausk, Groddeck – et, plus brièvement, Ferenczi. Il mentionne aussi, en passant, le scandale de la conspiration du silence, dont Freud a été sans doute le principal artisan, à l'égard de Mélanie Klein, qu'il serait trop facile d'imputer seulement aux motivations « paternelles » de Freud à l'égard d'Anna : les conceptions de Mélanie Klein réussissaient d'être à la fois freudiennes et *autres* (ce qui, d'après Roustang, *devrait* être impossible). Et l'on ne saurait glisser rapidement sur ce que ces relations présentent de « pathologique », pour ne pas dire de monstrueux. Ces cadavres sont restés trop longtemps dans les placards où les a enfermés la respectuosité des épigones. Les en sortir ne suffit certes pas pour empêcher de nouveaux meurtres, mais il peut aider à rendre ceux-ci plus difficiles.

Pas moyen de faire l'économie d'un long séjour auprès de ces « exemples » ou « cas ». Et pas moyen d'échapper, en y méditant, à l'amère, incontournable et interminable question qui par ailleurs nous est constamment renvoyée par notre expérience sociale générale : *à quoi sert donc de savoir ?* Ce n'est pas seulement comme si, dans ces premiers temps de l'analyse, savoir ne servait presque à rien dans les relations entre Freud et ses disciples. Tout au contraire : c'est comme si ce savoir nouvellement conquis servait à quelque chose – tantôt « inconsciemment », tantôt « consciemment » ; comme s'il était au service de l'agression et du meurtre (meurtre métaphorique – mais, dans le cas de Tausk, physique aussi, même s'il était commis par omission, et même si l'on ne peut pas voler à Tausk son **suicide**)²³. Les « Correspondances » de Freud le montrent utilisant des « interprétations » sauvages pour les *autres* sans aucun ménagement, et virtuellement

23. Sept ans plus tôt déjà (en 1911), Freud écrivait à Jung, à propos du suicide de Honegger : « Je suis frappé de ce qu'en fait nous consommons beaucoup de personnes » (121). Cela n'a servi à rien dans le cas de Tausk.

aveugle sur son propre comportement. Comme devant toute tragédie, laissons-nous d'abord pénétrer par le *tua res agitur*.

Le problème n'est pas allégé, mais au contraire alourdi si l'on évoque les exemples contraires, et apparemment consolateurs, d'autres grands fondateurs qui se sont comportés tout autrement. On ne connaît pas la correspondance « privée » de Platon ou d'Aristote – mais il est difficile de penser qu'elle fournirait des spécimens analogues. On connaît la correspondance de Descartes, de Spinoza, de Leibniz, de Kant, de Hegel. On n'y trouvera pas de telles aberrations ni un tel aveuglement. Faudrait-il penser que la philosophie accroit, et la psychanalyse diminue, les chances d'être lucide sur son propre compte et de reconnaître autrui ? N'écartons pas trop vite cette pensée, salubre pour autant qu'elle nous aide à demeurer sobres. Aussi et surtout, parce qu'elle nous montre qu'il ne faut pas diluer la spécificité de la relation psychanalytique dans la généralité de la relation maître-disciple.

Les relations dans la « horde sauvage », dans le petit clan freudien initial, ne se laissent pas comprendre à partir d'une prétendue impossibilité inhérente à la situation maître-élève ; la visée « tragi-comique » (114-115) de Freud, « de vouloir des disciples indépendants ou des fidèles originaux » n'est pas nécessairement celle d'un esprit créateur à l'égard de ceux qui l'entourent. Socrate n'a pas étouffé Platon, qui n'a pas réduit Aristote au choix entre la répétition et le silence. Fichte n'a pas poussé au suicide Schelling, lequel n'a rien fait pour empêcher Hegel de prendre ses distances²⁴. Ce que Roustang (115) présente comme une nécessité de la relation maître-élève, la gageure que représente pour ce dernier d'avoir à « ... penser de sa propre pensée dans la pensée du maître ou encore parler en

24. Certes, des « maîtres » ne tolérant que des « disciples » serviles, il y en a eu, il y en a, il y en aura peut-être toujours. Mais ils ne prétendaient pas avoir dévoilé les ressorts inconscients de leur propre

son propre nom dans la stricte adéquation à la parole magistrale », n'avoir « droit à la parole que pour dire des bêtises, bêtises qui seront stigmatisées et reprises par le maître » (*ibid.*), est une excellente description de la relation de Lacan à ses « élèves » ; elle n'a pas de validité générale, et sa validité est bien moindre dans le cas de Freud et de ses disciples. Abraham ou Ferenczi n'ont-ils eu droit à la parole que pour dire des bêtises ? Mélanie Klein a-t-elle été réduite au silence par le silence désapprobateur du maître ?

Il n'empêche que le problème subsiste comme *spécifique* au champ psychanalytique, et que c'est cette spécificité qu'il s'agit de saisir. Spécificité que Roustang dissout dans la généralité de la relation « maître-disciple », de telle manière qu'on se demande comment une histoire de la pensée humaine a-t-elle été possible. Pour le disciple, dit Roustang, même s'il « a pu, durant son analyse, analyser son transfert à son analyste ou à l'analyste de son analyste », il est nécessaire « pour être introduit dans le sanctuaire », de « la boucler et devenir le dévot du discours magistral. Ce qu'il ne fait pas fatalement par ambition, mais pour se protéger du vide qu'engendrerait la production théorique sans contrôle préexistant, c'est-à-dire une production qui ne serait pas réduite à une défense et illustration de la théorie déjà émise » (116). S'il en était ainsi, il n'y aurait eu ni science, ni philosophie, ni pensée dans aucun domaine : nous en serions à répéter Thalès et à dissimuler des millions de suicides intercalaires. Car Roustang présupposant explicitement ici que le transfert a pu être « analysé », il met formellement l'analyste « disciple » dans la position de n'importe quel disciple dans n'importe quelle discipline. Or l'idée que le disciple en général est réduit au choix entre l'être-muet et l'être-perroquet (choix qui n'en est finalement pas un, les perroquets les plus bavards étant essentiellement muets comme l'illustrent une fois de plus, après les perroquets staliniens et maoïstes, les perroquets lacaniens ; l'alignement de « signifiants » n'est évidemment pas la

parole, la langue de bois n'est pas une langue), cette idée est battue en brèche par toute l'expérience historique.

En vérité, impossible de dénombrer les paralogismes de la phrase citée. Absurde, l'idée que « la production théorique sans contrôle préexistant (!) engendrerait le vide ». Absurde, l'identification tacite d'un tel « contrôle préexistant » avec l'érection des dires d'un individu en chair et en os en norme du vrai et du faux. Les repères que toute « production », ou mieux création, théorique se cherche – aussi bien pour s'orienter que, dans les cas importants, pour les *ébranler* et les *altérer* – elle les trouve, depuis l'invention de l'écriture, dans le *corpus des textes* de ce qui a déjà été pensé ou théorisé, soit dans l'*histoire* de la pensée qui dépasse infiniment toute *personne* vivante ou morte. Ce *corpus* est déjà considérable dans le cas de la psychanalyse aujourd'hui (mais se réduisait à quelques écrits de Freud du temps d'Abraham, par exemple) – sans oublier que, verticalement aussi bien que latéralement, la psychanalyse est inséparable de l'histoire de la pensée gréco-occidentale. Absurde finalement l'identification d'une « production théorique » avec « contrôle préexistant » à la « défense et illustration de la théorie déjà émise » : l'œuvre de Descartes, de Kant ou de Hegel est-elle une « défense et illustration » de la philosophie précédente ? Mais la phrase de Roustang s'éclaire lorsqu'on remarque le lourd tribut qu'il paye à l'idéologie pseudo- « marxiste » contemporaine par l'usage inattentif du terme « production » : en effet, ce n'est pas de création théorique, du travail de la pensée qu'il s'agit, mais de production industrielle, soit de *répétition*, de l'activité machinale des ouvriers sur la chaîne de fabrication ou de montage. En ce sens du terme production, en effet les lacaniens « produisent » de la « théorie » lacanienne.

Spécificité de la relation analytique maître-disciple ; laissons de côté l'introduction « dans le sanctuaire », ce qui nous importe ne sont pas les similitudes de la situation du futur analyste et de celle du candidat à la franc-maçonnerie ou au parti stalinien, mais les différences. Celles-ci s'enracinent

dans le problème qu'ici Roustang suppose allègrement dépassé : de la résolution du transfert *et* du contre-transfert dans une analyse dite (ou tacitement présumée) « didactique ». Et si cette résolution est, dans ce cas, tellement difficile, c'est là l'effet des particularités de la psychanalyse à la fois comme « théorie » et comme « pratique » – c'est-à-dire comme activité pratico-poïétique indissociable d'une interrogation et d'une réflexion philosophiques²⁵. Particularités qui se manifestent avec une puissance incalculable dans les positions du sujet-futur analyste *et* de son analyste. En bref : qu'est-ce qui *assure*, qu'est-ce qui *pourrait* jamais assurer l'un et l'autre dans leur position, dans leur fonction, dans leur étrange relation à cette étrange « discipline » qu'est la psychanalyse ? Essentiellement : *rien*.

Le problème discuté ne se réduit pas, en effet, à celui de la résolution du transfert *en général*. Celui-ci existe pour *toute* analyse : on n'a jamais dit qu'il soit insurmontable. L'expérience montre amplement qu'il peut être résolu « suffisamment quant au besoin / usage » dans les analyses « thérapeutiques ». Et, malgré le pouvoir exorbitant que la situation transférentielle accorde à l'analyste, et les moyens que son savoir lui donne pour en abuser, les abus sont relativement rares. Il en va tout autrement dans l'analyse dite ou présumée « didactique ». Ici, tout semble mis en place pour que « élève » et « maître » donnent, tête baissée, dans le piège de la « maîtrise ».

À cela, deux raisons. La première a été mise en lumière depuis longtemps, aussi serai-je bref²⁶. Elle tient à l'institu-

25. Cf. *Épilégomènes...*, *passim*.

26. V. sur l'ensemble de la question de la « didactique » et de la « formation », les textes publiés dans les n^{os} 1 (octobre 1969) et 2 (février 1970) de *Topique*, et en particulier Piera Castoriadis-Aulagnier, « Sociétés de psychanalyse et psychanalyste de société », Jean-Paul Valabrèga, « Les voies de la formation psychanalytique », François Perrier, « Sur la psychanalyse didactique », Nathalie Perrier, « Histoire critique des institutions psychanalytiques ». V. aussi Jean-Paul Valabrèga, « Le fondement théorique de l'analyse quatrième », dans le n^o 19 de *Topique*.

tion même d'une analyse « didactique », et à l'antinomie que ces deux termes impliquent. Tout se passe, quelles que soient les précautions verbales prises, comme si le sujet recevait *par avance* une réponse affirmative quant à la fin et *telle fin* spécifiée de son analyse, comme s'il se trouvait investi par son analyste de la quasi-certitude qu'il *sera* analyste ; comme s'il rencontrait, avant que l'analyse ne commence, un garant *réel* à la fois d'une réponse positive à sa demande d'être analyste *et* de sa future fonction *réelle*. De son côté le « didacticien », aussi peu qu'il ait parlé et presque quoi qu'il en ait dit, est entré dans ce jeu, du simple fait de son existence et de son « titre » de « didacticien ».

Les liens phantasmatiques du transfert / contre-transfert se trouvent ainsi doublés de chaînes réelles ; un phage inattaquable, un élément dur et presque inanalysable s'est introduit dans la cellule de la relation analytique. L'analyse pourra mettre son analyste à toutes les positions, sauf une : qu'il est peut-être un mauvais analyste, que ce qu'il fait avec lui n'est pas une bonne analyse, que ce qu'il « apprend » n'est pas l'analyse, qu'il ne sera donc pas lui-même analyste à son tour. Pour sa part, le didacticien aura les plus grandes difficultés à se dédire – et s'il le fait, il risque de se mettre dans la position du persécuteur *réel* ; que, le sachant, il ne le fasse pas ou que, bien que le sachant, il le fasse, il fera mal en tout cas et l'analyse elle-même sera compromise presque irrémédiablement. L'un et l'autre sont liés, et leur lien a peu de chances de jamais pouvoir se dissoudre. Le transfert / contre-transfert a été transformé en mutuelle réassurance identificatoire. L'être-analyste du didactisé est désormais suspendu à l'être-bon-analyste indiscutable (donc aussi, bon théoricien) du didacticien ; l'être-analyste du didacticien à celui de la cohorte de ses didactisés. La transmission héréditaire de tels liens est plus que probable²⁷.

27. À cette situation, les « visites » ou « agréments » préalables exigés par certaines institutions non seulement ne modifient rien, elles l'aggravent par une confirmation préalable et totalement extra-analytique : *dignus est intrare*.

La deuxième raison est beaucoup plus fondamentale : elle subsisterait même si l'« analyse didactique » et l'usage de ce terme étaient proscrits sous peine de mort. La psychanalyse n'est pas une « science » et même pas, à proprement parler, une « théorie ». Et la « technique » psychanalytique *n'est pas* une technique au sens admis du terme. L'analyste est constamment saisi par l'exigence d'un *penser* et d'un *faire* devant le déploiement d'une énigme interminable (énigme au carré lorsqu'elle se présente comme répétition), qu'il a à élucider *in concreto* moyennant des constructions « théoriques » successives, toujours fragmentaires, essentiellement incomplètes, jamais rigoureusement « démontrables ». Différence radicale avec la position du scientifique : l'énoncé scientifique est vérifiable et communicable²⁸ ; si le « maître » s'est trompé ou a triché avec un expériment ou une démonstration, je peux répéter l'expériment, démontrer que la démonstration était erronée. Différence radicale avec la philosophie : certes, comme philosophe je suis concerné en droit par la totalité du pensable, et ce que je dirai n'est pas, non plus, rigoureusement « démontrable ». Mais rien ne m'oblige à clore mon interrogation, à conclure si je ne suis pas satisfait ; rien ne me saisit comme exigence de *faire avec* un autre qui *est là* ; surtout, rien ne m'oblige à tout penser à tout instant. Je choisis le thème de mon travail, j'en fixe les frontières et je montre que je les sais arbitraires et perméables par des notes de bas de page ou des « j'espère pouvoir y revenir ailleurs ». Mais à la fin d'une journée de travail, un analyste qui ne dort pas a été assailli par la totalité des problèmes que pose le champ psychique, toujours dans le contexte du qu'en penser ? qu'en faire ? que faire ? et toujours dans l'*urgence* d'un ici-maintenant²⁹. Tâche presque insoutenable, d'avoir

28. Cf. *Épilégomènes...*, p. 49-52 (ici, p. 36-41).

29. Il ne s'agit évidemment pas d'urgence « thérapeutique », mais de la *continuité de l'exigence* devant laquelle se trouve placé l'analyste. Le mot urgence ne choquera que ceux qui oublient que *se taire*

à penser le déploiement vertigineux d'un matériel psychique immaîtrisable, où chaque fois le singulier soutient une indéfinité de relations avec l'« universel » – sauf celle de la simple instance de celui-ci. Aucun rêve n'est pleinement analysable – même en droit³⁰; et l'analyse partielle d'un seul rêve occupe de nombreuses séances, pendant lesquelles d'autres rêves, matériaux, événements surviennent. (Aussi bien, la paresse aidant, apprend-on que l'analyse des rêves est de moins en moins pratiquée.) Pourquoi tel rêve vient-il exactement tel jour, et pourquoi exactement à telle phase de l'analyse? Pourquoi telle « image » a-t-elle été choisie de préférence à une indéfinité d'autres possibles pour « représenter » telle pensée dans un rêve – et pourquoi, une autre fois, c'est une autre « image »? Pourquoi certains symptômes disparaissent sans qu'ils aient été analysés (au point que parfois on en apprend l'existence après leur disparition), et d'autres reviennent après une résolution apparemment due à une interprétation? Pourquoi le silence du patient dure parfois trois minutes, parfois trois semaines et parfois trois mois? La physique contemporaine a été récemment, une fois

c'est encore faire, et se masquent le fait que pendant une séance où l'analyste est resté silencieux d'un bout à l'autre, il a pris, en droit, 2700 fois la décision renouvelée de ne rien dire (s'il ne le sait pas, cela aggrave encore son cas). D'où l'énorme commodité de se dégager de la responsabilité de ces décisions, et de s'installer confortablement dans la paresse intellectuelle et totale, en inventant une « règle du silence » : la décision de se taire a été prise une fois pour toutes, et par d'autres, l'analyse c'est cela, je n'y suis pour rien. Que le poids de cette décision se trouve considérablement allégé en fait par des nécessités essentielles du processus analytique ne change rien à la situation de principe. Il serait strictement faux de dire qu'il y a pour l'analyste évidence du silence (ou interdiction absolue du parler) même pendant que le sujet déroule une chaîne d'associations ou rapporte un rêve (par exemple : il commet un lapsus, faut-il le relever, et quand?)

30. V. *Épilégomènes...*, p. 70 (ici, p. 59-60) et *L'Institution imaginaire...*, chap. vi, en particulier p. 377-381. Cf. Freud, « Le maniement de l'interprétation des rêves en psychanalyse », in *De la technique...*, p. 43-49.

de plus, ébranlée par la découverte de « particules » qui, au lieu d'avoir une durée de vie de 10^{23} secondes, en ont une « très longue », soit 10^{20} secondes. Dire que la psychanalyse diffère de 10^{23} ordres de grandeur de toute « science », ce serait encore sous-estimer cette différence transfiniment.

À ce genre de questions, et à une indéfinité d'autres analogues, qui devraient surgir dans l'esprit de l'analyste à chaque instant de sa journée, il n'est en mesure de donner un commencement, une *bribe* de réponse qu'une fois sur vingt, en étant optimiste. Et tout cela sans mentionner le domaine abyssal de la « théorisation » proprement dite, soit de la métapsychologie. Une grande partie du travail de l'analyse, sans doute la plus importante, est, reste, doit rester souterraine, n'est pas explicitée et finalement n'est même pas *explicitable*. Le psychisme du patient est une boîte noire, dont on observe, plus que lacunairement, quelques entrées et quelques sorties. On pourrait se passer, pour la pratique, de la connaissance des « mécanismes internes » de la boîte, si des liaisons régulières existaient entre entrées et sorties. Or l'idée même de telles liaisons régulières est doublement absurde. Du point de vue « épistémologique » et « positif » : entrées et sorties ne sont jamais identiques, ni entre sujets, ni pour le même sujet, et ne sont jamais observables « toutes choses égales d'ailleurs ». Du point de vue de la chose elle-même : la psyché est imagination radicale, et, comme telle, essentiellement indétermination. Indétermination ne veut pas dire chaos, inconnaissable absolu, singularité ineffable. L'« universel » y est présent sous de multiples formes, le connaissable aussi, presque tout peut se dire. Mais le nouveau, la création, l'auto-altération y font toujours irruption. La fonction de la « théorie », chez la plupart des analystes, est de les rendre sourds à ce nouveau, à cette émergence, à la singularité du sujet. Les hypothèses théoriques indispensables – sans quoi l'analyste ne pourrait rien penser – sur les « mécanismes internes » postulés de la boîte noire, s'ossifient régulièrement en systèmes « théoriques » préservant de l'angoisse d'avoir à penser l'al-

térité, et revêtent finalement la forme dérisoire des explications par les vertus dormitives : « ses résistances ont augmenté », « il y a eu des déplacements d'énergie libidinale », etc. « Le temps travaille pour moi », cette phrase, profondément ambiguë certes, et non dépourvue de vérité, mais par laquelle aussi si souvent des patients rationalisent leur résistance ou expriment leur « inertie » – Trägheit, dit souvent Freud – est aussi un recours d'inertie, de résistance, de paresse d'esprit chez l'analyste – faute d'être prélude à cette question sans réponse : et *comment donc* le temps « travaille », *quel* temps « travaille », qu'est-ce que le temps en général, et le temps de l'analyse en particulier ?

Cette situation paradoxale et intenable est aussi et surtout une « situation » sans lieu, si je peux oser cette expression, – ce que j'ai appelé autrefois l'*atopie* du discours freudien³¹ – dans l'institution présente de la société et devant l'idéologie rationaliste et scientiste qui en est une dimension essentielle. Expliquez, démontrez, justifiez « rationnellement » et « scientifiquement » ce que vous dites et ce que vous faites – voilà l'exigence que la culture et la réalité contemporaines adressent constamment à tous et que les analystes finalement « intériorisent » (par quoi, une fois de plus, le social se venge d'avoir été ignoré. Pour paraphraser une boutade attribuée à Freud, les analystes ignorent le social, mais le social ne les ignore pas). Et c'est à cette exigence que répondent aussi bien les déviations positivistes et scientistes de la psychanalyse (déjà chez Freud lui-même), que les écrans de fumée de la « structure » et du « mathème³² ».

31. *Épilégomènes...*, p. 78 (ici, p. 70-71).

32. Certes, il existe aussi une façon diamétralement opposée de répondre à la question – et elle n'a pas manqué de représentants : l'empathie, l'*insight*, le flair analytique, etc., termes qui correspondent à quelque chose de décisif chez l'analyste, mais qui restent de simples mots, si ce qu'ils recouvrent n'est pas, tant que faire se peut, élucidé. – Quant à ce qui était, il n'y a guère, la tarte à la crème de beaucoup de lacaniens, soit, à peu près : l'analyste ne sait rien, l'analysé sait tout (sans le savoir), il traduit une confusion totale (même après une ana-

Rien, ai-je dit, n'assure l'analyste dans son étrange fonction. La seule « assurance » de l'analyste novice pour de longues années, peut-être pour toujours, est le cours et l'issue de sa propre analyse ; soit, la *certitude*³³ qu'il a fait lui-même une « bonne » ou « vraie » analyse ; soit, que son analyste est un « bon » ou « vrai » analyste ; soit, un analyste aux idées et à la pratique « certaines » ; soit enfin, un analyste dont il ne saurait remettre en cause les conceptions (ou celles du grand-analyste, ou de l'arrière grand-analyste etc.). Apparemment risible, le raisonnement devient indiscutable si l'on passe à la limite, c'est-à-dire à Adam, c'est-à-dire à Freud. Qui pourrait se dire psychanalyste, si Freud n'avait pas vu la vérité et su la transmettre ? Qui pourrait soutenir simultanément ces deux énoncés : Freud s'est trompé dans l'essentiel de sa théorie et de sa pratique ; *et je suis psychanalyste ?*

Certes, il y a le *corpus* des textes. Autre paradoxe : leur existence ne fait qu'aggraver la situation – pour des gens à qui par hypothèse rien n'a appris ce que *penser* veut dire, ce que *lire* un grand texte de pensée veut dire. Lire vraiment Freud n'est pas plus facile que de lire vraiment Aristote. Dérisoires, les idées qu'il pourrait y avoir un « Précis de psychanalyse théorique », un « Manuel de technique psychanalytique » (et les spécimens qui en existent le démontrent).

lyse, l'analysé continue de savoir à la fois moins et plus que son analyste *et* il ne « sait » pas de la même manière et dans la même optique) et, surtout, il ne fait que déplacer le lieu d'un savoir total, de l'analyste vers l'analysé.

33. Piera Castoriadis-Aulagnier a systématiquement utilisé ce terme, en l'opposant au *savoir*. V. en particulier, « À propos de la réalité : savoir ou certitude », *Topique*, n° 13, mai 1974, p. 5-22. Freud parlait de la « croyance » de l'analysé en nos « éclaircissements » – et il est clair qu'aussi longtemps que cette « croyance » reste le support essentiel de son acceptation des interprétations, l'analyse est loin d'être terminée. Cf. aussi Roustang, 32-33.

Écrits de Freud, énigmatiques lorsqu'on les regarde de près chacun en lui-même, incomparablement plus lorsqu'ils sont pris tous ensemble. Contradictaires – du sens le plus superficiel jusques et y compris au sens le plus profond, le plus irréductible du terme – et même pas franchement contradictoires pour que l'on puisse clairement opter pour la thèse A et contre la thèse non A. Deux topiques, ni carrément incompatibles, ni vraiment conciliables ; le narcissisme introduit, atténué, éclipsé, réapparaissant massivement (dans l'*Abrégé*) ; tantôt (occultée chez les commentaristes contemporains) l'exigence impérieuse d'un postulat d'« unité », tantôt et plus fréquemment une « dualité » – mais dont les termes sont constamment déplacés ; mystère et ébranlement, qui n'en est pas un, du « principe de plaisir » ; ruine du « point de vue économique » (dans « Le problème économique du masochisme »), qui reste pourtant inéliminable – et ainsi de suite. Et la situation se complexifie encore, si l'on veut tenir compte de ce qu'il y a de non-trivial dans la littérature post-freudienne. Quant à la « technique », le terme, fantastique abus de langage, contient déjà en germe toutes les corruptions possibles de la pratique analytique. Une technique est un code pratiquement complet de prescriptions *positives* de ce qui est à faire et à ne pas faire, assurant l'obtention d'un résultat limité, délimité, défini et déterminé avec une probabilité qui tend vers 1. Une telle chose n'existe pas et n'existera jamais en psychanalyse. Les textes dits « techniques » ne contiennent et ne *peuvent* contenir rien de *certain* sur la pratique concrète de l'analyse – hormis quelques consignes négatives et quelques principes d'inspiration ; la transformation de ceux-ci en prescriptions positives aboutit à des platitudes inutilisables ou à des inanités³⁴.

34. Des énoncés tels que « analyser les résistances avant le matériel », ou « tout analyser dans le transfert », sont rigoureusement parlant *privés de sens*, sauf pour autant qu'ils signifient : n'oubliez pas l'analyse des résistances, n'oubliez pas l'analyse du transfert. De même : l'interprétation d'un rêve exige évidemment que le maximum (?) de

Confronté à cette situation fondamentale : de non assurance théorique, de non assurance pratique, devant l'exigence perpétuelle d'un penser et d'un faire, dans une culture qui vise (et presque réussit) à écarteler tout entre l'algorithme et l'ineffable, entre la « machine » pure et le pur « désir », à exiler et à rendre impensable l'essentiel de ce qui est et de ce qui nous importe, le psychanalyste – qu'il soit « maître » ou « disciple » – est presque fatalement conduit à s'adjoindre l'une ou l'autre de ces prothèses : la prothèse du dogme codifié et de l'administration de la transmission de l'analyse par une institution bureaucratisée ; la prothèse de la relation de « maîtrise » et du pouvoir d'un seul. Les deux systèmes sont complémentaires et solidaires, ils fonctionnent ensemble dans la justification de chacun par la dénonciation de l'autre et les deux dans le détournement de la psychanalyse. La pseudo- « subversion » lacanienne n'aurait pas grand-chose à subvertir sans les institutions officielles, lesquelles sont confortées dans leur routine et leur dogmatisme par l'abjection du lacanisme.

La fonction de la relation de « maîtrise » devient dès lors claire. Le « disciple », chaque fois que sa pratique risquerait

matériel associatif soit d'abord fourni. Mais quel est l'analyste (non sourd-muet) à qui il n'est pas arrivé de se formuler et de communiquer une remarque interprétative *avant* que ce « maximum » (??) ne vienne – remarque qui a *permis* la venue au jour d'une masse de matériel nouveau ?

J'ai précisé plus haut en quel sens on ne *peut* pas parler de « technique » psychanalytique. Il ne faut pas confondre avec une « technique » les règles qui régissent l'*agencement* du processus analytique (pas d'agir, honoraires, durée de la séance, etc.). Les « règles » couramment dites, par abus de langage, « techniques » devraient être appelées des *maximes du faire*, en modifiant le sens que Kant donnait au terme (*Critique de la raison pratique*, livre I, chap.1, § 1). Ce sont des énoncés généraux mais dont l'application reste essentiellement non spécifiable. Par exemple, l'application de la *maxime* évidente : ne pas communiquer une interprétation avant que le sujet ne soit à même de l'entendre (Freud dit : sur le point de la découvrir lui-même) ne peut *pas* être spécifiée, ni par des repères temporels, ni à partir de signes définis.

de l'ébranler en le renvoyant à une des innombrables énigmes de la psyché, se rassure non seulement en se rappelant l'investiture reçue par le « maître », mais aussi et surtout en croyant qu'il existe quelque part quelqu'un qui, lui, « sait » ou « saurait » et qui, si ce n'est mercredi prochain, alors un des mercredis suivants, fournira la réponse à la question qui l'assaille. (Et certes aussi, suprême astuce, le « maître », tout en parlant interminablement, a *aussi dit* un jour ou écrit quelque part qu'au fond il n'y a rien à savoir : donc aussi rien à *dire* qui *veuille dire* quelque chose. Le verrouillage sophistique du système est à peu près complet.)

Pour ce qui est du « maître », la situation est symétrique : moins il est certain de sa position comme théoricien et comme praticien, plus il doit augmenter le nombre des « élèves » (et même des simples « patients », transformant d'ailleurs régulièrement ceux-ci en ceux-là), plus il doit s'assurer de leur « fidélité » à toute épreuve, même à l'épreuve de l'abjection et du mépris totaux. Plus Lacan est incertain de ce qu'il raconte, plus le « Séminaire » doit être rempli et les auditeurs nargués. L'illusion où le « maître » se piège lui-même peut être formulée à peu près ainsi : s'ils acceptent sans broncher d'être traités d'imbéciles, cela doit bien prouver que par ailleurs je leur apporte quelque chose. Effectivement : il leur apporte l'illusion qu'ils assistent au déploiement d'une « théorie » qui détiendrait la « réponse » aux questions qu'ils se posent. Si, comme le dit Roustang, la théorie c'est le délire de plusieurs, plus on est de fous sur le même délire, plus on croit le faire basculer du côté de la « théorie ».

Mais ce n'est pas de folie qu'il s'agit nécessairement ici. Il s'agit de l'incapacité d'assumer la position d'analyste. Contrairement à ce que dit Roustang, on ne « devient pas élève » (et, bien entendu aussi, « maître ») « pour ne pas devenir fou ». On devient « élève » et « maître » pour ne pas avoir à assumer la situation d'analyste. Abrégeons : on devient « élève » et « maître » *pour ne pas être analyste, et parce que l'on ne peut pas l'être.*

Certes ici encore, ce serait paresse d'esprit d'en rester aux monstrueuses excroissances contemporaines et de se voiler ce qui, dans la situation même de la psychanalyse, tend à en reproduire les germes – on vient d'en parler longuement – mais aussi ce qui en était déjà présent dans les relations entre Freud et ses disciples. Et ici encore, il faut savoir gré à Roustang d'y jeter sans ménagement la lumière. Mais l'éclairage est fortement coloré, l'interprétation irrémédiablement gauchie par la volonté d'y découvrir coûte que coûte un « destin funeste » de l'analyse.

Elle l'est d'abord par l'oubli de l'*incomparabilité* de la situation de Freud et de ses disciples avec toute situation ultérieure. Il y a position unique et irrépétable de Freud en tant que fondateur, en tant que personne centrale, originaire, dans le mouvement *instituant* de la psychanalyse. Le « je fonde » a été dit dans ce domaine une fois pour toutes, et il l'a été, comme toujours dans les fondations authentiques, sans avoir besoin de l'être explicitement – ce qui en rend les répétitions camouflage prétentieux et dérisoire d'une non-fondation. Depuis la Grèce, personne d'autre (même pas Marx), n'a ainsi fondé dans une novation quasi absolue (Galilée continuait quelque chose qui était en cours depuis longtemps). Et personne d'autre ne pourra plus fonder ainsi dans le champ psychanalytique ; si l'on veut à tout prix « fonder » quelque chose, qu'on cherche à créer un *autre* champ. Cela n'empêche pas qu'il puisse y avoir, en psychanalyse, des créations à la limite tout aussi riches et importantes que celle de Freud – pas plus que la fondation de la philosophie il y a vingt-cinq siècles n'a empêché, et n'empêche toujours pas, l'existence de philosophes créateurs et originaux.

C'est dans cette relation, unique et irrépétable, que se trouvaient placés Freud et ses premiers compagnons ; non pas simplement de « maître » à « disciples », mais de *fondateur* à ceux qui tirent la définition et la consistance de leur être de ce que celui-là a fondé. Cette relation – qui a grevé presque inhumainement la situation de l'un et des autres – n'existera

plus *jamais*. Depuis, il y a une *histoire* de la psychanalyse, c'est dans celle-ci que nous vivons, et la question se pose dans des termes tout autres. En 1905, la psychanalyse était effectivement la chose, l'affaire, *die Sache*, de Freud – et la séparer de sa personne était presque impossible. Il y a longtemps qu'elle est l'affaire de tous ceux qui peuvent y faire et y créer quelque chose.

Il n'empêche que cette institution, malgré sa radicale nouveauté, n'avait pas lieu dans le vide, que Freud lui-même se rattachait et *voulait* se rattacher à toute la tradition de la « science » et, plus généralement, de la pensée gréco-occidentale, et que dans celle-ci le problème de la relation d'un « maître » à des « disciples », loin d'être neuf, avait été posé, souvent résolu, et résolu d'autant mieux que le « maître » était grand; ce furent toujours, ce sont toujours, les faux « maîtres » stériles qui ont besoin de maintenir à tout prix leurs « disciples » dans une aveugle fidélité. Et, à ce point de vue, il est instructif de regarder de près les « chutes », non pas tant des « disciples » (pour qui une relation d'égalité avec le fondateur était impossible, pour qui « s'approprier » la psychanalyse était encore « s'approprier » la chose *de Freud*), mais du fondateur lui-même; « chutes » qui le montrent non seulement et non tellement dans ses « faiblesses personnelles » (qui n'apprennent pas grand-chose, sauf à ceux qui croient à l'existence de « maîtres » sans failles), mais dans la difficulté de sa relation avec cela même qu'il avait créé.

Considérons deux exemples. Roustang (112) cite Lou Andréas-Salomé, qui « a parfaitement décrit ce qu'était le rapport Freud-Tausk dans le contexte de ce qu'elle appelle l'École : "... il est clair que Freud supporte mal la présence à ses côtés d'un esprit indépendant – surtout quand il est agressif et plein de feu – qui le talonne et porte involontairement atteinte à son égoïsme de chercheur, donc le plus noble, le contraint à des explications hâtives, etc. » (Souligné par moi, C. C.)

Sans doute, Lou savait-elle de quoi elle parlait. Mais

qui donc peut jamais être « contraint à des explications hâtives » ? Seul, celui qui ne sait pas dire « je ne sais pas ». Seul, celui pour qui la version non polémique de l'adage socratique : *touto oida, oti polla ouk oida*, – cela du moins je le sais, qu'il y a beaucoup de choses que je ne sais pas –, principe de tout le travail de la pensée et de la science gréco-occidentale, et qu'il connaît par ailleurs, est soudain « oubliée ». Pourquoi l'est-elle ? Difficile de penser que, si Freud avait continué ses travaux de biologie et de médecine, il se serait senti « contraint à des explications hâtives » face à un étudiant lui posant une question « importune ». Roustang ne s'arrête pas sur ce paradoxe : Freud sait parfaitement dire « je ne sais pas » *lorsqu'il écrit*. Il lui est plus que difficile de le dire de vive voix, face à un « esprit indépendant », présent « à ses côtés ». Pourquoi ? Lorsqu'il écrit, il reste – comme nous le restons tous, lorsque nous écrivons – maître de l'ignorance : c'est encore lui qui décide d'amener telle question et dire qu'elle doit rester pour l'instant sans réponse ; lui qui découvre et articule un problème là où le sens commun (ou les scientifiques qui « ne sont pas curieux ») n'en voit aucun. Propriétaire et maître de son champ, il en montre et en éprouve encore la fertilité et l'unicité en y faisant surgir des questions significatives, pertinentes, qui ne pourraient pousser ailleurs. Sa pensée a la puissance de créer ou de dévoiler un problème neuf (chose beaucoup plus difficile que de fournir une ou plusieurs « réponses » à des problèmes déjà posés). Mais Tausk – et d'autres – lui posent, de vive voix ou par lettre, des *questions* qui le dérangent parce qu'il ne se les était pas posées ; ils lui montrent, en articulant d'authentiques problèmes, que sur ce champ peuvent pousser des herbes dont il n'avait pas soupçonné l'existence. Pour prouver que son champ reste sa chose, il fait semblant de désherber en vitesse, élimine ou clôt la question par des « explications hâtives », leur dit à la limite : la difficulté de la réponse vient de ce que vous avez mal posé le problème, vous en

verrez l'articulation correcte et la solution dans mon prochain texte³⁵.

Est-ce là simplement « désir de maîtrise » ? Certainement pas. Freud doit s'assurer de sa création – qu'il n'a jamais cessé de penser comme une « science », et « science » dans l'acception de l'époque (qui n'a du reste pas tellement changé³⁶). Or il sait sans le savoir tout en le sachant que son champ est fait de sables mouvants ou, pour changer de métaphore, qu'il est bourré de mines. Du moins aimerait-il croire qu'il en connaît l'emplacement, circonscrire l'endroit, les déterrer même s'il ne sait pas pour l'instant les désamorcer. Mais d'autres viennent lui montrer que son terrain est miné là où il ne le soupçonne pas. La « contrainte à l'explication hâtive » revient à dire : Cette mine non seulement je l'avais déjà déterrée, j'étais en train de la désamorcer et ce serait chose déjà faite, si vous ne m'aviez pas fait perdre mon temps par vos questions importunes et mal posées. La confirmation éclatante en est fournie dans un cas limite : la *négation* pure et simple de l'existence d'une *nouvelle* question. C'est l'étonnant moment de la discussion de la schizophrénie avec Jung. Brièvement parlant, Freud *récuse* pendant longtemps l'existence d'une démence précoce ou schizophrénie, celle-ci *doit* être ou bien de l'hystérie, ou bien de la paranoïa : « Vous savez, la démence et la paranoïa, c'est la même chose... ». « Du reste, il serait tout à fait possible qu'une authentique hystérie ou névrose obsessionnelle après un temps prenne la forme d'une démence, c'est-à-dire de la paranoïa, sans qu'on se soit trompé dans le diagnostic » ! (62-63 ; Freud à Jung, lettre n° 20). Freud, qui se gausse dans la même lettre de « ce que ne peut voir un authentique psychiatre parce que ce n'est pas dans Kraepelin », ne peut pas

35. « De même, quand Abraham utilise la théorie des stades pour mieux comprendre la mélancolie. Freud, loin d'être inquiet, se gausse en expliquant à Abraham qu'il a raison. mais qu'il n'en est pas moins passé à côté de la véritable explication de la maladie... » (Roustang, 124).

36. Cf. *Épilégomènes...*, et *Science moderne...*, *passim*.

lui-même voir (à 52 ans) ce qui n'est pas déjà dans Freud. Il réagit comme si la schizophrénie avait été inventée de toutes pièces par les Zurichoïses pour monter une machine de guerre contre la théorie de la sexualité et du refoulement moyennant laquelle Freud avait pu donner, tant bien que mal, un statut aux névroses et à la paranoïa. Comme disent les présidents de tribunal devant une question qui met en danger l'issue escomptée d'un procès : la question ne sera pas posée. Et encore un an plus tard : « Je sens une profonde aversion à l'égard du soupçon que mes vues sont exactes, mais *seulement pour une partie des cas*. Cela n'est vraiment pas possible. *Tout ou pas du tout...* Vous savez que personne n'a connaissance jusqu'à présent de cette autre hystérie, démence précoce, etc. Ou bien, il y a la nôtre, ou bien on n'en sait absolument rien » (68 ; lettre n. 84. Souligné par moi, C.C.V. aussi 70, lettre 95). On n'en sait absolument rien, on ne veut rien en savoir, elle ne rentre pas dans le cadre théorique déjà établi, elle n'existe pas.

La question ne sera pas posée. Tout ou pas du tout. La vérité est totale, ou n'est pas. Notons-le en passant : la méfiance de Freud à l'égard des psychotiques, sa « décision » qu'ils sont inanalysables ne peuvent pas ne pas être reliées – au-delà de tout facteur « personnel » de Freud – au problème presque intraitable qu'ils posent à la théorie freudienne, à leur irréductibilité, à la certitude *expulsée* de ce que récemment Piera Castoriadis-Aulagnier formulait ainsi : « Si nous ne comprenons pas la psychose, cela signifie que nous ne comprenons pas quelque chose d'essentiel dans le fonctionnement de la psyché en général ³⁷. » Et l'on ne peut pas ne pas penser que c'est encore la question de la psychose qui surdétermine le *rejet* par Freud de Mélanie Klein – qui faisait des états « psychotiques » le point de départ pour l'intelligence des phénomènes psychiques. Freud *est*, à ses

37. À son séminaire de Sainte-Anne, année 1975-1976. Cf. aussi l'« Avant-propos » de la *Violence de l'interprétation*, l. c.

propres yeux, par son œuvre : et cette œuvre *est* si, et seulement si, elle est « totale ». – Mais impossible aussi de cacher que ce n'est là qu'un « moment », une dimension, un des deux protagonistes du conflit chez Freud : l'autre, qui malgré tout et à travers tout finalement prévaut – sans quoi Freud n'aurait pas été Freud – est quand même l'acceptation vraie de la limitation du savoir, la réouverture de l'interrogation, la remise en cause de ce qu'il avait « établi » les remaniements et les ébranlements auxquels il soumet lui-même ses propres conceptions, sans s'arrêter, pendant les quarante-trois ans où il a été vraiment Freud.

Or ce conflit est, en bref, le conflit entre l'investissement de la *chose déjà pensée* (et de soi comme « ayant déjà pensé telle chose assurée ») et l'investissement – éminemment risqué car essentiellement incertain et vulnérable – de *soi comme source pouvant créer des pensées nouvelles* (et de ce qui toujours est à penser au-delà du déjà pensé³⁸). Les éléments de ce conflit sont certes toujours présents et inéliminables – même déjà au niveau de la logique élémentaire (si *rien* n'est assuré dans ce que j'ai déjà pensé, ma pensée s'arrête fatalement, penser au-delà est strictement impossible), et tout autant au niveau de l'économie psychique et des supports de la « représentation de soi » dans sa relation à la « représentation de l'objet (de soi) » (supports qui se trouvent toujours, dans ce cas, *aussi* dans l'assurance quant au rapport de soi aux choses déjà pensées, et de ce fait même risquent toujours aussi de se rigidifier). La vie de la pensée est ce conflit même ; et elle continue comme création pour autant que chaque fois le deuxième élément arrive à l'emporter sur le premier. Roustang ne le voit pas. Ayant mis à l'écart la question de la sublimation, il n'a aucun moyen de situer, en termes psychanalytiques, la pensée, et la relation de celui qui pense à soi-même et à ce qu'il pense (sauf, évidemment, à y voir des « projections », « phantasmatisa-

38. Cf. *Épilégomènes...*, p. 84-85 (ici, p. 75-77).

tions », etc.). C'est ce qui l'empêche aussi de voir que la relation de « maîtrise », des deux côtés, est une tentative d'élimination radicale de ce conflit ; l'« élève » s'aliène au déjà-pensé d'un autre et à cet autre comme source de pensées « nouvelles », le « maître » s'aliène à son propre déjà-pensé et à ses élèves comme garants illusoire de sa capacité à produire de nouvelles pensées assurées par avance.

Le deuxième exemple concerne la relation de Freud non pas simplement à la « théorie », mais au mouvement psychanalytique en train de s'instituer – pour autant que les deux choses puissent être séparées (en vérité, elles ne peuvent pas l'être). Même citation que plus haut (112), c'est Lou qui parle : « Il est certain que Freud... regrette profondément la belle paix dont il a joui, dans ses recherches jusqu'en 1905, à la fondation de l'« École ». Et qui donc ne lui souhaiterait pas d'en jouir toujours ? » Qui ? La réponse est simple : celui qui refuserait la psychanalyse comme mouvement, comme pratique, sa transmission – qui ne pourrait jamais se faire simplement par les livres –, sa dimension sociale et historique. Bref : celui qui méconnaîtrait totalement ce qui la différencie radicalement de toute « recherche » ou « théorie » de l'âme : celui qui méconnaîtrait totalement la psychanalyse. Mais qu'en est-il de Freud lui-même ? S'il regrettait la « belle paix dont il a joui jusqu'en 1905 » (pas si belle et pas si paix que cela), ce ne pouvait être que moyennant l'oubli après coup de l'amertume maintes fois exprimée d'être isolé et non reconnu. Voulait-il donc gagner sur tous les tableaux avoir quelque chose pour rien – lui qui était dès le départ pénétré par le *aber umsonst ist bekanntlich nur der Tod*, on sait que seule la Mort on l'a gratis³⁹ – fonder une École et être le *Führer* de l'« Association Internationale... », sans être perturbé dans sa « belle paix » ni soustraire du temps à ses « recherches » ? Peut-être. Mais ce qui importe, au-delà des difficultés ou des incohérences « subjectives » de Freud, c'est

39. G.W., XVII, 60.

la problématique de la relation du fondateur à ce qu'il fonde, de la personne qui joue le rôle principal dans le processus instituant à l'institution elle-même et aux individus qui sont en train de la peupler. Dépenser un an pour composer une symphonie ou écrire un livre, ce n'est rien ; se dépenser pour fonder un mouvement, une organisation, une collectivité dont la *preuve, unique*, qu'elle a été fondée et bien fondée, c'est qu'elle vit, fonctionne et se développe d'autant mieux que vous y êtes le moins possible et à la limite pas du tout, se consacrer à une œuvre collective dont l'existence ne sera vraiment démontrée que lorsque les individus qui y participent démontreront que sans vous ils peuvent faire aussi bien et mieux que vous, *there is the rub*. La valeur d'une sonate de Beethoven n'est ni confirmée, ni infirmée du fait que l'on a continué à écrire de la musique après Beethoven. La valeur de la législation de Lycurgue consiste rigoureusement et exclusivement en ceci, que Sparte a vécu sans Lycurgue pendant des siècles⁴⁰. Avatar extrême d'un narcissisme sublimé où soi englobe, peut-être, les autres en s'y abîmant : convenons que de tels cas ont existé, innombrables, que sans eux il n'y aurait pas eu d'histoire, et qu'il est plus que difficile d'en rendre, psychanalytiquement, compte. Beaucoup plus facile, par contre, de rendre compte de celui qui voudrait qu'avec lui tout disparaisse et fait tout ce qu'il peut pour cela. Mais un rassemblement dont le maintien est conditionné par la **présence** réelle d'un individu est, sociologiquement, une bande, non pas une institution.

Quelles qu'aient pu être ses faiblesses, ses failles et ses « chutes », Freud a finalement su, avec ses disciples, insti-

40. La figure du législateur qui s'exile une fois son œuvre adoptée, comme celle du législateur invité pour établir les lois d'une cité qui n'est pas la sienne et la quitter aussitôt après, sont connues dans l'histoire de la Grèce antique. – Ces vers du *Tao-Te-King* datent à peu près de la même époque :

Les grands souverains : les peuples ne s'aperçoivent même pas de leur existence ; Les moins grands : les peuples s'y attachent et chantent leurs louanges.

tuer un mouvement, lequel, malgré les détournements, les perversions et les néoformations, a duré, dure et sans doute durera. Sur cette différence aussi avec la scène contemporaine, Roustang fait le silence. C'est que, ici encore, la dimension irréductible, inéliminable de l'*institution* – autrement dit, du social et de l'historique –, doit être occultée et, plus même, l'*impossibilité* (54) d'une « société de psychanalystes » prétendument démontrée par l'effacement des différences entre l'École lacanienne et le mouvement fondé par Freud. Reste à dégager un dernier fil tramé dans le tissu des relations difficiles entre Freud et ses compagnons, et dont on peut, aujourd'hui encore, constater la solidité : la méconnaissance (et ici c'est de Freud qu'il s'agit) de la dimension collective de l'œuvre même la plus « personnelle » et la plus « originale », de ce qu'elle doit toujours à d'autres que son auteur, à leur attente, à leurs interrogations, à leurs objections effectives ou supposées et anticipées, à leurs remarques apparemment les moins pertinentes. L'œuvre personnelle, même la plus radicalement novatrice, est une singularité dans le magma de la création social-historique continuée, singularité qu'entoure une région plus dense et plus différenciée de ce magma. C'est ce qui rend si souvent indécidables, indépendamment de leur côté dérisoire, les querelles de priorité dès qu'un auteur ne travaille plus dans l'isolement le plus total – ce qui, rigoureusement parlant, ne peut jamais être le cas⁴¹. Reconnaître le caractère instituant et novateur de l'œuvre de Freud n'exclut pas, mais oblige au contraire de reconnaître ce qu'elle « doit » à ceux qui l'ont entouré. D'abord, certes, à ses patients – dont on oublie trop facilement, naïf qui s'en étonnerait, les contributions décisives à la découverte de la méthode psy-

41. Cela n'a rien à voir avec le plagiat et le parasitisme érigés depuis nombre d'années en pratique systématique parmi l'intelligentsia française. Ici, il ne s'agit pas de « méconnaissance », mais de simple vol à la tire, dont le voleur monnaie les produits.

chanalytique⁴²; à ses compagnons, ensuite. L'idée que Freud aurait mieux poursuivi ses « recherches » s'il avait été laissé à sa « belle paix » est, révérence parler, de la rigolade. Roustang ne tire pas les conclusions, qui vont très loin, de ce qu'il constate lui-même : « Après sa rupture avec Zurich, Freud tentera pendant des années de répondre aux questions posées par Jung, que ce soit dans l'*Introduction du narcissisme*, dans la *Métapsychologie*, ou plus tard encore dans l'*Au-delà* et par la seconde topique » (77). Et beaucoup plus : c'est encore Jung qui l'ébranlera dans son monolithisme concernant la psychose ; c'est pour et contre Jung qu'il écrira *Totem et Tabou* ; c'est Tausk qui précédera en fait Freud dans la théorie du narcissisme (125) ; c'est Groddeck qui le forcera dans la théorie du Ça et la deuxième topique (147-148, 156, 158) ; c'est de Sabina Spielrein que « vient » le concept d'une pulsion de destruction qu'au départ Freud « trouvait peu sympathique » (77). Faut-il en plus rappeler les contributions décisives (le mot est faible) d'Abraham, notamment à la « théorie des stades », ce que *Moïse et le Monothéisme* doit à un article d'Abraham de 1912 que Freud ne mentionne même pas ou que c'est aussi en fonction des inquiétudes et des expérimentations de Ferenczi que Freud sera amené à reprendre le problème de la conduite et de la fin de la cure ?

En vérité, il serait presque trop facile pour celui qui, dans une méconnaissance symétrique de la première, voudrait se livrer à ce jeu stupide de présenter l'œuvre de Freud comme une somme de dettes (sans oublier, parmi les créanciers, Schopenhauer, Édouard von Hartmann, Fechner, la psychologie philosophique allemande depuis Herbart et Beneke, etc.). Dans les deux méconnaissances, est en jeu le même : la tentative de rompre l'union-tension entre l'individu et le groupe, de faire disparaître l'un moyennant l'autre, de réduire l'un à l'autre – bref, de **casser à la fois** l'altérité,

42. Cf. *Épilégomènes...* p. 55-56 (ici, p. 43-44).

l'autonomie et la responsabilité de l'individu *et* son lien substantiel aux autres. Il doit tout aux autres – il ne doit rien à personne ; énoncés *equi-signifiants* et qui visent à rendre impossible et impensable aussi bien l'individualité que la collectivité et la socialité concrètes, effectives. Comme tels, ils appartiennent typiquement à l'idéologie contemporaine : mort du sujet, escamotage du social moyennant les « structures » ou les « réseaux ». Quant à ces liens, ils sont aussi bien ceux de l'amitié et de l'être-avec, de la *philotès*, que ceux du combat et de l'être-contre, du *neikos* ; et les derniers ne sont pas moins importants que les premiers. *Polemos pantôn patér*. Encore faut-il être Freud pour faire de *polemos* le père de quelque chose. Mais même Freud n'a pas pu reconnaître ce qu'il devait à ceux qui l'entouraient, même, peut-être surtout, lorsqu'ils *s'opposaient à lui*. Au-delà des traits personnels de Freud, cela nous renvoie derechef à un des points aveugles de la **théorie psychanalytique**

III

Ce point aveugle n'est pas le seul. Et il est solidaire des autres, et tous ensemble de la culture contemporaine dans ce qu'elle a de plus profond, du magma de significations imaginaires sociales institué dans et par la société capitaliste occidentale. Celui-ci, à son tour, renvoie à tout l'univers gréco-occidental, à la transformation de la pensée en Raison – soit, finalement, en « théorie » soumise à l'identitaire-ensembliste⁴³ –, à la méconnaissance, l'*occultation* de l'historicité et de la socialité de la pensée, et, corrélativement, de l'historicité et de la socialité de l'individu, à l'*occultation* de la question de la *praxis* et de la *poiésis*, à l'*occultation* de la

43. V. *L'Institution imaginaire...*, 2^e partie, en particulier chap.v.

création manifestée aussi bien comme imagination radicale du sujet que comme imaginaire social *instituant* (et instituant, bien entendu, la « logique » elle-même et la Raison).

Le paradoxe profond de la création freudienne – analogue, en un sens, à ce que j'ai depuis longtemps analysé comme l'antinomie entre les deux éléments de la pensée de Marx ⁴⁴ – est qu'elle dévoile et met au jour l'imagination radicale, l'indétermination créatrice, comme l'élément même de la psyché – et qu'en *même temps*, prise dans la métaphysique social-historique dominante, elle reste asservie à l'illusion que de cette psyché elle pourrait un jour fournir la « théorie » exhaustive. C'est aussi – autre aspect de la même chose, *et* la même chose – qu'elle se fait comme activité pratico-poïétique, transformation réciproque, auto-altération créatrice, de l'analysé *et* de l'analyste – encore une fois, Freud ne serait *rien* sans ses patients – et que, prise par l'institution établie de la société, elle tend irrésistiblement à se poser comme technique fixe et **déterminée** ⁴⁵, – Que cette technique prenne la forme d'un ensemble de prescriptions ordonnant strictement ce qui serait à faire (dire) et à ne pas faire (dire) à chaque moment de la cure – ou qu'elle tende, à l'opposé, vers la technique zéro ou l'ensemble vide de la technique, avec la séance de durée négligeable et l'analyste sourd-muet, est absolument indifférent à cet égard : dans les deux cas, l'analyste serait prétendument certain de ce qui est à faire. – Pour le sujet (analyste), est ainsi évité ce qui, dans sa fabrication social-historique *telle qu'elle existe*, est vécu comme risque et source d'angoisse : avoir à penser, avoir à

44. V. *L'Institution imaginaire...*, chap. 1

45. Roustang (48) note très justement l'opposition frappante entre l'invention caractérisant les premières analyses de Freud et les analyses « tardives dans la vie de Freud, qui nous le montrent assenant à ses clients des vérités premières » et qui « apparaissent autant de caricatures de l'analyse où plus rien n'est opéré ». Pour rendre la chose encore plus frappante, soulignons fortement qu'aucun assèchement, aucune rigidification ne peuvent être observés dans ce que Freud écrivait, jusqu'à son dernier jour.

faire (Nous ne pensons pas ; nous faisons de la « science » Mais aussi : nous ne faisons pas – de la « science » ou autre chose ; nous appliquons une technique – de l'expérimentation, du raisonnement, de l'inférence ou de la psychanalyse). Et, du point de vue de la chose même – ce qui est infiniment plus lourd – sont ainsi évacuées les questions dont l'institution présente de la société exige impérieusement qu'elles soient évacuées : les questions du penser et du faire. Penser : *élucider*, non pas « théoriser ». La théorie n'est qu'un moment de l'élucidation toujours lacunaire et fragmentaire. Et de « théorie » assurée d'elle-même, il n'en existe nulle part – même pas en mathématiques. Cela ne signifie pas que nous serions plongés dans une nuit cimmérienne, ni que logique et théorisation ne seraient d'aucun secours (Les trésors de logique géométrique que Freud ou tout analyste digne de ce nom met en œuvre pour dévoiler l'a-logisme dernier de tel rêve, de telle constellation de désirs, de la psyché en général, sont incalculables.) Mais logique et théorisation, sans être de simples « instruments », ne prennent sens qu'en étant plongés dans une *activité d'élucidation* qui les dépasse et ne saurait être simplement soumise à leurs critères. Mais aussi : *faire* (ce qui, faut-il le rappeler, ne veut pas dire « passer à l'acte ») – et faire avec *un autre*. Les patients ne sont pas des matériaux de l'analyse, à exploiter comme source de « matériel de théorisation » ou à transformer en « individus normés ». Ils ont à *se faire*, à s'auto-altérer dans et par le processus analytique, à créer un nouveau segment de leur histoire et, dans le cas typique et général, à accéder pour la première fois explicitement à une historicité à la fois singulière et collective, ouverture à la création comme œuvre où l'autre et les autres sont toujours, fût-ce indirectement présents. Et c'est à ce *se faire* du patient que l'analyste a à co-opérer – c'est là son *faire* à lui. C'est tout le problème de l'accession du patient à l'*autonomie*⁴⁶, qui se

46. V. sur le sens que je donne à ce terme, *L'Institution imaginaire...*, chap. II, en particulier p. 138-158.

présente, à la plate logique formelle, comme une antinomie insurmontable : comment pourrais-je co-opérer à ce qu'un autre accède à *son* autonomie ? (Ainsi aussi dans la pensée politique, la plate logique formelle se bloque devant cette prétendue antinomie : comment dire aux autres qu'ils doivent destituer les « maîtres » sans se mettre soi-même en position de « maîtrise » ?) Depuis des années, on bavarde en France sur le « désir de l'analyste ». Mais le « désir de l'analyste », *on s'en moque*. Ce qui importe – et ce que ces bavardages visent à occulter – c'est la *visée*, la *volonté*, le *projet* de l'analyste. Il est faux et mystificateur de dire que l'analyste ne « veut » rien pour son patient ; s'il n'est pas capable de *vouloir* quelque chose quant à son métier et donc à ses patients, s'il en est resté au pur et simple « désir », il doit retourner d'urgence sur le divan ou changer de métier⁴⁷. Certes, il ne « veut » pas ceci ou cela : que le patient passe ses concours ou parvienne à écrire sa thèse, qu'il gagne

47. Une fois de plus on constate à cette occasion que derrière les verborités prétentieuses se cachent à la fois une incapacité de penser – de comprendre ce que les mots *veulent dire* – et le « réalisme » le plus plat. Le « *désir de l'analyste* » est une expression qui a autant de sens que « le désir du noyau de Sirius d'écouter la *Neuvième Symphonie* ». Rien, dans l'inconscient véritable, ne peut avoir une relation *quelconque* avec un « désir » d'être analyste : le « désir » du *sujet* devenu analyste peut être *de manger ses patients de les tuer*, de copuler avec eux, de les transformer en excréments ou en objets à disposition (ce qui conduit aux esclaves/ « disciples ») – tout ce que l'on voudra, *sauf* de les *analyser*. Ce n'est que moyennant une *altération* essentielle, une transsubstantiation, bref : une *sublimation*, qui présuppose et exige un « objet/non-objet » qui n'a ni sens ni existence pour la psyché proprement dite (l'autre comme être autonome et une activité visant cette autonomie) qu'il peut y avoir des analystes et de l'analyse. – On a ici une autre instance de ce que j'ai déjà indiqué ailleurs (*Institution imaginaire...*, p. 394 et 400-401) comme le réalisme vulgaire qui se cache derrière les tirades de Lacan et des lacaniens sur le « désir ». – Ajoutons que s'il s'agissait de « désir », *personne* ne pourrait jamais être analyste. Au sens psychanalytique (mais certes pas au sens de *France-Soir*) le désir est soit irréalisable, soit réalisable uniquement dans le phantasme. (Mais peut-être est-ce en effet, sans le savoir, l'impossibilité d'être analyste que ces bavardages visaient à démontrer ?)

beaucoup d'argent ou qu'il accepte sa pauvreté, qu'il se marie ou qu'il divorce, ou même qu'il parvienne à jouir. Mais il *veut* que le patient se désaliène, qu'il s'auto-altère en le sachant autant que faire se peut, qu'il transforme le rapport entre son inconscient et son conscient, qu'il amène celui-là à l'expression et celui-ci non pas à la « maîtrise » mais à la lucidité et à l'activité. La psychanalyse dévoile l'inconscient et le désir; elle n'en reste pas là, et s'il ne s'agissait que de cela, le LSD ou le peyotl suffiraient. Effacer le passage du désir à la volonté, de l'intention inconsciente au projet⁴⁸ équivaut à effacer le passage du fantasme, de la pure représentation, du délire, à la *pensée*, à l'*élucidation*. Et c'est, du même coup, abolir à la fois le risque et la responsabilité d'avoir à penser et à faire dans un monde élucidable mais obscur, et devant une matière psychique et un autre qui, nous saisissant à tout instant avec l'exigence de les penser et de faire quelque chose avec eux, nous renvoient à notre incertitude et notre impouvoir inéliminables, sans que nous puissions, ici pas plus qu'ailleurs en faire – sous peine d'être de purs et simples escrocs – la justification d'un *ne rien faire* ou *ne rien en penser*. De ce point de vue, Glover / Nacht et Lacan, c'est blanc bonnet et bonnet blanc. Les deux fonctionnent et ne peuvent fonctionner qu'ensemble, pièces complémentaires du système de l'époque. Ce qui échappe à l'équivalent « psychanalytique » du crétinisme bureaucratique masqué sous la « technicité » et le « savoir », est épongé et récupéré par les « théoriciens » du « non-savoir », du « dé-parler » et du « dés-être », même si et surtout lorsqu'ils se masquent derrière la « scientificité », la « structure », le « mathème » et le grotesque bluff (abîmes d'ignorance à juste titre présumés chez les auditeurs !) d'une « algèbre » et d'une « topologie » de l'inconscient; même et surtout lorsque ils ont le front (suprême défi du pervers) de parler d'« éthique de la psychanalyse ».

48. V. *L'Institution imaginaire...*, chap. II, p. 97-108.

Ici encore, le propos de Roustang est éclairant malgré lui-même, parce qu'il mène à leur limite les implications absurdes d'une manière aliénée (et aujourd'hui générale) de poser le problème. Roustang pense finalement qu'une « transmissibilité » de la « théorie » psychanalytique serait inconcevable. Pourquoi ? Parce que – et malgré quelques faibles réserves – il ne peut penser la psychanalyse *que* dans l'horizon de la « théorie » au sens traditionnel (et illusoire : jamais réalisé nulle part) du terme ; certes pas doctrine statique, mais « extension » d'un système de vérités acquises, dans une diachronie simplement cumulative et additive. Parce que, en même temps, il voile le rapport entre élucidation psychanalytique et « pratique », soit activité pratico-poïétique de l'analyse ; est ainsi, encore une fois, éliminé l'essentiel : l'*histoire* et l'*historicité* de la psychanalyse comme activité inséparable d'une élucidation. Parce que, enfin, – tout cela n'étant que des phases du même – il reste incapable de concevoir la dimension collective et sociale constitutive de l'être-humain, de tout penser, de tout faire.

Commençons par ce dernier point. Une « société d'analystes », dit Roustang, est chose impossible : « ce n'est sans doute qu'un rêve » (54). Pourquoi le serait-elle ? D'abord, parce que Roustang a commencé par identifier le « lien » à la « maîtrise ». Certes, si cette identification tenait, impossible de concevoir une collectivité d'adultes autonomes coopérant à une œuvre commune qui dépasse toute personne particulière. Au plus peut-on concevoir une bande asservie à un « maître », et comme seul lien l'esclavage (112), le *bondage*. Mais, on l'a vu, cette identification est absurde logiquement – et, psychologiquement, simple projection : ici Roustang transforme son phantasme en « théorie ». Mais certes aussi impossible de gommer la spécificité de la situation analytique à cet égard – et impossible de passer sur les glissements opérés par Roustang. Le « maître-élève » (instituteur et écolier) n'est pas distingué du « maître-disciple » (Socrate et Platon), lequel est confondu avec le « maître-esclave » – le

tout visant à *ne pas* voir ce qui différencie entre eux ces différents rapports et, surtout, ce qu'a et ce que *doit* avoir de spécifique et d'irréductible le rapport analyste-analysé (et éventuellement, futur analyste). Dans celui-ci, il n'y a rien du rapport « maître-élève » ; il y a quelque chose, mais à dépasser, du rapport « maître-disciple » ; ce qu'il y a du rapport « maître-esclave », c'est ce que l'analysé introduit phantasmatiquement et peut essayer d'introduire réellement dans la relation, et que la tâche de l'analyste est de dissoudre (tâche évidemment impossible, s'il contribue à l'ancrer dans le réel). Il en va de même du rapport « enfant-imagos parentales », soit essentiellement du transfert lui-même. Or, c'est sur ce point que les contradictions de Roustang dénoncent ce qu'il n'arrive pas à penser. Tantôt ce transfert est supposé dépassable et résolu pour montrer que même dans ce cas, l'« élève » *ne peut que* tomber dans l'esclavage et la dépendance (cf. plus haut, p. 84-85) ; tantôt, la résolution du transfert (et sans préciser s'il s'agit de *toute* analyse ou seulement de la « didactique ») est posée – en accord avec la pratique et même avec la théorie de Lacan – comme impossible. Mais par là même s'indique un point sur lequel la pensée psychanalytique en général tend constamment et presque inéluctablement à tourner court. Roustang semble tenir à la fois pour souhaitable et impossible l'objectif de « sortir à tout prix du système de filtrations et de l'engendrement des générations sur quoi se fonde toute société, fût-elle psychanalytique... » (123). Mais la position même de la question est fondamentalement fautive. La société *dépasse infiniment* ce type et tout type donné de « filiation » et d'« engendrement des générations » ; être dans la société n'est ni simplement être fils d'un père, ni simplement accéder à la place d'un père ; *quel* père ? Le père n'est père qu'en tant qu'il participe de quelque chose d'indéfiniment plus vaste et d'essentiellement *autre* que sa personne réelle, son « nom » et la série de *ses* ancêtres. Le père est père pour autant qu'il renvoie à la fois à l'institution du social *et* à d'autres « pères » socialement équivalents à

lui, à savoir à sa co-existence et co-opération synchronique avec les autres. Et ce n'est que sous des conditions homologues que le fils devient individu social. L'obnubilation avec les « filiations » et les « engendremens des générations » est ici encore un moyen de faire une petite place au social en en escamotant (et pour en escamoter) l'essentiel. La société *n'est pas* une famille élargie et ne peut être ni pensée, ni agie à partir d'un modèle (de plus, historiquement daté et relatif) de la famille : la famille n'est que comme « partie » de l'institution de la société, et n'est jamais que comme *telle* famille, « partie » de *telle* institution effective de la société. Voilà ce que Roustang, comme la plupart des analystes, ne peut ni comprendre ni entendre. Et *rien* n'est changé à cette surdité par la simple référence à la « loi » ou au « symbolique » qui ne visent, en fait, qu'à l'élimination de la société comme *effective* (collectivité réelle définie / **indéfinie**. « nommée » et anonyme, instituée dans et par *telle* institution spécifique) et comme *instituant* (créatrice de son institution, qu'elle le sache ou non). La « Loi » et le « symbolique » (de même que l'idée de « structure » en ethnologie et sociologie) effacent la société instituant et réduisent la société instituée en collection de règles mortes, soit Règles de la Mort, face auxquelles le sujet *doit* (pour être « structuré ») se plonger dans la passivité.

De même : la société psychanalytique *n'est pas* une « famille » ou un « assemblage de familles » psychanalytiques. Aussi longtemps que le problème de la société psychanalytique ne sera pas pensé et agi dans sa radicale *altérité* avec toute « filiation », il restera insoluble. Cela Roustang à la fois le voit (par exemple, 196) *et* ne le voit pas. Parlant du suicide de Honegger, qualifié d'homme « pris inextricablement » par sa « pathologie dans les démêlés du père et du grand-père » (Jung et Freud) et de ce fait n'ayant « d'autre issue que la folie ou le suicide », Roustang ajoute : « Destin exemplaire des disciples qui n'ont pas su se retirer à temps des combats d'amour et de haine que se livrent leurs ascen-

dants » (123). Encore une fois : pour Roustang, disciple = fils. Mais s'il en était ainsi, où donc le disciple aurait-il pu « se retirer » pour échapper au père et au grand-père ? Existe-t-il une Thébaïde psychanalytique au soleil de laquelle phantasmes, imagos parentales et transferts non résolus fondent sans reste ?

Méconnaissance analogue – et nullement propre à Roustang – lorsqu'il s'agit de considérer la « transmission » de la psychanalyse, et notamment de la « théorie » psychanalytique. Ici encore, Roustang paye un lourd tribut à *la fois* aux points aveugles de la psychanalyse *et* à la ferblanterie idéologique parisienne ; sur ce point, il est simplement victime de Lévi-Strauss, Lacan, Althusser, Foucault *e tutti quanti*. Pour Roustang la pensée, ou ce que j'appelle élucidation, n'existe pas : n'existe que la « théorie », que, comme eux, il identifie pratiquement avec la science dite exacte. Roustang voit – bien qu'il soit loin de mesurer la profondeur du problème⁴⁹ – que la psychanalyse n'est pas, infiniment s'en faut, « science exacte ». En même temps, il se trouve devant l'immense trou que la psychanalyse ouvre sur son propre statut : *qu'est-ce que* la psychanalyse, une théorie de la psyché est-elle possible, et est-elle possible *du point de vue psychanalytique aussi* ? Enfin, il se ferme – comme toute la tradition psychanalytique – à l'étrange problématique de la sublimation, dans sa relation à la dimension, mieux : au *domaine d'être* de la pensée et de la praxis. Que reste-t-il alors ? La « solution » à laquelle il aboutit : la théorie n'est que « fantasme ou hallucination », et aussi, « délire de plusieurs ». Donc : pour que le délire, « théorie d'un seul », devienne théorie, « délire de plusieurs », il faut et il suffit que plusieurs le partagent (on ne sait pas si ce critère reste spécifique à l'analyse, ou s'il est généralisable).

Nous voici revenus en arrière de l'an de non-grâce 450, comme avec toute la réédition contemporaine de la sophis-

49. V. *Épilégomènes...*, *passim*.

tique la plus vieillie. En arrière même de Protagoras qui, tel du moins que le présente Platon, était, lui, rigoureux et beaucoup plus subversif que les dames patronnesses de la « subversion » du V^e arrondissement : « Ce que je me représente, cela même est » (*Théétète*, 152 a). En effet, que viennent faire les « plusieurs » ici ? Et combien il en faut ? Et pendant combien de temps ? Et qui les compte ? Et si son compte n'est que délire ou phantasme ? Finalement, Roustang est obligé d'aller jusqu'au bout : la « réponse » au problème de la transmissibilité et de la « déprise » quant aux liens de la maîtrise, c'est que chaque analyste devrait faire sa théorie (75 à 104). À partir de quoi ? Et jusqu'où ? Et en quoi toutes ces « théories » seraient-elles des théories, et, toutes ensemble, des théories psychanalytiques ?

La question de la vérité, celle de la société, celle de l'histoire, celle de la pensée, celle de la praxis, *ne sera pas posée*. Voici la visée de l'idéologie « moderniste ». Dans le cas présent, elle prétend se recouvrir d'oripeaux psychanalytiques. « La vérité est tout entière du côté de l'inconscient. » Même idée sous la plume de Roustang : aucune différence, aucune altérité essentielle entre phantasme, hallucination, délire (passons sur l'identification inadmissible de ces trois termes) et la « théorie ». La question du référent, du rapport entre imagination, pensée et leur autre, doit être supprimée (et pour cause : « le réel c'est l'impossible »). Roustang devrait, s'il était cohérent, dire : la naissance a lieu par l'anus. En effet, le phantasme de la naissance anale est à peu près universel : c'est le « délire » non pas de « plusieurs », mais de presque tous. Mais entre l'énoncé : « presque tous les enfants s'imaginent que les enfants sortent par l'anus » et l'énoncé : « les enfants sortent par l'anus », la différence est celle du vrai au faux. Elle est celle du phantasme comme objet de la pensée psychanalytique, et cette pensée elle-même – qui ne peut même poser le deuxième comme verbalisation d'un phantasme, que si quelque chose qui n'est pas simple phantasme existe et lui est accessible. (Que dans ce phantasme

se révèlent de multiples non pas « vérités » mais *effectivités* de la psyché : équivalence des orifices, conflation cloacale, « identité » **faces-enfants**, etc., et qui renvoient à des aspects essentiels du fonctionnement de l'imagination / représentation, c'est encore une *autre* question.) La psychanalyse *n'est pas* une autre variante des « théories infantiles sur la sexualité », ni leur somme, ni leur « mise en ordre » ; elle est *pensée* des « théories infantiles » et de beaucoup d'autres choses ; et elle ne peut l'être que dans la mesure où il y a d'abord altérité essentielle entre phantasme et **réalité représentation** guidée par le plaisir / déplaisir et vérité, entre la psyché comme imagination radicale et le monde social-historique comme *autre* de la psyché.

B-a-ba pénible, que la confusion de l'an hypercultivé 1977 oblige à recommencer. Terminons-en avec une dernière implication de la thèse de Roustang. Si la différence unique (ou essentielle) entre « théorie » et délire est que l'une est partagée par plusieurs, et l'autre appartient à un seul, de deux choses l'une. Ou bien nous avons tous les mêmes phantasmes, hallucinations, délires, etc. (et c'est en effet ce que voudrait la « structure »), *donc* nous ne pouvons qu'avoir la même « théorie » – et l'idée que chaque analyste devrait faire « sa » théorie devient pur non-sens (de même, évidemment, que celle d'une histoire de la **pensée**) Ou bien « à chacun sa folie », et alors que me reste-t-il à faire d'autre, sinon à *forcer* les autres à partager mon délire et *mon* phantasme, les **séduire** induire, manipuler, manœuvrer, faire chanter à cette fin ? En bref : que reste-t-il d'autre que la violence, la « maîtrise », l'esclavage ?

Les impasses de Roustang sont celles-là mêmes de l'idéologie contemporaine. Roustang s'emprisonne dans ce faux dilemme : ou bien « théorie » au sens de « science », dont le sujet serait « forclos » (36), ou bien projection, phantasmatisation, délire partagé. La pensée, l'élucidation n'existent pas. Mais il est déjà faux de poser la « science » comme existant dans la « forclusion » (ou le « refoulement ») du

sujet. Certes, si je travaille *dans* la science et telle science, tout ce qui m'importe est une masse de « résultats » et de méthodes anonymes *en droit*. Mais cela ne veut nullement dire que la science fonctionne et existe comme pur « mécanisme » objectif, comme automate ensembliste-identitaire. D'une part, cette même idée et postulation de la « science » est une création de l'imaginaire social, institution social-historique⁵⁰ spécifique – commencée en Grèce, reprise et infiniment amplifiée en Occident. Ce sont *ces* sociétés, et pas d'autres, qui *inventent* cette signification imaginaire sociale : « science anonyme et objective » et l'*instituent* concrètement et effectivement, ce qui implique aussi la formation d'une masse de sujets *effectifs* qui la font « fonctionner ». Or cette institution elle-même se déploie dans une historicité et une temporalité qui lui sont propres et nullement réductibles ni à une simple additivité et cumulativité (sauf sur des segments temporels et sectoriels **déterminis**), ni à un *staccato* de « coupures ». En particulier, il est impossible aussi bien de retrancher la « science » en ses différentes époques du magma des significations imaginaires sociales dont elle fait partie – que de l'enfermer simplement dans celui-ci. Mathématique et physique, en Grèce comme au XVII^e siècle (et certes, comme aujourd'hui), en fournissent des illustrations éclatantes : les deux sont fortement dépendantes du schème imaginaire central de ces deux mondes social-historiques, de ce qu'ils instituent comme réel et pensable – et ne se réduisent pas à cela. Le « théorème de Pythagore » non seulement est toujours « vrai » ; il est, si l'on peut dire, infiniment plus vrai – d'une validité infiniment plus étendue – que ne le croyait Pythagore⁵¹.
« Voici ce que les idéologues contemporains (même quand

50. Sur le sens de ce terme, V. *L'Institution imaginaire...*, chap. IV.

51. « 6. 2. 5. (Théorème de Pythagore). Dans un espace préhilbertien E , si x, y sont des vecteurs orthogonaux, on a $\|x + y\|^2 = \|x\|^2 + \|y\|^2$. » (J. Dieudonné, *Éléments d'analyse*, t. I, Paris, Gauthier-Villars, 1968, p. 120.)

ils se disent « épistémologues ») sont incapables de penser. Mais aussi, chaque fois que l'on quitte le travail habituel, routinier, « productif » de la « science » et que l'on observe les moments de bouleversement, de fécondité, de création, on constate la contribution décisive de l'imagination / pensée de *tel* sujet, l'émergence d'un nouveau et autre schème imaginaire, figure et forme de représentation du réel ou du formel *comme* pensables. – Qu'y a-t-il donc à la racine de cette confusion ? Une fois de plus, l'incapacité organique de penser le social-historique et l'institution. L'institution n'implique pas une « forclusion » des sujets, *n'a rien à voir* avec ce concept, elle est *autre* chose. Penser la dimension collective, sociale, historique, comme conséquence d'une « forclusion », c'est à peu près penser la gravitation universelle comme amour des particules les unes pour les autres ou l'expansion de l'univers comme élation narcissique. Il y a plus de choses, sur terre et dans le ciel, et *surtout sur terre*, que n'en a jamais rêvé cette « psychanalyse ».

Dans ce cadre, construit moyennant l'exclusion, l'expulsion du social et de l'historique, de l'imagination et de la pensée, les problèmes infiniment plus difficiles que pose l'élucidation psychanalytique deviennent évidemment impensables. Les paradoxes profonds impliqués par celle-ci, et notamment : qu'en un sens – mais *en un sens seulement* – « sujet » et « objet » de la pensée psychanalytique coïncident⁵², sont écrasés et aplatis. Parce que la psychanalyse ne se fait pas dans une temporalité cumulative, additive, arithmétique, mécanique, elle n'aurait *aucune* temporalité. Parce que le « sujet » ne saurait être « forclos » de la théorie psychanalytique, la théorie ne serait que phantasmatisation partagée. La phantasmatique impliquée et agie dans les relations de Freud à ses disciples (et encore plus dans le lacanisme) ne saurait être objet d'élucidation, ni celle-ci aider à penser et à agir *autrement* : elle *dit* la vérité défini-

52. Cf. *Épilégomènes...*, p. 49-55 et 79-85 (ici, p. 36-42 et 71-77).

tive sur la psychanalyse, elle en scelle le « destin funeste ». Parce que Freud « la paranoïa, il connaît » depuis qu'il a pris conscience de la composante homosexuelle de sa relation à Fliess (62), la théorie psychanalytique serait *identiquement* ce même contenu psychique – avec adjonction de son acceptation par « plusieurs ». Pourquoi donc les psychotiques n'ont-ils pas été, de tout temps, des psychanalystes ? Pourquoi les théories sexuelles infantiles ne sont pas des théories psychanalytiques – mais partie de *ce que* la psychanalyse s'efforce d'élucider *et* de transformer si elles continuent à déterminer la vie du sujet ?

Certes, la discussion ne s'arrête pas là ; c'est là qu'elle commence. Mais pour qu'elle commence, il faut que cet étrange rapport du « sujet et de l'« objet » dans la psychanalyse soit vu – non pas détruit par avance par élimination d'un de ses termes Le « matériel » qu'apportent les patients ou celui auquel je peux avoir accès en moi-même, n'est évidemment pas « matériel » comme les résultats d'une réaction chimique. Il est déjà sens incarné et « vivant » – *logos enulos, logos embios*⁵³. Comme tel, il fait et me fait penser, en me présentant des articulations auxquelles je ne suis pas asservi, mais que je ne peux pas non plus ignorer ni, généralement, réduire à du « déjà vu ». Et c'est parce que je rêve et je phantasme que rêves et phantasmes du patient peuvent « me parler ». Mais il y a beaucoup plus, et Freud le savait, lorsqu'il invoquait la « sorcière métapsychologie » et affirmait que « sans la spéculation et la théorisation métapsychologique – je dirais presque : la phantasmatisation – on ne peut faire, ici, aucun pas en avant »⁵⁴. Ce que Freud

53. *Épilégomènes...*, *ibid.*

54. *Analyse finie et infinie*, G.W., XVI, p. 69. – S. Viderman, en citant le passage en question, relève deux omissions dans la traduction française, publiée dans la *Revue française de psychanalyse*, en 1939, dont la deuxième élimine l'incise de Freud : *beinahe hätte Ich gesagt : Phantasieren*, « je dirais presque : la phantasmatisation » (*La Construction de l'espace analytique*, Paris, éd. Denoël, 1970,

appelle ici « spéculation et presque phantasmatisation », c'est en fait la *création* d'idées / figures / formes / sens, ni « induites » ni « déduites » : autrement dit, l'*imagination créatrice* et le rôle central qu'elle joue dans la pensée, qu'à la fois il voyait dans la « phantasmatisation » et, comme je l'ai déjà dit, ne *voulait / pouvait pas voir* (comment lui

p. 323-324). Roustang voit – ne voit que trop cet aspect de la question (cf. p.78 à 104, où il y a du reste beaucoup de choses fort proches de ce que je dis ici, et que j'avais déjà dit dans les *Épilégomènes...*). Mais son référentiel est tel que les conclusions qu'il en tire ne résistent pas à la discussion. Lorsqu'il dit (127) que la « structure » de la « découverte en psychanalyse » « relève toujours du vol de l'autre, de l'autre inconscient ou de l'autre qui parle en analyse », il efface totalement ce qui sépare le « vol » de phantasme (de soi-même ou d'autrui) du « travail » de « théorisation ». Combien de fois ne me suis-je pas tristement amusé en écoutant (ou en lisant) des analystes qui tenaient ce « raisonnement » : Mon patient X a apporté tel rêve, qui montre que... Or, X est certainement un pervers. *Donc, le pervers...* Roustang aime beaucoup l'histoire du chaudron. Il devrait aussi penser, de temps en temps à celle des Anglaises notoirement toutes rousses.

Il n'en va pas autrement lorsqu'il parle du rapport de la « théorisation » à la « folie ». La leçon qu'on est conduit à tirer de ce qu'il en dit est : soyez paranoïaques, mais sans « continuité systématique », et schizophrènes aussi, mais en vous préservant « de la continuité fusionnelle de l'indistinction » (73-74, et ailleurs). Il appelle cela « faire échec à la construction paranoïaque grâce au délire schizophrénique », ce qui constituerait le « nouveau mode de théorisation » créé par Freud ! « La raison bien tempérée lui permet (à Freud) de tourner la folie sans la faire taire » (*ibid.*). Qu'est-ce donc que cette « raison », et quel est le statut *psychanalytique* de son « bon tempérament » ? *Ou bien* la théorie est « le délire de plusieurs » ; *ou bien* ce qui permet à Freud de « tourner la folie » c'est « la raison bien tempérée ». *Pas les deux à la fois.* Que la théorisation psychanalytique présuppose l'accès à un « matériel psychique » (de folie ou autre) le plus riche possible, c'est un truisme ; que ce « matériel » n'est pas simple « matériel », je l'ai dit depuis 1968 (*Épilégomènes...*), et j'y reviendrai ; que sa nature puisse infléchir le travail du théoricien malgré celui-ci, est certain ; que de tels « infléchissements » puissent, *dans le cas d'un grand auteur*, être plus que féconds, aussi (je l'ai montré, dans un autre contexte, à propos de Marx, dans *L'Institution imaginaire...*, p. 47-48). Mais un dernier pas, décisif, ne peut pas être franchi : rien de tout cela n'abolit la distinction entre phantasme ou projection et théorie, ou, mieux pensée. Cf. aussi, sur l'ensemble de la question, S. Viderman, *op. cit.*

donner un « statut scientifique » ?). La situation n'est pas essentiellement différente chez Roustang, à qui il reste presque impossible de voir le pouvoir figurer, le faire être comme figure / sens, le faire-surgir de formes / significations, le rôle essentiel de l'imagination créatrice dans l'élucidation et dans l'activité psychanalytiques. Une *figure du psychique* comme à la fois effective et pensable est créée / posée / proposée, sans que l'on puisse faire la part « exacte », dans les cas importants, de ces trois éléments : « projection » (l'analyste énonce comme vraie en général ou *hic et nunc* une formulation de sa propre représentation); « intuition / empathie » (l'analyste donne une formulation de ce qu'il « voit » comme représentation de l'autre); enfin, *création simpliciter* : tel énoncé posera comme figure / forme / sens ce qui, jusqu'alors, restait, pour lui et pour l'autre, non-représenté et non-représentable, non-pensé et non-pensable. Création qui peut émerger dans le *hic et nunc* de la séance (ce qui n'empêchera pas sa validité de le dépasser); en tout cas, elle émerge de manière éclatante dans le travail « théorique » lui-même. La part, centrale, de l'imagination créatrice dans celui-ci ne saurait d'aucune manière être confondue avec une « phantasmatisation » ou « projection » au sens psychanalytique rigoureux de ces termes. Par exemple : la construction théorique de l'« appareil psychique » en général et comme totalité est une création imaginaire / pensée de Freud. *En aucun sens elle n'est un phantasme de Freud*. Il n'existe aucun « lieu » de la psyché proprement dite où pourrait surgir un tel « phantasme » ayant comme contenu l'appareil psychique *comme tel* et dans sa totalité, ses différenciations, ses clivages, ses « lois » de fonctionnement, etc. Le passage du phantasme à l'élucidation, imagination / pensée, est passage à un autre niveau et mode d'être, il se fait comme altération essentielle, que la psyché *comme telle* ne saurait *jamais* « produire ». Le phantasme est comme élément du monde de la psyché, la pensée appartient au monde social-historique; que ces deux mondes soient indisso-

ciables ne signifie nullement qu'ils sont le même (ou que le social se réduit à « plusieurs » psychés). Le phantasme n'est ni vrai ni faux : il *est* comme phantasme. Mais une « théorie », et une interprétation, peut être *vraie* ou *fausse*. C'est par une *rupture* de son monde, rupture qui lui est imposée par le social-historique, que la psyché s'ouvre à la question de la vérité, que pensée / élucidation et activité effective deviennent pour elle possibles⁵⁵.

La psychanalyse ne peut ni « se fonder » elle-même comme théorie ou pensée, *ni même* rendre compte d'elle-même, à partir de ses propres « concepts » (d'où la lamentable inadéquation des tentatives de rendre compte de l'*activité* analytique à partir du « désir de l'analyste », de l'*élucidation* analytique à partir du « phantasme » ou du « délire » partagés). Et en même temps, elle ne peut pas exister si *ce qu'elle dit* de l'activité psychique rend impossibles et impensables une élucidation qui soit autre chose que simple projection de phantasmes, une activité qui soit autre chose que simple mise en acte de désirs. Car alors elle dirait simplement : « je mens ». Ce que la psychanalyse peut et doit faire, c'est élucider le processus moyennant lequel peuvent prendre existence et sens pour la psyché et être « investis » par elle ces « objets / non-objets » que sont la pensée, l'activité, l'autre comme être autonome, une collectivité effective, l'institution comme telle. Soit, non seulement l'« étayage » de la création social-historique sur la psyché singulière, mais la *sève* psychique constamment apportée par celle-ci à celle-là.

C'est évidemment ce que Freud essayait de penser sous le terme de sublimation – et le terrain qui est resté en friche, et pas par hasard, chez les épigones, tout particulièrement quant aux problèmes discutés ici. J'en ai longuement discuté ailleurs⁵⁶ ; il suffit, pour mon propos présent, de souli-

55. V. *L'Institution imaginaire...*, chap. vi, en particulier p. 394-420.

56. V. *L'Institution imaginaire...*, p. 420-431. Cf. : « L'absence d'une théorie cohérente de la sublimation reste une des lacunes de la pensée psychanalytique. » Laplanche et Pontalis. *Vocabulaire...*, p. 467.

gner que la sublimation, au sens que je donne au terme, est le procès moyennant lequel la psyché s'ouvre au monde social-historique et, par là, peut avoir accès à une temporalité d'un autre ordre que la temporalité psychique, à des « objets » qui pour elle ne peuvent pas, au départ, avoir existence et sens, à une « logique » autre que le mode d'être du magma inconscient. La psychanalyse elle-même existe, dans son versant « subjectif » (pour l'analyste), comme sublimation : investissement désérotisé, dé-sexualisé (narcissique et transsubstantié) d'une activité et d'une élucidation essentiellement *autres* que tout « objet » psychique et toute « représentation d'objet ». La « résolution du transfert », pour le futur analyste, ne peut aboutir que si et seulement si elle *est* cette sublimation. Les expressions « transfert sur le travail » ou « sur la théorie » sont absurdes et dénoncent chez ceux qui en usent – c'est Lacan qui, sauf erreur, les a le premier lancées – le *n'importe quoi* dans l'usage des termes analytiques. Que le transfert soit pensé comme « déplacement d'objet » ou comme « déplacement de représentations » (125) *il ne peut pas* s'agir de « transfert », ni ici, ni *jamais* dans la sublimation. **Il n'existe**, dans l'inconscient, aucun « objet » ou « représentation » qui pourraient être « transférés » sur l'activité analytique ; aucune imago archaïque qui puisse être « transférée » sur le processus de la cure ou le travail d'élucidation. S'ils le sont, on aboutit immédiatement à une perversion de l'un et de l'autre⁵⁷. Si cette élucidation

Chez Roustang, la seule, sauf erreur, mention de la sublimation (en tout cas la seule qui ne soit pas simplement nominale) se trouve dans cette phrase (79) : « ... le travail théorique (telle une sublimation, peut-être) permet de résoudre quelque chose du transfert... » Le « telle une sublimation, peut-être », du reste ambigu (il signifie aussi bien, et même plutôt, que le travail théorique *n'est pas* une sublimation, mais est *comme* une sublimation), est plus qu'étrange. Qu'est-ce donc, que *peut* donc être, du point de vue psychanalytique, le « travail théorique », sinon une sublimation ?

57. L'*activité analytique* (et l'investissement qu'elle implique) est une chose, le contre-transfert en est une autre. Cf. aussi l'exposé de

et cette activité existent, dans le cas de la psychanalyse comme dans d'autres, c'est que la psyché peut sublimer, parvenir à se représenter et à investir des « objets » inconcevables et impossibles pour elle à son origine, inconcevables et impossibles comme « pures » productions psychiques : des « objets » qui sont des créations social-historiques. Dès lors, il devient possible de penser non seulement une « transmissibilité de la théorie », mais autre chose et beaucoup plus : une temporalité historique propre de la psychanalyse, une création continuée, une participation à une œuvre qui nous dépasse, une relation à la pensée et à l'existence d'autrui qui commence après que le dilemme *pathologique* : nous y asservir (ou : la maîtriser) – la rejeter (ou : l'ignorer) a été *dissous*. Dès lors aussi, une collectivité de psychanalystes devient pensable et possible. Mais aussi, notre responsabilité redevient entière. Il n'y a pas de « destin funeste » ; il y a les immenses problèmes inhérents à la chose psychanalytique – comme à la chose humaine en général, mais portés ici à une extrême acuité ; et il y a la multiplication de ces problèmes du fait qu'il ne saurait exister de psychanalyse désincarnée, que la psychanalyse est elle-même phénomène social et historique, qu'elle naît dans et par une société donnée et participe de son histoire.

Piera Castoriadis-Aulagnier, « Le travail de l'interprétation – la fonction du plaisir dans le travail analytique », fait aux Journées de « Confrontations » du 1/2 mai 1976 (maintenant in *Comment l'interprétation vient au psychanalyste*, Paris, Aubier-Montaigne 1977, p. 13-38). Dans cet exposé est mise, à juste titre, en valeur la fonction du plaisir dans le travail de l'analyse (des deux côtés), plaisir essentiellement relié aux moments d'invention inattendue qui correspondent à une interprétation juste et *non-prévue*, au cours de la séance. Cf. aussi du même auteur : « Un problème actuel : les constructions psychanalytiques », *Topique*, n° 3, mai 1970.

IV

Découverte et création révolutionnaire, la psychanalyse émerge à un moment précis de l'histoire et de la société occidentales. Elle naît dans et à partir d'un cadre métaphysique, idéologique, politique donné – à la fois *moyennant* celui-ci et à son *encontre*. D'emblée, elle est formée et déformée par ce cadre. Liées à ses immenses difficultés *intrinsèques*, ces conditions ont lourdement pesé sur sa naissance et sur son histoire – et continuent de le faire. Et c'est la même chose de dire que dans ce cadre la pensée psychanalytique devait rester aveugle sur certains points, et que ces points aveugles ont conditionné l'asservissement graduel de la psychanalyse à un univers social-historique donné, que les psychanalystes ont cru pouvoir ignorer ou mettre entre parenthèses – moyennant quoi ils en sont devenus, dans la majorité des cas, les marionnettes.

Difficultés intrinsèques énormes. « Objet » de la « théorie » psychanalytique : la psyché, rebelle aux déterminations de la logique identitaire-ensembliste, à celles de la « Raison ». Imagination radicale, création indéterminée : objet possible de pensée, d'élucidation – non pas de « science ». Mais la psychanalyse naît et grandit dans un monde qui ne veut connaître rien d'autre que la « science ». Monde plongé jusqu'aux sourcils dans une épaisse métaphysique primaire, et qui ne veut plus entendre parler de philosophie. Freud lui-même ne jure que par la « science ». Mais, bien entendu, derrière toute « science » se tient une métaphysique implicite ou explicite. Ainsi, la psychanalyse est rabattue vers l'étude des « lois de fonctionnement de l'appareil psychique ». – À cette psyché, on n'a jamais accès que moyennant l'individu qui parle et qui pense – soit : une fabrication social-historique. Et *celui qui veut avoir cet accès, est lui-même une*

telle fabrication : il parle / pense dans et par le monde social-historique qui l'a fabriqué. Et il *est* aussi, en un sens, *ce à quoi il veut avoir accès*.

Objet de l'activité analytique : la transformation du sujet. Mais *quelle* transformation ? Toute transformation pose les questions du *vers quoi* et *comment*. Dans *ce* monde social-historique, ces questions sont *réduites* à celles de la « fin » et des « moyens ». Les « moyens » y deviennent, irrésistiblement, « technique ». Et la « fin » ? Quelle est la « fin » de l'analyse ? Freud pense, au départ, dans l'horizon médical ; et toute médecine n'existe que moyennant la distinction du « normal » et du « pathologique ». Quel est, quel *peut* être ici le « normal » ? S'il est la « norme » sociale, la psychanalyse ne peut devenir qu'une technique ramenant vers cette norme le sujet qui s'en écarte, soit servante de l'adaptation du sujet à la société *telle qu'elle est*. Freud le voit très vite – et cette société, telle qu'elle est, il ne lui épargne pas les critiques⁵⁸. Il voudrait qu'elle change – il voit très vaguement le *vers quoi*, pas du tout le *comment*. Mais dans l'activité psychanalytique, la question du *vers quoi* reste urgente et inéliminable. La référence à un Je qui devrait devenir *là où* était le Ça laisse entier le problème : quel Je ? Qu'est-ce que le Je, *ce* Je-là ? L'interprétation de la formule ne peut conduire que, soit vers un Je « philosophique », soit vers un Je-norme sociale de l'individu. La première version avait peu de chances de prévaloir – non pas tellement parce que les psychanalystes se vantent d'ignorer la philosophie, mais parce qu'on ne voit guère ce que l'on pourrait en faire dans une cure. Ce sera donc la

58. Cf *supra*. Note 21. – « Ne l'accusons-nous pas (la société), en effet, d'être, en grande partie, responsable de l'apparition des névroses ?... la société ne peut voir d'un bon œil que nous mettions à nu, sans nul égard, ses déficiences et les dommages qu'elle cause. » Freud, « Perspectives d'avenir de la thérapeutique analytique », (1910), in *De la technique...*, p. 30. Ceux qui aimeraient bien penser que Freud a abandonné ce genre de considérations par la suite feraient bien de relire l'*Abrégé* où Freud rappelle le conditionnement *social* de la névrose.

deuxième qui l'emportera, et il s'agira de permettre au Je de réaliser le meilleur compromis ou équilibre possible entre les « exigences pulsionnelles » et les « exigences de la réalité » – soit, répétons-le encore une fois pour les sourds, *les exigences de la société telle qu'elle est*, exclusivement, rigoureusement, absolument (aucune cure, que je sache, n'ayant jamais buté sur la difficulté de « réconcilier » le patient avec la statistique de Fermi-Dirac ou de lui faire assumer le terme cosmologique des équations de la relativité générale; ni même, tout bêtement, le fait que le feu brûle). Ainsi, pour la majeure partie de son histoire effective et la majorité de ses praticiens, l'analyse deviendra pure et simple activité d'adaptation du sujet à *cette société-ci*. (Dans le langage grossier de la politique, cela s'appelle : instrument de conservation de l'ordre social et politique établi.) Il suffit de rappeler, entre cent autres exemples possibles, les monstruosité dites et *agies* par la psychanalyse officielle sur la femme et la féminité – qui sont du reste intégralement là chez Freud lui-même, et dont le « phallus » lacanien, malgré divers cosmétiques anciens et récents, est la digne continuation⁵⁹. Un type différent d'activité n'existera que chez

59. Ceux qui ont besoin de maintenir à tout prix les illusions de la « maîtrise » ou du « génie infaillible » ne veulent et ne peuvent pas voir ce que de grandes œuvres peuvent contenir de carrément faux, ou de platement contradictoire. On fait le silence sur le premier aspect, on essaie de récupérer le second par des interprétations subtiles. Mais le *Timée* est, peut-être, un des deux ou trois textes philosophiques que l'on choisirait de conserver dans le jeu du déluge universel – et, dans sa partie finale, on trouvera un certain nombre d'absurdités. Ce que Freud a pu dire sur la femme et la féminité est simplement inqualifiable, c'est en fait la traduction en langage « théorique » des préjugés les plus bornés et stupides du boutiquier typique de son époque, qui reste totalement asservie aux significations imaginaires sociales instituées, soit à l'idéologie patriarcale. Cela a lourdement grevé l'ensemble de son édifice théorique par l'usage non critique des idées de « passivité » et « activité », entre autres. Et cela continue encore, avec le « continent noir » et le « mystère de la jouissance féminine ». Il n'y a pas plus, et pas moins, de « mystère » de la jouissance féminine que de la jouissance masculine. Il y a la confusion entre l'émission de

quelques « hérétiques » (comme Reich), mais dont les sectes seront elles-mêmes vouées à une rapide dégénérescence, ou bien dans les interstices du monde psychanalytique institué.

Mais pendant ces mêmes trois quarts de siècle qui nous séparent de la naissance de la psychanalyse et durant lesquels celle-ci s'officialise, le monde social-historique où elle est née se décompose de l'intérieur. Et la psychanalyse elle-même est un des ferments de cette décomposition (« ils ne savent pas que nous leur apportons la peste »). Même déformée, même pervertie, la psychanalyse n'en participe pas moins à un degré essentiel au travail de dislocation du monde occidental, d'ébranlement de ses repères et de ses normes. Comment et pourquoi – questions en apparence trop simples, en vérité trop complexes pour que je puisse même les effleurer ici.

On sait que cette décomposition s'accélère après 1945, mais aussi qu'elle n'en finit pas de s'éterniser. Dans le domaine qui nous concerne ici, elle prend aussi la forme d'une réaction contre la psychanalyse officielle, son conformisme, sa sclérose, sa pauvreté intellectuelle. À partir de 1950, c'est Lacan qui sera en France le protagoniste de cette réaction. Malgré les profondes ambiguïtés qui déjà marquent son entreprise, et qui seront résolues graduellement de la manière que l'on sait, il aura eu le mérite non seulement d'avoir été le pavé dans la mare aux grenouilles, perturbé la somnolence instituée, ébranlé le crétinisme pseudo-« spécialiste » par l'appel à des disciplines « extérieures » à la psy-

quelques gouttes de sperme et la jouissance ; et le rôle que cette confusion joue, dans la phantasmatique des deux sexes, pour soutenir l'illusion que la jouissance masculine serait matériellement constatable *et donc* claire comme le jour. Illusion transposée telle quelle dans l'idée d'un « mystère de la jouissance féminine ». Roustang voit correctement une partie de cette problématique (142-144), comme aussi de celle relative à l'adaptation sociale, où cependant il aboutit à une simple impasse (38-39).

chanalyse, mais d'avoir revivifié la lecture du texte de Freud, d'en avoir ranimé le mouvement énigmatique, d'avoir apporté quelques prolongements essentiels à la recherche psychanalytique. La contribution décisive de Lacan, pendant cette période, sera qu'il force à penser – et le « paradoxe » de sa carrière est que, au fil des années, il fera tout ce qui dépend de lui pour que l'on ne puisse plus penser.

Les ambiguïtés en question excèdent de loin, ici encore, tout « trait personnel » de Lacan. L'entreprise lacanienne est prise, presque dès le départ, dans la nouvelle idéologie en train de se constituer – dont elle forme à son tour un élément important – et qui, symptôme et produit de la crise de l'univers occidental, vient en même temps en colmater les brèches, du moins auprès des intellectuels et des étudiants. Rendons hommage au génie national en l'appelant l'Idéologie Française, sans pouvoir nous attarder sur les raisons qui font qu'elle naît et se développe surtout en France. Constatons aussi que la maladie n'est pas seulement nationale et qu'elle appartient au *Zeitgeist*. Les produits de la nouvelle industrie connaissent un certain succès sur les marchés d'exportation et, avec divers autres articles de Paris, apportent des devises à la balance des paiements de la V^e République. Malgré leur solide bon sens natif, même quelques Anglo-Saxons se laisseront prendre à la nouvelle rhétorique française.

Dans sa première phase, le « structuralisme », cette idéologie n'est que ré-édition du scientisme et du rationalisme d'antan qui se paie le luxe d'une dénonciation de la « Raison ». Mais la « Raison » (identitaire-ensembliste) était plus que jamais là, et sous sa forme la plus pauvre, la plus plate : la combinatoire. Elle n'était plus dans les « choses », elle était dans la « structure » et le « symbolique ». Encore moins était-elle dans le « sujet », ou dans l'« histoire », – dont la mort était bruyamment proclamée – elle était dans les « systèmes de signes », dans l'« algèbre du signifiant », dans la « science marxiste » et la « logique des modes de production ». Extrapolation illégitime de quelques aspects de l'or-

ganisation du langage en tant que *code*⁶⁰ le structuralisme linguistique était décalqué par Lévi-Strauss à l'usage de l'ethnologie, par Lacan à l'usage de la psychanalyse. Partout, le sens, la finalité, le *signifié* caché de l'opération et qui, bien sûr, la commandait au su ou à l'insu des auteurs, était le même : éliminer de la langue, et de tout le reste, l'immaîtrisable élément de la signification ; persuader le sujet de son inexistence ou de son irresponsabilité, le passiviser devant les « structures » ; fermer la question de la pensée et de la vérité ; nier l'histoire – si ce n'est comme succession saccadée et incompréhensible de « structures » ou d'« épistémè » différentes – *donc aussi* exclure d'avance la question de la possibilité d'une *autre* société, pour l'institution de laquelle nous pourrions et nous aurions à faire autre chose qu'attendre qu'elle nous tombe sur la tête. Tout cela convenant à merveille à ses opérations de diversion pour le compte du P. C., transparentes sauf pour les imbéciles – détourner l'attention des monstruosité du totalitarisme stalinien, de son enracinement dans le marxisme, et de sa crise – le symptomal Althusser se plaçait sous la bannière structuraliste en faisant le signe de Lacan. Barthes, puis Foucault, puis quelques vidames secondaires sautaient sur le train en marche.

Pulvérisé, parmi les milieux universitaires et étudiants, par Mai 1968 – l'histoire, notoirement non existante, a parfois de ces effets étranges – le structuralisme s'est dissous comme la fumée qu'il avait toujours été, et ses principaux représentants ont, plus ou moins discrètement, retourné leur veste (seul, à ma connaissance, Lévi-Strauss fait toujours preuve d'un héroïque entêtement). Ils n'ont pas pour autant abandonné le *signifié* de leur opération. Surpris, pendant leur période climatérique, par la politique que jusqu'alors ils méprisaient, découvrant, au cours de leur troisième ou quatrième adolescence, les vertus de la « subversion » pour identifier aussitôt celle-ci au totalitarisme maoïste (ô Chine, tu es

60. V. *L'Institution imaginaire...*, chap. v.

si loin et tes signifiants sont si beaux), ils étaient rejoints par d'autres tendres et quadragénaires enfants de Mai : de braves et improbables professeurs de philosophie devenus soudain prophètes de la schizophrénie, des ci-devant marxistes orthodoxes tentant d'asperger l'univers, en dépit de toute économie, de leur flux libidinal, une foule de plumitifs travaillés par le Démon de Midi à laquelle, la « libération sexuelle » de l'époque aidant, le « désir » était enfin révélé. On ne savait plus si l'inconscient restait structuré comme un langage, mais en tout cas les « lois de la structure » laissaient brusquement la place à la « lalangue » (une des meilleures expressions sui-référentielles jamais forgées) et l'on apprenait tour à tour que tout langage est fasciste, que tout discours est discours du pouvoir, mais que *le* pouvoir n'existe pas car ses « réseaux » sont partout (*sauf*, attention, au Collège de France) et que du reste si fascisme il y a, c'est que les torturés, les exploités, etc., jouissent de l'être. Comme si ce déluge idéologique ne suffisait pas pour les maintenir dans une salutaire hébétude, les populations effrayées apprenaient soudain, de la bouche même du « maître », que le rapport sexuel n'existe pas non plus, et s'en retournaient, détumescents et résignées, devant leur **Télévision**.

Tout ce petit monde, qui croit faire l'histoire du monde parce qu'il fait les faits divers « culturels » du *Monde*, parle interminablement pour dire que parler ne veut rien dire, se passe la main dans le dos – *scratch my back, l'll scratch yours* –, ne se critique pour ainsi dire jamais, ne se demande surtout pas s'il y a un rapport entre ce qu'il raconte aujourd'hui et ce qu'il racontait hier, reste à l'affût des changements possibles de mode mais aussi des événements politiques pour s'adapter en conséquence (mais avec prudence : Foucault ne peut pas « encore » se prononcer sur la répression totalitaire en Chine, dont pourtant la récente évolution fait naître à tout hasard une précautionneuse question, ô miracle, dans la tête de Sollers) et devise sur l'abolition souhaitable mais hélas lointaine sinon impossible de l'État avec le Président-caviar

chez le Président-pot-au-feu. C'est le règne généralisé du *n'importe quoi* qui du reste se « théorise » comme tel dans l'imitation la plus pauvre de la sophistique la plus éculée et dont les gazettes de France et de Navarre font avec bonheur leur pâture : l'industrie des *media* a besoin d'une nouvelle vedette par semestre et, contrairement aux autres plastiques qui polluent l'époque, celui dont ces colosses de l'esprit sont faits s'avère éminemment biodégradable.

Mais certes, *ce n'importe quoi* n'est pas ni ne peut être simplement *n'importe quoi*. La nullité de ses signifiés a elle-même un signifié. Expression et résultat d'une situation social-historique, il est *aussi* instrument. Il fonctionne pour récupérer les ratés du système, consolider l'aliénation individuelle et sociale, détourner vers des impasses les critiques constamment renaissantes de l'état de choses existant, détruire ce qui peut subsister comme lucidité et responsabilité chez les humains pour les laisser encore plus désarmés devant le Moloch bureaucratique. Le discours de l'ordre établi et la pseudo-subversion du discours ont partie liée. Pour les deux, la conclusion est la même : il n'y a rien à faire et rien à dire (on peut faire et dire *n'importe quoi*, et ainsi l'État peut continuer à faire et à dire ce qu'il fait et dit).

La psychanalyse subit, une fois de plus, de plein fouet l'impact de cette situation social-historique – en même temps qu'elle est utilisée comme instrument et couverture des opérations en cours. Mise à toutes les sauces, tantôt régulée bureaucratiquement, tantôt universitarisée, de plus en plus exercée par *n'importe qui n'importe comment*, objet d'une demande étatique et sociale croissante (universités, asiles, écoles, etc.), elle connaît une diffusion extraordinaire en même temps qu'une dilution et déperdition presque intégrale de sa substance. Aucune liaison *nécessaire* entre ces deux aspects, *sinon dans l'ordre social existant*. Tous ceux qui en éprouvent le besoin devraient pouvoir avoir accès à une psychanalyse – ce qui n'a rien à voir avec les âneries malfaisantes débitées quotidiennement par des « analystes » sur les ondes de la radio.

Situation « funeste », certes – mais qui, ici encore, n'est pas un « destin ». Si j'en ai rappelé les grands traits, c'est qu'il faut à tout prix casser l'isolement schizoïde dans lequel, systématiquement et répétitivement, les analystes s'enferment. Et ce serait encore une pauvre rationalisation, pour les meilleurs, de se consoler en se disant que leur propre pratique reste correcte – en fermant les yeux devant ce qu'est devenue la psychanalyse comme *réalité sociale*. Il revient au même de dire qu'il y a un « destin funeste » de l'analyse inscrit inexorablement et *exclusivement* dans la situation analytique elle-même ; et de feindre un splendide isolement, où analyste et analysé pourraient continuer d'arpenter, loin du tumulte de l'histoire, la tour d'ivoire de l'inconscient. Les deux positions s'appuient sur le même postulat : la psychanalyse serait la seule entreprise humaine hors lieu et hors temps, qui ne serait pas immergée dans la société et l'histoire et n'en serait pas partie prenante, « passivement » aussi bien qu'« activement ». Postulat *délirant*, au sens rigoureux du terme. Allons jusqu'au bout des choses : en réalité, un psychanalyste peut être beaucoup plus – plus *essentiellement* – un fétu de paille sur les flots de l'histoire, que ne l'est un manœuvre.

L'histoire de la psychanalyse n'est pas terminée – bien qu'il soit *possible* qu'elle se termine plus tôt qu'on ne le croit. Il n'est absolument pas inconcevable que la psychanalyse finisse par devenir *intégralement*, dans sa réalité sociale, pur et simple instrument de conservation de l'ordre établi – ou qu'elle soit réduite à une sorte de drogue psychique et idéologique de quelques « déviants ». Cela est possible – mais non fatal. L'issue dépend de facteurs qui dépassent, et de loin, les psychanalystes, mais aussi de ce que les analystes *font* et *feront* dans la situation où, qu'ils le veuillent ou non, ils se trouvent. Et pour commencer, de la mesure dans laquelle ils comprendront enfin que, bien que visant ce qu'il y a de moins social et même d'asocial chez le sujet, la psychanalyse elle-même, comme pensée et comme activité, ne peut être que sociale.

LOGOS

Le dicible et l'indicible

Hommage à Maurice Merleau-Ponty

... le langage réalise en brisant le silence ce que le silence voulait et n'obtenait pas. Le silence continue d'envelopper le langage ; silence du langage absolu, du langage pensant. – Mais ces développements... doivent aboutir à une théorie de l'esprit sauvage, qui est esprit de praxis. Comme toute praxis, le langage suppose un *selbsverständlich*, un institué qui est *Stiftung* préparant une *Endstiftung* – Il s'agit de saisir ce qui à travers la communauté successive et simultanée des sujets parlants veut, parle et finalement pense¹.

Dès la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty éprouvait sa pensée en abordant la question du langage, non pas comme préalable méthodique pour s'assurer la possibilité de contrôler l'usage d'un instrument inéliminable, mais comme celle d'un phénomène central dont la considération offre « la chance de dépasser définitivement la dichotomie classique du sujet de l'objet » (*Ph.P.*, 203). On voit déjà ici

1. *Le Visible et l'Invisible*, 1964, p. 230. – Les sigles suivants sont utilisés pour les citations des livres de Merleau-Ponty : *Ph.P.* : *Phénoménologie de la perception*, 1945 ; *P.M.* : *La Prose du monde*, 1969 ; *S.* : *Signes*, 1960 ; *V.I.* : *Le Visible et l'Invisible*. (Tous ces ouvrages ont été publiés par les éditions Gallimard.) Les mots soulignés dans les citations le sont toujours dans l'original.

la disposition et l'humeur qui l'éloigneront de plus en plus de Husserl. Cela n'était pas seulement un germe ; l'écart décisif par rapport à Husserl, – la récusation de la possibilité d'une pensée pure –, est déjà creusé dans la *Phénoménologie de la perception*, et il l'est en premier lieu dans le champ même du langage. Les résonances ne feront que s'amplifier dans les écrits ultérieurs et, à la fin, c'est tout le visible, tout l'invisible qui vibrera avec elles. Dans les textes qui suivent, le thème du langage et de l'expression s'empare de Merleau-Ponty, et le lecteur des derniers écrits voit sa pensée se précéder elle-même dans les formules où elle se fixe : « Ce problème, écrit-il en 1951, ... apparaît à la fois comme un problème spécial et comme un problème qui contient tous les autres, y compris celui de la philosophie » (S., 116). Devançant de loin l'épidémie linguistique, ce mouvement de Merleau-Ponty n'a rien à voir avec l'extrapolation universelle d'un pseudo-modèle plat de la langue à laquelle on assiste depuis lors, pas plus qu'avec une « philosophie linguistique » qui prétendrait donner réponse à tout par la clarification et la fixation des usages permis des mots. C'est en acte que la réflexion du langage le conduit au tout de la réflexion et que celle-ci le ramène à celle-là, que la question du langage enveloppe la question de l'être qui l'enveloppe. Car, sur le langage, on peut voir le plus nettement ce que Merleau-Ponty dira, dix ans plus tard, de l'être de toute chose : qu'« à la fois (il) se donne comme un certain être et... l'expression de tout être possible » (V.I., 271) ; et il faut conserver à tout prix la polysémie amplifiée que produit l'enroulement de cette idée sur le langage lui-même. La réflexion du langage est d'emblée réflexion des derniers et premiers problèmes de la philosophie ; non pas parce qu'elle les résorbe, mais, tout au contraire, parce qu'elle en est le carrefour privilégié, qui éclate dans toutes les directions. Ainsi, après avoir été l'objet de *La Prose du Monde* et de plusieurs textes importants repris dans *Signes*, le langage s'installe dans *Le Visible et l'Invisible*, et en par-

ticulier dans l'humus véritablement sauvage des *Notes de travail*, non plus comme thème séparable, mais comme infiltration universelle ; peu de phrases qui n'y renvoient d'une façon ou d'autre autre, et aucune dimension de l'être ou de la pensée à laquelle il ne tienne.

Telle étant la nature du champ, et la qualité de celui qui, à la suite des plus grands, a encore su d'une autre façon en remuer la terre, qu'on n'en cherche pas ici un arpentage ; mais seulement une entrée possible parmi d'autres, et la vue de quelques parties « *arrachées au tout* » dont il faut espérer qu'elles sont « *venues avec leurs racines* » (V.I., 271).

Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty place le langage sous le terme de l'expression (le chapitre où le langage est abordé pour la première fois s'intitule « *Le corps comme expression et la parole* »). Le terme servait déjà à nommer la première des *Recherches Logiques*, mais sa signification, de Husserl à Merleau-Ponty, change radicalement, et ce changement contient déjà le renversement de Husserl que Merleau-Ponty accomplira, en pensant (ou en voulant penser) qu'il le continue.

L'expression ne désigne plus ici, comme chez Husserl, ce corrélat diaphane (essentiellement surnuméraire et incompréhensiblement inéliminable) de noèmes visés par une noèse pure. D'une part, en tant qu'expression langagière, elle est support essentiel de la pensée. Le terme même de support est du reste mauvais : la « *parole authentique* » est « *identique à la pensée* » (*Ph.P.*, 207) ; il n'y a de pensée pure, au sens de Husserl, sinon comme *constructum* de la réflexion (dès qu'on distingue absolument parler et penser, on est déjà en régime de réflexion, écrira-t-il encore dans *Le Visible et l'Invisible*) : l'attitude transcendantale est impossible sans mots, « *il faut avoir les mots pour la faire* », répète Merleau-Ponty d'un bout à l'autre de son œuvre. Comme, pas plus qu'on ne saurait établir le langage par

convention, on ne saurait convenir avec soi-même d'établir *ex nihilo* un langage de la pensée pure qui ne doive rien à rien (et pourquoi le ferait-on, du reste, s'il y avait pensée pure ?), on ne peut penser que si l'on a reçu un langage. Donc il n'existe pas de *Sinngebung* par laquelle le sujet conférerait un sens à des signes qui ne l'auraient pas (et de proche en proche, il n'y a pas de *Sinngebung* tout court, « toute opération active de signification ou de *Sinngebung* » est « dérivée et secondaire par rapport à cette prégnance de la signification dans les signes qui pourrait définir le monde », *Ph.P.*, 490). « On dépasse donc aussi bien l'intellectualisme que l'empirisme par cette simple remarque que *le mot a un sens* » (*Ph.P.*, 206) écrivait-il tranquillement, conscient sans doute de l'apparence scandaleusement naïve de cette phrase.

Il n'est pas question ici d'explorer les conséquences de ce renversement, que Merleau-Ponty lui-même était loin d'avoir épuisées ; comment le faire, d'ailleurs, puisqu'il consiste précisément à nous renvoyer immédiatement, du milieu de la philosophie pure et d'après ses nécessités mêmes, au langage, à l'institution, à la société, à l'histoire, au monde. Deux remarques doivent cependant être formulées, l'une permettant de voir la dynamique interne de la pensée de Merleau-Ponty, l'autre d'expliquer le relatif silence dont la mode récente l'a honorée.

Husserl a maintenu jusqu'à la fin que les actes représentatifs sont fondateurs par rapport à tous les autres. Nous constatons qu'ils ne peuvent rien fonder, à leur tour, s'ils ne peuvent pas nommer ce qu'ils fondent – et que de cette nomination, ils ne disposent pas. On peut donc dire, si l'on veut, que les actes représentatifs sont, eux-mêmes, en partie fondés par le langage (et l'on sait qu'à la fin de sa vie, Husserl marchait dans cette direction pour ce qui est des idéautés). Mais ce qui est surtout à dire, c'est que l'idée même de fondation au sens husserlien (qui est, après tout, le sens philosophique général), de ce fait tombe en ruine. On ne peut plus penser en termes de fondant-fondé ; il faut penser en

termes de croisement, de réversibilité – ce que fera explicitement *Le Visible et l'Invisible*.

D'autre part, il faut voir que la position de Merleau-Ponty vaut réfutation anticipée de ces « conceptions » par où enfin la pensée des hebdomadaires illustrés a pu opérer sa jonction avec les illustrations de la pensée contemporaine, et la société de consommation s'attaquer à la consommation des idées. L'inséparabilité penser-parler a évidemment deux faces, et pas de pensée pure veut tout autant dire : pas de signes purs. C'est de la même illusion que procèdent une philosophie de la conscience constituante et souveraine, n'ayant jamais affaire qu'à des noèmes déliés et présentifiables en personne, – et une idéologie structuraliste ou sémiotique, ne considérant que des assemblages de traits arbitraires, dont la combinatoire ferait jouer les feux follets du sens, épiphénomène auquel manquerait étrangement jusqu'au statut d'épiphénomène. Ici on ne veut pas savoir ce que l'on fait, là, comment on le fait. On prétend oublier que l'on dit *quelque chose*, ou que **l'ont dit** quelque chose. On fait mine d'ignorer que se taire absolument n'est au pouvoir de personne, comme il n'est au pouvoir de personne de parler sans absolument rien dire ; et de fait, les philosophes idéalistes échouent dans la première tâche, comme les structuralistes dans la seconde. Dans les deux cas est évacuée la question : l'inhérence, l'empiétement, la réversibilité, le passage, le *et de* : signe et sens, – ce qu'on ne saurait, même avec des précautions infinies, appeler leur relation qu'en se trompant déjà, puisque la relation a figé deux termes comme extérieurs l'un à l'autre ou en tout cas séparables, et qu'une fois cette séparation commise il sera à jamais impossible de ressaisir ce dont il s'agit, pour les mêmes raisons qui rendent impossible de reconstruire un monde avec pour seuls et dérisoires instruments un Ego ou une *sémiosis* pure.

Mais l'expression dépasse le langage, qui n'en est qu'un mode (mode certes privilégié, puisque l'expression linguistique est aussi, par exemple, « modèle pour concevoir d'autres systèmes d'expression possibles, loin qu'elle soit un cas particulier de ceux-ci » ; S., 131). « Le corps comme expression » indique déjà que l'expression verbale doit être pensée comme comportement. Il ne s'agit pas de préoccupations et d'orientations de la jeunesse de Merleau-Ponty : ce thème sera là jusqu'à la fin, et en un sens, sa conception finale de l'expression (terme qui restera toujours central) sera l'expansion totale de celle-ci, puisque l'expression ne sera nulle part absente et qu'il y aura, si l'on peut risquer cette phrase, comme un comportement de tous les êtres et de l'être. En 1959, il écrira : « Reste le problème du passage du sens perceptif au sens langagier, du comportement à la thématization. La thématization elle-même doit être d'ailleurs comprise comme comportement de degré plus élevé – le rapport d'elle à lui est rapport dialectique : le langage réalise en brisant le silence... » (la suite de cette note est citée au début de ce texte).

L'expression est l'appartenance commune d'une intention et d'un geste, l'intention devenue ou devenant geste ; il est donc certain que pour la penser il faut penser le comportement, ensemble de gestes animés par l'intention. Elle est déjà là dans le gestuel, dans le mouvement du corps, et bien évidemment, dans l'aspect du corps comme comportement instantané et point de départ de gestes toujours imminents, intersection ou origine d'un faisceau de comportements immédiatement reconnus comme possibles pour ce corps-ci et définissant son style. Pour comprendre le langage, il faut donc se remettre dans ce mouvement du sujet – il faut même dire : du vivant – qu'il ne peut s'empêcher d'avoir lors même qu'il ne ferait rien, dont son immobilité même n'est jamais qu'un mode, qui fait qu'il ne peut être qu'en sortant de soi, en étant « projet du monde ». Dans l'expression se manifeste pleinement ce caractère essentiel de l'être-sujet qui s'éclaire comme ce qui est irrésistiblement

porté hors soi – et qui sous-tend l'impossibilité de distinguer absolument intention et geste, dedans et dehors, et finalement le sens de la phrase et la phrase elle-même.

Mais l'expression comme moment du comportement, mouvement du sujet, réalisation de l'être hors soi, être dans le monde et pour autrui, ne livre qu'un aspect du phénomène ; ou plutôt, un autre sens couve dans ces formulations, qui n'arrive pas encore à se dégager. Constamment, à propos de la littérature, à propos de la peinture Merleau-Ponty reprend et élargit son interrogation : qu'est-ce qui rend l'expression possible, où donc le peintre trouve-t-il le moyen de refaire chaque fois la peinture comme neuve ? En quoi consiste l'expression dans la plénitude de sa puissance, qu'est-ce qui différencie la grande prose de l'autre ? Et de nouveau : qu'est-ce qui s'exprime dans l'expression ? La réponse, il ne pourra la donner que lorsqu'il parviendra, dans *Le Visible et l'Invisible*, à penser les trois questions comme une ; ou plutôt, c'est cette unité des trois questions – qui n'en abolit pas l'articulation – et leur unité avec la question, qui est la seule réponse possible. Aussi, peu importe l'ordre où on les prend.

Ce qui s'exprime dans l'expression n'est pas un. Ce qui parle dans la parole, c'est la chose, le monde, l'être, disent les *Notes de travail*. Il ne s'agit ici ni de mystique, ni de poésie. L'expression est possible parce que son corrélat extralinguistique appartient au monde ; sans la connexion des référents, il ne pourrait pas y avoir de connexion des signifiés dans la langue. Certes, ni organisation des signifiants, ni connexion des signifiés ne sont des reproductions, calques, reflets d'une organisation extérieure à la langue et saisissable indépendamment d'elle. Mais elles trouvent une de leurs conditions nécessaires dans la manière d'être des choses dans le monde. Il y a un versant du problème du langage essentiellement identique au problème de la *Critique du Jugement*, que les versions aplaties du kantisme oublient

autant que les versions courantes d'idéalisme naïf qui dominent la linguistique (fût-elle behaviouriste). Quelle que soit la puissance autonome d'organisation du monde que l'on reconnaîtra au langage (à la pensée), encore faut-il, pour que le monde puisse être dit (pensé), qu'il soit organisable. Il ne s'agit pas ici simplement d'une condition aux limites, ni de la pensée du « ce sans quoi », contre laquelle Merleau-Ponty s'est élevé du début à la fin de son œuvre : l'arbitraire apparent, la liberté d'organisation manifestés par le langage sont travaillés de l'intérieur par l'être-ainsi du monde. La fausse logique du ou bien ou bien est, ici encore, sans prise, car elle ne peut que mettre le langage (comme la pensée) devant le dilemme d'une description reflétant un monde en soi ou d'une organisation entièrement arbitraire, – deux termes également impossibles, deux formules également privées de sens. Le quadrillage sémantique opéré sur le monde perçu varie immensément d'une langue à une autre ; mais on n'en trouvera pas une qui classe ensemble, sous le même mot, les roses d'hier matin et les étoiles de demain soir. On répète l'exemple des découpages différents du spectre visible par les langues, et des répertoires non congruents de couleurs qui en résultent. Exemple important, à condition d'en explorer toute la signification : la possibilité de découpages différents est fournie par la quasi-continuité du spectre visible, et deux fois plutôt qu'une. Il ne serait pas possible de le découper ainsi ou autrement s'il n'y avait pas une unité, aussi extra-linguistique, de l'être-coloré, si les couleurs ne tenaient pas ensemble : c'est le spectre visible qui est découpé. Il n'y aurait pas davantage possibilité de découpage arbitraire si le spectre n'était pas effectivement quasi continu (et selon la saturation tout autant que selon la teinte). Connaît-on une langue qui classe ensemble le museau d'un quadrupède et le tiers médian de sa queue ? La relativité de la chose culturelle et langagière, par ailleurs incontestable, ne peut même pas être nommée sans que l'irrelativité, obscure et indicible, de la chose tout court ne soit immédiate-

ment invoquée. La langue, comme la pensée, existe grâce aussi à ces faits innombrables et énormes : il y a des arbres. Il y a une terre. Il y a des étoiles. Il y a des jours – et il y a des nuits. Les arbres tiennent à la terre. Les étoiles tiennent à la nuit. En ce sens, et non par la vertu d'une théologie de l'être, ce qui est parlé à travers la langue. Et il ne parle pas seulement dans la désignation ou la classification des choses. Toute organisation de langue prend appui sur l'organisation du monde, car elle prend nécessairement appui sur l'invisible du visible. On ne peut s'empêcher de sourire devant l'ontologie naïve qui sous-tend les tentatives des linguistes de fonder en raison la distinction du verbe et du nom, du substantif et de l'adjectif, des diathèses et des aspects, des cas et des genres. Qu'est-ce qu'une chose, qu'est-ce qu'une propriété, en quoi une chose est-elle autre que l'ensemble de ses propriétés ? En quoi une chose n'est-elle pas un procès, un procès une chose ? Mais il faut sourire pour les bonnes raisons. Le tort ici, c'est de croire qu'il existe une ontologie indubitable, dont on retrouvera dans les langues effectives des réalisations plus ou moins déficientes ; ce tort est le même essentiellement que celui du Husserl des *Recherches logiques* et, plus loin, des moments les moins exigeants d'Aristote. Une fois de plus, l'homme de la science positive est naïvement prisonnier d'une vieille métaphysique, si bien assimilée qu'il en a oublié non seulement le nom, mais jusqu'à l'existence. Mais il est, par ailleurs, certain que toute langue comporte nécessairement son ontologie, ou mieux, sa pré-ontologie à la fois comme *ontologia generalis* et comme *ontologia specialis*, puisqu'elle ne peut exister sans fournir le type de ce qui est et de ce qui n'est pas, l'opposition du vrai et du faux, sans instituer une organisation du monde, établir des régions à l'intérieur de celui-ci, distinguer des êtres définis dans chaque région, poser des rapports formels universels entre êtres et des rapports latéraux et transversaux entre régions. Mais cette catégorisation, et les croisements indéfinis qu'elle comporte, trouvent leur

répondant dans la texture invisible du monde, qui fait qu'il comporte des niveaux, des champs, des emboîtements et des déboîtements, des « rayons de monde » (V.I., 271), qu'il y a « généralité des choses... plusieurs exemplaires de chaque chose », venant de ce que les choses sont des « êtres de champ » (V.I., 273), que le monde est cet « ensemble » où l'on peut prendre « chaque partie... pour elle-même », mais où de ce fait même celle-ci « ouvre soudain des dimensions illimitées, – devient *partie totale* », où finalement tout ce qui est « à la fois se donne comme un *certain* être et... l'expression de tout être possible » (V.I., 271).

Mais aussi, ce qui s'exprime dans l'expression, c'est la langue elle-même. Dans toute parole s'exprime l'être-langue de la langue et l'être-ainsi d'une langue. Évidente, inanalysable, inconstructible, il y a l'expressivité propre de chaque langue, que la traduction ne peut pas conserver lors même qu'elle conserve une partie du dit. Constatation banale, nous n'en faisons pas d'autres ici ; la philosophie ne découvre pas de faits inconnus, elle essaie de réveiller ce qui dort dans les faits prétendument connus depuis toujours. Qu'est-ce qui dort ici ? Par exemple, cela : que la langue ne pourrait pas du même mouvement dire chaque fois le monde, et le dire chaque fois à sa façon unique, si le monde n'était pour quelque chose dans cette étonnante possibilité. Qu'est-ce donc qui est ici en jeu ?

Il y a d'abord le prélèvement particulier que la langue considérée opère sur les possibilités indéfinies offertes par le monde ; comme l'expression singulière, l'œuvre ou la parole, mais à un autre niveau, la langue se trouve devant un monde qui peut être dit d'une infinité de façons. « Le monde perceptif, amorphe, dont je parlais à propos de la peinture – ressource perpétuelle pour refaire la peinture – qui ne contient aucun mode d'expression et qui, pourtant, les appelle et les exige tous et ressuscite avec chaque peintre un nouvel effort d'expression... qui est plus que toute peinture, que toute parole, que toute attitude, et qui, saisi par la philosophie dans

son universalité, apparaît comme contenant tout ce qui sera jamais dit, et nous laissant pourtant à le créer (Proust) : c'est le *logos endiathetos* qui appelle le *logos proforikos*. » (V.J., 223-224). *Logos endiathetos* du monde perceptif amorphe : sens de la chose, dans la disposition active de la chose, dans la disposition du monde. Comment donc le sens de la chose peut-il appeler une multiplicité indéfinie de modes d'expression et s'y prêter ? C'est qu'évidemment, il n'est pas simplement un simple (ce qui ne veut pas dire qu'il est numériquement multiple). Il n'est pas plus simple que la chose ou le monde ne sont simples. Mais on ne peut penser plus loin cette question, sans penser en même temps la deuxième : comment, dans leur façon chaque fois unique, les langues peuvent-elles dire toutes le même monde ? Comment chacune peut-elle, par son prélèvement particulier, s'ouvrir à l'universel ? Comment son dire peut-il être à la fois absolument spécifique et lui permettre virtuellement de tout dire ?

Réfléchissant, en 1951, sur la façon de dire « la même chose » dans deux langues différentes, Merleau-Ponty constatait que « l'expression n'est jamais totale », mais aussi que « toute expression est parfaite (dans la mesure où elle est comprise sans équivoque) » (S., 112). Idée sans doute vraie, qui n'épuise cependant pas le problème. Car au moment où nous voulons nommer l'universalité de la langue comme communication réussie ou efficace, nous sommes obligés de soupçonner que la communication n'est efficace que par la vertu de l'universalité de la langue ; nous pourrions boucler la boucle en les définissant ensemble, l'une par l'autre, s'il n'y avait qu'une seule langue ; mais il y en a un nombre indéfini.

Ce qui est en cause ici, est à la fois l'être du monde et l'être de la langue. Le prélèvement opéré par la langue ne concernerait-il qu'une « partie » du monde (et ce n'est jamais qu'une partie du monde que, d'emblée, il concerne), cette partie est nécessairement toujours « partie totale », elle est « représentative du tout, non par rapport signe-significa-

tion ou par immanence des parties les unes aux autres et au tout, mais parce que chaque partie est *arrachée* au tout, vient avec ses racines, empiète sur le tout, transgresse les frontières des autres » (V. I., 271). Si une langue permet de dire : cela est un grain de poussière, elle permet de tout dire. Car tenir un grain de poussière dans le langage, c'est tenir le bout d'une touffe dont les racines empiètent sur toute autre racine – par quoi un parcours existe, qui mène à celui qui tient le bout d'une autre touffe. Mais l'être de la langue, lui aussi *est*, et cela veut dire : il redouble à son propre niveau et de sa façon unique ce qui est le mode d'être de tout ce qui est. Le mot ne peut être qu'en ayant un certain sens, et, à la fois, comme expression de tout sens possible. La signification reprend et reproduit, à son propre niveau, à la fois le *cela*, et le renvoi virtuellement total qui sont ceux de la chose, de n'importe quelle chose. Je n'aurais pas de langage, si chaque fois le mot pouvait me renvoyer n'importe où et de n'importe quelle façon ; mais pas davantage, si chaque fois les renvois possibles qui appartiennent à la signification et auxquels la signification tout autant appartient, étaient rigoureusement circonscrits et définissables. Parce que la langue est précisément tout autre chose que système sémiotique, parce que le renvoi dans la langue est virtuellement total, il lui suffirait d'un unique point de contact avec le monde pour être prise dans la transgression généralisée et non chaotique qui le fait être et donc pour pouvoir le dire. C'est pour cela que le prélèvement opéré par toute langue particulière est prélèvement universel, et que chaque langue est une coupe totale du monde.

Nous ne pouvons cependant jamais trop réfléchir au fait qu'elle n'existe que comme langue particulière, et qu'une langue universelle, ou langue fondamentale, n'existe que pour Leibniz et le président Schreber, ou pour des scribes subalternes qui ne partagent ni le génie délirant ni le délire

génial de l'un ou de l'autre. L'organisation particulière effectuée chaque fois par la langue ne peut pas être simplement pensée comme prélèvement dans un pré-constitué défini; non seulement parce que celui-ci n'existe pas comme tel (que le monde appelle une indéfinité d'organisations possibles ne signifie nullement que celles-ci y sont précontenues comme des graines dans une grenade), mais parce que le monde que la langue fait exister comme monde est toujours un monde **historique**. La langue n'organise pas seulement un monde naturel, soit perceptif, mais fait exister un monde historique, et fait les deux d'un seul et du même coup. Même la possibilité de traiter le monde comme assemblage de choses « pures et simples », désenchantées et manipulables à souhait, même cette possibilité n'est que par le monde; mais elle ne peut être effectivement sans une organisation donnée du monde social-historique dont les figures centrales sont la rationalité plate, l'opération, la manipulation, appliquées simultanément aux hommes et à leurs relations, aux choses, et bien évidemment à la langue elle-même, dans la pratique et dans la prétendue théorie. Ce que la langue comme langue exprime donc, c'est aussi la socialité-historicité en général et telle figure de la socialité-historicité. « Contenant tout ce qui sera jamais dit » et « nous laissant pourtant à le créer », le « monde perceptif amorphe », précisément parce qu'il ne se donne jamais à nous comme amorphe, parce que nous ne pouvons pas l'appréhender comme amorphe (sinon comme limite de la pensée philosophique) n'est jamais simplement perceptif. Que l'arbre soit habitacle de la Dryade ou siège d'une foule de processus de métabolisme réglés par l'A. D. N., il n'est jamais purement et simplement : arbre. La perception pure n'est que la plus pure des abstractions; la perception « naturelle » n'est jamais naturelle. Pour tenter de la retrouver comme naturelle, le philosophe, lors même qu'il se réclame de la *Lebenswelt*, doit abandonner la *Lebenswelt* et se plonger dans cette entreprise artificielle, paradoxale et d'avance

vouée à l'échec de vouloir retrouver un vécu pur que personne n'a jamais vécu et ne pourra jamais vivre. La perception elle-même est instituée, puisque le langage ne peut prendre « racine » que « dans un monde sensible qui déjà avait cessé d'être monde privé » (*P.M.*, 60), puisque, classique ou non, il y a toujours d'une façon quelconque une perspective et que celle-ci « n'est pas une loi de fonctionnement de la perception, qu'elle relève de l'ordre de la culture, qu'elle est une des manières inventées par l'homme de projeter devant lui le monde perçu et non pas le décalque de ce monde » (*P.M.*, 72), puisque, enfin, « notre **perception** ». **projette** dans le monde la signature d'une civilisation, la trace d'une élaboration humaine » (*P.M.*, 97). Le préjugé de décrire la chose telle qu'elle est et sans aucun préjugé n'est lui-même qu'un avatar d'une certaine institution historique du projet de théorie (ce qui ne veut certes pas dire que sa validité logique en dépend). Ce que la langue exprime chaque fois, c'est donc aussi l'invisible de la culture qu'elle véhicule, ce par quoi il y a pour cette culture, du visible et ce visible. Plus qu'elle l'exprime : elle le fait exister.

Que la langue soit institution originaire ne renvoie donc pas seulement à une nécessité de fait, ni à une nécessité d'essence (négligeons ici l'impossibilité dernière d'une telle distinction), mais à l'être même du social-historique. Il n'y a pas de culture sans des noyaux de sens, des significations centrales, organisateurs du monde de cette culture (« naturel » et « historique », donc historique) et ceux-ci ne peuvent être présents et efficaces que par la langue. Qu'il s'agisse de *mana*, *tabou*, *dikè*, *chréon*, *sacer*, *Dieu* ; ou de *polis*, *respublica*, *citoyen*, *parti* ; ou de ***einai raison***, *Geschichte* ; ou même de *chic*, *cute*, *gemütlich*, de ces entités sur quoi tout repose et dont tout dépend, mais dont on ne peut fournir ni photographie, ni définition logique, – ce qui tient ensemble, donne forme, organise comme référent non réel et plus que réel le tout de la culture considérée ou cer-

tains aspects de sa vie, n'est repérable et référible, pour les hommes qui y **vivent. que** parce que la langue fait exister le fondement inexistant de la société et de cette société. À ce titre, plus qu'expression, elle est à son tour « partie totale » par excellence de la création qu'est chaque fois la société considérée.

Mais ici encore il y a plus, et nous retrouvons un autre entrelacs de l'universalité et de la particularité. Chaque langue – comme chaque grand prosateur, ou peintre – crée de tels noyaux qui, une fois posés, appartiennent au monde, deviennent publics non seulement pour les locuteurs de la langue considérée, mais pour tous ceux qui pourraient et voudraient se placer à un des endroits d'où ils sont visibles. Si l'on veut contempler la Croix du Sud, il faut traverser l'Équateur et attendre que la nuit tombe. Si l'on veut voir un versant de la *physis*, ou un aspect de *kalos kagathos*, il faut entreprendre un autre voyage, sans doute plus difficile. Mais qu'est-ce qui fait que, visible en droit aussi d'ici, ce sens surgisse là-bas et seulement là-bas, et seulement dans ce temps qu'il faut retrouver, que son idéalité ne nous épargne pas d'avoir à visiter longuement son lieu d'origine, à y habiter des années, peut-être à nous y oublier si nous voulons vraiment voir ?

Il n'est pas possible de penser plus loin cette particularité de l'universel, cette spatialisation et temporalisation de ce qui se donne comme essentiellement étranger à l'espace et au temps (S., 120-121), sans élucider davantage ce faire exister, cette création que langue et culture chaque fois représentent, donc sans considérer le social-historique comme tel et pour lui-même. Mais, quoique d'une autre façon, ce qui est ici en question, l'est aussi dans la troisième instance qui vient à s'exprimer dans l'expression : le sujet parlant, lorsqu'il réalise ce qui est éminemment expression, l'expression originale ou inhabituelle. À cette question, de

la *Phénoménologie de la perception* jusqu'à *L'Œil et l'Esprit*, Merleau-Ponty n'a cessé de revenir. Il importe de rappeler les termes dans lesquels il en discute, dans un texte de 1951 (S., 111-115).

Au départ, « l'intention significative » n'est « qu'un *vide déterminé*, à combler par les mots – l'excès de ce que je veux dire sur ce qui est ou ce qui a été déjà dit » (« une idée, c'est l'excès de ma visée sur les significations disponibles », écrira-t-il plus tard). C'est, pour utiliser une de ses expressions ultérieures, un vide qui gonfle dans le déjà exprimé ; vide déterminé en ce sens que celui qui va parler sait qu'il y a à dire autre chose et plus que le déjà dit, mais n'en sait positivement que cela, que ce n'est pas dit par le déjà dit. Pour s'exprimer, il n'a, en premier lieu, que les « significations disponibles », celles qui « ont, de leur temps, été instituées comme significations ». « J'exprime lorsque, utilisant tous ces instruments déjà parlants, je leur fais dire quelque chose qu'ils n'ont jamais dit. » (S., 113). Cela est possible dans la mesure où l'auteur, ou le penseur, fait un « emploi » différent des mots, qu'il impose aux significations disponibles une « déformation cohérente » (expression de Malraux, mais qui se trouve à peu près identique déjà dans la *Phénoménologie de la perception*), qui « les ordonne à un sens nouveau ». Comme de tout sens, de celui-ci aussi « seules des *Abschattungen* » peuvent être « thématiquement données » ; mais, « passé un certain point du discours, les *Abschattungen*, prises dans leur mouvement, hors duquel elles ne sont rien, se contractent soudain en une seule signification, nous éprouvons que *quelque chose a été dit...* » (S., 114). Désormais, le nouveau sens sera à son tour disponible, « une tradition personnelle et interpersonnelle aura été fondée... », il pourra y avoir « sédimentation et je pourrai penser au-delà » (S., 115).

On conviendra, je pense, que cette description va, dans sa brièveté, aussi loin que l'on peut aller, et qu'elle montre surtout une chose, qu'en vérité le phénomène de l'expres-

sion originale n'est pas descriptible : ni ici, ni ailleurs, on n'en touche que des conséquences. Nous savons, d'expérience innombrable, que des significations neuves sont à leur tour devenues disponibles (bien qu'à certains égards cette disponibilité soit trompeuse). Cela nous renvoie encore à l'être du monde et à l'être de la langue : du monde, il y a toujours autre chose à dire, et la langue rend perpétuellement possible un dire nouveau. Êtres déterminés, remplissant le monde, indéfiniment redéterminables ; corpus de significations disponibles, de signifiés réduits, inertes, morts, gisant dans la langue mais toujours en instance de résurrection pour une nouvelle vie glorieuse. En fixant, sans quoi elle ne pourrait pas fonctionner, la langue rend possible le non-fixable, sans quoi elle ne serait pas langue. Loin qu'elle scelle une aliénation du sujet parlant, la langue lui ouvre un espace de mobilité sans limite assignable. Mais dans cet espace, il faut encore que quelqu'un se meuve, et nous ne pouvons penser l'être de la langue sans penser l'être du sujet parlant.

Pas plus que l'être-ainsi du monde n'impose absolument une organisation de la langue, pas davantage celle-ci n'impose absolument une expression au sujet, et il faut tenter d'aller jusqu'au bout de cette idée. Il y a certes une pré-ontologie immanente au grec, qui l'anime et l'organise ; mais ce n'est pas elle qu'il faut interroger si l'on veut comprendre pourquoi Démocrite n'est pas Parménide, en quoi Aristote diffère si profondément de Platon. Il y a même infiniment plus : non pas parce que leurs écrits sont les monuments qui nous donnent matériellement accès au trésor linguistique, mais parce qu'ils ont formé cette langue qui les formait, nous ne pourrions presque rien dire de cette pré-ontologie du grec (ou bien nous en aurions dit tout autre chose) si ces pensées ne l'avaient pas travaillé. On se trompe absolument, lorsqu'on aborde les écrits grecs (ou n'importe quels autres) comme s'il existait « un sens grec de l'*alétheia* », « un sens grec du *logos* », auquel l'interprète

pourrait avoir accès préalablement à ces textes et indépendamment d'eux. L'*aléthéia* de Parménide n'est pas l'*aléthéia* de la tribu, et pas davantage celle de Platon ; le *logos* d'Héraclite n'est pas celui d'Homère ni celui d'Aristote. S'ils sont parents, c'est peut-être comme l'ours et la baleine, et pas plus qu'eux, ils ne peuvent se faire la guerre. Si les significations disponibles ont commencé par être des significations inhabituelles, nous ne pensons rien de la langue, si nous ne pensons pas la question que celles-ci soulèvent. C'est pourquoi Merleau-Ponty insiste si fortement et si fréquemment sur l'opposition entre la *parole parlante* et la *parole parlée* (déjà dans *Ph.P.*, 229) ; c'est pourquoi aussi, il trouve inacceptable la dualité absolue des perspectives synchronique et diachronique (*S.*, 108-109 ; *P.M.*, 38-61) : non pas simplement que, d'un point de vue formel incontestable, l'idée que le même objet pourrait être considéré selon des coupes instantanées d'une part, selon son devenir d'autre part, sans que ces deux vues communiquent est absurde. Mais, d'une façon autrement profonde, la synchronie et la diachronie « s'enveloppent » (*S.*, 108) l'une l'autre. C'est un caractère de la langue comme système de ne jamais être réductible à un ensemble de significations disponibles, de ne pas s'épuiser dans son état synchronique, alors même qu'on la considérerait synchroniquement, de contenir toujours un en plus imminent et éminent. Et c'est aussi un caractère de la langue comme histoire d'insérer aussitôt dans son système tout ce qui émerge comme changement du système ; de rendre possible, par l'habituel, l'inhabituel, et de transformer celui-ci en celui-là.

Qu'en est-il donc de l'expression inhabituelle ou originale ? Qu'est-ce qui permet à Aristote d'écrire ? C'est aussi bien le grec, que ce qui le pousse à le bouleverser : ce qu'il a à dire et qu'il ne pourra dire qu'en infligeant à la langue une torsion inouïe, pour écrire comme on n'avait jamais encore écrit et comme on n'écrira jamais plus, marchant sur la langue pour la porter au-delà d'elle-même ; ce qui fera

accréditer longtemps l'étrange idée de notes de cours rédigées par des élèves. Heureuse époque, où les élèves rédigeaient à la file des phrases telles que : « Est origine ce à partir de quoi quelque chose est ou devient ou se laisse connaître². »

Quelle est donc l'origine de l'expression originale ? Qu'est-ce que l'« intention significative » qui, indubitablement sur le point de s'exprimer, ne se sait pas encore elle-même et qui, pourtant, imprime au dire cette torsion et non une autre, une « déformation cohérente » ? D'où tire-t-elle le pouvoir de cette cohérence ? Ce « vide déterminé », comment le penser ? Certainement pas comme une somme de négations déterminées ; il est vrai que la pensée *in statu nascendi* sait, de savoir assuré, ce qu'elle ne veut pas dire, ce avec quoi elle ne se confond pas ; ou plutôt, qu'à chaque présentation, elle pourrait dire non, ce n'est pas cela. Mais ce n'est là que simple virtualité en réserve, qui ne se mobilise qu'accidentellement et partiellement. Créer n'est pas nier l'infinité de ce qu'on ne veut pas créer ; ni même nier certaines déterminations. S'en convaincre est facile ; il suffit de prendre un professeur de philosophie au hasard, lui faire nier tous les systèmes, et attendre qu'il produise une pensée originale. La vide déterminé est en fait position indéterminée et déterminante. Cela veut dire que l'expression originale est origine, et dans les trois sens du terme : elle est, devient, et se laisse connaître à partir d'elle-même. En ce sens il n'y en a ni analyse, ni description : pas d'analyse, pas de description de ce qui vient à être dans son mouvement de venue. Si nous pouvions analyser l'énigme de cette cohérence qui ne se sait pas encore, qui s'invente en parlant dans la parole parlante, nous serions en possession de la clé de toute expression originale passée, présente et future ; autant dire : nous en aurions aboli la possibilité.

2. Aristote, *Métaphysique*, Δ, 1.

Merleau-Ponty savait bien cela. Si le texte de 1951 cité plus haut montre que l'analyse de l'expression originale s'épuise avant d'avoir atteint son objet, il indique aussi l'essentiel : « une tradition aura été fondée » signifie identiquement : une origine se sera levée. « ... Conclure... que le langage nous enveloppe, que nous sommes menés par lui, comme le réaliste croit être déterminé par le monde extérieur ou le théologien conduit par la Providence », écrivait-il en 1945, « ce serait oublier la moitié de la vérité » (*Ph.P.*, 460). « La parole est... opération paradoxale. » « Tous les mots qui sont devenus de simples indices d'une pensée univoque n'ont pu le faire que parce qu'ils ont d'abord fonctionné comme paroles originaires... » ; « ... la clarté de l'acquis repose sur l'opération foncièrement obscure par laquelle nous avons éternisé en nous un moment de vie fuyante... Cette opération doit être considérée comme un fait dernier puisque toute explication qu'on voudrait en donner – soit l'explication empiriste qui ramène les significations nouvelles aux significations données, soit l'explication idéaliste qui pose un savoir absolu immanent aux premières formes du savoir – consisterait en somme à le nier » « L'expression est partout créatrice et l'exprimé en est toujours inséparable. Il n'y a pas d'analyse qui puisse rendre clair le langage et l'étaler devant nous comme un objet. L'acte de parole n'est clair que pour celui qui effectivement parle ou écoute, il devient obscur dès que nous voulons expliciter les raisons qui nous ont fait comprendre ainsi et non autrement. » (*Ph.P.*, 445, 446, 447, 448.) En discutant le film qui a enregistré au ralenti le travail de Matisse et montre le pinceau du peintre « méditer, dans un temps dilaté et solennel, dans une imminence de commencement du monde, commencer dix actions possibles, exécuter devant la toile comme une danse propitiatoire, la frôler plusieurs fois jusqu'à la toucher presque et s'abattre enfin comme un éclair sur le seul tracé nécessaire », il note : « Il y a bien entendu quelque chose d'artificiel dans cette analyse

et si Matisse croit, sur la foi du film, qu'il a vraiment choisi ce jour-là entre tous les tracés possibles, et résolu, comme le Dieu de Leibniz, un immense problème de minimum et de maximum, il se trompe... Il n'a pas eu, sous le regard de son esprit, tous les gestes possibles, il n'a pas eu à les éliminer tous sauf un... il a résolu, par un geste simple, le problème qui, à l'analyse et après coup, paraît comporter un nombre infini de données » (*P.M.*, 62-64). Et il ajoute en marge de son manuscrit cette question profonde : « Minimum et maximum : défini par quel cadre ? » Par quel cadre, en effet ? Or, cela est clair : par un cadre que pose et définit le geste même du peintre, irréparable hors ce geste. L'analyse qui après coup montrerait que le problème « comportait une infinité de données » et que sa solution consistait à les éliminer toutes sauf une n'est qu'une pseudo-analyse ; c'est l'éternel phantasme idéaliste, qui n'a jamais reçu même l'ombre d'un commencement d'exécution, qui ne peut s'énoncer que comme phrase vide et contre lequel Merleau-Ponty s'est élevé tant de fois. Le geste de Matisse c'est ce tâtonnement concret qui culmine dans l'éclair nécessaire. Affirmer n'est pas nier des négations, sauf en logique formelle où l'on n'affirme et l'on ne nie jamais que le n'importe quoi, c'est-à-dire le rien. L'expression originale est origine.

De cette originalité, pourtant, il faut essayer de voir les deux versants, leur solidarité essentielle et leur écart. Le texte de 1951, cité plus haut, semble mettre sur le même plan et présenter comme superposables l'expression originale et sa compréhension ; et en un sens il est vrai que l'opération de la parole est toujours « paradoxale », comme le dit la *Phénoménologie de la perception*, que, relativement à la signification neuve, l'entendre pas plus que le dire ne peut être ramené à une combinatoire des « significations données » auparavant, que la réception de la création est elle-même opération non triviale. Une nouvelle musique se crée, à la fin, son public, constate Merleau-Ponty, ce qui veut dire aussi : un public se crée comme public de cette autre musique. Mais

il est vrai que les deux mouvements ne sont pas superposables ; dissymétrie fondamentale entre la posture de celui pour qui les *Abschattungen* successives convoyées par les mots, les notes, les traits cristallisent lentement, ou soudain, de façon inattendue, et un sens est accueilli, – et de celui pour qui un sens insupportable, car insaisissable et insistant, intraitable et tenace, essaie, investit, abandonne, module tel groupe de signes jusqu'au moment jubilatoire des phrases, des thèmes, des gestes enfin trouvés.

Sur cette dissymétrie, on ne saurait glisser rapidement. Comprendre cette autre banalité : qu'écrire et lire ne sont pas des opérations symétriques – ce qu'elles devraient absolument être en régime idéaliste ou structuraliste –, que le paysage n'est pas le même en amont et en aval de la source de l'expression, c'est comprendre que la parole parlante est constamment instituante, qu'elle est institution recommencée et, comme toute l'histoire, création continuée. L'histoire ne peut être localement stable qu'en étant globalement instable. C'est qu'elle contient cette multiplicité innombrable d'origines récurrentes et diverses, cette accumulation de points singuliers et qui pourtant passent l'un dans l'autre sans se perdre, à partir de quoi des choses sont, deviennent et se laissent connaître. Ainsi pouvons-nous voir ce double : qu'il y a du nouveau au sens fort du terme, de l'irréductible à ce qui l'a précédé, que l'habituel commence nécessairement par être inhabituel, que chaque langue et chaque culture instaurent chaque fois une origine, sont, deviennent et se laissent connaître seulement à partir d'elles-mêmes, que chaque fois il faut entreprendre le voyage et, si l'on veut réveiller les *unverstandene Selbstverständlichkeiten*, aller habiter un temps le lieu de leur aurore ; et qu'il n'y a pas, dans une aire spatio-temporelle connexe, aussi vaste soit-elle, des ruptures absolues, des passages infranchissables, puisque c'est en prenant appui sur les « significations disponibles » (ou les instruments, ou les institutions au sens étroit) que la nouvelle signification peut seulement émerger.

L'origine instituante n'est donc pas seulement celle d'une *Urstiftung* où se sont levées, une première et dernière fois, langue, culture, institution explicite. Ni seulement celle de la *Stiftung* des langues et des cultures qui se succèdent et se succéderont. L'origine instituante est toujours là, debout, traversant « verticalement », comme le dira *Le Visible et l'Invisible*, l'ici et le maintenant. Et si elle est là, c'est que le sujet est origine. Le sujet et les sujets. Car cette origine toujours imminente a des lieux transitoirement privilégiés, mais jamais exclusifs. Dans une certaine vue de l'histoire, le regard est fasciné par le prosateur, le peintre, le penseur ; de même est-il toujours attiré par le sommet, oubliant qu'il n'est pas sans la masse de la montagne et la poussée anti-verticale qui la travaille. Ce qui est création nombreuse et condensée d'expression nouvelle trouve sa condition de possibilité dans la création anonyme, quotidienne, à laquelle tous participent et qui maintient la langue comme vivante en la transformant constamment, comme aussi dans cette opération paradoxale et perpétuellement renouvelée par laquelle « la communauté successive et simultanée des sujets parlants » se recrée elle-même en se montrant capable d'accueillir le nouveau.

Encore une fois : qu'est-ce que parler ? Pourrions-nous éclairer davantage la chose en posant cette question absurde : de quoi est-il impossible de parler ? Gorgias ne craignait pas de répondre : de tout, de rien – parlant ainsi de tout, de rien. Si l'on ne veut pas l'imiter, où tracera-t-on une frontière qui ne serait pas transgressée par son indication même ? Mais, laissant ces jeux, nous savons que la parole vraie ne s'arrête nulle part. Elle enveloppe tout, tout est dicible. « En un sens... le langage est tout » (*V.J.*, 203-204) ; « le sensible n'offre rien qu'on puisse dire si l'on n'est pas philosophe ou écrivain, mais... cela ne tient pas à ce qu'il serait un en Soi ineffable, mais à ce qu'on ne sait pas

dire » (V.I., 306). Et pourtant, quel que soit notre savoir dire, « le silence continue d'envelopper le langage », il y a donc nécessairement de l'indicible ; au moment même où nous le dirions enfin, nous serions encore enveloppés par lui. « *Ce qu'elle ne voit pas, c'est pour des raisons de principe qu'elle ne le voit pas, c'est parce qu'elle est conscience qu'elle ne le voit pas. Ce qu'elle ne voit pas, c'est ce qui en elle prépare la vision du reste... c'est ce qui fait qu'elle voit, c'est son attache à l'Être, c'est sa corporéité, ce sont les existentiels par lesquels le monde devient visible, c'est la chair où naît l'objet* » (V.I., 301-302). Ce qui ne peut pas être dit, c'est ce qui fait qu'on dit ; l'indicible, c'est la dicibilité elle-même, ce qui fait qu'il y a du dicible. L'indicible, c'est l'origine : l'origine comme telle et chaque origine. « Des termes premiers et des derniers, il y a pensée (*nous*) et non discours (*logos*) », disait Aristote. « Silence du langage absolu, du langage pensant », écrit Merleau-Ponty (V.I., 230). Étrange expression : comment un langage peut-il jamais être absolu, en quel sens peut-il garder le silence ? Mais n'est-il pas aussi étrange qu'Aristote affirme, non pas simplement que l'*anhypotheton* et le ceci ou l'individu concret sont insaisissables discursivement, mais que dans les deux cas, à l'*on é on* et à la chose singulière, c'est par le *nous* que nous avons accès ? Merleau-Ponty ne s'en étonnerait probablement pas ; car, dans les *Notes de travail* de plus en plus s'affirme la parenté essentielle de la pensée et de la perception, et cela, que l'une ou l'autre soit prise comme point de départ : « Voir, c'est une sorte de pensée qui n'a pas besoin de penser pour posséder le *Wesen* » (301) « Avoir conscience = avoir une figure sur un fond – on ne peut pas remonter plus loin » (245). « Il faut penser l'histoire de la philosophie comme *perception* des autres philosophes » (251). Non, certes, identité, indistinction du percevoir et du penser ; ni même ici, simplement participation réciproque et empiètement. Mais homologie d'être : être pour, comme perçu ou comme pensé, c'est se lever comme

figure sur un fond. Disposition homologue, connivence multiplement croisée, réflexion asymétrique : c'est et ce n'est pas le même qui est en jeu, en ce que la chose ne peut être que dans l'horizon du monde, et que voir c'est tenir une figure sur un fond ; c'est et ce n'est pas le même qui est en jeu dans le percevoir et le penser.

Quel est ce non-même ? Qu'est-ce qui, dans le penser, serait cette sorte de voir qui n'a pas besoin de voir pour accéder au phénomène ? Il faut le remarquer les *Notes de travail* sont, malgré leur caractère, accomplies à un degré étonnant. Les questions qui y sont soulevées y sont effectivement traitées (ce qui ne veut pas dire fermées). Il y en a une, et une seule, qui reste non pas ouverte, mais béante : celle de l'être du sujet. Le philosophe qui a commencé son œuvre dans l'intention déclarée de « dépasser définitivement la dichotomie classique du sujet et de l'objet », et qui a pu effectivement, à partir du comportement et de la perception, aller loin dans cette voie ; qui à l'autre bout de son parcours abordait le visible et l'invisible en voulant effacer les anciens clivages dans une nouvelle ontologie et éliminer de sa propre pensée les derniers vestiges de « la philosophie de la conscience » et qui y parvient presque au moment de sa mort – le philosophe ne peut pas écarter la question du sujet, qu'il retrouve comme interrogation nue, désarmée, sans ressource : « Qu'est-ce qui, de mon côté, vient animer le monde perçu et le tangage ? » (244) « Est-ce le même être qui perçoit et qui parle ? Impossible que ce ne soit pas le même. Et si c'est le même, n'est-ce pas rétablir la pensée de voir et de sentir, le Cogito, la conscience de... ? » (255). Et encore : « Mais alors, comment comprendre la subjectivité ? (247). Est-ce le même qui perçoit et qui parle ? Est-ce le même qui parle et qui pense ? Du début à la fin, Merleau-Ponty l'affirme : parler et penser sont inséparables. Que peut être alors le « silence du langage pensant » ? Pourquoi la philosophie doit-elle, comme il le dit encore, retourner au silence ?

Penser n'est pas un ; se dit multiplement, et est multiplement. Penser : avoir conscience : avoir une figure sur un fond : voir : parler. Un *logos proforikos* est ici en cause : du sujet, de la signification, de la chose. La chose se profère, comme la signification repérée se profère, elles sont, comme être pour, en tant que figures sur un fond. Mais aussi, la chose n'est que par son *logos endiathetos*, qui est partout, qui habite aussi bien « le monde perceptif, amorphe », qui est « ce *logos* qui se prononce silencieusement dans chaque chose sensible... dont nous ne pouvons avoir idée que par notre participation charnelle à son sens » (V.I., 261). Il y a autre chose que l'articulation figure-fond. Il y a sens de la chose, son *logos endiathetos*, à savoir, dans sa disposition : son essence comme partie totale de la chair du monde, qui sous-tend sa capacité à émerger comme figure sur un fond. Alors, penser : le *logos endiathetos* du sujet résonne au *logos endiathetos* de la chose (fût-elle visible ou invisible). Cette résonance ne peut avoir lieu que dans le silence, silence qui n'est pas vide, qui est en effet langage absolu puisque aucun terme n'est pour lui essentiel hors le sens de la chose. Pas plus que la chair n'est amorphe, bien que sans *morphé* définie, la pensée silencieuse n'est extase ou « intuition » stupide. À preuve, que son silence est habité par une poussée : il « veut » quelque chose et « ne l'obtient pas ». Ce qu'il veut, c'est aussi voir ce qu'il entend dans le silence de la résonance, c'est donc le thématiser : le dire, par quoi l'inaudible s'entend, l'invisible devient, de quelque façon, visible. En instaurant le langage, en forgeant la parole originale, l'esprit sauvage, esprit de praxis « réalise, en brisant le silence, ce que le silence voulait et n'obtenait pas ». Mais la philosophie revient nécessairement au silence, son dernier « renversement » est « retour à Sigé l'abîme » (V.I., 233), car le sens du parcours accompli ne peut résonner pleinement que dans un nouveau silence. Si penser est thématiser, tenir une figure sur un fond, alors penser c'est parler. Si penser est résonner au

logos interne de ce qui est, retrouver ce qui soutient l'articulation fond-figure en général et cette articulation-ci, apercevoir l'aurore de la déhiscence toujours première par quoi figure sur fond vient à être, alors penser requiert de tenir la parole dans la plus grande distance, penser c'est se taire : *rhéton gar oudamos*. L'homme est comme *logon* et *sigén échon* ; il est ce qui fait passer le *logos endiathetos* de tout ce qui est au *logos proforikos* ; mais il est aussi celui qui, dans la perpétuelle volubilité de ce qui est et qui ne peut un instant arrêter de s'exprimer sans cesse d'être, est capable de se taire et instaure pour la première fois dans l'histoire du monde un domaine où il y a l'*il y a* pour un seul. C'est en tant qu'il peut résonner au silence, et dans le silence au *logos* des choses, que le sujet est origine de l'expression – qu'il est simplement sujet.

Comment donc comprendre la subjectivité ? Il y a sens de la chose, être et sens sont l'un dans l'autre, le visible de la chose est par son invisible d'une façon, et, d'une autre, celui-ci par celui-là. Ma perception est reliée à la fois au visible et à l'invisible de la chose, ma pensée parlante aussi, de la même et d'une autre façon. Mais les deux sont aussi : miennes, car elles sont corrélatives de mon silence qui les sous-tend, d'une certaine chair que je suis, de mon mouvement d'expression. Et tout cela est – sens. Si le sens est co-extensif à ce qui est, si « l'infinité de l'Être dont il peut être question... est finitude opérante » (V.I., 305), si « il n'y a pas de *nichtiges Nichts* » (249), si il y a même transcendance du fantasme (245), si « les vécus subjectifs comptent au monde, font partie de la *Weltlichkeit* de l'esprit, sont portés au registre qui est l'Être... » (239), il m'est impossible de m'exclure de l'être, du sens ; et un sens est co-extensif à moi. Non pas doublet spirituel, ni reproduction idéale ; pas davantage corde croisée à la trame puisque je retrouve toujours la corde dans la trame et la trame dans la corde ; mais *logos endiathetos*, qui s'exprime dans le silence de la pensée, et qui sous-tend le mouvement de l'expression qui

culmine dans la parole parlante, – par quoi tout homme, en tant qu'homme, peut être origine. Je ne suis que dans les plis de l'être, du sens – je n'en suis qu'un repli, mais la façon d'être de ce repli consiste à replier et à déplier le reste, à sa façon. Il est ce par quoi la « finitude opérante » de l'être opère sur elle-même. Chose parmi les choses, je m'exprime comme toute autre chose; mais aussi, je suis cette chose particulière qui peut, dans le silence, résonner au sens de toute chose et par là les exprimer toutes, donc finalement m'exprimer comme aucune chose ne s'exprime. Ma façon d'être partie totale est autre, elle est double, car où que je sois et à n'importe quel moment, il n'y a aucun rayon de monde » auquel il soit, par principe, impossible de m'atteindre, d'une façon ou d'une autre. Comme les rideaux de la chambre, comme l'air épais de la nuit, Albertine s'exprime en dormant; toute la nuit de la terre s'exprime dans cet air, toutes les pêches du monde s'expriment dans le duvet de ses joues, toutes les amours inquiètes dans le regard qui les embrasse et le silence qui le sous-tend; et tout cela s'exprime dans la *Recherche*, comme s'y exprime la mer vue de la terrasse de la Raspelière et ce septuor de Vinteuil qui, désormais, compte au monde davantage que d'autres effectivement écrits. Mais Albertine se réveille et parle. Elle dit : « J'ai dormi. » « Situation confuse et irritante d'un être qui est ce dont il parle » (*P.M.*, 24). Proust se réveille, et parle de son sommeil dans la chambre de Doncières; il parle de ses « vécus subjectifs », les inscrivant par là sur une deuxième, et plus grande, page du registre, il parle de ce qu'il était lorsqu'il n'était pas encore. Comme il est voyant-visible, il est parlant-parlé, multiplement parlant et multiplement parlé. Situation multiplement confuse et irritante, que celle d'un être qui ne deviendra ce qu'il aura été qu'en en parlant. Et Merleau-Ponty parle de la parole de Proust, de son rapport à son objet et à toute parole, nous faisant peut-être entendre l'indicible de ce rapport – et par là même, il parle de sa propre parole.

Il est donc vrai que « seule la réversibilité est vérité ultime » (V.I. 204), mais aussi que cette réversibilité ne se donne qu'au mouvement irréversible qui la reconnaît comme réversibilité. Dans la réversibilité catholique émerge l'autre réversibilité particulière, celle du sujet, et le rapport de l'une à l'autre n'est pas réversible. Un dernier écart d'être subsiste, irréductible, qui sous-tend le mouvement asymétrique de la pensée silencieuse à la parole parlante et de celle-ci à celle-là, qui fait que le dicible et l'indicible, par ailleurs rigoureusement co-extensifs, ne sont pas superposables. Oublier ou oblitérer ce dernier écart, ce serait précisément oublier ou oblitérer ce par quoi la réversibilité se donne à nous. Merleau-Ponty ne l'oblitérait pas. « Le dilemme s'en remettre à la conscience – récuser la conscience » est « à surmonter par l'idée de la conscience comme *Offenheit* » (V.I., 252). L'esprit, sans guillemets, c'est « ce chiasme, ce retournement », « qui fait que la sortie de soi est rentrée en soi et inversement » (V.I., 252), ce qu'on ne saurait certes pas dire de la chose naturelle. Nous avons à reconnaître, même si cela fatigue ou irrite les penseurs hebdomadaires, « la circularité de cet être singulier qui, dans un certain sens, est déjà tout ce qu'il vient à penser » (S. 142). Circularité de cet être singulier, ou singularité de cet être circulaire, qui noue avec la circularité de ce qui est un cercle non superposable à lui-même : réversibilité qui n'existe que par un rapport irréversible, celui de l'esprit et du monde et qui fait que l'esprit est dans le monde, mais comme l'autre. Le sujet est ouverture ne veut pas dire qu'il est fenêtre, ou trou dans le mur. « L'ouvert au sens de *trou*, c'est Sartre, c'est Bergson, c'est le négativisme ou l'ultrapositivisme (Bergson) indiscernables. Il n'y a pas de *nichtiges Nichts* (V.I., 249). Ouverture, donc : œuvre de l'ouvrir, inauguration toujours recommencée, opération de l'esprit sauvage, esprit de praxis. Ou encore : le sujet est l'ouvrant.

Science moderne et interrogation philosophique

Ce qui m'importe, a dit le philosophe, ce ne sont ni les pierres ni les arbres, mais les hommes dans la cité. À cette affirmation il n'a pas pu rester fidèle jusqu'à la fin. Sa réflexion sur les hommes dans la cité l'a conduit à leur assigner un lieu dans le monde et une parenté de substance avec les pierres et les arbres.

Ce qui nous importe, ce sont toujours les hommes et leur cité. Mais nous savons que l'on ne peut pas les séparer des pierres et des arbres. Nous commençons aussi à savoir où cette séparation conduit.

Peut-être, mais c'est discutable et obscur, en savons-nous plus que Platon sur les hommes et la cité. Assurément, en savons-nous infiniment plus, au sens banal du mot savoir, sur les pierres et les arbres. Nous commençons aussi à savoir que ce savoir, efficace sans fin à certains égards, ne sert de rien à d'autres beaucoup plus importants. Certains diront facilement : nous n'avons jamais cherché le savoir pour autre chose que lui-même. Il n'est pas certain qu'ils maintiendraient cette affirmation, ou leur cohérence, si on leur rappelait que le savoir se paye d'un prix, ou qu'il y a des expériences qu'ils n'auraient jamais rêvé d'entreprendre ; mais il est surtout certain qu'ils ne sauraient pas plus que nous dire ce que savoir veut dire aujourd'hui.

Nul doute, et cela a été explicitement formulé au grand matin de l'ère scientifique moderne, que l'immense travail accompli depuis des siècles a été aussi en partie motivé par

l'idée que l'homme pourrait ainsi se rendre maître et possesseur de la nature. Les résultats de son activité scientifique-technique le feraient plutôt apparaître aujourd'hui comme la plus néfaste vermine de la planète. Ils lui rappellent en tout cas, et peut-être sous peine de mort, son inscription indépassable dans une nature à la subtilité et à la profondeur de laquelle ses activités conscientes ne parviennent pas à se mesurer ; qui est son habitat mais ne sera jamais son domaine, et qui l'habite autant qu'il l'habite, comme en témoigne sa nouvelle pathologie somatique autant que psychique, individuelle autant que collective. Et il devient banal de remarquer que le pouvoir-faire technique unilatéral exercé sur les choses, s'il a réussi à dégrader à grande échelle, et peut-être irréversiblement, le milieu naturel, n'a en rien diminué l'impuissance des hommes face aux problèmes de leur organisation collective, le déchirement de la société nationale et mondiale, la misère physique des deux tiers de l'humanité et psychique du troisième.

Mais nul doute aussi que ce travail a été motivé, encore plus profondément peut-être, par ce désir de savoir pour savoir, dont on a su dire très tôt qu'il était de la nature de l'homme, et qui n'est pas plus près d'être satisfait aujourd'hui qu'il y a vingt-cinq siècles. Résoudre un problème c'est toujours en poser d'autres, chaque tête coupée de l'Hydre en fait surgir plusieurs, et nos interrogations dernières ne s'appauvrissent pas avec le temps. Les théories se suivent, le succès de chacune contenant le germe de sa mort en tant que théorie. Hormis la mathématique, où la question se pose de façon différente, et la pure description, où elle ne se pose pas, toute vérité scientifique est une erreur en sursis. Et pourtant, elle n'est pas que cela. Qu'est-elle donc, et que cherchons-nous au savoir ? Faut-il dire que, comme tout désir, celui-ci est aussi condamné à toujours se méprendre sur son objet, à l'ignorer et donc à le manquer ? Cet amour verrait-il, comme l'autre, ce qu'il acquiert lui couler irrésistiblement entre les doigts ? Mais comment penser que l'ob-

jet de l'activité rationnelle excellente est essentiellement un imaginaire ? Si oui, ne serions-nous pas irrémédiablement pris dans un cercle de fer ? Comment pourrions-nous jamais le déterrer sinon en poursuivant cette même activité rationnelle, qu'il continuerait par hypothèse à surdéterminer ? Si la prise de possession de la nature par le savoir est un fantasme, comment la prise de possession du savoir par le savoir ne le serait-elle pas ? Ce n'est que dans un autre rêve, celui d'un sujet absolu et d'une réflexivité pure, que l'on peut sortir de ce cercle ; rêve certes incohérent pour la logique vigile et qui n'obéit, comme il se doit, que celle du désir, rêve que rêvent ensemble sans le savoir le spiritualisme absolu et le scientisme totalitaire.

La ligne pratique et la ligne théorique de ces interrogations convergent. Il est courant et même banal que, frappé par le contraste brutal entre le pouvoir scientifique-technique sur les choses et l'impuissance totale des hommes face à leurs propres affaires, entre la connaissance exacte de la composition du noyau des étoiles et l'épaisse obscurité qui entoure les processus se déroulant dans l'atelier d'une usine, l'on se tourne encore vers le savoir, pour accuser, déplorer ou proclamer le besoin de surmonter le « retard » des disciplines humaines relativement aux sciences de la nature. La réaction est compréhensible et, dans son intention, honorable si du moins l'on accepte, comme nous, que la réponse à la conjoncture historique ne doit ni ne peut être cherchée dans le retour à un obscurantisme religieux, émotif ou pseudo-politique ; sa lucidité laisse pourtant à désirer. Aussi difficile, et même chaotique, que soit incontestablement la situation des disciplines anthropologiques, parler de retard à leur propos n'a de sens que si l'on s'est déjà donné comme idéal réalisable et modèle exportable hors son champ d'origine la démarche des sciences dites exactes, si l'on postule qu'un progrès des disciplines anthropologiques suivant les lignes et les méthodes des sciences de la nature est à la fois possible et désirable, bref, si l'on a déjà décidé que les objets psyché,

société et histoire sont essentiellement et sans résidu homogènes aux objets physiques ou biologiques. Cela n'est pas évident, pas plus du reste que la cohérence de la conclusion avec la motivation initiale de la démarche. Si le développement extraordinaire pendant trois siècles d'un type donné d'activité n'a pas été étranger à l'apparition d'une situation critique, peut-on admettre sans plus que ce qui est requis est simplement l'extension de ce même type d'activité à d'autres domaines ? Et si, par impossible, cette extension pouvait se faire, que pourrait-on en attendre ? Peut-on oublier que tout notre savoir de la nature ne vaudrait rien pour la pratique si nous ne nous étions pas arrogé le droit d'user et d'abuser de tous les objets naturels à notre portée, animés ou inanimés ? Y a-t-il quelqu'un, aujourd'hui, qui réclame, pour lui ou pour les futurs Fermi et Teller du noyau humain ce droit ? Et qu'on n'ose pas le faire, cela relève-t-il d'une peur devant les esclaves et leur morale, d'une superstition résiduelle qui disparaîtra avec les progrès de l'esprit scientifique ? ou bien d'une dichotomie insurmontable entre la pratique et la théorie ? ou encore d'une hétérogénéité pratique de l'ordre humain et de l'ordre naturel et, dans ce cas, ne serions-nous pas conduits à l'idée qu'il n'est peut-être pas possible de les penser d'emblée dans la même perspective théorique ?

Il est peu douteux que, sous cette forme, la requête de combler le retard des disciplines anthropologiques reste sous la domination des idées qui ont codéterminé la situation actuelle, qu'elle n'en est même qu'une manifestation. Ce qui est requis, en vérité, c'est de réfléchir la situation même du savoir scientifique contemporain, sa problématique interne, son enracinement historique, sa fonction sociale. Pour peu qu'elle soit poussée, cette réflexion conduit à constater que non seulement le savoir constitué par les sciences de la nature ne fournit aucun recours face aux interrogations soulevées plus haut, mais qu'il traverse lui-même une crise profonde qui vient de très loin et va très loin aussi loin que la période historique qui l'a vu grandir et proliférer, que l'or-

ganisation sociale qu'il a modelée et qui l'a modelé, que l'idéologie ontologique qu'il a incarnée et qu'un certain moment, désormais sans doute éternel, de l'imaginaire humain.

La crise de la science moderne et le progressisme scientifique

Il faut donc reprendre l'interrogation théorique du savoir scientifique sans ignorer que, ce faisant, on heurte de front la représentation commune que le public cultivé et l'autre se font aujourd'hui de la science. En effet, par un de ces paradoxes auxquels l'histoire a accoutumé jusqu'à la nausée ceux qui ne se contentent pas de la subir, l'époque contemporaine, incertaine de tout, aime se croire certaine au moins d'une chose : de son savoir. Certes, éprouve-t-elle parfois un malaise en se rappelant qu'il n'est sien que par la plus téméraire des **synecdoques** que ses fragments non totalisés, et peut-être non totalisables, n'existent que dans la possession de quelques corporations dont les langues n'ont plus de rapport avec la sienne et de moins en moins les unes avec les autres. Certes, s'interroge-t-elle, périodiquement et spasmodiquement sur le rapport fait d'un surprenant manque de rapport entre ce prétendu savoir et le désarroi total où elle vit, l'absence de fins ou d'illusions qui en tiennent lieu, l'impossibilité de définir une économie de moyens voués à une prolifération sans précédent, la préoccupante confirmation de la relation $E = mc^2$ par les cadavres d'Hiroshima et de **Nagasaki plus récemment**, les destructions peut-être irréparables qu'à l'aide de savoir elle a pu infliger en moins d'un siècle à l'équilibre d'une **bisphère** vieille de milliards d'années. Mais la nature, la valeur, l'orientation, le mode de production et les produits de ce savoir lui paraissent au-dessus de toute discussion, dogmes qui ne diffèrent en rien, quant à la solidité et au mode d'adhésion subjectif, des dogmes reli-

gieux qui régnaient naguère. De même, en effet, que seuls des esprits illogiques ou pervers pouvaient contester la virginité de la Vierge, qui se démontre en étant énoncée, seuls des gens qui ne comprennent pas ce que les mots veulent dire pourraient contester la scientificité de la science. Or aujourd'hui, affirmer la scientificité d'une entreprise, c'est dire son excellence. L'homme de la rue et les vedettes de l'esprit contemporain partagent une seule et la même certitude absolue. Le « Je = Je » de Fichte se dit aujourd'hui : la science est science.

Le paradoxe est d'ailleurs double. Car l'idéologie scientiste triomphe dans la société et s'en empare au moment même où elle commence à s'évanouir dans sa patrie d'origine et où, pour les scientifiques eux-mêmes, devient manifeste la mort de la science telle que l'Occident l'avait rêvée depuis 1600 et presque cru réalisée vers 1900 : la science galiléenne.

Ce qui a en effet succombé aux explosions successives des quanta, de la relativité, des relations d'incertitude, de la renaissance du problème cosmologique, de l'indécidable mathématique, ce ne sont pas simplement des conceptions spécifiques déterminées, mais l'orientation, le programme et l'idéal de la science galiléenne, au fondement de l'activité scientifique et au faite de son idéologie pendant trois siècles : le programme d'un savoir constituant son objet comme processus en soi indépendant du sujet, repérable sur un référentiel spatio-temporel valant pour tous et privé de mystère, assignable à des catégories indiscutables et univoques (identité, substance, causalité), exprimable, enfin, dans un langage mathématique à la puissance illimitée, dont ni la préadaptation miraculeuse à l'objet ni la cohérence interne ne semblaient poser de question. Ajoutées à la régularité évidente des phénomènes naturels à grande échelle, ces conditions paraissaient assurer l'existence d'un système unique de lois de la nature, à la fois indépendant de l'homme et lisible par lui. L'écart entre le programme et sa réalisation, inéliminable en fait, était vu comme indéfiniment réduc-

tible en droit : soit qu'il fût dû aux limitations de la base inductive, constamment élargie, soit qu'il résultât de l'imprécision des mesures, continuellement réduite. Ainsi parlait-on – et l'on continue de le faire – de progrès asymptotique de la science vers le savoir, sans paraître soupçonner que l'expression, privée de sens si l'on ne possède pas l'asymptote que l'on invoque, serait absurde si on la possédait.

Ce progressisme scientifique peut aujourd'hui trouver sa place parmi les grandes illusions fécondes de l'histoire. L'incontestable progrès de la science n'est pas accumulation de vérités, construction des ailes d'un bâtiment s'ajoutant harmonieusement les unes aux autres par le travail d'ouvriers curieusement condamnés à ignorer à jamais le plan d'ensemble. Il n'est certes pas non plus, comme la déception l'a peut-être fait dire à certains, simple élimination des erreurs, falsification d'hypothèses controuvées, flotte fantomatique de théories désarmées. Ce qu'est le progrès scientifique est en soi un problème de première grandeur – et certainement pas scientifique. Mais ici aussi, des erreurs peuvent être éliminées : celle qui n'en fait pas précisément que la somme des hypothèses abandonnées ; celle aussi qui ne voit dans l'écart entre la réalité de la science et l'idée classique du savoir qu'un ensemble d'imperfections marginales et de scories résiduelles. La science comporte l'incertitude en son centre dès lors qu'elle dépasse la manipulation empirico-computationnelle ou la simple description et qu'elle veut être théorie. À réfléchir, du reste, sur ce terme même de théorie, on ne voit pas comment il pouvait jamais en être autrement, et l'étonnement surgit plutôt de ce que l'on ait pu pendant si longtemps croire le contraire.

On ne peut plus le croire aujourd'hui. Ce n'est plus, en effet, de doute sur la validité de telle théorie particulière qu'il s'agit, ni d'une obscurité acceptable des concepts derniers – dont on aurait pu continuer de faire dédaigneusement cadeau au philosophe sans que cela trouble le travail scientifique effectif. Surgissant de ce travail même, l'entravant et le

fécondant à chacun de ses grands pas, l'incertitude est devenue mise en question et crise de l'armature catégoriale de la science, et renvoie ainsi explicitement l'homme de science à l'interrogation philosophique. Cette interrogation ne laisse rien hors son champ. Car ce qui est en cause, c'est aussi bien la métaphysique sous-jacente à la science de l'Occident depuis trois siècles – à savoir l'interprétation, implicite et non consciente, du type d'être que manifestent les objets mathématiques, physiques, vivants, psychiques, sociaux-historiques – que la logique, dans l'élément de laquelle ces objets étaient réfléchis ; que le modèle de savoir visé ; que les critères de ce que l'on a appelé la démarcation entre science et philosophie ; et que la situation et la fonction social-historique de la science, des organisations et des hommes qui la portent. Il devait être en même temps évident qu'il en résulte une mise en question tout autant radicale de la philosophie. Car la séparation absolue entre science et philosophie ne peut pas être à la fois impossible du point de vue de la science et nécessaire du point de vue de la philosophie. À cet égard, c'est la même illusion que partagent, malgré les apparences, une philosophie épistémologique positiviste, qui croit pouvoir rompre tout rapport entre la construction d'une science « exacte » et la considération « inexacte » des significations, des valeurs, etc., et une philosophie comme celle de Heidegger, qui fait de la différence ontologique une différence absolue, croit pouvoir « penser l'être » à part les étants et reste nécessairement, ce faisant, prisonnière aussi bien d'une certaine vue de l'étant que d'un langage déterminé lui correspondant, à partir desquels seulement elle peut penser.

Les fondements de la mathématique et l'indécidable

Dans le cas de la mathématique, la crise s'est déroulée comme il sied avec la rigueur d'une tragédie classique, l'hubris y amenant infailliblement la némésis, et la catharsis

revêtant la pureté d'une démonstration mathématique d'une impossibilité radicale. Peu de choses l'annonçait dans l'imposant empire qui, à la fin du siècle dernier, accumulait les provinces conquises et en unifiait la législation, lorsque Hilbert, avec encore moins qu'Œdipe de motifs raisonnables de vouloir savoir à tout prix, proposa en 1900 aux mathématiciens du monde réunis à Paris, la démonstration de la non-contradiction des mathématiques comme un – parmi vingt-deux autres – des problèmes qu'ils devraient résoudre au cours du xx^e siècle. Trois ans plus tard, elle éclatait avec la publication du paradoxe de Russell en post-scriptum à l'ouvrage principal déjà imprimé de Frege, qui constatait calmement que l'œuvre de sa vie se trouvait par là ruinée. La phase de conflit aigu qui a suivi a vu les mathématiciens se diviser en plusieurs camps, et les lignes de démarcation ont été fixées par les réponses à des questions comme : qu'est-ce que l'objet de la mathématique ? qu'entend-on par existence et par démonstration, donc **par vérité mathématique** qu'est-ce que l'activité du mathématicien ? Rapidement, les mathématiciens ont été amenés à utiliser les termes de réalisme platonicien, de nominalisme et d'intuitionnisme pour désigner leurs opinions ou celles de leurs adversaires, et ce sont en effet les termes qui conviennent.

Pour tenter de résoudre le conflit et « éliminer du monde une fois pour toutes les questions de fondement », Hilbert a été conduit à constituer la métamathématique – reconnaissance de ce fait évident que la cohérence de la mathématique n'est pas une question mathématique et ne peut pas être discutée à l'intérieur de la mathématique et avec ses ressources. Les gains formels ont été considérables, mais on peut se demander si, du point de vue fondamental, un gain quelconque a été obtenu, puisque toute discussion de la métamathématique (ou d'un métalangage d'ordre quelconque) ne peut finalement se faire que dans l'épaisseur et la polysémie du langage ordinaire – du langage tout court. Mais il y a beaucoup plus, puisque l'immense travail de Hilbert a forgé

les armes mêmes avec lesquelles peu d'années après un jeune mathématicien jusqu'alors inconnu allait démontrer rigoureusement qu'un système formalisé non trivial (suffisamment riche pour contenir l'arithmétique des entiers naturels) contenait nécessairement des propositions indécidables, et qu'il était impossible de démontrer, à l'intérieur d'un tel système, sa non-contradiction (Gödel, 1931). La situation épistémologique ainsi créée est absolument unique et hautement paradoxale. En un sens, les théorèmes de Gödel n'ont aucune importance réelle ; en un autre sens, ils signifient une catastrophe totale et irrémédiable. À supposer qu'un jour on démontre un théorème qui contredit d'autres théorèmes déjà démontrés, il est probable que l'on parviendra à sauver l'essentiel du système en l'amputant de certaines de ses parties ; et cette éventualité apparaît comme hautement improbable. Mais, précisément, elle n'est qu'improbable. L'ensemble des particules de l'univers seraient-elles des mathématiciens démontrant un nouveau théorème par seconde, et ce pendant quinze milliards d'années sans qu'aucune contradiction apparaisse, la situation logique ne serait pas changée : l'apparition ultérieure d'une contradiction resterait toujours logiquement possible, la cohérence du système ne serait qu'une conjecture hautement probable. Or, si un mathématicien calcule volontiers pour les autres la probabilité d'un énoncé, il la calcule à partir de théorèmes et il n'a jamais considéré un énoncé probable comme un théorème à $x\%$, ni un théorème comme un énoncé de probabilité égale à 1. Si, dans les disciplines inductives, la probabilité se mesure sur une échelle continue, dans une discipline déductive, un abîme sépare un énoncé infiniment probable d'un énoncé vrai, à savoir apodictiquement nécessaire. Nous avons ainsi une science rigoureusement déductive – la seule que nous ayons – qui ne doit rien à l'expérience mais qui pourrait être falsifiée par un fait d'expérience ; non pas certes un fait empirique, mais l'acte d'un mathématicien. Les mathématiciens doivent ainsi cohabiter désormais en permanence avec les questions de

fondement, inéliminables de ce monde et de leur monde.

On ne saurait surestimer l'importance philosophique de cette situation. La fascination exercée par la mathématique sur la philosophie, de Pythagore et Platon à Kant et Husserl, n'a pas été, comme on le dit souvent, motivée par la croyance que la mathématique offrait le paradigme d'une certitude absolue ; Platon savait parfaitement qu'elle ne s'appuyait que sur des *hypothèses*. Mais, dans la mathématique, on croyait posséder précisément le modèle d'une certitude **hypothético-déductive une fois** la question de la « vérité » des hypothèses suspendue (question dont on en est venu finalement à affirmer qu'elle était privée de sens dans le contexte mathématique, ce qui, d'un autre point de vue, ne laisse pas de soulever des problèmes considérables), le système d'inférences mathématiques paraissait exhiber une certitude apodictique. On croyait donc pouvoir se référer à un domaine où l'hypothéticité n'affectait que le « contenu », mais où du moins la « forme » – le type de concaténation nécessaire des énoncés – se présentait comme absolument catégorique. C'est cette référence que les deux théorèmes de Gödel, et les autres théorèmes d'indécidabilité qui, depuis, ont proliféré, ruinent définitivement. Mais il y a beaucoup plus : ce qui est ainsi mis en question, c'est l'idée même d'une logique rigoureuse, dans le seul domaine où celle-ci semblait compatible avec la fécondité. En dépit des innombrables discussions qui ont eu lieu depuis les théorèmes de Gödel, on ne peut pas dire que la philosophie ait, à ce jour, affronté les véritables implications de cette situation.

La problématique ainsi créée n'est nullement éliminée par la construction de métalangages et de métasystèmes dans lesquels on « démontre » la non-contradiction des systèmes de départ. Elle en serait plutôt multipliée à l'infini. On sait, à partir d'un résultat absolument général de Tarski¹ que l'on

1. *Logic, Semantics, Metamathematics*, Oxford, Clarendon Press, 1956, en particulier p. 273-274 et 406-408.

peut rendre tous les énoncés d'un système formel donné décidables (et tous ses termes définissables), à condition de se placer dans un système plus riche. Bien entendu, ce dernier comportera alors des énoncés indécidables et des termes indéfinissables ; on pourra s'en débarrasser, en passant derechef à un nouveau métasystème, encore plus riche. Il est clair que ce *regressus ad infinitum* non seulement ne « résout » pas la question initiale, mais l'aggrave ; car l'utilisation de langages de plus en plus riches équivaut à la mise en œuvre d'hypothèses de plus en plus fortes.

C'est une situation profondément analogue que l'on rencontre avec les diverses tentatives visant à éliminer les « paradoxes » de la théorie des ensembles. Ainsi la « théorie des types », qu'il s'agisse de sa version originale chez Russell ou de son élaboration par von Neumann, indépendamment des autres objections qu'elle a soulevées, ne fait que renvoyer à l'infini la question posée par le fait que dans la pensée et le langage naturels tout attribut définit une classe (ou toute propriété est collectivisante). On essaie de se débarrasser de la difficulté en arrangeant les axiomes de la théorie des ensembles de telle sorte que l'expression « ensemble de tous les ensembles » n'ait pas de sens, que l'objet qu'elle désigne « n'existe pas », que toute relation ne soit pas collectivisante, donc qu'« il n'existe pas d'ensemble dont tous les objets soient éléments »². Mais, en même temps, il est clair que ou bien la théorie des ensembles est vide (sans objet), ou bien il existe bien quelque chose qui est « les ensembles » en général, objet de la théorie du même nom, dont les énoncés portent nécessairement sur *tous* les ensembles. On dira alors, que l'énoncé « la théorie des ensembles considère tous les ensembles » n'appartient pas à la théorie des ensembles elle-même (à l'intérieur de laquelle il est même privé de sens), mais à

2. N. Bourbaki. *Théorie des ensembles*. Paris, Hermann, 1970, E II 16-17.

la métathéorie. L'argument est irréfutable, et vain. Car cette métathéorie est, à son tour, bien obligée de considérer la propriété « être un ensemble » comme collectivisante, et de dire, par exemple, que les ensembles forment une « classe » ; ou bien que l'on considère « une collection d'objets... qu'on appellera univers », les ensembles étant les « objets » de cet univers ; et, pour ne pas dire que x appartient à U , on dira que « l'objet x est dans la collection U »³. Mais comment ne pas voir que la préposition *de*, dans ce contexte, est déjà grosse de tous les paradoxes de la théorie « naïve » des ensembles ? Qu'est-ce que « être dans » ? Qu'est-ce qu'une « collection » ? Y a-t-il une collection de toutes les collections – et une collection peut-elle être « dans » une collection ? Si elle le peut, on retrouve immédiatement le paradoxe de Russell ; si elle ne le peut pas, on n'a fait que monter d'un étage et, à cet étage, l'on retrouvera la même question. Comme dirait Cinéas, on aurait pu rester tranquillement au rez-de-chaussée dès le départ, et accepter la définition initiale et « naïve » de Cantor, merveilleusement claire à cause précisément des cercles vicieux et des termes indéfinissables qu'elle exhibe : « Un ensemble est une collection d'objets distincts et définis de notre perception ou de notre pensée. »

Même une question en apparence aussi simple, et en même temps aussi fondamentale, donc une question aussi élémentaire, au sens premier du terme, que celle de l'ordre, de l'architectonique, de la place respective des différentes parties de la mathématique, question qui visiblement commande celle de leur validité logique, reste largement ouverte. Depuis la création de la théorie des ensembles par Cantor, on a été amené à considérer que celle-ci se plaçait logiquement au début ou au fondement de la mathématique, qu'elle en précédait toutes les branches, qui ont été du reste

3. J.-L. Krivine, *Théorie axiomatique des ensembles*, Paris, PUF, 1969, p. 10.

reformulées en en utilisant explicitement les concepts et les résultats. Ce point de vue a trouvé, comme on le sait, son couronnement dans les *Éléments de mathématique* de Bourbaki. Mais outre les difficultés logiques et philosophiques qu'il soulève, il est déjà contesté, et l'on serait tenté de dire rejeté, à l'intérieur même des mathématiques. Ainsi lit-on dans un ouvrage récent⁴ : « Le point de vue adopté dans ce livre pourra paraître étrange à ceux qui considèrent que la théorie *axiomatique* [souligné dans l'original] des ensembles doit être placée au début des mathématiques (ce qui est peut-être vrai pour la théorie naïve) » Ce « peut-être » sous la plume d'un mathématicien, concernant une question aussi grave – à savoir : à partir de quoi on démontre quoi que ce soit dans une branche quelconque des mathématiques ? – fait rêver ; mais retenons simplement ceci : il faut « peut-être » placer au début des mathématiques une théorie naïve (et, partant, non rigoureuse et contenant des paradoxes) des ensembles, qui permettrait d'édifier, à condition de ne pas trop poser de questions, une bonne partie de la mathématique, moyennant quoi (en utilisant explicitement les ressources produites par cette édification) on pourrait formuler une théorie axiomatique des ensembles. Ce qui fait ici problème n'est pas tellement la circularité logique, qui n'est pas un vice absolu aux yeux du philosophe (mais plutôt le « vice » de tout ce qui est, et notamment de toute pensée), mais la transmission héréditaire, le long de ces constructions successives, des déficiences initiales de la théorie naïve des ensembles.

Les difficultés logiques et philosophiques auxquelles il a été fait allusion plus haut sont nombreuses ; il suffira d'en indiquer l'exemple le plus frappant. Des objets tels que l'ensemble des entiers naturels (N) ou des relations telles que la relation d'ordre sont présentés comme construits dans et par la théorie des ensembles, et même (pour N) à

4. J.-L. Krivine, *op. cit.*, p. 6.

une étape assez avancée de celle-ci. Il est pourtant clair que les concepts (ou catégories, ou schèmes) correspondants sont à l'œuvre dès les premiers pas du raisonnement mathématique, et qu'en vérité (comme le disait déjà en un sens Kant), ils ne sont pas logiquement dérivables d'autre chose. Toute démonstration, mathématique ou autre, utilise effectivement la relation d'ordre et même de bon ordre, entre les propositions qu'elle aligne ; à l'intérieur même d'un énoncé, l'ordre des signes est généralement essentiel (« il existe x tel que, quel que soit $y...$ » n'est nullement équivalent, comme on sait, à « quel que soit y , il existe x tel que... »). De même, les entiers naturels sont utilisés effectivement dès le départ : sans le « un », le « deux », et surtout le « etc. » ou le « ... » (qui reviennent pratiquement à l'introduction et à l'usage effectif de l'infini potentiel), on ne saurait avancer d'un pas. Il est en effet difficile d'accepter l'argument de Bourbaki⁵ selon lequel les nombres sont utilisés, dans ces cas, en tant que « repères » comme pourraient l'être des couleurs ; on pourrait utiliser des couleurs pour distinguer des objets ou savoir celui auquel on se réfère, mais lorsqu'on parle de relation *binnaire*, par exemple, c'est bel et bien la cardinalité de « deux » qui est en jeu. Cela est du reste reconnu par Bourbaki lui-même⁶, lorsqu'il souligne que l'on rencontre dès les premiers pas de la métamathématique des démonstrations qui font pleinement appel aux ressources de la mathématique elle-même, avec emploi d'entiers arbitraires et du raisonnement par récurrence, qu'il parle à ce propos de « danger d'une pétition de principes » (autre étrange façon de s'exprimer pour un mathématicien ; faudrait-il désormais consulter une compagnie d'assurances pour savoir si un raisonnement mathématique est ou non circulaire ?) et convient finalement qu'il ne saurait être question d'enseigner les mathématiques à des

5. N. Bourbaki, *l.c.*, « Introduction », E I 10.

6. N. Bourbaki. *l.c.*, E I 11.

« êtres » qui ne sauraient pas « lire, écrire et compter » [souligné par nous] ce qui est l'évidence même et ce que formalisme et logicisme se sont toujours acharnés à nier. Mais s'il en est ainsi, il ne saurait plus être question de construction, mais tout au plus de ravalement de *N*.

La situation de la physique

La crise des fondements de la mathématique reste donc toujours largement ouverte, et il est difficile d'imaginer comment elle pourrait être dépassée – à moins précisément de reconnaître qu'en mathématique pas plus qu'ailleurs, il ne saurait être question de s'assurer d'un fondement absolu, ni d'obtenir une garantie de cohérence autre que le *faire théorique* des mathématiciens. Mais il existe en mathématique la possibilité de déconnecter logiquement la région de la crise du reste de la discipline ; cela ne diminue en rien la portée philosophique de la problématique, mais permet au travail courant des mathématiciens, aussi important soit-il, de se dérouler à distance de cette région. Tout autre est la situation en physique, où la problématique, parce qu'elle concerne les instruments logiques essentiels du travail du physicien, interfère de façon décisive avec la théorisation. En effet, ce n'est pas seulement la possibilité de représentation intuitive des processus physiques, comme on le dit parfois à tort, qui a été ruinée par les bouleversements qui se sont produits depuis 1900. Ce sont les catégories mêmes de la pensée physique, et finalement la nature de l'objet physique, la nature de l'activité du physicien et le physicien lui-même comme tel, à savoir comme entendement scientifique opérant, qui ont été mis en question. On n'a évidemment pas pu appeler métaphysique cette partie, de plus en plus lourde, de la réflexion des physiciens consistant à s'interroger sur les idées dernières que leur activité présuppose – bien que Heisenberg ironise à juste titre sur l'attitude des

positivistes logiques, qui acceptent volontiers de parler de métamathématique ou de métalogue, mais sont effrayés lorsque le préfixe méta précède le mot physique⁷. On aurait pu l'appeler pré-physique, puisque ces idées précèdent la démarche physique la plus élémentaire. Mais, en vérité, il ne s'agit ni de pré-, ni de métaphysique. Ces questions ne viennent ni avant ni après la physique contemporaine, elles *sont* la physique contemporaine. Indissociablement liées aux décisions théoriques dernières, elles viennent au centre du débat chaque fois que les enjeux théoriques montent. Si l'on voulait tracer une frontière, en deçà de laquelle le physicien pourrait poursuivre son travail en ignorant les problèmes principiels, elle ne séparerait pas la philosophie de la physique théorique, mais la physique théorique de ce qu'il faut bien appeler, malgré son efficacité grandiose, un bricolage empirico-expérimental.

Ces problèmes ont été suffisamment débattus depuis soixante ans pour que l'on puisse ici se limiter à en nommer les principaux. Le physicien est obligé de s'interroger sur ce qu'il entend par temps et espace, et sur le fondement même de cette distinction. La question de la nature de la frontière entre le phénomène microphysique et l'observateur élargi (système formé par l'observateur et le dispositif expérimental) reste entière, de même que l'antinomie épistémologique formulée par Heisenberg dès 1935 entre la constatation de la non-validité des catégories et des lois de la physique ordinaire dans le domaine microphysique et la démonstration de cette non-validité par le moyen d'appareils construits selon les lois de cette physique ordinaire et interprétés d'après les catégories usuelles. Cette antinomie, de même que les effets de la crise de la catégorie de la causalité, ne peut pas être considérée comme réglée sans reste par l'appel aux grands

7. Werner Heisenberg, *Der Teil und das Ganze*, Munich, Piper, 1969, p. 286. Heisenberg attribue cette remarque ironique à Niels Bohr.

nombres et aux probabilités, puisque, comme on l'a fait remarquer, un événement quantique unique, auquel ne sont attachées que des probabilités, peut, moyennant un dispositif expérimental approprié, déclencher un événement macroscopique inséré par principe dans un réseau de relations déterministes. D'aucuns croient que ces débats tendent à s'épuiser. Rien ne serait plus faux, car le progrès de la physique les ranime constamment et en fait surgir d'autres de même nature. En témoignent, par exemple, ce qu'on a pu appeler le déclin de la catégorie du champ, qui pendant un siècle avait progressivement dominé l'ensemble de la physique et nourri l'espoir, constamment frustré, de la constitution d'une théorie unifiée, mais qui s'avère maintenant incapable d'accueillir la dernière vague de phénomènes « élémentaires » ; la remise en question des principes de symétrie de la nature, de réversibilité des phénomènes élémentaires et même de conservation ; l'impossibilité persistante de réconcilier (et même de mettre vraiment en rapport) la relativité générale et la mécanique quantique ; la mise en cause de la notion même de phénomène physique.

Ce sont en effet les physiciens eux-mêmes qui constatent qu'ils sont en accord entre eux sur l'utilisation de la mécanique quantique, mais en désaccord profond sur sa signification et ses concepts fondamentaux⁸. Ainsi Wigner, affirmant qu'en mécanique quantique le concept primitif est devenu celui d'acte d'observation, donc d'« acte mental », reconnaît aussitôt que cela équivaut « à expliquer une énigme par un mystère » ; il n'existe pas d'accord sur le fait de savoir si le « vecteur d'état » (qui décrit le système considéré du point de vue de la mécanique quantique), « représente la réalité » ou simplement « un instrument mathématique qui doit servir à calculer les probabilités des différents résultats possibles des observations » ; aussi, il rappelle que « la nature com-

8. E. Wigner, in *Foundations of Quantum Mechanics*, B. d'Espagnat (ed.), New York et Londres, Academic Press, 1971, p. 4-5.

plète (*self-contained*) de la mécanique quantique est une illusion intenable », et que « la théorie de la mécanique quantique, si on la suit avec cohérence, conduit à des questions épistémologiques et philosophiques difficiles ». Sur la mécanique quantique elle-même, il n'est peut-être pas inutile, au vu des illusions qui ont encore cours, de citer *in extenso* l'un des physiciens contemporains les plus connus : « ... la théorie reste généralement insatisfaisante, non seulement parce qu'elle contient ce qui apparaît au moins comme des contradictions sérieuses, mais aussi parce qu'elle possède certainement un nombre de traits arbitraires, qui sont susceptibles d'une adaptation indéfinie aux faits, rappelant un peu la manière selon laquelle les épicycles ptoléméens pouvaient être amenés à faire place à presque n'importe quelle donnée d'observation qui pourrait surgir dans l'application d'un tel cadre descriptif⁹... »

La notion de phénomène physique est mise en cause, disions-nous, et cela à partir de deux points de vue (au moins), qui finalement convergent. D'une part, l'idée traditionnelle selon laquelle « il existe des systèmes physiques qui possèdent des propriétés physiques bien définies, indépendantes de toute observation de ces propriétés » (l'« hypothèse C » comme l'a nommée B. d'Espagnat, sur laquelle J. M. Jauch note par ailleurs qu'« il est plutôt difficile, sinon impossible, de dire ce que pourrait être la signification exacte de cette hypothèse ») doit être abandonnée ; en tout cas, il a été démontré qu'elle est incompatible avec le comportement des systèmes quantiques qui se trouvent en interaction entre eux – et dans la réalité, évidemment, il n'y en a pas d'autres¹⁰. D'autre part, les situations paradoxales que l'on rencontre dans l'étude des systèmes quantiques en interaction conduisent de plus en plus à penser que l'idée de sys-

9. D. Bohm, « Quantum theory as an indication of a new order in physics ». in *Foundations of Quantum Mechanics*, op. cit., p. 434.

10. J. M. Jauch, in *Foundations...*, op. cit., p. 28-29. B. d'Espagnat, *Conceptions de la physique contemporaine*, Paris, 1965.

tème partiel ou sous-système « n'est peut-être pas compatible avec la structure des lois quantiques ¹¹ », ce qui revient en fait à dire que l'idée de phénomènes isolés ou séparables est privée de sens ¹². Cela visiblement menace aussi bien la conceptualisation que, idéalement, les méthodes d'opération de la physique établie (moderne, non pas classique) qui ne peut, ni dans ses équations, ni dans ses expériences, traiter que de systèmes partiels ou d'aspects considérés comme en droit séparables du reste. Si, comme le dit Bohm, la théorie quantique implique « l'abandon de l'idée de l'analyse du monde en parties relativement autonomes existant séparément et en interaction entre elles ¹³ », nous sommes conduits devant une situation interminablement énigmatique : les notions mêmes d'observateur, d'observé et d'observation deviennent insaisissables, et il n'est même plus possible de dire en toute rigueur (comme on le disait dans l'interprétation naguère révolutionnaire et désormais classique de la mécanique quantique, qui a fait couler tant d'encre et que Einstein, Schrodinger ou L. de Broglie n'ont jamais pu se résoudre à admettre) que « ce qui est observé » est en fait le produit de l'interaction de l'observateur et de l'observable. Les régularités partielles que nous constatons aux divers niveaux de la « réalité » physique (et sans lesquelles, du reste, nous ne pourrions pas simplement vivre) sont frappées d'une contingence radicale et deviennent totalement intelligibles. L'univers ne serait plus qu'un seul hyperphénomène, si toutefois il était encore possible, dans ces conditions, de parler de « phénomène » puisqu'il faudrait y intégrer totalement l'observateur *pour* qui il y a phénomène, et s'il était encore possible de parler d'un univers puisqu'il semble bien que la réalité décrite par la mécanique quantique n'est pas « la réalité à laquelle nous pensons d'habi-

11. J. M. Jauch, *l.c.*, p. 32.

12. B. d'Espagnat, « Mesure et non-séparabilité », in *Foundations...*, *op. cit.*, p. 84-96. M. D. Zeh, *Foundations of Physics*, I, 1970.

13. D. Bohm, *l.c.*, p. 433.

tude, mais une réalité composée de plusieurs mondes¹⁴ ». Mais rien plus que cette question de l'« univers » n'indique davantage la situation chaotique de la physique contemporaine ; aucun domaine théorique n'a été soumis, depuis cinquante ans, à des ébranlements aussi puissants et aussi continus que celui où, à ses origines, la science moderne avait cru, par la théorie newtonienne, pouvoir établir triomphalement la puissance de ses méthodes et la vérité de ses résultats : l'astronomie théorique ou, plus exactement, la cosmologie. Rappelons que la cosmologie contemporaine n'est pas spéculation gratuite, mais démarche forcée aussi bien par des observations astronomiques capitales que par la nécessité de généraliser les lois locales ; et cette démarche trébuche, à chacun de ses pas, sur des obstacles formidables résultant de la nécessité inéluctable de mettre en cause ou d'abandonner les catégories et les moyens de conceptualisation les plus élémentaires. Ainsi, la théorie de la relativité générale a pris son départ avec l'intention d'Einstein d'incorporer rigoureusement dans la théorie physique ce qui jusqu'alors restait une « coïncidence », l'identité de la masse gravitationnelle et de la masse inertielle (principe d'équivalence de Mach) ; on discute encore pour savoir si elle y est parvenue. Elle a en tout cas réussi à vider de tout contenu les concepts newtoniens d'espace, de temps et de matière ; elle a surtout abouti à des équations qui, compatibles indifféremment avec une singularité dans un passé fini, avec une évolution périodique de l'univers, ou avec un horizon temporel non borné, obligent les physiciens à ressusciter les termes énigmatique d'une origine du temps, ou de temps cyclique, et finalement à poser la question de la réalité et de la signification du temps. De même le paradoxe d'Olbers (formulé dès 1826, et ignoré non seulement du public cultivé mais même de la grande majorité des scientifiques, qui

14. B. S. de Witt. « The many-universes interpretation of quantum mechanics », in *Foundations...*, *op. cit.*, p. 226.

auraient été bien étonnés d'apprendre que personne sur Terre ne pouvait expliquer pourquoi le ciel était noir la nuit ou, plus exactement, pourquoi il n'était pas constamment à une température de 6 000 degrés) a été en un sens « résolu » par la découverte du décalage vers le rouge (*red shift*) et l'« explication » de celui-ci comme résultant d'une « expansion de l'univers » ; mais sur l'interprétation théorique de cette expansion l'unanimité est loin d'être faite et, ce qui est plus important, chacune des deux principales théories rivales est obligée d'abandonner des principes physiques peut-être encore plus fondamentaux (car plus abstraits) que ceux qui ont été abandonnés par la théorie quantique : la théorie de l'état stationnaire est obligée d'abandonner le principe de la conservation de matière-énergie (puisqu'elle postule une « création continue » de matière dans l'univers), cependant que la théorie de l'« état initial hyperdense » est en fait obligée d'abandonner, comme l'a souligné **Freud Hoyle**, rien moins que l'invariance des lois physiques^a. Mais, sans doute, la question la plus importante que fait surgir la cosmologie contemporaine est précisément celle-ci : que vise-t-elle donc ? Que pourrait être une théorie d'un objet unique ? Peut-on parler, et en quel sens, de lois régissant cet objet unique, l'univers ? La séparation même entre objet et loi peut-elle être maintenue à ce niveau ? Les cosmologistes les plus radicaux insistent sur l'idée qu'une théorie construite pour décrire un système unique « ne devrait pas contenir des traits arbitraires » ; cela signifie en fait qu'elle ne devrait pas se référer à des « conditions initiales » quelconques¹⁵. Mais per-

a. Depuis quelques années les données de l'observation (découverte d'un rayonnement cosmique uniforme correspondant à une température de 3° K et interprété comme reste du *big bang*, de l'« explosion initiale » de l'univers) ont fait pencher fortement la balance contre la théorie de l'état stationnaire. Elles ne permettent pas, pour autant, de trancher entre les différents modèles cosmologiques compatibles avec les équations de la théorie de la relativité générale.

15. D. W. Sciama, *The Unity of the Universe*, Londres, Faber and Faber, 1959, p. 145, 179. Cf. aussi H. Bondi, *Cosmology*, Cambridge, University Press, 1961.

sonne actuellement ne peut se représenter ce que pourrait être une théorie *physique* sans « conditions initiales » (ou « conditions aux limites »); et personne non plus ne peut penser à la distinction entre l'essence et l'accident appliquée à un objet absolument unique. Pour tout système physique partiel, se donner des conditions initiales revient en fait à se donner sa localisation spatio-temporelle et son « état à l'origine » – et c'est cela qui, du point de vue de la physique théorique, apparaît comme « accidentel ». À cet égard, il est immédiatement évident que, s'agissant de l'univers entier, « il ne doit rester rien d'accidentel », comme le dit Sciama – sauf qu'il devrait ajouter : sinon l'univers lui-même. Nous sommes ici devant la question que pose l'impossibilité d'appliquer les idées de contingence et de nécessité lorsqu'il s'agit de l'objet physique ultime. Une autre manière d'illustrer cette antinomie, qui ne diffère de la précédente qu'en apparence, est celle-ci : une théorie cosmologique qui voudrait s'en tenir rigoureusement au principe que rien, concernant l'univers, ne doit relever de « conditions initiales », qui, effectivement, peuvent difficilement avoir un sens ici, se place elle-même dans l'obligation d'une déduction théorique de toutes les propriétés de l'univers, *y compris le fait qu'il y a quatre dimensions et non deux ou quatorze et y compris les valeurs numériques des constantes fondamentales*. On sait qu'Eddington a passé la dernière partie de sa vie à explorer cette voie, sans grand succès. Mais supposons que, par impossible, ce programme puisse s'accomplir; quelle serait alors la situation épistémologique et philosophique? Le cosmos se trouverait dissous, en idée, en un ensemble de déterminations logico-mathématiques, et la question surgirait : pourquoi donc cet ensemble se trouve-t-il avoir une contrepartie « réelle »?

De même que l'on voit revenir, dans les discussions d'épistémologie mathématique, les références à la philosophie classique, de même on a l'impression de retrouver, dans les débats cosmologiques actuels, les antinomies de la « dialectique transcendantale », l'interrogation de Kant sur le fon-

dement de l'unité de l'expérience, et celle de Platon et de Leibniz sur l'unicité du monde et sa raison possible.

Le problème de l'histoire de la science

Ces considérations peuvent paraître contingentes, liées qu'elles sont à la phase historique présente et à une étape donnée du développement de la physique. Il n'a pas manqué de grands physiciens pour soutenir qu'un nouveau progrès de la science permettrait, du moins dans certains cas (déterminisme), de revenir au *statu quo ante*, au prix de quelques complications. Cette vue, du reste abandonnée aujourd'hui, est impossible à accepter. Non seulement parce que, après tout, la crise de la physique au *xx^e* siècle n'a fait que dévoiler ce qui avait toujours été là : que toute théorie physique présuppose un ensemble de catégories qui ne vont de soi et ne sont pas cadre neutre, qui posent donc la question de l'interprétation, laquelle dès lors interfère inéluctablement avec toute théorisation de l'expérience. Mais parce que, à la lumière de la crise, peut voir un autre fait qui, lui aussi, aurait dû être vu depuis toujours, mais ne l'est encore aujourd'hui que partiellement et superficiellement : le caractère historique – au sens le plus étroit, simplement diachronique – de la science crée une situation qui fait éclater le programme classique, car il ne peut absolument pas être pensé à l'intérieur de celui-ci. La conception classique n'a aucun moyen de penser une histoire de la vérité, ce qui marque d'ailleurs le caractère foncièrement idéaliste du scientisme traditionnel. Ce caractère diachronique de la science est un de ces grands faits triviaux, voire tautologiques – analogue au fait que pour « voir » un électron il faut « l'éclairer » ; ou que penser c'est penser quelque chose ; ou que, si un sujet doit avoir connaissance d'un monde réel, il doit être lui-même, d'une certaine façon, « réel » – dont découlent des conséquences capitales. Il pose en effet cette question : puisqu'il

n'est pas vrai que le premier scientifique a d'un coup constitué le savoir absolu et que ses successeurs ne font que le confirmer interminablement, comment une succession de théories physiques est-elle en général possible et **pensable** ? Elle ne l'est pour la conception classique, qui domine encore la représentation commune des scientifiques à cet égard, que par le moyen de trois notions, qui sont totalement inadéquates : les approximations successives, la généralisation, l'addition. On peut facilement écarter l'idée des approximations successives (approximations de *quoi* ?), qui ne peut être invoquée dans ce contexte qu'à partir d'une totale incompréhension de ce qu'est une théorie. Ce sont les prédictions résultant d'une théorie qui peuvent être ordonnées selon leur proximité plus ou moins grande à quelque chose, non pas les théories. Des théories différentes ont des structures logiques différentes, et ne sont pas comparables de cette façon. Comment donc penser la succession des théories comme telle ? Sous quelles conditions un ordre temporel peut-il être aussi un ordre logique intrinsèque ?

*Inadéquation des interprétations habituelles
de l'évolution de la science.*

On parle souvent de généralisation, entendant par là que les théories ultérieures contiennent les théories antérieures comme « cas particuliers ». Cette description est souvent vraie dans les petites affaires de la physique, jamais dans les grandes. Elle résulte, encore une fois, de la confusion entre prédiction numérique et teneur logique d'une théorie. Il est impossible de prendre au sérieux l'expression couramment employée, selon laquelle la théorie newtonienne est un cas particulier de la relativité restreinte pour c [la vitesse de la lumière dans le vide] **prenant – une valeur infinie** ; tout ce que l'on peut dire c'est que, si dans les for-

mules de la relativité restreinte, on donne à c une valeur infinie, on retombe généralement sur les résultats newtoniens. Mais cela ne peut pas faire oublier que la relativité restreinte commence en posant comme axiome l'absurdité de l'axiome fondamental implicite de la théorie newtonienne : la possibilité de propagation de signaux à vitesse infinie. Peut-on dire que a est une approximation de non- a ? Comme le dit Hermann Bondi, « nous savons aujourd'hui que les concepts newtoniens sont intenable¹⁶ ». Présenter la théorie newtonienne comme une première approximation de quelque chose dont la relativité serait une seconde et meilleure approximation, c'est montrer qu'on se moque des concepts et de la structure logique d'une théorie, et qu'on ne s'intéresse qu'aux décimales des valeurs numériques prévues de part et d'autre ; c'est prétendre sauver un idéal absolu de la science en présentant celle-ci précisément comme non-théorie, comme capable de faire bouillir ensemble n'importe quel broyat de concepts pourvu que le jus numérique soit satisfaisant. Il n'est pas davantage possible de dire que les quantas contiennent la physique classique comme « cas particulier » ; cette affirmation serait à peu près équivalente à cette autre, que l'ensemble des entiers contient l'ensemble des réels comme cas particulier. Du reste, même dans le cas des mathématiques, il est difficile, contrairement à ce que l'on pense d'habitude, de parler de généralisation pure et simple à propos des avances vraiment décisives. Ainsi, on a pu remarquer à juste titre qu'il est parfaitement abusif de parler des « progrès considérables » accomplis vers la démonstration du dernier théorème de Fermat ; ces progrès ont consisté, en réalité, en la construction de branches entières et entièrement nouvelles des mathématiques (notamment la théorie des idéaux) et, tel qu'il est envisagé aujourd'hui, le « problème » est un pro-

16. H. Bondi. *op. cit.*, p. 89.

blème dont Fermat « n'avait aucune idée »¹⁷ et qui lui serait totalement incompréhensible. De même, le passage de la géométrie euclidienne aux géométries non euclidiennes, ou de la géométrie à trois dimensions à des géométries à n dimensions (n fini ou infini) ne peut être considéré comme une « généralisation » que d'un point de vue formel et vide. Il est quelque peu dérisoire de croire et de laisser croire que la pensée humaine a résisté pendant vingt-cinq siècles au passage du nombre 3 aux nombres 4, 5, ..., sans aucune raison, tandis qu'il aurait suffi de « généraliser ». Pour que ce passage puisse s'effectuer, il a fallu non pas « généraliser », mais révolutionner, non seulement la catégorie mathématique de l'espace, mais la conception même de ce qu'est la mathématique et son objet. Il a fallu ce bouleversement philosophique qui a assigné comme objet aux mathématiques non pas les relations entre grandeurs « naturelles » et leurs extensions immédiates mais les relations formalisables quelconques entre objets quelconques.

Ces exemples montrent aussi qu'il est impossible de décrire l'évolution de la science comme un processus « additif ». S'il est vrai que de nouveaux domaines sont périodiquement découverts et que, au départ les théories qu'on en élabore s'ajoutent à celles déjà élaborées pour d'autres, il est non moins vrai que, tôt ou tard, la question de leur rapport se trouve posée et qu'elle n'a jamais pu être résolue par simple juxtaposition ; l'unification a, en règle générale, ébranlé profondément les théories particulières déjà établies ou leur a conféré une signification différente. Pas plus qu'elle n'est diachroniquement cumulative, la vérité scientifique n'est synchroniquement additive. Mais cela signifie aussi : pas plus que les couches successives que nous découvrons dans l'objet ne peuvent être pensées comme disposées en soi selon un ordre logique adapté à notre convenance, qui nous

17. R. L. Goodstein, *Essays in the Philosophy of Mathematics*, Leicester, University Press. 1965, p. 90-91.

permettrait de passer successivement et régressivement des corollaires aux théorèmes et de ceux-ci aux axiomes, pas davantage nous ne pouvons penser que les aspects coexistants de l'objet, dont nous faisons autant de domaines de disciplines particulières et de théories spécifiques, sont isolables et recomposables à plaisir. Tout phénomène est un interphénomène. Les frontières deviennent incertaines et la région reprend son caractère énigmatique de catégoriel central de la connaissance. Mais s'il en est ainsi, la seule théorie digne de ce nom serait une théorie unifiée et unitaire. La physique contemporaine ne la possède pas et semble incapable de la construire. Mais une telle théorie est-elle même concevable ? La discussion de cette question dépasse notre propos et sans doute aussi nos capacités. Mais il nous faut considérer de plus près le processus historique de la science et les problèmes qu'il soulève.

La conception défendue plus haut – à savoir qu'il est impossible de présenter le processus historique de la science comme **une « addition »** une « généralisation » ou un « perfectionnement » le long desquels les nouvelles connaissances laisseraient intactes celles qui existaient déjà, bref, qu'il est impossible de le présenter comme un processus *cumulatif* – revient à dire que ce que l'on appellera, faute d'un meilleur terme, les étapes historiques de la science correspondent à autant de *ruptures*. Dès lors, plusieurs nouvelles questions surgissent : de quoi ces ruptures sont-elles ruptures, autrement dit, qu'est-ce qui, à chaque étape et à travers toutes les étapes, constitue « l'essence » du système scientifique accepté ? Quels sont les facteurs qui, à chaque fois, conduisent à la rupture ? Quelle est, enfin, la relation entre les étapes ainsi distinguées et, corrélativement, des connaissances scientifiques successivement produites ?

Le statut philosophique de ces questions, le fait qu'elles portent indissociablement sur l'essence du connaître, sur son historicité et sur la nature de son objet est immédiatement évident. Aussi, il n'est peut-être pas étonnant qu'elles

soient généralement évacuées, lors même que le progressisme scientifique naïf est plus ou moins abandonné. Lorsqu'on se borne à mettre en lumière les « paradigmes » successifs de la science, et à souligner qu'il existe entre eux incommensurabilité des critères, incommunicabilité des langages et « différence de mondes »¹⁸; ou lorsqu'on insiste simplement sur ce que l'on a appelé curieusement « l'épistémè » de chaque époque, apparemment sans relations avec celle des autres, on pulvérise à la fois le faire théorique des hommes et son objet. On ne pense pas encore le formidable problème posé par le fait que la science possède une histoire, lorsqu'on représente celle-ci comme simple série de sauts absolus, et que l'on se refuse d'envisager la question posée par les rapports des « contenus » du savoir scientifique entre ses différentes étapes. Pourtant, la situation contemporaine montre à l'évidence que cette question philosophique fait partie du contenu même de l'activité scientifique « positive ». Le monde macroscopique ordinaire peut (et même en un sens, doit) être décrit, analysé, expliqué selon les méthodes de la physique « classique » (pré-quantique). Mais le pont entre ce monde et la description quantique doit être bâti à tout prix et, apparemment, ne peut pas l'être, ce qui est au cœur des difficultés de la physique contemporaine. Ainsi, la question « philosophique » ou « historique » des rapports entre la physique classique et la physique contemporaine est tout autant et directement une question scientifique, que la physique est obligée de se poser puisqu'elle porte sur les relations entre les différentes « couches » ou « manifestations » de son objet.

Poser ces questions, c'est donc, bien sûr, s'interroger sur l'organisation et le contenu du « savoir scientifique » à chaque étape ou à chaque époque ; mais c'est aussi, évidem-

18. Comme par exemple Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 1962.

ment, s'interroger sur *ce qui* est ainsi chaque fois connu, autrement dit sur l'organisation et le contenu de ce qui, simplement, *est*. Si cette question n'est pas soulevée, si les « paradigmes » (ou les *épistémè*) successifs sont posés de façon purement descriptive, sans aucune interrogation concernant leur relation réciproque et ce qui, dans l'objet qu'ils visent, rend possible leur existence, leur succession et leur succession dans cet ordre et non pas dans n'importe quel autre, on ne réfléchit pas vraiment la science, on n'en fait au mieux que l'ethnographie. On pense peut-être éviter ainsi de faire de la « philosophie » mais, en vérité dans ces cas-là, on en fait bel et bien une, qui n'ose pas dire son nom : celle qui pose que l'histoire de la science et du savoir des hommes n'est qu'une succession de mythes qui se valent.

*Impossibilité de penser une histoire de la science
dans le cadre de la philosophie héritée.*

Mais il est également vrai que l'on se tournerait en vain vers la philosophie héritée pour y trouver les moyens de penser une histoire du savoir scientifique. Car (les tendances sceptiques et pragmatistes mises à part) la philosophie héritée n'offre finalement que deux manières de penser cette histoire, toutes les deux intenable. Dans ce que l'on peut appeler la conception « criticiste » (dont Kant est le représentant le plus systématique, mais nullement le seul), ce qui peut évoluer c'est le « contenu » de la connaissance en fonction, par exemple, du fait que la matière phénoménale disponible s'élargit par de nouvelles observations ou expérimentations, ou que le « travail » scientifique sur cette matière s'affine et s'accumule. Cela revient à dire que la teneur concrète de ce que la physique considère chaque fois comme « lois de la nature », en un sens second du terme, peut (et même doit nécessairement) changer ; mais non pas les véritables lois dernières de la nature, qui sont

posées comme les catégories et donc comme identiques à l'organisation même de la pensée scientifique et de toute pensée du réel. Cette vue rencontre déjà, sur le plan philosophique strict, des apories insurmontables, dont la plus importante est l'impossibilité de rendre compte de l'existence d'une relation entre les « catégories » et le « matériel phénoménal » assurant que celui-ci est bien pensable et organisable par celles-là ; le fait qu'une telle relation existe est finalement qualifié par Kant, dans la *Critique de la faculté de juger*, d'« heureux hasard » (*glücklicher Zufall*). Mais comment pourrait-elle être maintenue aujourd'hui ? Lorsque des catégories aussi fondamentales que la causalité ou la substance sont mises en question, on ne peut plus avoir pour ambition d'effectuer quelque réparation à l'édifice de la « déduction transcendantale des catégories », qui remplacerait ces concepts par d'autres mieux adaptés à la situation contemporaine (quitte, du reste, à avoir à recommencer demain). Car c'est précisément l'idée centrale du criticisme qui est en cause, à savoir la possibilité d'effectuer une séparation absolue entre « matériel » et « catégories », et de « déduire » celles-ci de la simple idée de la « connaissance » de celui-là, *quel qu'il soit*. Vouloir faire dériver de la simple idée d'un sujet confronté à la tâche d'établir « l'unité d'un divers » – ou de ce qu'il y a *factum* de l'expérience pour un sujet – le système nécessaire et donné une fois pour toutes des formes par lesquelles cette unité est instaurée, ou qui sont impliquées dans cette expérience, se heurte à une impossibilité à cause du caractère indéterminé et indéterminable *a priori* des termes « unité », « divers », « expérience » : ni l'« unité » dont il s'agit n'est quelconque, ni le « divers » n'est n'importe quoi et, surtout, il n'est assurément pas un divers absolument chaotique. Et si l'on voulait donner à l'expression « unité d'un divers » un sens qui serait le même pour Aristote, pour Kant et pour nous, elle deviendrait nominale et vide.

Dans l'autre vue, que l'on peut appeler « panlogiste »

(Hegel en est le représentant le plus systématique, mais ici encore nullement le seul), il n'y a pas séparation de la forme et de la matière, catégories et contenu s'impliquent mutuellement, et il y a une « dialectique historique » de la connaissance. Sans entrer dans la discussion des apories proprement philosophiques qu'elle fait naître, notons simplement que cette vue ne pourrait, au mieux, représenter qu'un programme inaccomplissable effectivement. Mais cela revient à dire qu'elle est en pleine contradiction avec elle-même : car pour elle la vérité ne peut être absolument que dans l'élément du savoir absolu mais, faute de pouvoir produire celui-ci, elle est obligée d'en faire à nouveau, qu'elle le dise ou non, une « idée kantienne », à distance infinie de tout savoir effectif.

On pourrait montrer que ces deux manières, impossibles, de penser une histoire du savoir sont les seules possibles dans le cadre de la philosophie héritée ; mais cela nous éloignerait de notre propos. Pour revenir à celui-ci, notons avec Kuhn qu'une théorie scientifique ne s'adapte jamais aux faits que « plus ou moins ». Le « moins » – le fait qu'elle ne s'y adapte jamais pleinement, qu'elle n'en rend jamais compte exhaustivement –, toute l'histoire de la science est là pour le montrer. Mais c'est sur le « plus » qu'il faut réfléchir : il existe toujours une classe de faits dont la théorie parvient à rendre compte. Ce que l'histoire de la physique (qui nous intéresse ici par excellence, pour des raisons évidentes fait voir, c'est que, à chaque étape, il y a pour une classe donnée de faits une « description-explication » qui est à la fois adéquate d'après les critères admis de rationalité et d'une part *lacunaire* par rapport à l'ensemble des faits connus, d'autre part *logiquement incohérente* du point de vue de ce que sera la « rationalité » de l'étape suivante. Tout se passe donc comme s'il existait des couches ou strates de l'objet physique qui seraient « descriptibles-explicables » en corrélation avec un « système catégorial » donné et comme si celles-là et celui-ci devaient être, chaque fois, essentielle-

ment incomplets ou *en déficit*. Notons, pour éviter les malentendus, que lorsque nous parlons de « description-explication » nous avons en vue la description-explication non triviale, celle qui permet par exemple la prévision authentique non pas d'« événements » ou de « faits » mais de *types de phénomènes* inconnus auparavant (comme cela a été accompli tant de fois par des théories abandonnées par la suite). Nous devons avoir le courage d'affronter ces deux constatations irréfutables et apparemment, pour la pensée héritée, impossibles : le modèle newtonien n'est pas un simple *constructum* arbitraire, il « correspond » d'une certaine façon à une immense classe de faits de tous ordres et sans parenté manifeste, il a permis d'expliquer ou de prévoir des types de faits qui n'étaient absolument pas pris en compte lors de sa construction (par exemple, les mouvements séculaires des planètes ou l'évolution des amas globulaires); il aurait même permis, comme Milne et McCrea l'ont montré en 1934, de « prévoir » l'expansion de l'univers¹⁹. Et pourtant, le modèle newtonien est « faux » si ce mot a ici un sens : non seulement il ne prévoit pas d'autres faits, qui exigent, pour être expliqués, son abandon, mais il contient des hypothèses et des concepts absurdes et conduit à d'autres conclusions absurdes²⁰. Et nous ne pouvons pas dire que ses « déficits » nous renvoient, de manière univoque et indubitable, à un modèle plus vaste qui le « contiendrait » ; ils nous renvoient aux abîmes de la cosmologie contemporaine, qui ne peut pas « contenir » le modèle newtonien, mais doit rompre avec lui.

Nous ne pouvons donc penser ce qui est ni à partir de l'idée traditionnelle d'une simple infinité-indéfiniété en extension et en profondeur de l'empirie, conçues comme

19. V. H. Bondi, *op. cit.*, p. 75-89.

20. Cf. A. Einstein, *Relativity*, Londres, Methuen University Paperbacks, 1960 p. 105-107. Aussi, A. Trautman in A. Trautman, F. A. E. Pirani, H. Bondi, *Lectures on General Relativity*, New Jersey, Prentice Hall, 1965, p. 229 s. ; et H. Bondi, *ibid.* p. 407-409.

simples déterminations négatives, comme un « encore et toujours plus » effectuable et répétable sans limite ; ni, non plus, à partir de l'autre idée traditionnelle d'une organisation articulée en profondeur, où chaque niveau formerait une partie achevée en soi, et pourtant bien intégrée dans le « tout », déterminable complètement en elle-même et pourtant renvoyant de façon nécessaire et univoque au niveau inférieur (ou, si l'on préfère, supérieur). Nous ne pouvons le penser que comme une *stratification* d'un type jusqu'ici insoupçonné, organisation en feuillets reliés par des adhérences partielles, succession illimitée en profondeur de couches d'être, toujours organisées et jamais totalement, toujours articulées entre elles et jamais pleinement.

S'il en est ainsi, il est illusoire de poser et d'opposer *une* couche « phénoménale » et *une* couche (hypothétique) « réelle ». Car ni l'une ni l'autre ne sont uniques ; et ni l'une ni l'autre n'ont un privilège absolu. La strate « première », celle de la perception quotidienne, du monde prétendument naturel et immédiat est en un sens la moins privilégiée, la plus « illusoire » de toutes, puisqu'elle est pleine d'inexplicable, fourmille de lacunes, fuit de tous côtés vers autre chose et, dès que nous commençons à l'interroger, nous renvoie inéluctablement à d'autres strates qui en rendent compte. Mais, en un autre sens, elle possède un privilège absolu, puisque toute procédure scientifique, toute interprétation, vérification, réduction, explication, doit finalement pouvoir exhiber son évidence dans ce monde-ci et être dite dans la langue de tous les jours. Comme le dit, après Niels Bohr, Wigner, « notre science ne peut pas se tenir entièrement sur ses propres jambes, elle est profondément ancrée dans les concepts communs acquis pendant notre enfance ou nés avec nous, et utilisés dans la vie quotidienne²¹ ». Pour le dire d'une autre façon : ce n'est pas seulement d'un point de vue philosophique comme le disait Husserl, que la Terre, en

21. *Foundations...*, op. cit., p. 18.

tant qu'« arche primordiale », « ne tourne pas » ; c'est que, d'un point de vue logique, l'exactitude de l'énoncé « le Soleil se lève régulièrement à l'est et se couche régulièrement à l'ouest » est présupposée dans la démonstration qui établit le système héliocentrique. La vérité de l'apparence géocentrique est un ingrédient de la vérité héliocentrique.

Ainsi, chacune des strates est, en un sens, cohérente et, en un autre sens, lacunaire. Mais aussi, chaque fois, cohérence et lacunarité, adéquation et déficit ne sont évidemment tels que relativement au « système catégorial » correspondant. Pouvons-nous dire qu'elles en sont simplement le produit ? Assurément pas. C'est une chose de reconnaître qu'il n'existe pas d'organisation en soi du donné qui s'impose absolument, et pas davantage de question qui surgisse d'elle-même et qui ait un sens hors de tout cadre théorique ; comme le disait Einstein, « c'est la théorie qui d'abord décide de ce qui est observable ²² » et, peut-on ajouter, ce n'est que dans et par une théorie que des lacunes ou des anomalies peuvent apparaître ; mais c'est tout autre chose de laisser entendre que devant cette théorie – ou cette succession interminable de théories n'existerait qu'un chaos absolument amorphe, ne possédant aucune organisation propre, et doté cependant de cette étonnante propriété de se prêter à n'importe quelle organisation que la théorie déciderait de lui imposer. Il suffit du reste d'inspecter de près cette dernière idée pour voir qu'elle est contradictoire : en tant qu'il serait absolument non organisé, le réel serait indéfiniment organisable, donc il serait encore organisé en tant qu'organisable.

Nous sommes ainsi amenés à constater que nous ne pouvons penser la science ou notre connaissance de l'objet sous aucun des modes hérités de la tradition philosophique : pas plus comme succession arbitraire ou extrinsèquement déterminée de constructions qui se valent que comme « reflet » d'un ordre objectif existant en soi ou comme impo-

22. Cité par Heisenberg, *op. cit.*, p. 88.

sition souveraine d'un ordre procédant de la conscience théorique à un donné chaotique et amorphe. Et nous sommes aussi amenés à soupçonner la raison pour laquelle il en est ainsi : c'est que chacun de ces modes, lorsqu'on y regarde de près, a été formé comme *décalque* à partir d'une relation empirique particulière et partielle réalisée dans telle ou telle activité humaine. Il serait peut-être temps de commencer à réfléchir cette extraordinaire entreprise qu'est le faire théorique des hommes à partir d'elle-même, et non pas à partir des représentations du miroir, du maçon, de la partie de dés ou de la fabulation.

Nous sommes ainsi mis en demeure de penser ce qui est – et ce que, chaque fois, nous pensons de ce qui est – d'une manière qui n'a ni analogue ni précédent dans la réflexion héritée. Nous ne pouvons ni imputer au réel *une* logique, ni lui refuser toute sorte de logique ; de même que nous ne pouvons ni imputer à nos théories du réel, et à leur succession, *une* logique, ni leur refuser toute sorte de logique. Devant l'un comme devant les autres, les idées traditionnelles de logique et d'organisation, prises dans l'extension et la puissance absolues que la philosophie voulait leur conférer, se révèlent inadéquates et insuffisantes. Le réel, comme le savoir, n'en personnifient ni la réalisation totale, ni l'absence complète, et ne peuvent même pas être pensés comme des mixtes de ces déterminations et de leurs contradictoires, mais bien plutôt comme en deçà, ou au-delà d'elles.

Les questions de fondement, débattues depuis son origine par la philosophie, reviennent ainsi au milieu de la science, qui s'en était cru pendant longtemps protégée. Cela montre, incidemment, la superficialité sans espoir de la notion de coupure épistémologique, qui connaît une vogue anachronique au moment où son vide peut être matériellement constaté. Si elles réapparaissent comme des questions fécondes, c'est qu'elles ne sont pas simplement répétées sous leur forme philosophique nue – qui d'ailleurs n'a jamais été telle pour les grands philosophes, mais seulement dans l'École. Elles sont

reproduites à partir d'une expérience propre, nouvelle et irremplaçable; leur éclairage et même leur teneur ont de ce fait changé, leur discussion renouvelée est à certains égards précontrainte par les procédures et les résultats effectifs de l'activité scientifique. Il faut comprendre – et longuement méditer – l'identité et la non-identité entre la perspective du *Timée* et celle de notre physique fondamentale, entre l'idée qui guide Kant dans la déduction transcendantale des catégories et la postulation de l'invariance des lois de la nature au fondement de la relativité ou le principe cosmologique parfait. Mais c'est précisément cette identité et non-identité qui les rend fécondables l'une par l'autre.

Si donc la science contemporaine fait resurgir à sa façon les questions philosophiques comme *ses* questions aussi, il est difficile d'éviter la conclusion que nous ne pouvons plus en rester à la démarcation naïve, et naïvement pensée comme assurée, entre philosophie et science. Certes, il n'est pas du même homme, sauf par accident, d'inventer un procédé expérimental et de penser l'être. Mais l'expérimentateur pur comme tel, n'est pas physicien; et l'on peut se demander si celui qui ne fait que penser l'être est encore philosophe.

Ce qui est à comprendre, et qui est nouveau, ce n'est pas que nombre, continuité, itération, relation, équivalence, ordre, matière, espace, temps, causalité, identité, individu, espèce, vie, mort, organisme, finalité, évolution restent des problèmes dont la science doit chaque fois présupposer, par prétériorité, une pseudo-solution particulière et dont le philosophe – ou le physicien habillé en philosophe – aurait toujours le droit ou plus que jamais le devoir de parler. Il est même impropre d'appeler problèmes ces mixtes derniers de réalité et de pensée, d'universalité et de concrétion, qui conditionnent notre capacité d'articuler des problèmes. Ce qui est à comprendre, et qui est nouveau, c'est que nous sommes obligés désormais d'en parler à partir d'une interrogation à la fois scientifique et philosophique et que le phi-

losophe et le scientifique ne peuvent ni se réserver ces termes, ni se les renvoyer l'un à l'autre.

Il n'est plus guère possible, en effet, d'accepter la théorie courante de la « démarcation » entre science et philosophie, telle que le positivisme logique et l'école de Vienne l'ont formulée et propagée depuis un demi-siècle, et telle que, curieusement, la plupart des philosophes semblent l'accepter. Lorsqu'on pose comme critère du caractère scientifique d'une théorie (non purement logique ou formelle) la possibilité qu'elle soit falsifiable par un fait d'expérience, on oublie qu'aussi bien le terme « fait d'expérience » que le terme « falsification » recèlent des problèmes immenses, qui sont précisément des problèmes philosophiques. Ce que le positivisme logique a mis en avant avec tant de prétention vaut peut-être pour caractériser les énoncés empiriques au niveau le plus plat mais certainement pas une théorie scientifique. « Tous les cygnes sont blancs » est un énoncé empirique en tant qu'il peut être falsifié (et l'a été) par la présentation d'un seul cygne non blanc. Mais une théorie scientifique digne de ce nom n'est jamais purement et simplement falsifiable par la présentation d'un fait d'expérience, d'abord pour la simple raison que les faits d'expérience dont s'occupent les théories scientifiques n'ont pas cette curieuse propriété que leur attribue naïvement le positivisme logique d'être parfaitement déterminés et univoques en soi. Un fait d'expérience n'est tel que dans le cadre et en fonction d'une théorie ; encore une fois, « c'est la théorie qui décide d'abord de ce qui est observable ». Nous ne pouvons donc pas faire semblant de croire qu'il existe un monde de faits en soi, qui sont tels qu'ils sont avant toute interprétation scientifique et indépendamment d'elle, auquel nous comparons des théories pour voir si elles sont ou non falsifiées par lui. Certes, une théorie scientifique ne peut pas faire n'importe quoi, ni se priver de tout contenu empirique ; mais le contenu empirique s'y présente avec un degré énorme d'élaboration conceptuelle, qui provient

précisément de la théorie. Le rapport entre les deux termes est donc infiniment plus compliqué et profond que ne le suppose le positivisme logique, puisqu'il met en jeu tout l'appareil conceptuel de la science et, derrière lui, comme précisément la situation contemporaine de la physique le montre, le système catégorial et même les formes logiques de la pensée. Pas davantage on ne peut considérer comme allant de soi la notion de falsification. Une théorie peut toujours s'adjoindre des hypothèses additionnelles devant un « fait » qui la dérange, et dire que ce n'est plus alors « la même » théorie c'est jouer avec les mots puisque, après tout, jamais personne n'a été en mesure de dénombrer exactement les hypothèses indépendantes que contient, implicitement ou explicitement, une théorie physique. L'accumulation d'hypothèses additionnelles peut continuer indéfiniment (on est rarement à court d'hypothèses) et lorsque finalement la théorie est abandonnée ce n'est pas, le plus souvent, parce qu'un nouveau « fait » l'a définitivement falsifiée, mais parce que l'on a pu inventer une théorie plus « simple » (terme à son tour plus que mystérieux, mais sur lequel nous ne pouvons pas nous étendre ici). Le critère de démarcation discuté devient donc, beaucoup plus modestement : une théorie scientifique entretient un certain rapport, qui reste à définir, avec une classe d'événements nommés « faits d'expérience », qui reste elle aussi à définir. Mais ces deux définitions ne peuvent être produites ni exclusivement par la science comme telle, ni exclusivement par une théorie de la science (épistémologie ou philosophie) qui les fournirait en ignorant ce que la science a fait et est en train de faire. C'est en ce sens que nous disons qu'une démarcation rigoureuse **entre science et philosophie est impossible.**

On ne voit pas ce qui, sur ce plan, sépare Heidegger de Sir Karl Popper, lorsqu'il écrit que « **la physique fait bien de ne pas se préoccuper de la chose de la chose** » – sauf que, comme on le sait, la physique ne mérite pas la louange

qui lui est ainsi décernée. Car c'est là partager l'illusion qu'il puisse exister un savoir « positif » de la chose, capable de la déterminer et de la manipuler indéfiniment, sans jamais se trouver obligé de se demander : mais qu'est-ce donc qu'une chose ? Que ce prétendu savoir « positif » possède aux yeux de Heidegger moins (ou plus) de valeur qu'aux yeux des positivistes scientifiques n'a évidemment aucune importance ; car là il s'agit vraiment de préférences subjectives arbitraires, sans statut philosophique possible. Ce qu'il importe de noter ici, c'est la mutilation, la cécité à laquelle une telle position condamne la philosophie elle-même. Car philosopher n'est pas seulement s'interroger sur la choséité de la chose, mais aussi s'interroger sur la chose même ; s'il y a une métaphysique qui, elle, est bel et bien terminée, c'est cette séparation de la question de la choséité et de la question de la chose, cette illusion de pouvoir établir en toute sécurité la ligne de démarcation, de bien border l'in-bordable. Philosopher, c'est questionner cette chose et chaque chose – et l'ouvrir ainsi à autre chose et à ce qui n'est pas chose. La question de la choséité de la chose pourrait difficilement avoir un sens pour quelqu'un qui ne connaîtrait aucune chose. Or la chose – les choses – ne sont pas données une fois pour toutes, comme le pense et le pratique Heidegger, prisonnier, par un étrange retour des choses, de la métaphysique dépassée sous-jacente à la physique classique et elle-même sous-produit dégénéré de la grande métaphysique antique. Les choses – les *pragmata* – sont constamment faites, elles sont produites aussi par le faire humain, le faire scientifique entre autres, et ce faire met en lumière ou fait exister des aspects de la choséité de la chose qui, sans lui, resteraient cachés ou inexistantes. Pour l'avoir ignoré, pour être resté aveugle devant la physique contemporaine, la psychanalyse ou la révolution, Heidegger s'est condamné à ne pouvoir dire de la choséité de la chose que ce que déjà Aristote ou Kant pouvaient en dire et en ont effectivement dit. Rien d'étonnant, alors, qu'il se

hâte de proclamer, à son tour, la « fin de la philosophie » – à un moment où tout appelle à un renouveau philosophique radical – et qu'il pense à un « achèvement de la philosophie » déterminé par « l'affranchissement des sciences », à une « décomposition de la philosophie dans l'essor des sciences technicisées ²³ ». La philosophie n'est certes pas pensée inductive, mais elle ne peut pas non plus être pensée vide de l'être comme tel. Ce n'est qu'au contact des étants que la question de *leur* être peut être discutée et même simplement soulevée.

Si donc nous interprétons correctement le sens de la crise présente des sciences exactes comme démonstration du caractère intenable du programme galiléen – qui exigeait la possibilité d'une séparation essentielle entre science et philosophie, garantie par un ensemble de catégories qui paraissent aussi évidentes aux scientifiques qu'à Euclide ses axiomes –, la conclusion à en tirer ne peut pas être le simple renouveau des questions philosophiques à partir de l'impossibilité de s'en tenir à une base conceptuelle assignée une fois pour toutes à la connaissance ; c'est la négation de la possibilité de séparation entre cette base conceptuelle et les résultats, la reconnaissance de la réaction des résultats sur la base, la dérive de celle-ci dans le Maelström des discussions, des découvertes et des réfutations, son être en question perpétuel, la fin de la tranquillité scientifique, bref, l'abolition du barrage entre philosophie et science. C'est la séparation absolue des régions qui est en cause. Non pas parce que toutes n'en seraient qu'une seule, mais parce qu'il en existe une articulation qui est tout autre qu'un cloisonnement, qu'une simple juxtaposition, qu'une spécification progressive ou qu'une hiérarchie linéaire, logique ou réelle. Restaurer explicitement cette articulation, autrement

23. M. Heidegger, « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », in *Kierkegaard vivant*, colloque de l'UNESCO, Paris, éd. Gallimard, 1966, p. 168, 177-181.

que ne pouvaient le faire Platon ou Aristote, Descartes, Leibniz ou Hegel nous paraît être la tâche présente de la réflexion.

On est forcé de constater que cette tâche est rarement assumée. Elle l'est, heureusement, de plus en plus de la part des scientifiques. Le besoin, suscité par les problèmes les plus graves de la physique contemporaine, de se demander : **qu'est-ce donc, au-delà des mesures qu'on lui impose, des formules mathématiques qui ne l'habillent qu'une saison, que l'objet physique et l'objet du physicien inspirent un nombre croissant d'écrits où des grands physiciens s'interrogent – en remontant parfois jusqu'à Thalès – sur les fondements et le sens de leur activité scientifique.** De même en biologie, où en fait les débats sur les principes ne s'étaient jamais apaisés, les grandes découvertes des quinze dernières années ont ranimé et renouvelé la discussion sur la nature du vivant et les catégories que sa connaissance met en jeu, et plusieurs des chercheurs responsables de ces découvertes ont ressenti la nécessité de formuler les réflexions plus générales auxquelles ils avaient été conduits. Certains philosophes trouveraient peut-être unilatéraux, voire naïfs, ces efforts. Ils auraient tort, car ils y trouveraient une matière à réflexion inépuisable, et fort mauvaise grâce, car la carence de la philosophie contemporaine à cet égard est totale. Celle-ci s'est en effet rendue incapable d'accueillir ces questions soit parce que, en prétendant se cantonner dans la discussion des « conventions de langage » ou dans une épistémologie au ras de la logique formelle, elle s'est entièrement desséchée ; soit parce que, orgueilleusement retirée sur la montagne de l'être, elle a posé une fois pour toutes une séparation radicale entre la pensée de l'être et la connaissance des étants, celle-ci étant abandonnée à une science identifiée à la technique et explicitement qualifiée de non-pensée. Dans les deux cas, le résultat est le même : le maintien d'une séparation entre ce qui doit à tout prix être tenu et pensé ensemble.

La biologie contemporaine. Faux et vrais problèmes

Les découvertes capitales faites depuis une vingtaine d'années en biologie ont conduit plusieurs auteurs, et non des moindres, à affirmer que les problèmes principiels qui avaient divisé biologistes et philosophes pendant des siècles étaient enfin liquidés. On peut cependant se demander si ce ne sont pas plutôt les termes dans lesquels ces problèmes avaient été discutés qui ont été liquidés, et si les acquisitions récentes, en les renouvelant, n'approfondissent pas nos interrogations et ne nous forcent pas à les réfléchir dans un horizon qui dépasse celui du vivant comme tel.

Il est certain que la conjonction de la biologie moléculaire et du modèle cybernético-informationnel dissout certaines des apories qui formaient l'objet du débat séculaire entre mécanisme et finalisme. Cependant elle le fait, étrangement, par une confirmation simultanée de la thèse essentielle du mécanisme et de sa réfutation finaliste. On avait fait valoir contre le mécanisme que dire de l'organisme qu'il était une machine voulait dire *ipso facto* qu'il était finalisé : une machine est machine en tant qu'elle est agencée *pour* produire un résultat donné, et seul ce *pour* fournit sa raison d'être en général et le *pour-quoi* de l'agencement de ses parties. De même remarquait-on qu'il était impossible de rendre compte, dans une conception mécaniste, d'un comportement adapté et labile ; ou de comprendre un développement temporel caractérisé par une unicité absolue d'orientation s'affirmant à travers une immense complexité de moyens hétérogènes, par la plus extrême rigueur et la plus grande plasticité, tel le passage de l'œuf fécondé à l'organisme adulte.

Nous avons à présent la possibilité de considérer une classe de machines – que nous construisons, perfectionnons et faisons fonctionner à une échelle constamment élargie – dont le résultat, l'*output* pertinent, donc la finalité, peuvent

être définis non pas sur l'ensemble des attributs du milieu, mais sur l'ensemble de leurs attributs propres et dont le fonctionnement est régi par une règle d'autoconservation et même d'automodification. La finalité est ainsi immanentisée par une machine, comme elle l'est par le vivant. Nous pouvons doter ces machines de programmes conditionnels d'une complexité considérable, leur permettant des « comportements adaptés » face à une large gamme de conditions externes, et de « programmes heuristiques », les conduisant à optimiser certains états d'après des critères prédéterminés. Nous pouvons même montrer que sous certaines conditions l'apparition de comportements adaptés ou heuristiques peut résulter de processus aléatoires. Enfin, la possibilité de déployer temporellement un ordre d'après un arrangement purement spatial, de « spatialiser le temps » (de représenter d'avance et d'emblée sur un dispositif une succession d'opérations conditionnellement interdépendantes) est la présupposition triviale du plus simple programme d'ordinateur.

Il existe donc, mathématiquement et réellement, des machines qui, à condition de disposer d'une entrée et d'une vidange d'énergie, présentent une capacité donnée d'adaptation à des conditions externes variables et une finalité immanente d'autoconservation ou d'autodéveloppement ; leur existence ne viole certes aucune loi physique, ni ne met en jeu aucun « principe matériel », aucune « force » qui soient inconnus de la physique (assertion du reste évidemment tautologique). Est-ce là, cependant, une réponse à la vraie question ? Celle-ci ne devrait-elle pas plutôt être formulée ainsi : description, analyse, explication de ces machines et plus généralement de toutes les classes d'automates – depuis les ordinateurs et les bactéries jusqu'aux sociétés humaines –, peuvent-elles être faites uniquement par le moyen des catégories et des concepts de la physique, ou bien doivent-elles en introduire de nouveaux, non seulement sans équivalent, mais sans signification physique ? Dans le deuxième cas, ces catégories et ces concepts ne

pourraient-ils pas conduire à formuler des lois propres aux automates, non réductibles aux lois physiques ? Enfin, s'il en était ainsi, ne pourrait-on pas soutenir que, même en supposant que les lois de la physique rendent compte de l'apparition des automates (comme, par principe, elles devraient pouvoir le faire), elles ne le feraient qu'en tant que ceux-ci sont des systèmes physiques et non pas en tant qu'ils sont automates ?

Limites du point de vue de la théorie de l'information.

On a fait remarquer depuis longtemps que le vivant ne peut être saisi, décrit et analysé qu'en fonction de concepts inconnus de la physique tels que fonction, organe, individu, espèce, milieu interne opposé au milieu externe, etc. La validité de cette remarque importante restait cependant en suspens, aussi longtemps que l'on ne pouvait pas montrer que ces concepts sont effectivement irréductibles ou primitifs, qu'ils ne sont pas simplement des façons de parler, peut-être anthropomorphiques, des abréviations auxquelles ne correspondrait aucun niveau de réalité propre. La discussion doit être reprise à un niveau plus élémentaire : cela semble pouvoir être fait aujourd'hui, en fonction précisément du point de vue cybernétique et de la généralisation qu'il permet ; non pas cependant de la manière dont on voit parfois cela se faire. Autant le point de vue cybernétique-informationnel a été essentiel pour dissiper de faux problèmes et éliminer des émerveillements qui n'ont pas de raison d'être, autant son utilisation indiscriminée et non critique à laquelle on assiste trop souvent (et dont les créateurs de la cybernétique et de la théorie de l'information ne sont nullement responsables, car ils ont au contraire de façon explicite et répétée mis en garde contre les extensions des concepts et des méthodes de la théorie hors d'un champ rigoureusement circonscrit) risque d'engendrer une confusion considérable et une euphorie mystifiée voilant les vrais problèmes. On peut essayer de formuler ainsi les questions principales :

– Peut-on présenter les catégories thermodynamiques comme recouvrant adéquatement la totalité du champ biologique ? Ou bien devons-nous convenir que nous n'en savons rien ?

– Le concept strict de quantité d'information (et son équivalent thermodynamique) établi par la théorie du même nom, suffit-il à expliquer, ou même à décrire, le fonctionnement et le comportement d'un automate tant soit peu complexe ? Ou bien est-il indispensable d'introduire d'autres dimensions de l'information, et peut-être d'autres concepts – comme pertinence, poids, valeur, signification de l'information ou du « message » –, pour saisir l'automate ?

– Le concept d'ordre dont a besoin la biologie, comme l'anthropologie, est-il identique à celui qu'utilise la physique ? Ou bien n'a-t-il avec ce dernier qu'un rapport de vague analogie, voire d'homonymie ?

L'automate comme autodéfinition.

Il n'est pas question de discuter ici ces problèmes au fond. Mais il est nécessaire de résumer quelques considérations qui en fondent la légitimité. La première concerne la notion même d'automate (ou de vivant). On n'accorde pas suffisamment d'attention à ce fait que la cybernétique s'appuie implicitement sur un concept d'automate qui est, à strictement parler, privé de signification physique. Ce qui, en premier lieu, caractérise logiquement, phénoménologiquement et réellement un automate – et le vivant en général – c'est que celui-ci établit dans le monde physique un système de partitions qui ne vaut que pour lui (et, dans une série d'emboîtements dégressifs, pour ses « semblables ») et qui, n'étant qu'un parmi l'infinité de tels systèmes possibles, est totalement arbitraire du point de vue physique. La rigueur des raisonnements contenus dans les *Principia mathematica* n'intéresse pas les mites de la Bibliothèque nationale. L'éclairage ambiant n'est pas pertinent pour le fonctionnement d'un ordinateur. Les ondes radio ne transportent pas

d'information pour les vivants terrestres, l'homme moderne excepté. Les segments de l'univers qui sont et qui ne sont pas pertinents pour un automate, donc qui, simplement, sont et ne sont pas pour lui, forment un système de partitions correspondant à l'automate considéré que le physicien en tant que physicien ne connaît pas et n'a pas de raison de connaître ; il peut seulement, le cas échéant, le construire en tant qu'ingénieur, c'est-à-dire à condition qu'on lui ait fourni la description complète de l'automate considéré et des dispositifs qui lui correspondent. Autrement dit, loin de pouvoir l'expliquer, le système de partitions en question pré-suppose la spécification de l'automate.

Cette considération peut être concrétisée dans deux directions. Ce n'est évidemment que ce système de partitions – et la hiérarchie des « univers du discours » où se trouve chaque fois situé l'automate – qui permet de définir dans chaque cas ce qui est, pour l'automate, information et ce qui est bruit ou rien du tout ; c'est lui aussi qui permet de définir, à l'intérieur de ce qui est, pour l'automate, information en général, l'information pertinente, le poids d'une information, sa valeur, sa « signification » opérationnelle et enfin sa signification tout court. Ces différentes dimensions de l'information, que l'on ne peut ignorer, indiquent que l'on ne saurait s'en tenir à la quantité d'information que mesure l'ingénieur des télécommunications, ni ramener toutes les questions au calcul des probabilités. Elles renvoient également à cette évidence que, sinon en général, en tout cas dans ce cadre et en tant que corrélat de l'information, la mesure de la probabilité n'est possible que *quant à* – un dispositif d'élaboration des indications reçues, un ensemble de connaissances antérieures, etc. ; *quant à*, donc, référé à un système essentiellement subjectif. Elles montrent finalement que, au sens qui importe, l'automate ne peut jamais être pensé que de l'intérieur, qu'il constitue son cadre d'existence et de sens, qu'il est son propre *a priori*, bref, qu'être vivant c'est être pour soi, comme certains philosophes l'avaient depuis longtemps affirmé.

Le concept de conservation.

D'autre part, ce système de partitions entretient un rapport aussi étroit qu'obscur avec la règle à laquelle obéit le fonctionnement de l'automate, l'état que celui-ci vise à atteindre ou à conserver, bref sa finalité. Nous ne prêtons pas d'ordinaire suffisamment d'attention à cette question, égarés que nous sommes par la trompeuse simplicité qu'elle présente dans le cas des automates artificiels. Lorsque nous construisons un ordinateur, c'est nous qui fixons aussi bien l'*output* désiré que les conditions de fonctionnement : l'univers du discours de l'ordinateur, le fait qu'il réagit à des cartes perforées ou à des bandes magnétiques mais ne pleure pas à l'audition du *Vase brisé* ont été fixés par nous en vue d'un résultat ou d'un état bien défini à atteindre. Dans la causalité de la production d'un ordinateur par des hommes, la finalité de l'ordinateur (plus exactement, sa représentation) est la cause, son univers du discours (incorporé dans sa construction) est la conséquence ; dans le fonctionnement de l'ordinateur, l'ordre est inversé ; mais les deux moments sont bien distincts et la situation logique est claire. Il n'en va pas de même des automates naturels, pour une foule de raisons dont il suffit de mentionner la principale : nous ne pouvons rien dire de leur finalité. Nous ne pouvons pas dire que le fonctionnement global du vivant vise la conservation de quelque chose de définissable. On ne peut pas affirmer qu'il vise la conservation de l'individu, car cela serait circulaire (le fonctionnement de l'individu vivant viserait la conservation de l'individu en tant qu'individu vivant, évidemment) et doublement faux (cette conservation infailliblement échoue et se trouve subordonnée à la conservation de l'espèce). Mais, pour les mêmes raisons, on ne peut pas dire que le fonctionnement du vivant vise la conservation des espèces : pour que les espèces continuent d'exister, des espèces disparaissent. Le fonctionnement du vivant vise-

rait-il donc la conservation du biosystème en général ? Mais qu'est-ce que cela signifie ? Le biosystème n'est que l'ensemble des vivants, à savoir d'automates dont le fonctionnement est astreint à conserver le biosystème, à savoir l'ensemble des vivants, à savoir.., bref : on invoque la conservation, en négligeant le fait que cette conservation, si elle est quelque chose, est conservation d'un état qui ne serait définissable que par renvoi à la conservation.

Mais pouvons-nous même parler de conservation, s'agissant du biosystème caractérisé essentiellement par son expansion et son évolution ? Et pouvons-nous saisir cette expansion et cette évolution par le moyen des seules catégories thermodynamiques ? On a depuis longtemps fait remarquer que le vivant équivaut à une machine qui, localement diminue l'entropie ou du moins l'empêche d'augmenter. Certes le vivant meurt à la fin, mais auparavant il crée à sa place une ou plusieurs autres machines de diminution de l'entropie. Plus généralement, le biosystème terrestre général – dont la considération seule importe de ce point de vue – non seulement ne meurt pas, mais est en expansion depuis un temps considérable. Cette machine locale à diminuer l'entropie, d'une masse de l'ordre peut-être de 10^{18} grammes sur un cône inversé de deux ou trois milliards d'années, minuscule à l'échelle de l'univers, mais immense par comparaison au verre d'eau et à la goutte d'encre sur lesquels on peut à tout instant vérifier la nécessité de fer du second principe de la thermodynamique, près en fait de la moyenne géométrique de ces deux extrêmes, n'est évidemment pas un système isolé. Elle fonctionne aux dépens de l'énergie solaire, et ses comptes thermodynamiques sont en règle, du moins pour ce qui est du premier principe (pour les établir du point de vue du second, il faudrait pouvoir calculer l'entropie du reste de l'univers, et il n'est pas certain que cette expression ait un sens).

Le concept de fluctuation thermodynamique.

Mais le biosystème terrestre représente aussi – comme, peut-être, des milliards d'autres systèmes analogues de par l'univers ? – une fluctuation qui, considérée globalement et dans son évolution, apparaît moins qu'improbable. Quelle qu'ait pu être la composition de la soupe primordiale (à moins évidemment d'y introduire déjà des êtres vivants) et les conditions régnant alors, la probabilité d'une première fluctuation « spontanée » faisant passer des fragments de matière d'abord à l'état de composés organiques complexes, puis à celui de proto-vivants capables de s'inventer à peu près simultanément des servomécanismes de métabolisme et de réplication, un code génétique qui ne peut fonctionner que si sont déjà disponibles les produits dans lesquels ses instructions sont traduites, une membrane à la fois imperméable et perméable lorsqu'il le faut, est infime. Mais que dire de la remontée constante à contre-pente entropique, pendant deux milliards d'années, de cette complexification croissante (et, semble-t-il, accélérée) non seulement des espèces mais du biosystème ? de l'accroissement par bonds équivalents à des puissances de dix de son ordre et de l'interdépendance des propriétés de ses parties ? du fait que 10^{16} secondes, l'une après l'autre n'ont jamais vu se manifester une fluctuation spontanée, importante et durable, du système vers le bas, capable de le ramener ne serait-ce qu'un temps vers sa pente naturelle ? Certes, on peut toujours dire : s'il n'en avait pas été ainsi, il n'y aurait rien à observer, rien à expliquer, et personne pour qui il y ait ce rien. Mais dire que, si le problème n'avait pas été d'une façon ou d'une autre résolu, nous ne serions pas en mesure de nous le poser ne signifie pas que nous en possédions la solution. Du point de vue thermodynamique, ce que nous postulons ici n'est pas seulement équivalent à l'idée que, pour un bref instant, l'encre diluée dans l'immense liquide s'est spontanément

concentrée dans une région bien délimitée du récipient, mais encore que cette concentration est allée sans cesse croissant, que l'encre, toujours spontanément, s'est progressivement stratifiée d'après des couleurs indiscernables auparavant, puis s'est mise à produire des dessins réguliers, parmi lesquels on peut distinguer à présent des signes qui forment les équations de Boltzmann-Gibbs et une série de textes expliquant que de telles évolutions sont tellement improbables qu'elles sont en fait impossibles.

Tout se passe comme si la vie, non certes violait le second principe, mais trichait avec lui indéfiniment, le contournait, le rendait non pertinent pour ses opérations ; joueur qui, au cours d'une gigantesque partie de roulette faite peut-être de 10^{100} coups a su combiner ses choix et ses mises de telle façon que, parti avec un centime, il se trouve maintenant à la tête d'un milliard de milliards de tonnes d'or (ces nombres ne sont pas de simples façons de parler) et continue de gagner. La théorie assure qu'un tel événement est possible, que sa probabilité est finie et assignable, mais qu'elle est si infime que personne ne pourra jamais l'observer. Or, cet événement immensément improbable non seulement nous l'observons : nous le sommes. La roulette est-elle biaisée ? Le joueur a-t-il trouvé une martingale infailible (mais nous pouvons démontrer qu'il ne peut pas en exister) ? Ou bien, ne sommes-nous plus simplement dans le domaine de la théorie des probabilités, donc de la thermodynamique statistique ?

Le concept d'état stationnaire.

Ces considérations sont acceptées et soulignées avec force par ceux des biophysiciens qui essaient, depuis quelques années, d'étudier le vivant du point de vue de la thermodynamique des phénomènes irréversibles et des états stationnaires. Il est permis de douter de la réussite finale de ces efforts, et légitime de demander si on ne recommence

pas à éliminer la propriété même dont on veut rendre compte : à savoir que le biosystème est essentiellement non stationnaire (ou bien que, s'il est stationnaire, son temps de relaxation est tel que la théorie en question perd tout intérêt) ; si on ne néglige pas, aussi, de prendre en considération les distinctions et les dimensions spécifiques pertinentes pour l'analyse du vivant. Une analogie peut utilement préciser ce point. Ce qui, du point de vue cybernétique, distingue essentiellement un automate d'une machine quelconque ou d'un processus physique, aussi complexe soit-il, est que, dans l'automate, la dépense et la circulation de l'énergie comme telle – qui bien entendu existe toujours – n'est pas une variable pertinente : on peut la faire varier presque arbitrairement, pourvu que le message passe. La variable qui compte est en premier lieu la quantité d'information. Mais si la quantité de l'énergie est indifférente, sa qualité est essentielle : l'automate fonctionne en absorbant de l'énergie « noble », qu'au passage il transforme en information, et qu'il dissipe sous forme moins « noble ». Suivant la fameuse expression de Schrödinger, « l'être vivant se nourrit d'entropie négative ». Or, l'être vivant ne se borne pas à consommer de l'entropie négative, à utiliser de l'énergie libre, pour conserver un flux d'informations et un type d'ordre donnés : considéré dans sa dimension temporelle propre, comme segment du biosystème terrestre, il augmente le flux d'informations, en change le type, modifie son ordre et élève son niveau d'organisation. À ces égards – absolument décisifs, puisque ce qui nous importe sont les automates autoévolutifs –, non seulement la quantité, mais la qualité de l'énergie absorbée cesse d'être pertinente, pourvu qu'elle soit suffisante. Que le biosystème élève ou non son niveau d'organisation, la même quantité d'énergie libre, avec les mêmes caractéristiques, lui est offerte par seconde et centimètre carré de la surface terrestre, il en utilise sensiblement la même proportion par gramme de matière vivante, il en dissipe le même montant par radia-

tion vers le drain cosmique. Pour la même quantité de biomasse, le bilan global sera approximativement identique que la surface de la terre soit occupée par les protistes, dominée par les sauriens ou voie les premiers hominiens allumer les premiers feux. Mais ce qui est thermodynamiquement identique est précisément ce qui fait biologiquement (et cybernétiquement) toute la différence.

La thermodynamique est la seule partie de la physique où un temps vrai – un temps irréversible – apparaît. Mais ce temps vrai n'est pas encore assez vrai pour être le temps de la biologie ou de l'histoire. Le temps thermodynamique est orienté par la flèche de la probabilité croissante. Mais cette probabilité croissante, certes toujours active dans des poches ou des couches de l'évolution biologique et de l'histoire, ne semble plus jouer de rôle lorsqu'il s'agit de leurs aspects les plus importants. Faut-il dire que le temps biologique ou historique est orienté par la flèche de l'improbabilité croissante ? Il nous semble plutôt qu'il faut purement et simplement refuser la pertinence de ces concepts à cet égard. Mais que peut bien vouloir dire l'idée qu'il existerait « objectivement » plusieurs espèces de temps ?

La biologie contemporaine n'élimine donc pas les interrogations principielles, sur le vivant, elle les rend même plus aiguës ; en même temps, en obligeant à réfléchir de nouveau les concepts d'information, d'ordre, d'organisation, de systèmes autoévolutifs et même d'histoire, elle peut conduire à éclairer, ne serait-ce que par contraste, des objets qui se trouvent au-delà de son champ propre, et tout particulièrement ceux des disciplines anthropologiques. Car il n'est pas difficile de voir que ces concepts, de même que la plupart des considérations développées plus haut, appartiennent aussi au cadre catégoriel par le moyen duquel nous essayons de comprendre l'organisation et l'évolution des individus et des sociétés humaines.

Les disciplines anthropologiques

La situation des disciplines anthropologiques (ou « sciences humaines ») est assurément la plus problématique à tous ces égards. Il est difficile de dire si elle est publiquement perçue comme telle puisque, d'une part, depuis leur apparition la « crise » a été leur état permanent et que, d'autre part, on entend périodiquement, en fonction d'un progrès réel ou supposé de telle ou telle d'entre elles, proclamer abusivement que la clé de tous les problèmes anthropologiques a été enfin trouvée (ce fut successivement le cas avec l'économie, la psychanalyse et la linguistique). Ici les effets de la séparation des disciplines se font sentir plus lourdement que partout ailleurs : de la séparation de la philosophie (qui à vrai dire, n'a jamais pu s'accomplir effectivement), puisqu'elle conduit à oublier les innombrables présupposés et implications philosophiques de tout discours anthropologique ; de la séparation des autres grands ensembles de disciplines, physiques et surtout biologiques, puisqu'il est impossible de voir dans la nature physique et biologique de l'homme une simple condition abstraite de son activité historique ; de la séparation entre disciplines anthropologiques, enfin, puisqu'ici l'unité de l'objet défie immédiatement la dissection scientifique et que l'on peut demander si la distinction que nous faisons entre disciplines différentes a un sens pour des sociétés autres que la nôtre.

Économie.

Soit, par exemple, l'économie. Comment un savoir économique – au sens de la description, de l'analyse et de l'explication des phénomènes économiques effectifs – pourrait-il exister sans s'appuyer sur des postulats ou des résultats concernant le comportement des individus, ses motivations, son degré de rationalité et la nature de cette rationalité ; la division de la société en groupes, couches, classes ; le fonc-

tionnement interne et le rôle social des organisations et des institutions, notamment de l'entreprise, du syndicat, de l'État ? Il ne le peut pas. Mais où les prendra-t-il ? Les conclusions de la psychologie et de la sociologie ne s'imposent pas à lui avec la force avec laquelle s'imposent à l'astrophysicien ou au biochimiste les derniers résultats acceptés de la physique atomique et, du reste, elles ne lui apporteraient pas, loin de là, le même secours. Aussi, ou bien l'économiste se réfugie dans l'affirmation que son savoir concerne « la pure logique du choix » (position incohérente et fallacieuse, comme on le verra dans un instant), ou bien il prend ses postulats dans ses propres « évidences » qui ne sont évidemment que les préjugés les plus naïfs. De sorte que la totalité de la littérature économique contemporaine s'appuie implicitement sur une psychologie du comportement individuel qu'un feuilletoniste de 1850 aurait repoussée comme trop sommaire : un individu n'agit jamais qu'en sachant parfaitement ce qu'il veut et comment l'obtenir, et ne veut jamais qu'une chose, maximiser son gain en minimisant son effort. Fort de cette vue profonde de l'homme, l'économiste courant est prêt à accabler de sarcasmes toute considération psychologique ou psychanalytique. Au plus soutiendra-t-il que de telles considérations expliquent les déviations du comportement individuel par rapport à un type moyen, qui s'égalisent statistiquement – sans s'apercevoir que la question porte précisément sur sa construction d'un type moyen déterminé, mannequin vide ne correspondant à aucune réalité ni concrète, ni statistique. De même, sociologie et philosophie continuent d'être tenues en suspicion ; cela permet à l'économie contemporaine de parler sans le savoir la prose de l'hégélianisme le plus naïvement absolu ou le plus absolument naïf puisque tout ce qu'elle dit sur le rôle et le comportement de l'État par exemple, les conseils qu'elle lui adresse, les règles de comportement qu'elle lui fixe postulent que l'État n'est rien d'autre qu'une instance de pure rationalité et la réalité de

l'idée morale. Cela n'est pas, du reste, un privilège de l'économie académique ; pour le marxisme courant aussi, l'intégration n'a jamais été faite entre la théorie de l'État comme instance du pouvoir de la classe dominante et l'analyse de son rôle économique. Il n'en va pas autrement pour ce qui est de l'entreprise, ou du syndicat. Dans tous ces cas, aussi bien la fonction sociologique des institutions que leur constitution bureaucratique et l'irrationalité qui leur est ainsi par construction incorporée sont à peu près totalement ignorées.

Ici apparaît déjà l'inéliminable problème des fins de l'activité économique, qu'il s'agisse des fins effectives que le système socio-économique donné réalise, ou des fins **normatives dont la question** reste toujours ouverte. L'attitude majoritaire de l'économie académique (et dans les pays de l'Est, de l'économie officielle) consiste à affirmer simultanément que le système existant est, à quelques perturbations près, optimal, et que son rôle à elle n'est pas de discuter des fins, mais des moyens. Ce qui importe ici n'est pas l'interprétation sociologique de la duplicité ainsi manifestée, qui est évidente, mais la consistance logique de la prétendue *Wertfreiheit* de l'économie. Le système est-il optimal relativement à toutes les fins possibles, est-il pur moyen universel ? L'assertion serait visiblement absurde. L'économiste répondra que le système est optimal relativement aux fins que se proposent les hommes vivant dans le système. La réponse est nulle, puisque ce que les hommes se proposent et la façon dont ils peuvent le manifester, y compris sur le plan économique, est lourdement déterminé par le système lui-même, et l'assertion de son optimalité conduit à un cercle. On peut donc mettre de côté la prétention de l'économie de se prononcer, en tant qu'économie, sur l'optimalité ou non des systèmes, et considérer seulement l'intention de constituer une « pure logique du choix entre moyens limités pour atteindre des fins illimitées ». La science économique serait donc une pure technique de

calcul généralisé, qui produirait des résultats incolores si on lui fournissait des prémisses concernant les fins à réaliser. Cela déjà montrerait qu'elle ne pourrait en rien faire avancer notre intelligence du monde social et du fonctionnement réel de l'économie. Mais il y a plus, car en fait il n'est pas possible d'établir un calcul économique neutre. Hormis les cas triviaux, une pluralité des fins fait immédiatement surgir la question de la comparabilité ou de la commune mesure de ces fins, donc d'une évaluation. L'économiste répondra que c'est au maître d'œuvre de la fournir ; lui n'accepte que les clients pouvant lui spécifier les utilités ordinales et cardinales qu'ils attachent à la satisfaction de leurs désirs, après quoi il considère comment économiser les moyens. Mais économiser quoi, et par rapport à quoi ? S'il s'agit d'économiser la dépense d'énergie pour accomplir un travail, ce n'est pas d'un économiste qu'on a besoin, mais d'un ingénieur ou d'un agronome. Il ne s'agit évidemment pas de cela, mais d'économiser la consommation productive d'un ensemble de moyens qui sont physiquement et temporellement hétérogènes. La réduction de ces moyens à une commune mesure exige encore leur valuation relative ; où peut-on la prendre ? En fait, on la prend toujours là où elle s'opère effectivement, dans le marché, et l'argent mesure toute chose. Cela est aussi vrai, bien entendu, pour ce qui est de la valuation effective des fins, et l'économiste l'accepte telle qu'elle est faite, en théorie aussi bien qu'en pratique, par le système des prix des produits finals, qui reflète évidemment la distribution donnée des revenus, l'état historique de la production et des habitudes, etc. En théorie, on pourrait se dispenser de ce recours, si le système considéré satisfait à un ensemble de conditions passablement restrictives, dont la plus importante est l'existence d'un moyen qui entre, directement ou indirectement, dans tous les procès de production. Il se trouve que dans les affaires humaines effectives (mais non nécessairement dans les purs univers du choix) on peut considérer, moyennant

certaines abstractions, qu'un tel moyen universel existe : c'est le travail. Mais même le travail ne peut pas être arraché au monde historique concret qu'il façonne et qui le façonne pour devenir équivalent universel abstrait et trans-historique. Dire *hic et nunc* que tel acte ou telle décision dépense utilement ou gaspille telle quantité de travail, c'est dire qu'il gaspille ou dépense utilement telle quantité de travail dans les déterminations *hic et nunc*, dont la signification n'est rien, économiquement, hors les différents assortiments et quantités de produits où elle aurait pu se matérialiser. C'est donc dire que ces produits, tels qu'ils sont et de la façon dont ils le sont, *valent*. Or cela est évidemment arbitraire du point de vue pur, c'est-à-dire cela est social-historique. Lorsque trente jeunes décident de vivre n'importe comment dans une colonie hippie, l'économiste dira que le coût d'opportunité de cet acte, « pour la société » est l'ensemble des marchandises que ces personnes pourraient produire dans un secteur quelconque selon les techniques les plus efficaces. On pourrait répondre que rien ne serait en fait gagné « pour la société » ou pour qui que ce soit, si trente individus de plus devaient suer et s'ennuyer à mourir sur une chaîne d'assemblage, pour produire des objets inutiles qui ne seraient pas vendus si d'autres individus ne passaient pas leur vie à persuader la population qu'il faut en posséder. Les techniques les plus efficaces autant que la structure de la demande sont consubstantielles au système social, et économiser le travail c'est l'économiser par rapport aux fins du système établi, profondément homogènes avec ses moyens. La fallace de la séparation des fins et des moyens – que l'on trouve dans tous les domaines, et notamment dans les discussions relatives au rôle de la science et de la technique – est une des plus néfastes parmi toutes celles qui dominent la scène contemporaine ; toute l'idéologie de l'économie comme « logique du choix des moyens » est basée sur cette absurdité. De même que les fins véritables d'un individu ne sont

pas ce qu'il en dit, mais ce que ses actes en fait tendent à réaliser, de même les fins d'une société ne sont en premier lieu rien d'autre que ce que ses moyens constamment produisent, et la société n'utilisera ses moyens qu'en vue des fins qui sont les siennes ; elle ne peut pas du reste faire autrement parce que ces fins sont inscrites dans la matérialité même, la nature, l'organisation des moyens. Et la finalité d'un système productif, qui le détermine de part en part, n'est pas la production en général, ni même la production et la reproduction de la vie matérielle des hommes ; elle est la production et la reproduction du système social existant (dont la survie matérielle des hommes, dans des limites généralement amples, est simplement une condition nécessaire).

Dire que l'économie – qui ne peut être en réalité qu'inextricablement explicative ou positive et normative ou politique – ne peut pas ignorer la question des fins, c'est dire qu'elle ne peut être séparée absolument ni du reste des disciplines anthropologiques, ni de la philosophie, ni de la politique au sens vrai, c'est-à-dire grand, du terme. Autant il serait absurde de discuter le choix d'un investissement ou les conditions d'équilibre d'un marché avec des arguments philosophiques, autant il l'est d'oublier que tous les arguments utilisés reposent finalement sur des postulats philosophiques, anthropologiques et politiques extrêmement lourds et nullement évidents.

Droit.

Il en est évidemment de même d'une discipline comme le droit. Aucune connaissance positive du droit (au sens d'une sociologie-histoire du droit, qui reste largement à créer) ne pourra jamais se constituer sans faire appel aussi bien à l'ensemble des disciplines visant à décrire, analyser et expliquer l'apparition, le fonctionnement et les mécanismes de conservation d'un système social (y compris celles qui analysent la constitution et le maintien d'un rapport de l'individu social à la loi positive) qu'aux nécessités logiques et techniques

propres à un système juridique cohérent ; et une de ses tâches capitales, où elle pourrait servir de modèle aux autres disciplines social-historiques, serait de rendre intelligible le rapport à la fois complémentaire et antagonique de ces deux moments, à savoir comment le système social conditionne la naissance d'une logique-technique particulière et historiquement spécifique du secteur considéré et la surdétermine, et comment, et jusqu'à quel point, cette logique-technique particulière s'autonomise et peut en venir à s'opposer à la finalité générale du système. De même, c'est une évidence que la pratique du droit, l'application effective d'un système juridique par ceux qui en ont la charge, est inséparable de la considération des fins du système social. La distance infranchissable qui sépare nécessairement la règle de droit et le matériel qu'elle doit couvrir – découverte par Platon et correctement attribuée par lui au caractère essentiellement abstrait de la règle – est reconnue par la théorie et la philosophie modernes du droit comme lacunarité inéluctable de tout système juridique et comme caractère productif, et non adventice, de l'interprétation de la règle par celui qui l'applique. Lacunarité qui ne peut être comblée, et interprétation qui ne peut être faite, que par la double mise en liaison de la règle à l'intention qui l'anime au-delà de sa lettre, et de la règle à la situation concrète dont il y a à juger. Cela exige donc, de la part de celui qui applique la règle, qu'il connaisse cette intention et, comme cette expression n'a pas de sens, qu'il y supplée, et qu'il comprenne suffisamment la situation concrète pour juger si, dans les circonstances individuelles et sociales, les résultats effectifs globaux d'une décision seront ou non conformes à l'intention par lui interprétée. Dire que le juriste doit être à la fois politique, psychologue et sociologue, autant que logicien capable de préserver la cohérence d'un système qui obéit à d'autres fins, a sans doute des implications qui dépassent les questions ici discutées, mais montre aussi, sur un exemple particulièrement lourd, la signification de la séparation des disciplines.

Linguistique.

La dépendance malaisée à l'égard de concepts ou de termes premiers dont la discipline considérée n'a pas la disposition, mais un usufruit partiel et problématique, serait aisément visible dans le cas de la linguistique, si la chose n'avait été couverte, ces dernières années, par le bruit fait autour de diverses écoles de cette discipline et leur prétention de lui avoir enfin donné un statut de science rigoureuse. Certes, la question : qu'est-ce que la langue ? avec le cercle primitif qu'elle trace aussitôt autour d'elle-même et de toute réponse, peut être récusée par le linguiste, qui refusera de discuter de l'essence et citera en témoin le physicien, qui ne se demanderait pas ce qu'est la physis, mais essaierait seulement de prévoir ce qu'elle fera. Pourtant, on le sait, la théorie physique est obligée de faire des hypothèses sur ce qu'est « ce qui fait ainsi ou autrement », sous peine de tomber au rang d'une activité purement empirique-pragmatique qui admettrait l'équivalence de tous les *constructa* fournissant des prédictions similaires, quelle que soit leur incompatibilité logique. Ici aussi, la question de ce qu'est la langue ne surgit pas seulement lorsqu'il s'agit de constituer l'objet de la linguistique et de délimiter ses frontières (facilement transgressées par certain linguistes lorsqu'ils affirment qu'il y a ou qu'il n'y a pas de « langages animaux », que le « code génétique » est un langage, ou que le monde humain peut être réduit à l'échange de femmes, d'objets et de signes). L'essence du langage et sa question reviennent dans toutes ses manifestations, et par là dans le travail concret de la linguistique. Faut-il par exemple dire que la double articulation est essentiellement inhérente au langage, ou bien simplement un fait empiriquement universel ? Avant de récuser cette distinction, on se rappellera que les linguistes ne la récusent pas, qui se divisent là-dessus : fait en lui-même hautement significatif, car un physicien ne douterait pas une seconde

de la nécessité essentielle d'un fait universel, et tenterait aussitôt de la déduire. Faut-il dire que les quelques classes grammaticales que l'on rencontre dans toutes les langues connues traduisent des traits essentiels du langage, ou bien est-ce là encore une simple généralité inductive ? Et que dire des autres, spécifiques, à certaines langues seulement, mais sans lesquelles les premières ne pourraient pas fonctionner, et du rapport des deux ? Comment commencer même à discuter cette question, et toutes celles ayant trait aux universaux du langage, sans se demander jusqu'à quel point une catégorisation quelconque du monde est soumise à des nécessités internes indépassables – et dans ce cas si elles viennent de ce qui catégorise, de ce qui est à catégoriser, des deux et dans quelle proportion et quel rapport – et jusqu'à quel point elle ne fait que refléter des aspects à cet égard accidentels, de la culture considérée ? Mais cette question qu'est-elle d'autre, sinon une nouvelle formulation d'une interrogation philosophique aussi ancienne que centrale ? À cet égard, les thèses culturalistes, comme les thèses aprioristes couramment soutenues, rappellent jusqu'au malaise des positions philosophiques vieilles comme notre histoire. Le malveillant ajoutera qu'elles les encomrent d'une naïveté qu'elles n'avaient pas à l'origine ; le bienveillant, qu'elles les renouvellent par le matériel qu'elles apportent. On s'accordera peut-être facilement avec les deux.

Le langage a à faire avec le sens. Comment donc parler du langage sans parler philosophie ? Cette identité – non-identité énigmatique, ces liens de diamant, la linguistique n'a pu les vivre, depuis un demi-siècle, que comme un piège, piège philosophique dont il fallait à tout prix se dégager. Une majorité de linguistes a donc dénoncé aussi bien le terme que la notion de sens comme philosophiques et a essayé de s'en débarrasser. Elle ne pouvait évidemment pas y réussir : en revanche elle a réussi à s'embourber dans un engagement philosophique sans réserve à l'égard d'une philosophie particulière (peu importe que celle-ci n'ose pas

dire son nom), le béhaviorisme. Certains veulent aujourd'hui rompre cet engagement au nom d'un autre à l'égard d'un supposé cartésianisme. Peut-on espérer que la leçon sera entendue ? Il ne semble pas qu'elle le soit encore ni pour ce qui est du problème du sens comme tel, ni pour ce qui est de ses innombrables implications pour la théorie linguistique. Autrement, on aurait peut-être moins entendu parler de sémantique structurale, c'est-à-dire d'une entreprise basée sur l'incroyable postulat que le sens se compose d'éléments discrets soumis aux lois d'un groupe additif. On aurait peut-être aussi réfléchi davantage sur la distinction couramment admise entre « structure superficielle » et « structure profonde » des énoncés, qui ou bien ne reflète que le pur arbitraire du linguiste (reconstruisant un énoncé linguistique et décidant qu'il est « plus profond » que l'énoncé effectif), ou bien reconduit à l'impossible idée d'un contenu pleinement constitué avant l'expression et postule donc un sens pleinement déterminé en soi indépendamment du signe. Enfin, on se serait peut-être interrogé sur le statut et la source de légitimité des conceptions qui soutiennent le caractère inné de certains aspects du langage ; sont-ce des affirmations scientifiques démontrées ou réfutables, est-ce de la spéculation déguisée en science, est-ce de la philosophie, est-ce que peut-être ces distinctions n'ont pas lieu d'être, mais alors est-ce que l'on pourrait les oblitérer n'importe comment ? Il ne s'agit évidemment pas de dire que la question de la relation du langage, en général et dans ses particularités, avec la biologie de l'homme comme celle de sa relation avec des systèmes de « communications » animaux et avec les processus d'« information » à l'intérieur de l'organisme et de la cellule ne sont pas de la première importance. Mais ces questions ne pourront être éclairées que lorsqu'on parviendra à penser effectivement le langage humain lui-même comme ce qu'il est, et non pas par assimilation préalable à ce qu'il n'est pas.

Psychanalyse.

Mais assurément, il n'est pas de domaine où les conséquences de la séparation se manifestent de façon aussi aiguë que celui de la psychologie des contenus, c'est-à-dire de la psychanalyse. D'une part, la psychanalyse couvre en droit et en fait la totalité des manifestations de l'homme, puisqu'elles procèdent (du moins, procèdent aussi) de l'organisation, du fonctionnement, de l'évolution de son psychisme. D'autre part, elle les considère d'un point de vue hautement particulier, et en relation à une pratique unique et à une praxis nécessairement singulière. De ce fait déjà, son étrange statut épistémologique et philosophique pose une question dont la discussion ne peut même pas commencer sans que l'on dépasse les critères épistémologiques traditionnels (d'où la correction formelle, aussi parfaite que leur insignifiance, des critiques soit « scientifiques », soit « philosophiques », qui lui sont adressées). Mais ses rapports avec les autres disciplines sont tout aussi difficiles à élucider. Il y a incontestablement, du moins le pensons-nous, une contribution essentielle de la psychanalyse à la compréhension des phénomènes sociaux – qu'ils soient économiques, politiques, ou religieux. Mais quelle est sa nature, qu'est-ce qui la rend légitime ? Peut-on fonder ce passage du champ individuel au champ social ? Les attitudes des psychanalystes à cet égard ne sont nullement concordantes ; pour certains ce passage va de soi, pour d'autres il n'y a même pas lieu de parler de passage, car tout pourrait se réduire aux termes psychanalytiques. Cette dernière attitude est certes difficilement tenable, puisqu'à la limite la psychanalyse ne peut pas interpréter le fait même de l'institution, que toutes ses interprétations présupposent. Mais c'est précisément pour cela, à savoir parce que la réduction du social à l'inconscient individuel n'est possible ni logiquement, ni réellement (pas plus que la réduction inverse), que

la question existe. Peut-on dire, comme Freud à d'autres moments, que la société c'est la réalité, à savoir que la psychanalyse ne peut que présupposer la société et telle société, qui chaque fois fournirait son contenu concret au « principe de réalité » que l'individu rencontre, et que leur examen doit être laissé à d'autres disciplines ? Mais cet abandon n'est pas possible, puisque précisément la **psychanalyse des choses** à dire sur la religion par exemple : cette partie essentielle de la réalité sociale, dit la psychanalyse, est une illusion. Qu'est-ce donc que la « réalité », et qu'est-ce que la société, et son histoire ? Est-ce la même « réalité » qu'individu et société affrontent ? Pour l'individu c'est sans doute la société qui constitue, aux deux sens du mot, la réalité : la loi ou l'organisation donnée de l'économie s'imposent à lui de façon irréfutable, et la sanction de son refus de les reconnaître sera généralement la psychose. Mais ce qui est acier pour l'individu est cire molle pour l'histoire qui a créé et continue de créer une variété apparemment sans limite de formes sociales. Y a-t-il des bornes à cette création, et lesquelles ? Il y en a certes quelques-unes, et la société rencontre, elle aussi quelques réalités indépassables, réalités externes aussi bien qu'internes mais leur considération ne conduit qu'à des banalités et, **puisque'elle sont** posées une fois pour toutes, n'apporte rien à l'intelligence de la réalité différente que la société chaque fois pose. Ce n'est pas le besoin indépassable de tant de calories par jour qui permet de comprendre l'infinie variété des systèmes alimentaires concrets ; aucune société n'a du langage, elles ont chacune leur langue ; l'idée de loi comme telle ne dit rien sur les systèmes effectifs d'organisation sociale réglée. Quelle est donc la source de cette immense variation des systèmes sociaux ? Et comment jouent-ils chaque fois dans la constitution, le développement, le fonctionnement de la psyché ? Est-ce que, psychanalytiquement, rien ne change lorsqu'on passe du Parisien contemporain au Balinais ou au Dogon, ou si on le pouvait, au Babylonien ? Dire oui, c'est

affirmer qu'il n'y a pas essentiellement d'histoire ; dire non, que l'inconscient lui-même est en un sens historique. Ni l'une ni l'autre de ces assertions ne peuvent, par principe, être légitimées à l'intérieur du champ propre à la psychanalyse et encore moins par les méthodes qui lui sont spécifiques et dont elle tire plus que son originalité : son droit à l'existence. Mais la question, elle, reste légitime, et trace la frontière d'un champ qui ignore les démarcations conventionnelles entre disciplines.

Là ne se limitent pas les apories créées par la psychanalyse. Le rapport, qu'à la fois elle pose et maintient à distance, entre les processus psychiques qu'elle analyse et le corps ne ressuscite pas simplement une ancienne question philosophique, il la renouvelle. Le symptôme somatique, et son interprétation comme signe d'un sens inconscient, postulent bien évidemment un type de liaison entre ces deux niveaux d'existence de l'individu qui reste intégralement inintelligible – tout autant que les manifestations du processus opposé et symétrique, connues depuis toujours mais dont la technique chimiothérapique contemporaine a non seulement allongé la liste mais altéré substantiellement le caractère. On pourrait trouver gaie, si elle n'était affligeante, la situation actuelle où le psychanalyste interprète, et par là souvent résout, un symptôme hystérique, cependant qu'à côté le psychiatre nettoie un délire en administrant une substance spécifique soigneusement dosée et que, dans un troisième bâtiment, le philosophe tient un discours sur la relation de l'âme et du corps, après quoi les trois personnages, se regardant de biais, s'évitent dans la cour. Il est facile de croire ou de faire croire qu'on a avancé dans l'intelligence de ces rapports parce que l'on a forgé l'expression « langage du corps », comme il est difficile à présent de concevoir comment, malgré ses progrès et l'aide de la cybernétique, la physiologie du système nerveux central pourra jamais franchir l'abîme qui sépare l'emmagasinage, l'élaboration et la circulation de l'information dans un système hypercomplexe et les réali-

tés du désir, de l'affect, de la création. Faut-il enfin rappeler qu'en tant que praxis, la psychanalyse rencontre constamment et nécessairement des questions éthiques et politiques qu'il lui est impossible de discuter par ses propres moyens et auxquelles pourtant elle répond, quoi qu'elle fasse, chemin faisant ? Tout traitement analytique tend à éviter certains résultats et à surmonter certaines situations, guidé par une visée qui, pour avoir été formulée, en termes éblouissants par Freud – « où Ça était, Je dois devenir » –, n'en reste pas moins indéfinissable, de même qu'il ne peut s'empêcher de rencontrer cette « réalité » qu'est l'arbitraire de la forme chaque fois donnée de la société, et – n'était-ce la particularité du milieu social concerné – peut-être de s'y heurter.

Sociologie.

Il ne faudrait pas quitter le domaine des disciplines anthropologiques sans considérer celle qui devrait en principe les accueillir toutes, et qui est loin de pouvoir le faire : la sociologie. Déjà lorsqu'il s'agit simplement de saisir son objet, une difficulté centrale surgit : y a-t-il un niveau de réalité propre qui serait le social, et comment pourrait-on, au-delà de ce mot, le concevoir ? ou bien ce que nous appelons ainsi ne serait-il qu'une abréviation pour une somme de réalités particulières, et lesquelles ? On vient d'évoquer un aspect de ce problème, à propos de la psychanalyse et de l'impossibilité de réduire le social à l'individuel. Pour certaine qu'elle nous paraisse, celle-ci ne règle pourtant pas la question : qu'est-ce qui reste ainsi irréductible ? Toutes les explications ou interprétations fragmentaires tant soit peu satisfaisantes des phénomènes sociaux que l'on peut recenser renvoient en dernier lieu à l'individu comme cause efficiente et construisent en fait le social à partir de l'addition de l'individuel, quelles que soient leurs intentions proclamées : cela vaut pour l'économie (non seulement académique, mais même marxiste), comme pour l'interprétation psychanalytique de la religion. Ceux qui ont voulu dépasser cette situation ne

l'ont fait qu'en paroles, par l'invocation par exemple d'une « conscience collective » ou d'un « inconscient collectif », qui visiblement restent des mots sans autre signifié assignable que le problème même ici discuté, ou bien posent la totalité sociale comme un élément premier, sans discussion. Il ne semble pas possible d'aller plus loin sans mettre en question des catégories centrales de la pensée traditionnelle : dans ce cas précis, la manière dont nous pensons les types de relation possibles entre un « tout » et ses « parties » ou ses « éléments ». Il n'est pas possible, visiblement, de penser la société comme « composition » à partir d'éléments qui, logiquement ou réellement, lui préexisteraient : on ne pourrait « composer » une société, si déjà l'expression a un sens, qu'à partir d'individus déjà sociaux, c'est-à-dire qui portent déjà le social en eux-mêmes. Pas plus qu'il n'est possible d'appliquer ici le schème qui, tant bien que mal, semble applicable dans d'autres domaines, à savoir l'idée qu'il émerge au niveau d'une « totalité » des propriétés nouvelles qui n'existent pas ou n'ont pas de sens au niveau des « composantes », ce que les physiciens appellent les phénomènes coopératifs ou collectifs, ou ce qui correspond à l'idée connue de la « transformation de la quantité en qualité ». Il n'y a aucun sens à considérer que langage, production, règles sociales sont des « propriétés » qui émergent dès que l'on met ensemble un nombre suffisant d'individus ; ces individus sont inexistantes et inconcevables hors ou avant ces prétendues « propriétés collectives » – et n'y sont pas non plus « réductibles ».

On retrouve la même question lorsque l'on considère la relation entre l'organisation et la vie d'ensemble de la société, et les « secteurs » ou les « domaines » qu'elle comporte. Il n'y a aucun schème disponible nous permettant de saisir vraiment les relations entre économie, droit, religion d'une part, et la société de l'autre, pas plus du reste que les relations entre ces secteurs eux-mêmes. Aucun non plus nous permettant de dire de quelle façon ils *sont* ces entités

particulières qu'ils sont. Il ne s'agit pas, certes, d'« aspects », au sens où l'on peut parler de l'aspect thermique ou chimique d'une réaction ; mais pas non plus de « systèmes partiels » coordonnés – comme les systèmes circulatoire, respiratoire, nerveux d'un organisme – puisque, par exemple, nous pouvons rencontrer, et rencontrons souvent, l'autonomisation ou la prédominance de tel ou tel de ces prétendus « systèmes partiels » dans des organisations sociales données. Que sont-ils donc ? La question se complique d'autant plus que nous ne pouvons même pas dire que cette articulation du social en technique, économique, politique, juridique, religieux, artistique est donnée une fois pour toutes. C'est précisément tout le contraire puisque nous savons parfaitement que droit et économie, par exemple, n'émergent comme moments explicites et posés comme tels de l'organisation sociale que tardivement, que le religieux et l'artistique comme relativement séparés ne sont, à l'échelle de l'histoire humaine, que des créations fort récentes, ou que le *type* de relation (et non seulement le contenu) entre « travail productif » et les autres activités humaines a exhibé, le long de cette histoire, des variations énormes. L'organisation de la société globale se redéploie chaque fois elle-même de façon différente, et c'est elle-même qui, chaque fois, non seulement pose les « moments » différents dans lesquels elle s'incarne, mais fait exister un type de relation entre ces « moments » et le « tout ». Ni les uns ni l'autre ne peuvent être réduits *a priori* par la réflexion théorique, ni inférés par une considération inductive des formes de vie sociale jusqu'alors observées, ni pensés dans un cadre logique donné une fois pour toutes.

Nous sommes donc ici en présence d'un « objet » qui montre que, dans leur usage effectif, des termes tels que partie et tout, un et plusieurs, composition et inclusion ne peuvent pas avoir partout le même sens ; plus même, qu'en dehors de quelques domaines bien étroits et bien circonscrits l'on peut se demander s'ils ont *un* sens autre que

« nominal et vide » – « *logikòs kai kénòs* », comme disait Aristote. Nous sommes placés devant cette exigence, apparemment insoutenable, de penser des « relations » entre des « termes » qui ne soient pas des entités discrètes, séparées, individualisables, plus encore, de considérer la dyade « termes-relations », telle qu'elle se présente chaque fois à un niveau déterminé, comme impossible à saisir à ce niveau-là indépendamment des autres.

Société et histoire.

Ce redéploiement d'elle-même que la société opère le long de son histoire pose également la question de la temporalité historique d'une manière incompatible avec la détermination traditionnelle du temps. Elle nous fait voir que la distinction entre société et histoire, et donc entre une « sociologie » et une véritable « science de l'histoire », est finalement inacceptable. Parce que Saussure, en réaction justifiée contre un pseudo-historisme événementiel dans le domaine linguistique, a insisté sur le fait que l'on ne comprend rien de la langue lorsqu'on se borne à retracer l'évolution phonologique ou sémantique, l'étymologie des mots ou les changements de forme grammaticale, et qu'il fallait concevoir la langue comme un système qui, à chaque moment, doit fonctionner et effectivement fonctionne indépendamment de son « passé », on a, depuis quelques décennies, érigé la distinction des points de vue synchronique et diachronique en opposition absolue et, par un de ces mouvements d'une balançoire auxquels décidément la réflexion humaine semble irrémédiablement condamnée, travaillé comme si seul le point de vue synchronique était légitime, les considérations diachroniques étant exilées du domaine scientifique ; comme on sait, plusieurs porte-parole du « structuralisme » se sont distingués dans cette rhétorique. Il devait pourtant être clair que, déjà du point de vue le plus élémentaire, l'idée que le même objet puisse être considéré selon des coupes instantanées d'une part, selon son devenir d'autre

part, sans que ces vues à aucun moment communiquent, est absurde. Mais c'est à un niveau beaucoup plus profond que la question des rapports du « système » et du « devenir » est ici posée : elle est question de la possibilité même de cette distinction apparemment si claire. Comme on l'a indiqué plus haut, déjà dans un domaine tel que la cosmologie, « structure » et « devenir » ne semblent pas pouvoir être distingués sans problème, non pas simplement que la structure de l'univers évolue, mais que, si l'expansion de l'univers ne peut d'aucune manière être considérée comme « accidentelle », la structure de l'univers entraîne une histoire – dans l'optique de la relativité générale – ou *est* son histoire – dans celle de la théorie de l'état stationnaire. D'une autre manière, l'interrogation surgit en biologie, où le « système » n'est chaque fois système vivant *que* par sa capacité d'« évoluer », aussi bien au niveau ontogénétique qu'au niveau phylogénétique et au niveau du biosystème global. Et c'est d'une autre manière encore que la question surgit dans le domaine social. On peut l'illustrer facilement sur l'exemple du langage, considéré sous son aspect essentiel, à savoir son rapport à la *signification*. Car c'est une propriété de la langue en tant que système de ne pas s'épuiser dans son état synchronique, de n'être jamais réductible à un ensemble de significations déterminées, fixées, disponibles, mais de contenir toujours un *en plus* éminent et imminent, d'être toujours synchroniquement *ouverte* à une transformation des significations, bref : de rendre possible, par des moyens connus, un discours original, de permettre un usage « inhabituel » de l'habituel. Mais c'est aussi une propriété de la langue comme histoire d'intégrer aussitôt dans son système tout ce qui émerge comme modification du système, de rendre constamment possibles l'acquisition ou l'élimination à travers lesquelles le système perpétue sa capacité de fonctionner, de transformer constamment l'inhabituel en habituel. Et c'est finalement d'une autre manière encore que nous retrouvons la question au niveau de la société entière,

puisque l'« espace social », au sens le plus vaste de ce terme, et tout ce qu'il « contient », ne sont, constitutivement, tels que par leur ouverture à une temporalité, puisque rien, dans aucune société (aussi « archaïque », aussi « anhistorique » soit-elle), n'est qui ne soit présence inconcevable de ce qui n'est plus, et imminence tout autant inconcevable de ce qui n'est pas encore, puisque l'être-là du social est toujours disloqué intérieurement ou, comme on voudra dire, constitué en soi par le hors-soi, efficace présente du « passé » dans la tradition et l'institution et de l'« avenir » dans l'anticipation, l'incertitude, l'entreprise. Réfléchir vraiment la société et l'histoire, c'est donc essayer de réfléchir le *social-historique* dans une dimensionalité dont nulle part ailleurs nous ne trouvons d'exemple, et que, pour cette raison même, nous n'étions pas jusqu'ici capables de reconnaître dans son originalité irréductible.

Le problème de l'unification des disciplines

C'est donc la problématique propre des disciplines particulières et leur évolution, et ce dans tous les domaines, qui crée l'exigence impérieuse de dépasser la séparation extrême qui en a caractérisé le développement depuis trois siècles ; séparation entre disciplines du même domaine, séparation entre domaines, séparation entre disciplines scientifiques et réflexion philosophique. Sous diverses formes, la conscience de cette exigence est partagée par un nombre croissant de scientifiques depuis des années. Si elle n'a pas conduit à une modification tant soit peu notable de la situation, c'est que celle-ci repose sur des conditions profondes, aussi bien intrinsèques que social-historiques, et que les diverses tentatives déjà faites se sont attaquées au symptôme de la séparation, sans essayer d'en analyser et d'en comprendre les raisons d'être.

On a pu ainsi pendant longtemps, et encore aujourd'hui,

penser que le dépassement de la séparation devait se faire et ne pouvait se faire que par l'unification des méthodes fondamentales dans les différents domaines, ou par la réduction de ceux-ci à un seul domaine élémentaire. En fait, il n'y a pas de différence essentielle entre ces deux programmes. Si les phénomènes psychiques, historiques et sociaux sont réductibles à des phénomènes biologiques, ceux-ci à des phénomènes physico-chimiques, et si, finalement, la physique n'est que de la mathématique matérialisée, réduction des contenus et unification des méthodes ont une même signification ultime, qui est la mathématisation. Réciproquement, si la méthode, au sens profond du terme, pouvait être partout unifiée, la diversité des régions se réduirait à une diversité simplement apparente. La tentative du cercle de Vienne – dont le programme explicite est « l'unification de la science » – illustre clairement ce que nous disons : la recherche d'une unité épistémologique entre disciplines était inspirée par une philosophie physicaliste, qu'elle visait en même temps à fonder.

Une telle unification plus ou moins directe des méthodes semble hors de question aujourd'hui et peut-être pour toujours. Il n'est même pas possible de l'envisager à l'intérieur du seul domaine anthropologique. Dans ce cas, la tentative de mathématisation avait pris pendant longtemps la forme naïve de la recherche de lois quantitatives, dont la découverte pourrait conférer aux sciences humaines la rigueur tant enviée de la physique mathématique. Les résultats ont été nuls ou triviaux ; dans le meilleur – et le pire – des cas, celui de l'économie (qui tend au chercheur un piège de premier ordre, puisque ses phénomènes se présentent comme constitués déjà en soi sous forme mesurable et quantifiable), il n'y en a guère qui s'imposent de façon indiscutable. Comme l'a écrit Norbert Wiener, « le succès de la physique mathématique a rendu l'homme des sciences sociales jaloux de sa puissance, sans qu'il comprenne vraiment les attitudes intellectuelles qui y avaient contribué. L'usage de formules mathématiques avait accompagné le

développement des sciences de la nature et devint la mode dans les sciences sociales. Exactement comme des peuplades primitives adoptent les modes occidentales d'habillement cosmopolite et du parlementarisme à partir d'un vague sentiment que ces accoutrements et rites magiques les porteront d'emblée au niveau de la culture et de la technique modernes, de même les économistes se sont forgé l'habitude d'affubler leurs idées plutôt imprécises du langage du calcul infinitésimal²⁴ ». « Aujourd'hui, ajoute Joan Robinson, les prétentions des économistes ont impressionné les représentants d'autres branches des études sociales, qui singent les économistes singeant les physiciens²⁵. » La raison de cet échec est claire : les aspects des phénomènes sociaux qui satisfont aux conditions de la théorie mathématique de la mesure ne sont pas pertinents ou ne sont pas en relation fonctionnelle avec les aspects pertinents.

Plus récemment, on a voulu donner à cette unification une orientation nouvelle, néoformaliste ou structuraliste, censée permettre une mathématisation indépendante de la notion de mesure. À supposer même que le programme structuraliste puisse se réaliser, il n'aboutirait au plus qu'à une unification partielle d'aspects déconnectés de certaines disciplines anthropologiques, ceux précisément qui sont passibles d'un traitement de ce type ; or, déjà dans le domaine où elle est née, la linguistique, il est plus que douteux que la méthode structuraliste arrive à saisir l'essentiel, et même qu'elle puisse prendre en considération plus que certaines composantes, finalement secondaires, des phénomènes. En outre, les questions de l'interrelation et de l'intégration dans un monde social donné de structures différentes – linguistiques, économiques, de pouvoir – ne peuvent même pas être approchées par la méthode structuraliste ; parler d'homologie

24. Norbert Wiener, *God and Golem, Inc.*, Cambridge (Mass.), The M.I.T. Press, Paperbacks Ed., 1966, p. 89-90.

25. Joan Robinson, *Freedom and necessity*, Londres, 1970, Allen and Unwin, p. 120.

structurale ou d'appartenance commune à une structure englobante des oppositions phonématiques et des formes du pouvoir d'une société fait penser à un canular plutôt qu'à un programme de recherche. Les aurait-on résolues, du reste, que l'on devrait encore s'interroger sur le pourquoi de structures différentes, et sur le pourquoi de leur succession dans le temps. Or un problème aussi fondamental que l'enchaînement historique des formes, la source de l'altérité et de la novation en même temps que cette continuité *sui generis* qui caractérisent l'histoire apparaît comme tellement inabordable par le structuralisme que ses partisans n'ont jusqu'ici trouvé de meilleur moyen de défense que d'en nier l'existence ou l'importance.

Dans ce cas encore, on a voulu mathématiser et formaliser sans se demander si les conditions étaient remplies qui permettraient une formalisation, et laquelle. Ce n'est pas seulement la théorie de la mesure et l'analyse classique qui se révèlent sans prise sur les phénomènes sociaux, mais des catégories beaucoup plus primitives de la mathématique constituée – relation d'ordre, relation d'équivalence, fonction et finalement la catégorie même d'ensemble – qui ici laissent hors d'atteinte l'essentiel. Si le quantitativisme naïf dans le domaine anthropologique peut être comparé, moyennant une malveillance modérée, à une tentative d'analyser les musées d'après le nombre et la superficie totale des tableaux qu'ils abritent, moyennant une malveillance encore plus modérée, le structuralisme pourrait l'être à l'essai de les analyser d'après les caractéristiques de la distribution des écoles et des sujets entre les différentes salles. Les deux opérations sont toujours effectuables, et toujours d'un intérêt quasi nul ; aucune ne concerne la peinture. Que saurais-je du Louvre, si j'en savais seulement qu'un paysage hollandais exclut la présence d'un portrait italien dans la même salle et impose celle d'une marine anglaise dans la salle suivante ?

On tente ainsi, dans le domaine anthropologique, des pseudo-formalisations, par simple transposition ou décalque des

types de formalisation qui semblent avoir réussi ailleurs, sans s'interroger sur la légitimité de telles transpositions, sans, encore moins, soupçonner que ces formalisations posent d'immenses problèmes dans leurs propre domaines d'origine. Comment penser que la mathématique constituée – dont les ressources sont déjà, malgré leur progression fantastique, incapables de se mesurer avec les tâches que leur posent les domaines de l'hydrodynamique, de la physique des particules élémentaires, ou de la cosmologie – pourrait permettre de maîtriser des régions telles que le vivant, le psychique, ou le social-historique ? C'est un des plus grand mathématiciens du siècle qui, à la fin de sa vie, et après un immense travail théorique et pratique sur les automates, était amené à conclure « Le langage du cerveau n'est pas le langage des mathématiques²⁶. » Ce qui veut dire qu'il est à peu près exclu que le langage des mathématiques suffise pour saisir le fonctionnement du cerveau ; encore moins, donc, celui de la psyché ou de la société. Mais s'il en est ainsi, dans quel langage pourra-t-on parler de ces objets ? Que veut dire qu'il puisse exister plusieurs « langages » ? Et quel est le rapport de ces langages entre eux, et avec le langage ? C'est à une exploration préliminaire de ces questions que sont consacrées les lignes qui suivent.

La logique ensembliste ou identitaire

Von Neumann se référait au langage des mathématiques d'abord, certes, parce qu'il était le sien propre et qu'il y a laissé des empreintes puissantes. Mais aussi, plus essentiellement, parce qu'il y a effectivement un privilège extraordinaire de ce langage – qui n'est pas sans rapport profond avec

26. J. Von Neumann, *The Computer and the Brain*, New Haven, Yale U.P., 1958, p. 80-82. Cf. aussi, du même auteur, *The Theory of Self-reproducing Automata*, Urbana et Londres, Un. of Illinois Press, 1966, p. 31-80.

le motif que nous imputions plus haut à la fascination exercée par la mathématique sur la philosophie : malgré son apparente irréalité, son écart relativement au monde de la perception naturelle et de la vie immédiate, l'immense étrangeté de ses constructions babéliennes, la mathématique incarne, de la façon la plus pleine et la plus pure possible, l'aboutissement extrême d'un type de logique essentiel, et pour cela identifié abusivement jusqu'ici avec la logique tout court. Nous appellerons cette logique la logique *identitaire*, et aussi, conscients à la fois de l'anachronisme et du forçage des termes, la logique *ensembliste* ; son privilège est qu'elle constitue une dimension essentielle du langage tout court – et de tout langage – comme de toute vie et de toute pratique sociale.

Répetons la définition « naïve » de Cantor : « Un ensemble est une collection en un tout d'objets définis et distincts de notre intuition (*Anschauung* : le terme couvre ici aussi bien l'intuitionné extérieur ou intérieur empirique, le perçu, que l'intuitionné "pur" kantien) ou de notre pensée. Ces objets sont appelés les éléments de l'ensemble. » Encore une fois, ce n'est pas malgré mais à cause de ses circularités et de ses « naïvetés » que cette « définition » nous semble fondamentale, car elle correspond admirablement aux opérations essentielles de ce que nous appellerons le *légein* comme à la fois condition et production de la société, condition produite par ce qu'elle-même conditionne. *Légein* : choisir-poser-rassembler-dire. Pour que la société puisse exister et pour qu'un langage puisse fonctionner, il faut que, d'une façon quelconque, à un certain niveau, à une certaine couche ou strate de la pratique et du discours social, tout puisse être rendu congru à ce que cette « définition » implique. À savoir : il faut que puissent être posés-choisis-rassemblés-dits des « objets », bien « distincts » les uns des autres, « bien définis » (au sens d'une définition « décisive-pratique ») – que ces objets relèvent de la « perception » externe ou interne, de la « représentation » au sens le plus général, ou de la « pensée » au sens strict du terme. Il faut que ces objets puissent

être rassemblés, en un deuxième sens, en des « collections » qui forment des « tous », c'est-à-dire de nouveaux « objets », de type supérieur. Il faut donc toujours pouvoir distinguer, ou pouvoir faire comme si l'on pouvait distinguer ; et pouvoir définir, ou pouvoir parler comme si l'on pouvait définir, c'est-à-dire de telle sorte que tout ce qui est « visé » puisse être aussi, au moyen du dire, désigné suffisamment et adéquatement à la « visée » des autres. Il faut toujours pouvoir « collecter en un tout », du moins dans le discours : et, évidemment aussi, pouvoir effectuer l'opération inverse, décomposer un « tout » donné en « tous » de type inférieur ou en « éléments » distincts et définis. Bien que cela reste implicite dans la définition de Cantor (et sans entrer ici dans les discussions que cette question a de nouveau soulevées depuis cinquante ans, car elles ne sont pas pertinentes pour ce que nous visons), il faut pouvoir disposer de l'équivalence opérationnelle : propriété = classe, et cela par les deux bouts : posséder une propriété définit une classe, appartenir à une classe définit une propriété.

Présupposés ontologiques de la logique ensembliste.

Les pièces essentielles de la logique identitaire, ou ensembliste, sont toutes ici, explicitement ou implicitement. Le démontrer rigoureusement serait long : contentons-nous de noter que les termes « distinct » et « défini » impliquent le principe du tiers exclu ; de même, que la définition cantorienne implique, entraîne, ou permet de construire les couples sujet-attribut, substance-accident, et finalement presque tout ce que l'Occident a pensé comme « détermination » de l'étant, qu'elle contient donc le noyau central de sa pensée : la *déterminité*, conçue comme immanence à ce qui est de la possibilité d'être défini et distingué. Par même, il est clair que cette logique vaut décision ontologique sur l'organisation de ce qui est (ou qui est pris en compte dans le discours et dans la pratique sociale), décision qui va infiniment loin et qui, malgré les réserves, les restrictions, les objections

internes produites par presque tous les grands philosophes, a toujours prévalu en dernière instance dans l'histoire de la pensée gréco-occidentale et donc aussi dans son rejeton, la science moderne. En elle se noue cette énigmatique identité de l'être et du penser scellée dès Parménide, puisqu'elle revient à dire que « ce qui est – ce qui peut être pensé » peut et doit toujours pouvoir être bien défini et bien distinct, composable et décomposable en des totalités définies par des propriétés universelles et comprenant des parties définies par des propriétés particulières (que cette composition-décomposition puisse ou non aboutir à une totalité-unité dernière, *henpanta*; qu'elle puisse ou non parvenir à des insécables derniers, *atoma*, est indifférent du point de vue qui nous intéresse ici); et que, finalement, ce qui n'est pas de cette façon est *moins*, ou n'est pas du tout, n'est qu'« existence passagère, contingence extérieure, opinion, apparence superficielle, erreur, illusion », comme le dira Hegel, ou « multiplicité inconsistante », comme le dira Cantor (lettre à Dedekind du 28 juillet 1899).

La logique ensembliste et l'organisation sociale.

Or on voit immédiatement que l'existence même de la société, comme faire collectif organisé, est impossible sans une telle logique à l'œuvre. Quels que soient par ailleurs le type et le contenu de l'organisation globale et détaillée du monde et de soi-même que la société institue; quelles que soient les significations imaginaires qui la sous-tendent²⁷ et le fluide magique, mythique, religieux qui la parcourt; quel que soit le mode de pensée qui l'accompagne (« pré-logique », par « participation », etc.), le faire social présuppose toujours et se réfère à des « objets » (au sens le plus large de ce terme) distincts et définis, composables et décomposables, définissant et définissables par des « propriétés » bien fixées. Que tel objet possède des propriétés invisibles, que telle pierre ou

27. V. *L'Institution imaginaire de la société*, l.c., en particulier p. 190-203 et 457-493.

tel animal soit dieu, que tel clan totémique soit ou non « consubstantiel à » ou participe de l'essence de son animal éponyme, que l'enfant soit vu comme réincarnation de l'ancêtre ou comme l'ancêtre lui-même en personne, que toutes ces attributions et relations soient pensées, vécues et parlées dans la « sincérité », la « duplicité » ou la « confusion » (à nos yeux) les plus totales, il faut toujours que chaque vache et toute vache fasse partie *des* vaches, qu'elle ne puisse pas (ou pas n'importe comment) être taureau, qu'elle procréé avec une certitude pratiquement absolue des veaux et des génisses, que l'ensemble des cases forme *le* village qui est *ce* village et *notre* village, celui auquel nous « appartenons », que les couteaux tranchent et que le feu brûle. Il y a une dimension inéliminable du soubassement imaginaire-*logique* de la société qui est et ne peut qu'être immédiatement congrue à la logique ensembliste ou identitaire. L'erreur du structuralisme a été, dans ce cas, d'une part de croire que cette logique épuise la logique et même la vie d'une société ; d'autre part de vouloir évacuer la question de ce que signifie le fait que telle société distingue et oppose tels termes et non tels autres, et de cette façon-ci et non d'une autre, et de faire, en conséquence, comme si les « oppositions » qu'il aligne interminablement étaient données une fois pour toutes et allaient de soi (cependant qu'il est évident que même l'opposition masculin-féminin est socialement instituée, en tant qu'opposition sociale, et non différence biologique, et qu'elle l'est chaque fois différemment) ; autrement dit, d'être lui-même intégralement et naïvement pris dans la logique ensembliste.

Domaine de validité de la logique ensembliste.

Mais dire qu'il en est ainsi revient à dire que la décision ontologique dont nous avons parlé plus haut est, du moins en partie, « fondée » ; c'est dire qu'il existe indubitablement une couche ou strate au sein de laquelle ce qui est se donne

ou se présente en effet comme soumis à une logique ensembliste ou identitaire : classable sans problème dans des hiérarchies et des juxtapositions ou des croisements de hiérarchies appartenant toujours en tant qu'élément distinct et défini à des collections repérables, possédant toujours des propriétés suffisantes pour définir des classes, se conformant toujours aux « principes » d'identité et du tiers exclu (qui garde toujours sa souveraineté et sa force, alors même que son *contenu* peut varier interminablement : humain-non humain met en jeu le tiers exclu pour les juifs, mais non pour les chrétiens pour lesquels il y a un théanthrope). Il faut noter ici que cette couche trouve un représentant formidable en la personne de ce à quoi la société a affaire dès son origine, immédiatement et inéluctablement, à savoir le vivant, végétal et animal, puisque non seulement les propriétés stables les caractères décisifs suffisants sont intrinsèquement nécessaires à l'existence même de celui-ci (et de la société qui en vit), mais qu'il se présente comme déjà en soi et pour soi réalisant une ensemblistisation-hiérarchisation aristotélicienne, groupé de soi en genres et en espèce pleinement définissables par réunion, intersection ou disjonction de « propriétés » ou d'attributs.

Qu'en fait cette couche ou strate soit toujours, comme nous l'avons dit plus haut, lacunaire et non totalement cohérente est évident ; mais il est aussi évident que lacunarité et non-cohérence ne peuvent apparaître comme telles que lorsqu'on passe du *légein* au *logos* plein, discours qui ne connaît aucune limite que celle qui résulte de sa propre nature et de ses propres possibilités, où émerge donc la question ne portant plus sur les seuls faits, mais sur le *logos* des faits, où donc aussi ne vaut aucun critère autre que celui que le discours trouve dans sa cohérence avec lui-même (que cette cohérence soit finalement, et malgré les apparences, interprétée comme *identité infiniment développée* et enveloppant en elle-même la contradiction, c'est un destin apparemment inéluctable de ce *logos*, que nous ne pouvons

pas analyser ici). Avant ce passage au *logos*, la lacunarité est comblée d'avance, la non-cohérence empêchée d'apparaître par le *mythos*, discours-récit qui a déjà exclu, de par son mode d'être et de par l'attitude de ceux qui le portent et le vivent, toute question dans un horizon illimité, parce qu'il y a déjà répondu par l'invocation d'un événement.

La dimension ensembliste du langage.

Cette ensemblistation du donné n'est pas seulement opérée par la langue, elle est aussi et surtout incarnée dans la langue, aussi bien dans les éléments « matériels-abstrait » qui la composent que dans les significations qu'elle convoie. En effet, l'institution de la langue est d'abord institution d'éléments « discrets » qui fonctionnent en tant qu'entités bien distinctes et bien définies (phonèmes, morphèmes, classes grammaticales, types syntactiques). Dans son être-là « matériel-abstrait » la langue est le premier et (abstraction faite des constructions mathématiques) le seul véritable ensemble qui ait jamais existé et qui existera jamais, le seul ensemble « réel » (et non simplement « formel »). Mais évidemment aussi – et c'est ce qui a fourvoyé les sémanticiens « structuralistes » –, même à son niveau essentiel, en tant que « corps » de significations, la langue comporte aussi nécessairement la dimension ensembliste. Pour qui n'est pas pris dans l'idéologie contemporaine, pour qui a jamais réfléchi à ce qu'est une signification, cette affirmation peut paraître paradoxale, sinon absurde ; car il est clair qu'une signification n'est signification qu'en tant que la logique ensembliste n'a pas, sur elle, de prise. Dire d'une signification qu'elle « appartient à » ou « se décompose en », si ces termes ne sont pas pris comme les plus maladroites des métaphores (et il se peut, pour des raisons profondes, qu'il soit impossible d'en trouver d'autres), n'a guère plus de sens que de dire qu'elle est bleue ou jaune, chargée d'électricité positive ou négative. Et pourtant : la signification ne peut pas être signification, ne peut pas entrer dans le discours

même qui voudrait dire ce que nous tentons de dire ici, que pour autant que, par un de ses aspects – et dans une de ses strates –, elle se laisse saisir *comme si* elle était un « objet distinct défini » ; sans quoi on ne saurait absolument plus de quoi on parle. Je ne peux utiliser les mots « vague » ou « flou » que si, **d'une certaine façon** « être vague », « être flou » étaient encore des propriétés bien déterminées et que, en droit, la classe des *ceci* qui sont vagues ou flous était bien définie et comportait des frontières rigoureusement tracées. Le langage ne peut fonctionner que parce que les significations qu'il convoie à la fois ne sont que des renvois indéfinis et interminables à *autre chose que...* (ce qui paraîtrait comme immédiatement dit) et que ces renvois ne peuvent être que des renvois de... à..., relations entre termes momentanément posés comme fixes. C'est ainsi que la langue peut être à la fois langue du mythe, du poème, de la pensée philosophique, et langue de la coopération pratique, du calcul, de l'entendement. Une signification n'est rien « en soi », elle n'est qu'un gigantesque emprunt – et pourtant elle doit être *cet* emprunt-ci ; elle est, peut-on dire, tout entière hors soi – mais c'est *elle* qui est hors soi. Et les deux faces de cet être de la signification sont impossiblement décollées l'une de l'autre lorsqu'on pose les significations soit comme des termes solides qui entretiendraient entre eux des relations comme par surcroît, comme le fait tout substantialisme, soit comme des relations sans termes, comme le fait le structuralisme. Le véritable état des choses a été, en partie, vu par Hegel mais aussitôt voilé par un dernier, héroïque et vain effort de soumettre encore une fois le tout à la détermination, à la raison fût-elle infinie, à la logique identitaire fût-elle « dialectique » ; car Hegel ne vide de leur signification déterminée tous les termes qu'il rencontre en cours de route (en commençant par l'« ici » et le « maintenant », ou par l'« être, pur être ») que pour les reconduire dans la totalité achevée de la déterminabilité infinie, où toutes les significations sont finalement récupérées comme infiniment déterminées.

Logique ensembliste et formalisation.

Il est clair que les mathématiques et, plus généralement, tout ce que nous pouvons aujourd'hui concevoir comme système formel est soumis de part en part à la logique ensembliste (cela étant indépendant des problèmes évoqués plus haut concernant le « contenu » de la *théorie* des ensembles, sa place dans le système mathématique, etc.). Nous avons utilisé les termes de Cantor, « distinct » et « défini » ; nous aurions pu tout aussi bien parler de « discrétion » et de « séparation » comme caractères essentiels de la logique ensembliste. Or, précisément, dans cette acception de ces termes (qui n'est certes pas leur acception en mathématique) la mathématique ne connaît d'autres objets que « discrets » et « séparés ». Le « continu » mathématique n'est que la coexistence d'une infinité d'entités bien distinctes et bien définies ; dans l'intervalle défini par deux nombres réels, aussi proches soient-ils, il y a une infinité non dénombrable de réels, dont chacun est un individu qui ne saurait jamais être confondu avec un autre, et sur les propriétés duquel, en droit, il ne saurait y avoir de doute, pas plus que sur le fait qu'il les partage, ou non, avec tels autres, appartenant ainsi à tels sous-ensembles contenus dans cet intervalle. Et aussi loin que l'on avance, même dans les dédales les plus bizarres de la « tétratopologie », cette même logique continue de régner. Notons en passant que rien d'essentiel ne change à cette situation lorsqu'on remplace le principe du tiers exclu par celui du n -ième exclu, pas plus que lorsqu'on considère, comme dans certaines tentatives récentes qui peuvent sans doute être très fructueuses à d'autres égards, des « ensembles flous » (*fuzzy sets*), puisque la définition de ceux-ci fait appel à la théorie des probabilités qui à son tour présuppose la théorie « conventionnelle » des ensembles, donc aussi la logique ensembliste au sens donné ici à ce terme^b.

b. Dans ses versions plus récentes, la théorie des « ensembles flous » ne fait plus appel à la théorie des probabilités. Elle n'en continue pas moins à s'appuyer sur la logique ensembliste-identitaire.

Limites de la logique ensembliste.

Or tout semble indiquer que, au-delà de la première couche ou strate dont nous avons parlé, ce qui est n'est pas congru à la logique ensembliste. Les questions et les apories avec lesquelles se débat la physique contemporaine, et qui ont été brièvement évoquées plus haut, renvoient, nous semble-t-il, à une « organisation » – si ce terme a encore ici un sens – sous-jacente de l'existant physique, allant très au-delà de ce que Niels Bohr essayait audacieusement de penser sous le terme de complémentarité, et essentiellement insaisissable en termes de logique ensembliste²⁸. Mais les indications les plus fortes nous viennent indubitablement du domaine anthropologique. Nous croyons avoir montré plus haut que les catégories centrales de la logique ensembliste s'effondrent au contact du social-historique. La situation est la même, et peut-être encore plus claire, dans ce que nous arrivons enfin, depuis Freud et grâce à son génie, à voir dans le domaine du psychique, et qui à vrai dire était de tout temps sous nos yeux. L'inconscient, écrivait Freud, ignore le temps et ignore la contradiction ; il faut prendre ici « ignore » dans son sens anglais : ne veut rien en savoir. L'inconscient existe sous un mode où les contradictoires ne s'excluent pas, plus exactement : où il ne peut pas être question de contradictoires. De l'« élément » essentiel de l'inconscient, de la représentation (*Vorstellung*), nous ne pourrions rien dire si nous en restions à notre logique usuelle ; déjà nous faisons violence à la chose lorsque, s'agissant de l'inconscient véritable, nous parlons de « représentation » en la séparant de l'affect et de l'intention inconscients, ce qui est, aussi bien en droit qu'en fait, impossible. Mais supposons cette séparation effectuée et restons-en à la représentation comme telle ; prenons même la représentation banale, consciente, dans laquelle nous bai-

28. On trouvera des formulations assez différentes, mais une inspiration similaire dans l'étude de D. Bohm citée dans la note 9 *supra*.

gnons constamment ou, plus exactement, qu'en un sens nous sommes. Comment ne pas voir qu'elle fuit de tous ses côtés et échappe aux schèmes logiques les plus élémentaires? *Combien* de représentations y a-t-il dans « l'ami R... est mon oncle, il porte une longue barbe jaune... »? *Qu'est-ce* que le père du petit Hans, le cheval de la phobie et leur rapport *pour* le petit Hans? Comment espérer jamais penser les chaînes associatives comme relations biunivoques entre termes distincts et définis? Nous avons vraiment ici la « multiplicité inconsistante » dont parlait Cantor, où la représentation est à la fois une et plusieurs et où ces déterminations ne sont pour elle ni décisives ni indifférentes, où l'impossible et l'obligatoire, loin d'épuiser le champ, en laissent l'essentiel hors de leur prise, où les relations de voisinage ne sont pas définies ou sont constamment redéfinies, où tout point est à la fois arbitrairement près et arbitrairement loin de tout autre point²⁹.

Pouvons-nous aller plus loin que ces déterminations négatives, que la simple constatation des limites de la logique identitaire et ensembliste? Nous pensons que oui, qu'une nouvelle logique peut et doit être élaborée, et qu'elle le sera. Car il faudra bien, finalement, forger un langage et des « notions » à la mesure de ces objets que sont les particules « élémentaires » et le champ cosmique, l'auto-organisation du vivant, l'inconscient ou le social-historique : une logique capable de prendre en considération ce qui n'est, en lui-même, ni chaos désordonné suscitant des « impressions » dans lesquelles la conscience trillerait librement des « faits », ni système (ou séquence bien articulée, finie ou infinie, de systèmes) de « choses » bien découpées et bien placées les unes à côté des autres – et qui pourtant se laisse aussi, « en partie », saisir ainsi et d'une manière qui témoigne encore, « en partie », d'une relative liberté de la conscience à l'égard du donné. Cette nouvelle logique ne dépassera pas la logique

29. Cf. *Épilogomènes...*, p. 65-70 et 78-79 (ici, p. 54-59 et 69-70).

ensembliste, ni ne la contiendra comme cas particulier, ni ne s'ajoutera simplement à elle ; étant donné la nature même de notre langage, elle ne pourra entretenir avec la logique ensembliste qu'une relation de circularité, puisqu'elle devra, par exemple, utiliser elle-même des termes « distincts et définis » pour dire que ce qui est, se laisse penser ou se laisse dire, n'est pas, dans son essence ultime, organisé selon les modes du distinct et du défini. La tâche de son élaboration est tout entière devant nous, et il n'est pas question de l'entamer ici ^c. Mais ces réflexions préparatoires resteraient incomplètes sur un point crucial, si nous n'évoquions pas un autre problème dont toute tentative d'élaboration de cette nouvelle logique devra tenir compte.

Catégories et régionalité.

La logique ensembliste est nécessairement une logique qui doit poser des catégories universelles et traiter l'universel comme une détermination « forte » de ce qui est, se laisse penser ou se laisse dire (l'opposition entre nominalisme et réalisme n'est pas ici pour nous pertinente). Ainsi est-elle amenée très tôt – dès Platon et surtout, évidemment, dès Aristote – à poser explicitement que les *mêmes* « formes » (« genres suprêmes » pour Platon ; « catégories » pour Aristote et toute la philosophie ultérieure) se rencontrent, valent ou sont mises à l'œuvre dans tous les domaines du réel et du pensé. Nous disons qu'il en est ainsi nécessairement, puisque, d'une part, pour cette logique, être distinct, être défini, appartenir à, etc., sont nécessairement des déterminations décisives et *partout* semblables de ce qui est, se laisse penser, se laisse dire ; et que, d'autre part, l'organisation ensembliste du donné ne peut progresser (et, d'après ce qui est son propre idéal, s'achever) qu'en posant, au fur et à

c. Ce qui est visé ici, c'est l'élaboration d'une *logique des magmas*, à laquelle j'espère pouvoir m'attaquer un jour. Cf. *L'Institution imaginaire...*, p. 457-463.

mesure qu'elle avance, l'équivalence classe = propriété et, à la limite, l'équivalence de la classe « tout ce qui est » (ou « tout ce qui est pensable », ou « tout ce qui se laisse dire ») avec un groupe de « propriétés » (« attributs », ou mieux : « *prédicabilités quant à...* ») qui, dès lors, ne peuvent être conçues que comme *constituants essentiels et universels* des objets et de tous les objets (en eux-mêmes, ou tels qu'ils se laissent penser ou dire). Ce n'est pas un accident, ni un aspect secondaire, mais une nécessité s'originant dans le plus profond de l'organisation de la pensée héritée que d'affirmer en fait l'existence de catégories transrégionales possédant un sens *plein et le même* sens quel que soit le type d'objet considéré. Cela reste vrai même lorsque cette pensée semble reconnaître explicitement qu'une organisation logique propre appartient à chaque type d'objet. (Ainsi, on pourrait croire que chez Hegel la question de la transrégionalité des catégories est dépassée puisqu'en un sens la différence même entre catégories et types d'objets est abolie et que, par exemple, « mécanisme », « chimisme », « organisme », « espèce » sont des concepts de la *Science de la logique* ; mais ce n'est là que simple apparence, car ce qui en fait chez Hegel fonctionne comme groupe de catégories transrégionales et qui est constamment utilisé comme tel n'est pas thématiquement et exhibé explicitement : ce sont les catégories médiat-immédiat, en soi-pour soi, intérieur-extérieur, etc.)

La pensée héritée est donc nécessairement obligée d'affirmer en fait que « un », par exemple, a le même sens qu'il s'agisse de : un espace hilbertien, une usine, une névrose, une bataille, un rêve, une espèce vivante, une signification, une société, une contradiction, une règle juridique, une fourmi, une révolution, une œuvre ; ou que « appartenir » a le même sens à travers la totalité des domaines et des instances où l'on peut parler d'une relation d'appartenance ; et ainsi de suite. Or cette affirmation est visiblement et immédiatement fautive ; car « un » n'opère pas de la même façon dans les expressions « un électron » et « un grand amour » ou

« une société féodale » ; le sens de la « forme qui organise » lui vient aussi de ce que, chaque fois, elle organise ; s'il en était autrement, nous pourrions organiser ce qui est littéralement n'importe comment, et nous savons pertinemment que cela n'est pas vrai. Nous ne pouvons traiter les catégories comme univoques que si nous supprimons à la fois tout écart et toute relation entre pensée et être, soit en faisant de ce qui est un chaos qui n'exige, n'impose et n'empêche rien et dont la pensée peut faire absolument ce qu'elle veut, soit en le posant comme pleinement et exhaustivement identique aux déterminations de la pensée. L'une comme l'autre de ces vues sont intenable et par conséquent les catégories sont essentiellement multivoques, leur signification est codéterminée par ce qu'elles déterminent. Ce qu'Aristote avait déjà vu et dit à propos d'être – que c'est un *pollachôs légoménon* –, ce que le Vedanta appelle, dans la traduction proposée par L. Renou, la « surimposition », vaut de toutes les catégories : un et plusieurs, tout et parties, substance et action réciproque n'ont d'autre unité que d'être indices de problème, mais leur signification pleine et opérante est essentiellement différente d'une région à une autre. L'oubli de cela conduit directement à ce qui est la forme suprême, ou le fondement, de tout réductionnisme, le réductionnisme *logique* : la croyance – apparemment justifiée à la fois par les « nécessités de la pensée » et l'identité formelle des termes du langage – que le donné présente, à tous ses niveaux, des types d'organisation logique qui sont finalement équivalents « à homomorphisme près » (ce qui montre, incidemment, la naïveté qu'il y a, lorsque cette prémisse a été acceptée, à se battre pour savoir si c'est l'organisation de la « matière » ou celle de l'« esprit » qui est « première »).

S'il en est ainsi, des conséquences importantes en découlent. D'abord négatives : dans son aspect essentiel, le faire théorique humain est découverte et exploration de régions nouvelles ; il n'avance donc qu'en conférant des significations nouvelles aux « catégories » déjà disponibles et,

encore plus important, en posant-faisant surgir des « catégories » nouvelles. De sorte que toute tentative de constituer un véritable « tableau des catégories », ou de « fermer » leur groupe et, encore plus, de les « déduire » ou de les « déployer » dans leur totalité ne peut être que fallacieuse, ne reflétant qu'une certaine étape de notre rapport théorique à ce qui est (et érigeant en absolus les résultats de celle-ci), ou bien que « nominale et vide », c'est-à-dire ne décrivant rien d'autre que les « prédicabilités quant à... » à l'intérieur d'un langage déterminé, achevé – et donc mort. Mais des conséquences positives aussi : nous devons reconnaître que les régions premières, les grands objets originaux ne peuvent être que « concevables par eux-mêmes », pour reprendre l'expression de Spinoza. Ce que la réflexion sur la société nous apprend, par exemple, c'est que la « relation » entre l'économie et le droit n'est pas un cas particulier de la « relation en général », qu'elle est, non seulement irréductible, mais *incomparable* à n'importe quelle autre, aussi « universelle » fût-elle, puisque l'on se fourvoierait (comme cela a été effectivement le cas) en la pensant comme relation « de cause à effet », « de matière à forme », « d'infrastructure à superstructure » ; nous ne pouvons la penser qu'à partir d'elle-même, non seulement nous apprenons à son contact quelque chose qu'aucune autre relation ne nous apprendra jamais, mais nous en apprenons beaucoup plus sur l'idée de relation en général que l'idée de relation en général ne peut nous en apprendre sur la « relation » entre économie et droit. De même, la « relation » entre sens et signe dans la considération de la langue n'est pas exemplaire ou instance de la « relation en général », et ne peut absolument pas être saisie comme « relation d'un contenu à une forme », d'un « intérieur à un extérieur » ou d'une « combinaison aux éléments qui y entrent ». À celui qui demande : à quel type de relation appartient la relation signe-sens ? nous devons répondre : la « relation » signe-sens n'appartient à aucun type de relation, elle définit elle-

même un type de relation à partir duquel on peut la penser et éventuellement penser autre chose, elle est aussi originaire et aussi fondamentale que tout ce que l'on peut concevoir comme originaire et fondamental, nombre, nature, chose, cause ou quoi que ce soit d'autre. Et il est facile de voir que, si on la considère enfin ainsi, pour elle-même et sans vouloir la réduire à autre chose, disparaissent immédiatement d'innombrables « problèmes » qui ne surgissent qu'en fonction de la « surimposition », du vain effort d'exporter dans cette région des concepts et des schèmes qui ne possèdent de validité que dans d'autres.

Il nous paraît donc que toute tentative d'élaboration d'une nouvelle logique devra, dès le départ, prendre en considération et essayer de rendre pensable cette *régionalité* forte de ce qui se donne à nous, et ses implications, et que ce travail ne sera pas possible sans une reconsidération radicale des notions les plus élémentaires et les plus primitives – telles que, par exemple, celle d'universel et de particulier – qui pourrait, à son tour, être grosse de conséquences décisives pour l'ensemble de notre édifice de pensée.

Situation social-historique de la science contemporaine

Si aucune des tentatives d'unification faites jusqu'ici n'a réussi, le besoin de dépasser la séparation n'en est évidemment que plus fortement ressenti. En l'absence d'une théorie unifiée, on essaie du moins de réunir les théoriciens; depuis quelques décennies, colloques, symposia, volumes collectifs se multiplient rapidement. Le bilan de ces efforts ne laisse pas de surprendre lorsqu'il est mis en regard du nombre et de la qualité des participants: au pire – c'est-à-dire dans la majorité des cas – un vide laborieux; au mieux, quelques contributions ou monologues faisant date, dont il est manifeste que le rassemblement considéré a pu être l'occasion, mais nullement la condition nécessaire, encore

moins source. Ces contributions concernent du reste généralement le domaine propre de l'auteur ; il serait difficile de citer des problèmes véritablement interdisciplinaires dont l'élaboration a progressé en fonction de ces entreprises.

En ce cas, ce sont les conditions effectives, sociales et historique sous lesquelles existent et fonctionnent la science et l'homme de science contemporains, qui sont méconnues. Car ce que nous avons appelé tout au long de ce texte séparation n'est que l'autre aspect de l'intégration contradictoire, de l'appartenance conflictuelle de la science moderne à ce monde social et historique dont elle procède d'autant plus profondément qu'elle a contribué à le créer. La science est institution au sens fort et lourd du terme, et de plus en plus une institution centrale du monde contemporain. Comme telle, elle est prise par les moyens matériels, les formes d'organisation, les idées qu'elle lui prend et qu'elle lui donne. Comme toute institution, elle est une inertie soutenue par un mythe : laissée à elle-même, elle continue dans la même direction avec la même vitesse ; mettre en question sa valeur, ses méthodes, son orientation, ses résultats équivaut à l'iconoclasme. Cette appartenance au système d'organisation sociale contemporaine se traduit par une division du travail poussée à l'absurde ; autant que dans l'usine contemporaine, l'effet en est que le sens global des opérations n'est plus possédé par personne, pas même par les dirigeants. Elle s'exprime, ici comme dans tous les autres domaines, par ce phénomène typique des sociétés modernes, la fabrication de l'arriération à une échelle encore plus grande que celle du « progrès », résultat de la coexistence d'un rythme de changement rapide et d'une résistance acharnée à la transformation institutionnelle : la contribution de ce facteur à la crise de l'enseignement contemporain exige à peine d'être rappelée à ce propos. Comme, parallèlement, la recherche scientifique est devenue une entreprise engageant des capitaux considérables et un personnel nombreux, un problème de gestion à grande échelle apparaît, qui est résolu comme dans

l'entreprise et l'État contemporains, à savoir par une organisation bureaucratique qui incorpore une irrationalité profonde et s'épuise à résoudre d'une main les problèmes qu'elle crée avec cent autres. Cette entreprise dépend évidemment des pouvoirs établis, économiques et politiques, de multiples façons et avec des effets de toutes sortes, commentés publiquement depuis longtemps. Celui qui intéresse particulièrement ici, pour être moins apparent, n'en est pas moins important : en plus des autres servitudes grevant les recherches engagées, il faut que celles-ci soient « efficaces » et qu'on en voie, aussi rapidement que possible, les « résultats ». Il ne s'agit pas ici de l'efficacité des applications industrielles ou militaires : nous parlons d'efficacité, d'un certain sens de l'efficacité, quant à la recherche même. La conséquence en est un biais, d'autant plus fort que souvent il s'accompagne de la meilleure foi du monde, dans la sélection de ce qui doit être encouragé ou promu, en fonction de ce qui est chaque fois considéré, par l'opinion établie, potentiellement fécond et raisonnablement solide. Mais l'appréciation anticipée de cela ne peut évidemment traduire, dans le cas général, que la projection dans l'avenir de l'expérience passée, et impose donc une « pression de sélection » rebours favorisant le prolongement des lignes de recherche qui ont démontré leur efficacité, et la continuation des méthodes qui ont prévalu jusqu'ici. Comme l'histoire de la science montre avec une clarté aveuglante que toute ligne de recherche établie se stérilise au bout du temps, que toute méthode épuise tôt ou tard le domaine où elle est féconde — et nous espérons avoir montré que cela découle des caractéristiques les plus profondes de l'entreprise du savoir et de son objet — le résultat à terme risque d'être le blocage de ce même progrès scientifique que l'on se targue de favoriser.

Ces dernières considérations indiquent déjà qu'il y a plus que la dépendance matérielle, politique, sociale de la science instituée à l'égard du système institué. Il y a, et tout aussi importante, sa dépendance à l'égard de la métaphysique

implicite et non consciente de cette société, des lignes de force idéologiques-imaginaires du champ historique contemporain. Expérimentation, quantification à tout prix même si elle est triviale ou non pertinente, à tout le moins formalisation, expansion illimitée du paradigme cybernético-informatif (qui prend la place des paradigmes « mécaniques » du XVIII^e siècle, énergético-évolutionniste du XIX^e), préoccupation exclusive avec le pouvoir faire et avec l'organisation comme fins en soi – ce ne sont là, dans le domaine scientifique comme dans les autres, que les symptômes manifestes de la transformation de l'*homo sapiens* en *homo computans*, du *zoon logon échon* en *zoon logistikon*. Comment s'étonner alors que la situation ne se laisse pas modifier par des colloques ? Comment s'étonner de la difficulté presque insurmontable à faire prendre conscience des questions qui dépassent ce cadre et virtuellement le détruisent ; de ce qu'une telle tentative ne peut être ressentie par les prisonniers de la caverne scientifique – le regard cloué sur leurs voyants lumineux, les écrans des appareils et les états sortant des ordinateurs – que comme une tentative de les réduire à l'obscurité, qui est souvent en effet leur propre obscurité intérieure ? Comment s'étonner aussi de ce que tant de jeunes, qui refusent leur transformation en animaux logistiques mais le plus souvent n'ont pas, précisément en fonction du système qui les a « éduqués », la possibilité de montrer l'inconsistance théorique de ce système, donnent souvent à leur révolte des formes irrationalistes ?

Les exigences découlant de cette analyse se formulent d'elles-mêmes. Nous sommes requis de réfléchir le mode actuel de relation entre les disciplines scientifiques particulières et leur rapport à la philosophie ; nous sommes requis de mettre en question leur séparation pratiquée et instituée, donc de mettre en cause le type de division du travail qui les domine. Nous sommes enfin requis de réfléchir l'intégration de la science à la société établie, et de mettre en question son institution.

Il est tout aussi clair que les questions ainsi soulevées ne sont que des éclats du problème que rencontre, où qu'elle fuie, l'humanité contemporaine. Et qu'il serait naïf de penser qu'elles pourraient être résolues, de près ou de loin, hors de transformations profondes de l'organisation sociale et de l'orientation historique.

Que pourrait être, en effet, la mise en question de l'institution sociale de la science contemporaine en dehors d'une mise en question de la société instituée ? Il n'y a pas plus de politique de la science que de science de la politique, sauf, dans les deux cas, comme mystification ou pseudo-technique manipulatrice. Il y a seulement, il doit y avoir, politique pensée et pensée politique, et c'est là ce que les temps nous demandent. Et comment cette institution pourrait-elle être abolie sous sa forme présente, sans un ébranlement radical de l'organisation interne du savoir et du travail scientifique qui lui est congruente ? Que pourrait être cet ébranlement, s'il n'était pas en même temps reprise intégrale de la question du savoir, de ceux qui savent et de ce qu'ils savent, donc philosophie encore et philosophie plus que jamais, cette philosophie dont quelques simples d'esprit croient pouvoir causer la mort en la disant ? La transformation de la société qu'exige notre temps s'avère inséparable de l'autodépassement de la raison. Pas plus que celle-là n'a à voir avec les mystifications des démagogues et des illuminés de tous les horizons, celui-ci ne peut être confondu avec les « révolutions » périodiquement proclamées par les imposteurs qui montent sur les tréteaux. Dans les deux cas, ce qui est en jeu n'est pas seulement le contenu de ce qui doit changer – la teneur et l'organisation du savoir, la substance et la fonction de l'institution –, mais autant et plus notre rapport au savoir et à l'institution ; aucun changement essentiel n'est désormais concevable qui ne serait en même temps changement de ce rapport. Avoir entrevu cette possibilité restera, quoi qu'il advienne, la grandeur de notre temps et la promesse de sa crise.

KOINÔNIA

Technique

À l'idée grecque de l'homme, *zoon logon echon* – vivant possédant le *logos*, le parler-penser – les modernes ont juxtaposé, et même opposé, l'idée de l'*homo faber*, l'homme défini par la fabrication d'instruments, donc la possession d'outils. Les documents anthropologiques ont paru, un temps, leur donner raison, mais ce n'était qu'apparence : les galets éclatés se conservent, tandis que seules des inférences indirectes sont possibles sur la parole avant l'écriture. Les progrès de l'anthropologie permettent aujourd'hui de relativiser considérablement cette opposition – (ce qui ne veut pas pour autant dire que les énigmes de l'hominisation soient résolues). Certes, le cortex des singes supérieurs montre que chez eux « articulation et gesticulation sont équipées de manière infra-humaine », mais « les possibilités physiques d'organiser les sons et les gestes existent déjà dès les premiers anthropiens connus ». « L'homme fabrique des outils concrets et des symboles [...] les uns et les autres recourant dans le cerveau au même équipement fondamental [...]. Le langage et l'outil [...] sont l'expression de la même propriété de l'homme. » Ce qu'André Leroi-Gourhan¹ considère ainsi comme pratiquement certain à partir des données matérielles se rencontre avec ce que la réflexion philosophique sur la technique et le langage pourrait constater. Dans les deux cas,

1. André Leroi-Gourhan, *Le Geste et la Parole*, vol. I, *Technique et langage*, Paris, Albin Michel, 1964, p. 127, 161, 162-163.

le même dégagement par rapport à l'immédiat est en jeu ; dans les deux cas émergent une temporalité et un ordre *sui generis* qui se superposent à la temporalité et à l'ordre naturels et en inversent les signes ; dans les deux cas, on a, pour parler comme Marx, une extériorisation ou « objectivation » de l'homme, qui reste inintelligible si on la coupe d'une intériorité pourtant elle-même inaccessible ; outil et parole doublent immédiatement leur existence empirique, de fait, par un *eidōs* universel (ils ne sont outil ou parole que comme instances concrètes de *cet* outil, de *ces* mots) ; enfin, pour les deux, il y a la réalité et l'apparence de leur maîtrise par l'individu utilisateur, l'apparence et la réalité de leur maîtrise sur l'individu auquel ils préexistent et qui, sans eux, ne serait pas.

Mais depuis bien des lustres, la question de la technique a cessé d'être simple objet de recherche scientifique ou de réflexion philosophique pour devenir source d'une préoccupation qui va grandissant. Résultat évident de l'énorme impact de la technologie contemporaine sur l'homme concret (à la fois comme producteur et comme consommateur), sur la nature (effets écologiques alarmants), sur la société et son organisation (idéologie technocratique, cauchemar ou rêve paradisiaque d'une société cybernétisée), cette préoccupation reste massivement marquée, au niveau sociologique, d'une duplicité profonde. L'émerveillement devant les artefacts, la facilité avec laquelle le commun des mortels comme les prix Nobel se laissent emprisonner dans de nouvelles mythologies (les « machines qui pensent » – ou « la pensée comme machine ») accompagnent, souvent chez les mêmes, une clameur qui monte contre la technique rendue soudain responsable de tous les maux de l'humanité. La même duplicité se manifeste sur le plan sociopolitique, lorsque la « technicité » sert de paravent au pouvoir réel, et que l'on maudit les « technocrates » auxquels on serait pourtant prêt à confier la solution de tous les problèmes. Ici s'exprime simplement l'incapacité de la société de faire face à son problème poli-

tique. Mais il n'en va pas autrement de l'attitude globale à l'égard de la technique : la plupart du temps, l'opinion contemporaine, courante ou savante, reste empêtrée dans l'antithèse de la technique comme pur instrument de l'homme (peut-être mal utilisé actuellement) et de la technique comme facteur autonome, fatalité ou « destin » (bénéfique ou maléfique). Par là, la pensée continue son rôle idéologique : fournir à la société le moyen de ne pas penser son problème véritable, et d'esquiver la responsabilité devant ses créations.

Il a paru préférable, dans la prolifération actuelle d'une littérature aisément accessible sur le sujet, de se concentrer ici sur quelques thèmes nodaux, pouvant fournir des points de repère à la réflexion sur une réalité coextensive à l'histoire humaine.

1. LE SENS DE LA TECHNIQUE

La « technè » grecque

Technique, du grec *technè*, remonte à un verbe très ancien *teuchô* (uniquement mais innombrablement attesté par les poètes, radical t(e)uch-, indo-européen *th(e)uch-), dont le sens central chez Homère est « fabriquer », « produire », « construire » ; *teuchos*, « outil », « instrument », est aussi l'instrument par excellence : les armes. Déjà chez Homère s'accomplit le passage de ce sens à celui de causer, faire être amener à l'existence, souvent détaché de l'idée de fabrication matérielle, mais jamais de celle de l'acte approprié et efficace ; le dérivé *tuktos*, « bien construit », « bien fabriqué », en vient à signifier achevé, fini, complété ; *tekton*. au départ le charpentier, est aussi chez Homère l'artisan ou l'ouvrier en général, et ultérieurement le maître dans une occupation donnée, finalement le bon constructeur, producteur ou auteur. *Technè* « production » ou « fabrication matérielle », devient rapidement la production ou le faire

efficace, adéquat en général (non nécessairement relié à un produit matériel), la manière de faire corrélative à une telle production, la faculté qui la permet, le savoir-faire productif relatif à une occupation et (à partir d'Hérodote, de Pindare et des tragiques) le savoir-faire en général, donc la méthode, manière, façon de faire efficace. Le terme arrive ainsi à être utilisé (fréquemment chez Platon) comme quasi-synonyme du savoir rigoureux et fondé, de l'*épistémè*. Dans la période classique, il est connoté par les oppositions *technè-paideia* (occupation professionnelle lucrative opposée à l'apprendre désintéressé), *technètuchè* (causation par un faire efficace car conscient, s'opposant à un effet du hasard), enfin *technè-physis* (cf. *infra*). Les stoïciens définiront la *technè* comme *hexis hodopoiétikè*, « habitus créateur de chemin ».

Parallèlement à ce dégagement, que les documents font apparaître immédiat, du sens du savoir-faire approprié et efficace à partir d'un sens de fabrication, il importe de constater le dégagement, infiniment plus lent et incertain jusqu'à la fin, à partir du « fabriquer » matériel, du concept de création (*poiésis*) auquel finalement Aristote amarrera la *technè*. Des deux sens initiaux du verbe *poièō* (*to make* et *to do*), seul le premier (donc : produire, construire, fabriquer) existe chez Homère et presque comme synonyme parfait de *teuchō*. Le troisième : créer, ne surgira qu'à l'époque classique. À ses débuts, la pensée grecque ne peut prendre en considération le *ex nihilo* (incapacité en laquelle la rejoindra en fait toute la philosophie jusqu'à nos jours). Ce qui fait exister autre chose que ce qui déjà était, ou bien est *physis* (et donc l'autre chose n'est pas vraiment autre), ou bien est *technè*, mais la *technè* procède toujours à partir de ce qui est déjà là, elle est assemblage, ajustement réciproque, transformation appropriée des matériaux. Homère ne dit pas de Zeus qu'il fait être un orage de pluie et de grêle, mais qu'il *etuxen* (*Iliade*, 10, 6), il le fabrique, le produit, l'assemble. Les dieux sont dans la *technè*, ils en sont les possesseurs initiaux (Eschyle, *Prométhée*, v. 506 : toutes

les *technai* viennent aux mortels de Prométhée). Optique qui restera dominante jusque dans le *Timée*, dont le dieu construit le monde à partir d'éléments préexistants de tous ordres qu'il assemble, mélange, transforme, ajuste les uns aux autres à la lumière de son savoir, en véritable *technitès* – *démiurge* au sens classique du terme, ce qu'on appelle aujourd'hui « artisan ».

C'est pourtant Platon qui donnera le premier la pleine détermination de la *poiésis* : « Cause qui, quelle que soit la chose considérée, fait passer celle-ci du non-être à l'être » (*Banquet*, 205 b), de sorte que « les travaux qui dépendent d'une *technè*, quelle qu'elle soit, sont des *poiésis* et leurs producteurs sont tous des poètes (créateurs) ». Ce que Platon aura ainsi, une fois de plus, semé en passant sera repris et explicité par Aristote : la *technè* est une *hexis* (habitus, disposition permanente acquise) *poiétikè*, à savoir : créatrice, accompagnée de raison vraie (*méta logou alèthous*²) ; comme la *praxis*, elle vise « ce qui pourrait aussi être autrement », donc son champ est le possible (*endéchoménon kai allôs échein*, ce qui accepte en lui-même d'être tout autant disposé autrement), mais elle diffère de la *praxis* en ce que sa fin est un *ergon* (œuvre, résultat) existant indépendamment de l'activité qui l'a fait être et valant plus qu'elle³. Elle a toujours souci de la genèse, considère comment faire advenir ce qui, en lui-même, pourrait aussi bien être que ne pas être « et dont le principe se trouve dans le créateur et non dans le créé », elle laisse donc hors de son champ tout ce qui « est ou advient par nécessité ou selon la nature, et par conséquent possède en lui-même son principe⁴ ». Il y a donc un domaine où le faire humain est créateur : « La *technè* en général ou bien imite la *physis* ou bien effectue ce que la nature est dans l'impossibilité d'accomplir⁵. »

2. *Éth. Nic.*, Sixième Livre, IV, 6.

3. *Ibid.*, A, I, 2.

4. *Ibid.*, Sixième Livre, IV, 4.

5. *Phys.*, B, 8, 199 a, 15-17.

On constatera que les interprétations de Heidegger, selon lesquelles « le point décisif dans la *technè* ne réside aucunement dans l'action de faire et de manier, pas davantage dans l'utilisation des moyens, mais dans le dévoilement... », n'ont, dans ce cas, ni plus ni moins de rapport que d'habitude avec le monde grec⁶. Le célèbre chœur d'*Antigone* (v. 332-375, « nombreux sont les terribles, mais aucun plus que l'homme... ») chante la puissance humaine de faire, manier, fabriquer sur le plan matériel, et de créer, inventer, instituer sur le plan non matériel. Si « le principe de l'être ou de l'advenir se trouve dans le créateur et non dans le créé », comme le dit Aristote à propos de la *technè*, le seul « dévoilement » dont il puisse être question, c'est le dévoilement du producteur en tant que source du principe de l'être ou de l'advenir. C'est à peu près ce que dira Marx vingt-trois siècles plus tard. Mais Aristote n'est pas Marx (et Marx ne sera pas non plus tout à fait Marx, comme on tentera de le montrer plus loin). L'idée de création, *poiésis* et *technè*, reste nécessairement chez le premier ambiguë et énigmatique ; la phrase de la *Physique* citée plus haut pourrait tout aussi bien être traduite : « La *technè* [...] parachève (*épitèlei*) ce que la nature est dans l'impossibilité d'élaborer jusqu'au bout (*apergazesthai*). » En tout cas, le faire créateur est fondé sur deux présupposés : il y a du possible, le monde n'est pas épuisé par l'*anankè* ; et il y a *logos alèthès* (disons : vraie raison ; et l'absence d'art, l'*atechnia*, est explicitement liée par Aristote au *logos pseudès*, à la raison fausse). Ces deux présupposés sont loin d'être sans rapport : c'est évidemment le *logos alèthès* qui perçoit qu'une chose pourrait être ou ne pas être, advenir ou non et, à un autre niveau, connaissant non seulement le *ce-que* mais le *pour-quoi*, permet à l'agir qu'il éclaire de poser dans le rapport approprié les *protéra* et *hys-*

6. « La question de la technique ». in *Essais et Cohérences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 19-20. Cf. aussi. du même auteur, *Nietzsche*, I, Paris, Gallimard, 1971, p. 79-80.

téra, les antécédents et les conséquents, dont il trouve dans la *physis* le modèle à la fois général et spécifique de la production considérée⁷. Mais si la *technè* effectue ce que la nature est dans l'impossibilité d'accomplir, c'est que cette chose était déjà portée par l'*endéchoménon*, donc elle est actualisation non naturelle d'un possible qui ne peut pas ne pas être naturel, par l'intermédiaire de cet agent particulier, l'homme, dont la *physis* propre contient précisément la virtualité d'actualiser le virtuel de la *physis* en général. Il n'est pas difficile de tirer cette idée vers la tautologie canonique et vide de la philosophie traditionnelle : le nouveau n'est qu'actualisation d'un possible donné d'emblée (à qui ?) avec l'être. Il est en tout cas significatif que, lorsque Aristote considérera la *technè poiétique* par excellence, celle que nous appelons encore la poésie, il la définira (comme déjà Platon) par l'imitation, et, s'agissant de la tragédie, d'imitation d'un acte « important et parfait ». Un tel acte est-il dans la *physis* ? La *praxis* est *physei* chez l'homme (comme le désir de savoir) ; mais l'« acte important et parfait » qu'imité la tragédie est exclusivement l'abus de pouvoir, le parricide, l'inceste, l'infanticide. La *physis* de l'homme contient essentiellement le crime et la **démésure l'anomie** et l'*hybris* ; c'est ce que « représente » la tragédie, qui vise en même temps la modification de cette nature de l'homme « par la pitié et la terreur ». Mais par là encore on pourrait y voir « l'homme qui se guérit (se traite médicalement) lui-même ; et c'est à celui-là que ressemble la *physis*⁸ ». Et pourtant, « le principe est dans le créateur et non dans le créé ».

On ne peut pas aller plus loin : à la frontière aristotélicienne, la *technè* est l'autre de la *physis*, mais la *technè* par excellence, la poésie, est imitation d'une *physis* qui n'est pas *physis* tout court.

7. *Phys.*, B, 8, *ibid.*

8. *Phys.*, B, 8, 199 b, 30-32.

La conception occidentale de la technique

Langue et culture contemporaines n'ont à peu près rien écarté de la constellation de significations du terme grec. La technique est ainsi mise en œuvre d'un savoir, pour autant qu'elle se distingue de ce savoir comme tel ; pour autant aussi qu'elle ne prend pas en considération les fins ultimes de l'activité dont il s'agit : déjà Aristote disait que « dans la *technè*, celui qui volontairement agit mal est préférable » [sc. à celui qui agit mal sans le vouloir]⁹ ; donc, les domaines de la *technè* et de la vertu éthique sont séparés. Mise en œuvre de moyens, on ne doit la juger que sur l'ajustement efficace de ces moyens à la fin visée, qui est posée par une instance autre. On oppose ainsi les considérations « techniques » aux considérations « politiques », et les techniques artistiques (pianistiques, par exemple) à l'expression et à l'interprétation proprement dites. Mais il y a aussi un dépassement du sens grec, pour autant que l'activité efficace est toujours considérée comme volontaire et à la disposition du sujet, mais non comme découlant nécessairement d'un savoir explicite ; elle peut être simplement une pratique efficace héritée, pourvu qu'elle soit standardisée, canonique et *investie*, à savoir « matérialisée » en fonction d'une dépense, d'objets ou de temps, dans un dispositif interne ou externe qui peut être considéré pour lui-même. Ainsi, pour l'époque contemporaine, la ou les techniques sont-elles à la fois : le pouvoir de produire, par un mode d'action approprié et à partir d'éléments déjà existants, de façon conforme à... ; et la disposition d'un ensemble cohérent de moyens déjà produits (instruments) dans lequel ce pouvoir s'incarne. Ce qui revient à dire que la technique est séparée de la création (dont elle serait au mieux la servante plus ou moins habile),

9. *Éth. Nic.*, Sixième Livre, V. 7.

qu'elle est aussi séparée des questions concernant *ce qui* est ainsi produit, et *pour quoi* il l'est.

Marx.

Paradoxe apparent : cette notion « vulgaire » de la technique, comme instrument ancillaire et neutre, est celle d'une époque où est née la première grande conception qui, dépassant l'idée grecque de la *technè*, a posé explicitement la technique comme moment à la fois central et créateur du monde social-historique. Il s'agit évidemment de Marx (le terme « technique » n'est pas fréquent chez lui, mais la chose n'en est pas moins visée lorsqu'il s'agit de « travail », d'« industrie », de « forces productives »). Ce n'est pas ici le lieu de retracer la filiation qui relie Marx à tout ce qui dans la philosophie classique allemande, depuis Kant et surtout depuis Fichte jusqu'à Hegel, est autoposition du sujet. Notons que les premières formulations de Marx sont à la fois très proches de Hegel, qu'il loue d'avoir vu « dans le travail [...] l'acte d'engendrement de l'homme par lui-même », et déjà très éloignées de celui-ci, car « le seul travail que Hegel connaisse et reconnaisse, c'est le travail spirituel abstrait¹⁰ ». Dès 1844, l'homme qui s'engendre lui-même par le travail n'est pas pour Marx un « moment » dans la dialectique d'une conscience déjà posée au départ, mais l'homme entier, en chair et en os, l'« homme générique » et non l'individu, l'homme historique : « ... toute la prétendue histoire du monde n'est rien d'autre que la production de l'homme par le travail humain... » « Ce n'est que par l'industrie développée que l'être ontologique de la passion humaine devient dans sa totalité aussi bien que dans son humanité... » « ... L'histoire de l'industrie [...] est le livre ouvert des facultés humaines... » « L'industrie est [...] la révélation exotérique des forces de

10. *Manuscrits de 1844*, vol. VI, éd. Costes, p. 69-70 et 87 ; éd. de la Pléiade, II, p. 126, 137-139. (Pour les autres citations de cet écrit, je ne donne que les références à l'édition Costes.)

l'être humain ¹¹. » L'auto-engendrement par le travail est création par l'homme de l'homme et du monde humain, médiatisée par les objets ; cette création n'est plus autoposition transcendante, ni mystère d'une « création artistique », mais autoposition effective (*wirklich*) dans toutes les connotations de ce mot.

Le sens de cette création, de cet auto-engendrement de l'homme par le travail, se restreindra cependant de plus en plus, et sera pratiquement identifié à la création technique, en tant que celle-ci en constitue le noyau vraiment actif (de la *Misère de la philosophie*, 1847, à la préface de la *Critique de l'économie politique*, 1859, les formulations catégoriques en ce sens abondent. L'humus des textes, surtout des textes de jeunesse, est plus riche et plus contradictoire ; cependant il serait futile de nier que c'est dans la direction indiquée que la pensée de Marx se fixe).

Ce rétrécissement aura des conséquences lourdes, qui seront évoquées plus loin. Un point doit retenir l'attention : en quel sens travail, industrie, forces productives, technique sont-ils auto-engendrement et création de l'homme ? L'idée est dès le départ ambiguë : l'homme s'engendre lui-même par le travail parce que socialité et travail ne peuvent être posés et pensés qu'ensemble, parce qu'il se fait ainsi exister en tant qu'être déployant des facultés et en tant qu'« être objectif », et qu'il fait exister pour lui une nature « humaine » en transformant son milieu (l'idée est poussée à l'absurde dans un passage de *L'Idéologie allemande* où Marx transgresse mal la frontière de la *physis* : il est vrai, comme il le dit, que le cerisier serait absent du paysage allemand si les hommes ne l'y avaient importé ; mais ils n'y ont pas transplanté l'air, les montagnes ou les étoiles¹². Et dire que les étoiles aussi appartiennent à une nature « humaine » est vrai

11. *L.c.* (éd. Costes), p. 34-35, 40, 107-108.

12. *L'Idéologie allemande*, in *Œuvres philosophiques*, t. VI. trad. J. Molitor, Paris, éd. Costes. 1937, p. 161.

en un sens – à condition de ne pas oublier que ce n'est point par l'activité technique comme telle que les étoiles sont devenues « humaines ».) Mais, d'autre part, la technique est création en tant que déploiement de *rationalité* ; c'est ce sens qui deviendra rapidement dominant. Encore faut-il préciser le sens de ce terme. La rationalité dont il s'agit, Marx, finalement, la pense par référence à deux points fixes : la postulation d'une nature « scientifique », que l'homme apprend progressivement à connaître, notamment au moyen de sa « pratique », donc en premier lieu de son travail (cf. la deuxième des *Thèses sur Feuerbach*) ; et les besoins humains dont Marx souligne au départ le caractère « historique » (« la production de nouveaux besoins est le premier acte historique¹³ »), mais sans jamais par la suite le prendre véritablement en compte, ni encore moins indiquer en quoi il consiste. En définitive, l'homme n'apparaît plus comme l'être qui s'auto-engendre, mais comme celui qui vise à « dompter, dominer et façonner les forces de la nature » et qui, aussi longtemps qu'il n'y parvient pas « réellement », y supplée mythologiquement¹⁴. Ainsi l'histoire devient progression réelle dans la rationalité, et la technique médiation instrumentale entre deux points fixes : la nature rationnelle, domptable, façonnable, et les besoins humains qui définissent le vers-quoi et le pour-quoi de cette domination.

Finalement, tout comme dans la notion « courante », on n'a à se préoccuper ni de ce qui est produit, ni du pour-quoi de cette production. Marx, qui, jeune, insistait sur « l'importance qu'il faut attribuer aussi bien à un nouveau mode de production qu'à un objet nouveau de production¹⁵ », ne met plus tard vraiment en cause ni les objets ni les moyens de la production capitaliste, mais l'appropriation des uns et des autres, le détournement capitaliste de l'efficacité, en

13. *L'Idéologie allemande, l.c.*, p. 166.

14. Cf. l'« Introduction générale à la critique de l'économie politique », manuscrit de 1857, éd. de la Pléiade, I, p. 265-266.

15. *Manuscrits de 1844*, éd. Costes, p. 49.

elle-même irréprochable, de la technique au profit d'une classe particulière. La technique n'est pas seulement devenue « neutre », mais positive dans tous ses aspects, raison opérante ; il faut et il suffit que les hommes reprennent le contrôle de ses opérations.

Les critiques de la technique.

Sans pouvoir y insister, on mentionnera seulement la conception opposée qui, dès longtemps avant John Ruskin jusqu'à Jacques Ellul en passant par plusieurs textes de Heidegger (et nonobstant d'autres textes du même auteur), conduit aux imprécations, au désespoir ou au mépris devant ce que l'on pose comme le caractère « intrinsèquement » négatif de la technique moderne. On a relevé justement dans cette optique une foule de conséquences néfastes du développement technique sous le capitalisme, tout autant sinon plus importantes que ses effets écologiques : on a vigoureusement dénoncé (notamment par la plume de Jacques Ellul¹⁶) l'illusion de la « neutralité » et de la pure instrumentalité de la technique, et insisté sur l'autonomisation quasi irréversible du processus technologique contemporain. Il est pourtant légitime de se demander si, au niveau le plus profond, il y a par rapport à Marx autre chose de changé que le signe algébrique affectant la même essence du technique.

Le processus irrésistible qui devait conduire l'humanité à l'abondance et au communisme la conduit vers la déshumanisation totale et la catastrophe. L'avenir de l'homme était le « règne de la liberté » ; le « destin de l'être » conduit maintenant à l'« absence des dieux ». Là où l'on s'aperçoit que le mouvement technologique contemporain possède une inertie considérable, qu'il ne peut être dévié ou arrêté à peu de frais, qu'il est lourdement matérialisé dans la vie

16. Dont le livre, *La Technique ou l'Enjeu du siècle*, Paris, 1947, anticipait avec profondeur sur beaucoup d'idées devenues depuis courantes.

sociale, on tend à faire de la technique un facteur absolument autonome, au lieu d'y voir une expression de l'orientation d'ensemble de la société contemporaine. Et là où l'on peut voir que « l'essence de la technique n'est absolument rien de technique¹⁷ », on replonge immédiatement cette essence dans une ontologie qui la soustrait au moment décisif du monde humain – au *faire*.

Technique, création, et constitution du monde humain

La technique comme création absolue.

Il faut reprendre les fils laissés par Aristote et Marx ou cassés entre leurs doigts, et les renouer ; il faut aussi renouveler le regard et mettre de côté une bonne partie (et une partie bonne) de la tradition philosophique qui empêche dans ce cas de voir ce qui est. Ce qui, ici, empêche de voir, c'est l'*eidos* platonicien, le paradigme éternel nécessaire de tout ce qui pourra jamais être, et sa conséquence, la *mimésis*. Ce que la technique amène à être, dans les cas décisifs, n'est pas une imitation ou une reprise d'un modèle naturel (même si un vague analogue peut se trouver réalisé dans la nature par accident) ; c'est quelque chose qui, par rapport à la nature, est « arbitraire ». La technique crée « ce que la nature est dans l'impossibilité d'accomplir ». Une roue autour d'un axe, une décoction bouillie, un piano, des signes écrits, la transformation d'un mouvement de rotation en mouvement linéaire alterné ou la transformation inverse, aussi bien qu'un filet de pêcheur, sont des « créations absolues ». Il n'y a pas dans la nature d'équivalent proche ou lointain de la poulie, de l'étrier, de la roue de potier, de la locomotive ou de l'ordinateur ; un ordinateur n'« imite » pas le système nerveux central, il est construit sur d'autres principes¹⁸. Créations

17. Heidegger, « La question de la technique », *I.c.*, p. 9.

18. J. von Neumann, *The Computer and the Brain*, New Haven, Yale U. P., 1958, p. 80-82.

absolues, l'expression ne peut être comprise que si l'on se débarrasse d'une sophistique infantile pour laquelle ou bien tout, y compris la permanence dans l'être un instant de plus, serait création, ou bien rien ne le serait. La matière précise de l'objet créé par la technique, ou sa forme, ou la manière dont il détourne l'efficace des lois physiques, ou sa finalité, ou tout cela à la fois, sont généralement sans antécédent naturel. Créer un objet technique ce n'est pas altérer l'état présent de la nature, comme on le fait aussi bien en bougeant la main ; c'est constituer un type universel, poser un *eidōs* qui désormais « est » indépendamment de ses exemplaires empiriques. Cet *eidōs*, bien évidemment, s'inscrit à son tour dans une hiérarchie ou un réseau ; c'est ce qui permet à Leroi-Gourhan, à travers les innombrables variétés d'herminette que l'on rencontre réellement, de parler explicitement de l'herminette comme d'une essence ou d'un type idéal, ou du propulseur, « impersonnel, inexistant, qui est à la fois le premier degré du fait et la tendance elle-même¹⁹ ».

La constitution du réel.

Mais la technique n'est pas seulement création prise en elle-même ; elle est dimension essentielle de la création d'ensemble que représente chaque forme de vie sociale, et cela avant tout parce qu'elle est, tout autant que le langage, élément de la constitution du monde en tant que monde humain, et en particulier de la création, par chaque société, de ce qui, pour elle, est réel-rationnel, par quoi nous entendons ce qu'elle pose comme s'imposant à elle ; la magie dans une société archaïque est une pièce centrale du « réel-rationnel » de cette société. Toute société est plongée dans un milieu qui résiste, et est elle-même parcourue par un tel milieu interne. Ce milieu, cependant, ne résiste pas n'importe comment et ne résiste pas tout court. Il ne résiste pas

19. A. Leroi-Gourhan, *L'Homme et la Matière*, Paris, éd. Albin Michel, 1971, p. 321-325.

tout court : ce qui rend possible non seulement la technique mais un faire quelconque, c'est que le réel brut n'est pas figé, qu'il comporte d'immenses interstices permettant de mouvoir, rassembler, altérer, diviser ; et aussi, que l'homme peut s'insérer comme cause réelle dans le flux du réel. Mais surtout le milieu ne résiste pas n'importe comment : qu'il s'agisse de la nature extérieure, de la tribu voisine, du corps des hommes ou de leurs actions et réactions, cette résistance est réglée, elle présente des lignes de force, des nervures, des déroulements en partie systématiques. Comme tout faire, comme tout savoir, comme l'observation pure et simple (que l'on pense à la taxinomie biologique ou à l'astronomie primitives), la technique prend appui sur cette « rationalité du réel ». Mais elle fait beaucoup plus : elle explore, découvre activement, force à apparaître ce qui était simplement virtuel, et virtuel au sens le plus abstrait du terme. L'extraordinaire briquet à compression d'air des Dayak de Bornéo (et l'on peut en dire autant de toutes les inventions non triviales : on en trouvera des exemples par centaines dans Leroi-Gourhan²⁰) met à contribution un ensemble de propriétés cachées de la nature qui ne se trouvent jamais concourir de cette façon, dont on peut dire non seulement que dans la nature elles sont sans contact les unes avec les autres, mais qu'elles étaient condamnées, *physei*, à le rester à jamais. La technique opère ainsi la division du monde en ces deux régions fondamentales pour le faire humain : celle qui résiste de toute façon et celle qui (à une étape donnée de l'histoire) ne résiste que d'une certaine façon. Elle constitue dans le réel brut ce par rapport à quoi on ne peut rien, et ce par rapport à quoi un faire est possible. La technique est création en tant qu'utilisation arbitraire à la fois de la facture rationnelle du monde *et* de ses interstices indéterminés.

20. Voir de cet auteur *L'Homme et la Matière, l.c.*, et *Milieu et Techniques*, Paris, éd. Albin Michel, 1945.

L'indétermination des fins.

Les deux parties de cet énoncé sont essentielles. Leroi-Gourhan a raison d'écrire²¹ : « Il y a donc tout un côté de la tendance technique qui tient à la construction de l'univers même. » Mais on ne saurait souligner assez fortement que ce qui « tient à l'univers même » doit être dégagé et ne peut l'être qu'en fonction d'un autre terme : s'il est « normal que les toits soient à double pente, les haches emmanchées, les flèches équilibrées au tiers de leur longueur », il n'est ni « normal » ni « anormal » qu'il y ait des maisons, des haches et des flèches, c'est « arbitraire ». Certes, la rationalité du réel est chaque fois mise à contribution, mais pour qu'elle le soit de façon féconde, pour qu'elle se dégage, il faut la « position absolue » de la maison, de la hache, de la flèche. Il est vrai qu'il y a « des solutions obligatoires²² » ; mais il est tout aussi essentiel d'observer qu'il n'y a pas, pour l'homme, des *problèmes* obligatoires. Or, ici encore nous touchons à un aspect essentiel de la création technique : il n'y a pas un ou quelques problèmes de l'homme définis une fois pour toutes, et auxquels il apporterait, au cours des âges, des solutions « obligatoires » ou progressivement améliorées ; il n'y a pas un point fixe des « besoins » humains. L'abîme qui sépare les nécessités de l'homme comme espèce biologique et les besoins de l'homme comme être historique est creusé par l'imaginaire de l'homme, mais la pioche utilisée pour le creuser, c'est la technique. Encore l'image est-elle défectueuse, car ici non plus la technique prise *in toto* n'est pas simple instrument, et sa spécificité codétermine chaque fois de façon décisive ce qui est creusé : le besoin historique n'est pas définissable hors de son objet. L'industrie n'est pas seulement « le livre ouvert des facultés

21. *Milieu et Techniques, l.c.*, p. 359.

22. *Ibid.*, p. 367.

humaines », elle est aussi le texte interminablement continué de l'impossible traduction du désir en visée réalisable.

L'organisation sociale.

Il n'a été question jusqu'ici que de la technique « matérielle », des rapports de la société avec la nature. Il devait être clair que ce qui vient d'être dit vaut *a fortiori* pour l'autre aspect de la constitution par la société de ce qui est pour elle réel-rationnel : de sa propre constitution par elle-même, de son auto-institution – et de l'immense composante technique que celle-ci comporte. Il n'est possible de donner ici que quelques indications. D'une part, comme l'a fortement souligné Lewis Mumford²³, une des inventions les plus extraordinaires de l'histoire a été la construction non pas d'une machine matérielle quelconque, mais de la « machine invisible », « machine du travail » ou « méga-machine » : le rassemblement et l'organisation, par les royautés d'il y a cinq mille ans, d'immenses masses d'hommes sous une division minutieuse et rigide du travail qui a rendu possible l'accomplissement de travaux d'un type et à une échelle inconnus jusqu'alors et comparables à ceux d'aujourd'hui (Marx disait déjà que « le mode de collaboration est lui-même une force productive²⁴ »).

Mais sous une forme à la fois moins spectaculaire et beaucoup plus générale, cela est vrai de toute société connue : de toutes les « techniques », la plus importante est l'organisation sociale elle-même, l'appareil le plus puissant jamais créé par l'homme est le réseau réglé des rapports sociaux. Certes, il faut reconnaître que ce réseau c'est l'institution, et l'institution est beaucoup plus et autre chose que la technique ; mais elle contient indissociablement la « technique »

23. *The Myth of the Machine*, Secker and Warburg, Londres, 1967, en particulier chap. ix, p. 188-211.

24. *L'Idéologie allemande, I.c.*, p. 167. [On sait que ce thème sera longuement développé par Marx dans *Le Capital*, livre I, chap. xiii, xiv et xv.]

sociale – la « rationalisation » des relations entre hommes telle qu'elle est constituée par la société considérée – et est impossible sans elle²⁵.

La « neutralité » de la technique.

Les considérations qui précèdent peuvent être éclairées si l'on tente de répondre à cette question : que vaut la distinction traditionnelle entre moyens mis en œuvre et fin visée ? Sans doute, considérée en et pour elle-même, l'activité technique ne prend pas en compte la valeur des fins qui lui sont proposées. Valeur, pour elle, veut dire efficacité ; une technique nucléaire est bonne si elle produit à bon compte des mégawatts ou des mégamorts, mauvaise dans le cas contraire. On ne peut pas négliger ce point de **vue.** et confondre l'ingénieur responsable des calculs d'un pont qui s'écroule avec celui qui construit, car telle est la commande, un pont solide là où il ne sert à rien. Ainsi la technique apparaît comme *wert-frei*, neutre quant à la valeur, référée à l'efficacité comme seule valeur.

Mais, à l'échelle sociale et historique, ces considérations deviennent des sophismes. Ce qui est liberté d'utilisation de tel ou tel instrument ou procédé pris isolément disparaît totalement lorsqu'il s'agit de l'ensemble des techniques dont « dispose » une société ou époque donnée, mais qui tout autant « disposent » d'elle. On peut, aujourd'hui, choisir entre centrale thermique, hydraulique ou nucléaire, préférer tel emplacement à tel autre. Mais il n'y a aucun choix quant à l'ensemble des techniques utilisées, lesquelles appartiendront bien de toute façon au type spécifique qui définit le spectre technologique de notre époque ; elles comportent en effet des méthodes spécifiques, et un type spécifique de rapport à un type spécifique de savoir, ainsi que des porteurs humains spécialisés, elles sont lourdement

25. J'ai longuement développé cette idée dans *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, éd. du Seuil, 1975, chap. III et V.

investies dans la totalité des installations, des routines, du savoir-faire, de la dextérité manuelle et intellectuelle de centaines de millions d'hommes, et elles ont, comme on commence à le voir, des effets massifs que rien ni personne ne contrôle (même les moyens imaginés actuellement pour parer à ces effets indésirables appartiennent au même spectre technologique). Neutralité et liberté de choix, dans ces conditions, n'ont aucun sens ; une telle liberté n'existerait que dans le cas d'une révolution totale, sans précédent dans l'histoire, où la société se poserait explicitement la question de la transformation consciente de sa technologie ; encore se trouverait-elle au départ conditionnée et limitée par la technologie même qu'elle voudrait transformer (cf. plus bas).

Il ne saurait davantage être question de neutralité quant au sens et à l'interprétation – aussi difficile soit-elle – du rapport d'une société et de sa technique. Comment pourrait-on séparer les significations du monde posées par une société, son « orientation » et ses « valeurs », de ce qui est pour elle le *faire efficace*, dissocier l'organisation qu'elle impose au monde de l'incarnation la plus proche de cette organisation : son instrumentation dans les procédés canoniques de ce faire ? C'est une chose de dire que l'on ne peut pas penser le rapport de ces deux termes comme une dépendance causale simple ou complexe. C'en est une autre que d'oublier que dans les deux s'expriment à des niveaux différents et pourtant articulés, la création et l'autoposition d'une société donnée. Dans l'organisation sociale d'ensemble, fins et moyens, significations et instruments, efficacité et valeur ne sont pas séparables selon les méthodes de conceptualisation classiques. Toute société crée son monde, interne et externe, et de cette création la technique n'est ni instrument ni cause, mais dimension ou, pour utiliser une meilleure métaphore topologique, partie partout dense. Car elle est présente à tous les endroits où la société constitue ce qui est, pour elle, réel-rationnel.

2. TECHNIQUE ET ORGANISATION SOCIALE

La thèse marxiste

Platon, dans *La République*, retrace une genèse de la cité parallèle à la diversification et à la division des travaux ; et l'on a vu à juste titre dans une célèbre remarque d'Aristote (faisant de la non-existence d'esclaves mécaniques la condition de l'esclavage des hommes) une des premières formulations du matérialisme historique. Un siècle et demi après son apparition, et malgré toute la littérature qu'elle a suscitée, c'est la grande thèse de Marx qui domine encore aujourd'hui le sujet : l'état de la technique (des « forces productives ») à un moment donné détermine l'organisation de la société, car il détermine immédiatement les rapports de production, et médiatement l'organisation de l'économie d'abord, de l'ensemble des « superstructures » sociales ensuite ; le développement de la technique détermine les changements de cette organisation. Sans qu'on puisse réduire à cette thèse Marx en général, ou même Marx sur ce point particulier, on ne peut cacher qu'il l'a exprimée catégoriquement, fréquemment et clairement, qu'elle a été le thème central de la vulgate marxiste, qui est elle-même composante essentielle des idées dominantes du xx^e siècle, enfin qu'elle est, de prime abord, suffisamment plausible pour permettre d'ordonner autour d'elle le débat sur la question.

La technique et la vie sociale.

C'est une chose de dire qu'une technique, une organisation du travail, un type de rapport de production vont de pair avec un type de vie et d'organisation sociale d'ensemble ; c'en est une autre de parler de détermination de celui-ci par ceux-là. Au-delà de toute querelle sur la question de la causalité dans le domaine social-historique, un *prerequisit* essentiel de toute idée de la détermination n'est pas ici rempli :

la séparation des termes déterminants et déterminés. Il faudrait d'abord pouvoir isoler le « fait technique », d'une part, tel autre fait de la vie sociale, d'autre part, et les définir de manière univoque ; il faudrait ensuite pouvoir établir des relations biunivoques entre les éléments de la première classe et ceux de la seconde. Ni l'une ni l'autre de ces possibilités ne sont données. La postulation de la première paraît être l'effet banal d'une projection socio-centrique (dans notre société, « faits » et « objets » techniques semblent bien distincts des autres réalités) et d'un glissement de sens, poussant à identifier fait technique et objet matériel qui lui **correspond** Or cet objet n'est pas forcément, pour la majorité des cultures connues, « instrument » pur ; il est pris dans un réseau de significations dont l'efficacité productive n'est qu'un moment. Plus important, car plus spécifique : le fait technique ne peut absolument pas être réduit à l'objet. L'objet n'est rien comme objet technique hors de l'*ensemble technique* (Leroi-Gourhan) auquel il appartient. Il n'est rien non plus hors les dextérités corporelles et mentales (qui ne vont nullement de soi ni ne sont automatiquement induites par la simple existence de l'objet) qui en conditionnent l'utilisation ; l'outil comme tel, **Leroi-Gouran** le dit bien²⁶, « n'est que le témoin de l'extériorisation d'un geste efficace ». Ensemble technique et dextérités peuvent tout aussi bien induire l'invention, ou l'emprunt d'un objet, qu'en modifier, parfois « régressivement », les modalités d'usage (les Esquimaux et les Lapons ont « réduit » à leur niveau technique les ciseaux à bois apportés par les Européens pour les intégrer dans leurs herminettes traditionnelles), ou en conditionner le rejet. Enfin, cet objet est lui-même un produit ; sa genèse met donc à contribution la totalité de l'existence sociale de la collectivité qui le fait naître : non seulement ses « aptitudes mentales », mais son organisation du monde et le biais spécifique qui la caractérise. Ce n'est pas

26. *L'Homme et la Matière, l.c.*, p. 318.

seulement qu'il y a un « style » des inventions et des artefacts propres à chaque culture (ou à des classes de cultures), correspondant à peu près à ce que Leroi-Gourhan²⁷ appelle « le groupe technique », c'est que dans l'ensemble technique s'exprime concrètement une prise du monde.

Mais l'ensemble technique lui-même est privé de sens, technique ou quelconque, si on le sépare de l'ensemble économique et social. Il n'y a certes pas d'économie capitaliste sans technique capitaliste – mais il est lumineusement évident qu'il n'y a pas de technique capitaliste sans économie capitaliste. Un nombre immense de techniques précapitalistes et quasi industrielles ne sont pas utilisables, ne sont tout simplement pas applicables socialement, sans l'existence d'une quantité importante de force de travail consommable à volonté, dont l'entretien offre le même intérêt que celui du bétail, bref sans l'esclavage. Mais est-ce la galère qui « détermine » l'esclavage, ou bien est-ce l'esclavage qui rend la galère possible ? Lorsque Engels dit, sans cynisme mais en bon hégélien, que « l'invention de l'esclavage a été la condition d'un progrès social immense » et qu'en même temps il attribue implicitement (à tort, mais peu importe ici) cette « invention » non pas à un fait « technique » mais à une invention essentiellement *sociale*, l'échange des objets (étendu, d'après lui, à l'« échange des hommes »), il montre sans le vouloir qu'aucun fait technique en lui-même ne peut rendre compte de la genèse de l'esclavage. Il est du reste clair que toute tentative de réduction de ce type serait par définition absurde puisqu'un certain échange est toujours constitutif de la société, et que si l'on peut en relier des formes précises ou le degré d'extension à des situations techniques, cette relation n'est ni toujours nécessaire, ni surtout terme à **terme La** situation technique aurait permis l'entrée du Japon dans le réseau moderne des échanges commerciaux dès le xvii^e siècle si le shogunat de Tokugawa n'avait déli-

27. *Milieu et Techniques, l.c.*, p. 367 s. ; cf. aussi p. 379 s.

bérament fermé le pays au commerce avec l'étranger, et ce n'est pas un progrès dans les techniques de navigation, mais la restauration Meiji qui l'y ont ouvert.

L'époque contemporaine.

Malgré les apparences, l'impossibilité d'établir une telle détermination est encore plus certaine dans le monde contemporain, caractérisé, comme le disait justement Marx, par « l'application raisonnée de la science à l'industrie » à une échelle immense. Pour qu'une telle application soit possible, il faut qu'il y ait science au sens moderne du terme, et cela veut dire à la fois une prolifération quantitative sans bornes du savoir (donc aussi un support humain, économique, social et idéologique de cette prolifération, qui ne va nullement de soi), une teneur et des méthodes particulières de ce savoir et un rapport singulier de la société à son savoir : l'Inde brahmanique ou bouddhique, la Grèce classique ou la communauté juive traditionnelle présentent le savoir infiniment plus que l'Occident contemporain (dont, en gros et sociologiquement, l'attitude devant le savoir est celle d'un boutiquier superstitieux qui a trouvé la poule aux œufs d'or), mais ce savoir n'a ni même contenu ni même orientation que le nôtre.

Il y avait, bien entendu, des marchands riches en Grèce. Il y a aussi des savants désintéressés, en foule, dans le monde contemporain. Mais l'essentiel, c'est l'utilisation de ceux-ci par ceux-là aujourd'hui et non autrefois. Les inventions d'Archimède pendant le siège de Syracuse sont un fait exceptionnel et isolé : l'emploi de milliers de scientifiques par le Pentagone et la mention, au bas de publications de psychologie animale, de linguistique ou de mathématique, « financé par le projet n°... de la U.S. Navy » sont typiques. Le monde moderne est sans doute « déterminé » à une foule de niveaux, et comme aucun autre auparavant, par sa technologie ; mais cette technologie n'est rien d'autre qu'une des expressions essentielles de ce monde, son « langage » à l'égard de la nature extérieure et intérieure. Et elle ne naît pas

d'elle-même, ni d'un progrès « autonome » du savoir, mais d'une énorme réorientation de la conception du savoir, de la nature, de l'homme et de leurs rapports, qui s'accomplit en Europe occidentale à la fin du Moyen Age, et dont Descartes devait formuler lapidairement le phantasme programmatique (devenir maîtres et possesseurs de la nature). Et, certes, le type « moderne » de développement scientifique est impossible sans un développement « technique » *stricto sensu* qui permette le genre d'observations et d'expérimentations sur lesquelles ce développement s'appuie : mais sous ces deux facteurs il faut encore qu'il y ait la réorientation déjà signalée.

On note en passant ceci : dire que dans le monde moderne le développement social dépend du développement technique, c'est faire éclater de façon violente le paradoxe contenu dans la « conception matérialiste de l'histoire » ; car cela reviendrait à dire que le développement du monde moderne dépend du développement de son savoir, donc que ce sont les idées qui font progresser l'histoire, la seule restriction étant que ces idées appartiennent à une catégorie particulière (idées scientifico-techniques).

Relations non univoques.

On ne peut donc ni séparer rigoureusement les « faits techniques » et les autres, ni donner un sens à l'idée d'un « déterminisme » linéaire ou circulaire. Et, pour autant que l'on accepte de donner à ces termes des significations beaucoup plus lâches, on s'aperçoit qu'il est impossible d'établir entre eux des relations biunivoques. Des « ensembles techniques » extrêmement similaires se trouvent correspondre à des cultures et à des histoires d'une variété sans limite. Des dizaines de cultures archaïques dans le Pacifique, comportant toutes des « ensembles techniques » fortement apparentés, présentent des traits aussi différenciés entre eux que ceux de notre culture et de celle du XIV^e siècle européen ; et l'on peut en dire autant de grand nombre de cultures africaines ou amérindiennes. Aujourd'hui, Amérique et Russie

participent au même « ensemble technique », avec des « superstructures » malgré tout différentes (bien que l'on puisse montrer la parenté profonde des deux systèmes à maints égards). Réciproquement, des cultures très proches à d'autres points de vue présentent des « ensembles techniques » très différents ; des tribus dont les modes de production et de travail sont très éloignés vivent sous des systèmes « analogues » : ce n'est que pour un court moment que l'ethnologie a pu croire que le « matriarcat » est nécessairement lié à l'agriculture et le « patriarcat » à la vie pastorale.

Les complexités et les difficultés de cette argumentation renforcent encore le point de vue ici défendu : que veut dire « trait identique » dans des cultures différentes, demandera-t-on ? Mais, précisément, les imputations discutées n'auraient de sens que si cette notion ne soulevait pas de problème majeur ; or elle en soulève d'énormes, tant pour les « faits techniques » que pour les caractères de la culture. Il ne faut pas en conclure que le monde social-historique doive être pulvérisé en une collection d'observables singuliers et hétéroclites ; mais que des significations comme « matriarcat » ou même « agriculture » ne sont pas du même type que les propriétés qui définissent l'appartenance de plusieurs éléments à un même ensemble ou à une même classe. Ce que deux sociétés « patriarcales » possèdent en commun exclut des imputations terme à terme de traits séparables sans dommage. Ce lot commun laisse certes subsister (et même fait voir beaucoup plus clairement) la coappartenance des différents moments d'une culture : mais appeler celle-ci « détermination » réciproque est une tautologie fallacieuse.

Technique et économie

Continuité et discontinuité.

Les considérations précédentes peuvent être précisées par l'examen du rapport entre deux secteurs plus que proches de

la vie sociale, la technique et l'économie. De ses origines jusqu'à maintenant, l'économie politique a posé comme « donnés » un ensemble de facteurs (conditions géographiques et climatiques, population, institutions, etc.) parmi lesquels l'« état de la technique » ; sur ces « données » et quelques autres (motivations et comportement des individus, etc.), on peut construire un ou plusieurs systèmes d'économie politique (et de lois économiques). Mais jusqu'à quel point l'économie politique a-t-elle le droit de considérer « l'état de la technique » (ou son développement) comme donné ? Il n'en pourrait être ainsi que s'il n'existait chaque fois qu'un seul état de la technique, rigidement déterminé, et si les changements de cet état ne dépendaient pas du mouvement propre de l'économie (même s'ils continuaient de dépendre d'autres aspects de la vie sociale).

Marx, à cet égard, se situe de manière identique, sauf que pour lui l'essentiel est non pas un *état* de la technique, mais son *développement* incessant. *Le Capital* prend comme donnée une technique à développement autonome, qui se distingue de celle des phases précédentes essentiellement par les traits suivants : a) elle impose la centralisation et la collectivisation du processus de production ; b) elle est rapidement évolutive ; c) les capitalistes sont portés par leur nature, mais surtout obligés par la concurrence à hâter et à amplifier l'application de cette technique à la production. Avec l'existence d'une accumulation primitive (c'est-à-dire d'un premier levain, créé par la violence, de capital et de travail exproprié), ce sont là les présupposés minimaux du système, les axiomes de sa théorie. Les sources de cette technique et de sa puissance évolutive ne sont pas vraiment abordées ; pas davantage la question du choix entre plusieurs techniques. À chaque moment, est-il supposé implicitement, il en existe une qui est la plus rentable, les capitalistes se ruent dessus, le premier qui parvient à l'appliquer à l'échelle la plus vaste « en tue beaucoup d'autres ». Les « irrationalités » ne se présentent que sous la forme de l'« héritage » et sont

telles seulement pour le capitaliste individuel (qui découvre, avant d'avoir amorti une machine, qu'une nouvelle et meilleure est apparue), non du point de vue du système, ni en soi (il existe toujours un calcul permettant de déterminer si un changement de machine est ou non profitable).

Vers la fin du XIX^e siècle, l'économie politique académique « découvre » qu'à un état donné de la *technologie* peuvent correspondre plusieurs *techniques* spécifiques pour telle production. Pour autant que ces différentes techniques peuvent mettre à contribution des quantités relatives différentes de capital et de travail, l'adoption de telle ou telle d'entre elles modifiera la demande relative de chaque facteur de production, donc aussi son prix et finalement sa part dans le produit social. Une indétermination essentielle est ainsi introduite dans le système qui sera finalement levée, tant bien que mal, par une extension du schème néoclassique de l'équilibre général ; une seule des techniques rendues chaque fois possibles par l'état technologique sera optimale pour des prix relatifs donnés du capital (« taux d'intérêt »), du travail et de la « terre ». Ces prix sont toujours fonction de la demande (ou « pénurie ») relative des facteurs de production ; certes, celle-ci est maintenant affectée par le choix de la technique appliquée, qui dépend à son tour de ces prix relatifs ; mais cette détermination circulaire est propre à tous les états d'équilibre, et s'exprime mathématiquement par un système d'équations simultanées.

Cette analyse a été récemment réfutée sur son propre plan, lorsqu'on a pu montrer, à partir de l'ouvrage important de Piero Sraffa²⁸, qu'à un niveau donné de « taux d'in-

28. Piero Sraffa, *Production of Commodities by Means of Commodities*, Cambridge U.P., 1960. [L'idée se trouvait déjà en fait chez Joan Robinson, *The Accumulation of Capital*, Londres, Macmillan, 1956, livre II, section II ; cf. en particulier p. 109-110. Depuis, la controverse a fait, et continue de faire, rage dans les milieux des économistes académiques, hors toute proportion avec l'importance réelle du problème, mais certes en proportion des problèmes réels que cette discussion permet d'éviter d'affronter. Ceux que des exercices de

térêt » peuvent correspondre des techniques optimales différentes (ou, réciproquement, qu'une technique peut être optimale pour des « taux d'intérêt » différents). Mais la réfutation reste encore prisonnière de l'idéologie scientifique dont elle critique un produit particulier. L'analyse néoclassique est vide de signification réelle, parce qu'elle quantifie sans précaution des phénomènes dont la quantification est impossible dans l'état actuel de notre ignorance (les « quantités de capital et de travail » ne sont que collections d'objets hétéroclites arbitrairement homogénéisés pour les besoins d'une théorie simpliste malgré la complexité de son appareil pseudo-mathématique), parce qu'elle aussi elle identifie le profit au « taux d'intérêt » et postule l'existence d'un taux de profit uniforme régulateur. Mais surtout parce que, en faisant du choix des techniques une affaire purement économique, elle cache deux facteurs essentiels : que le choix effectif n'est pas le résultat d'une procédure de décision rationnelle fondée sur une information parfaite et visant un objectif bien déterminé (la maximisation du profit), mais se fait, sur une information toujours imparfaite et « coûteuse », à travers le processus sociologique de « décision » au sein de la bureaucratie dirigeante des grandes entreprises modernes, où les facteurs déterminants n'ont qu'un rapport lointain avec la rentabilité ; et qu'il n'y a pas ici d'approximation indéfinie de la « solution optimale » par tâtonnements et erreurs, car cela présupposerait des conditions de continuité qui n'ont pas de sens dans le cas présent, et le chemin d'une solution optimale dans des conditions données peut aussi bien mener en

mathématique élémentaire appliqués à un monde « économique » totalement fictif amusent, trouveront un résumé de la controverse jusqu'en 1968 in G. C. Harcourt, « Some Cambridge Controversies in the Theory of Capital », *Journ. of Ec. Litt.*, vol. VII. n° 2, juin 1969, et une bonne sélection de textes dans *Capital and Growth*, éd. par G. C. Harcourt et N. F. Laing, Penguin Education Paperbacks, 1971.]

sens inverse, du fait d'une modification de ces conditions dont ceux qui décident ne sont évidemment pas maîtres.

Technique appliquée et luttes sociales dans l'entreprise.

L'analyse de l'économie politique académique voile aussi, comme l'analyse marxienne, le facteur le plus important : le conflit social dans la production, la lutte des classes à l'intérieur de l'entreprise. Le fait est que, très tôt, l'évolution de la technologie capitaliste et son application dans la production se sont orientées dans une direction bien définie : supprimer le rôle humain de l'homme dans la production, éliminer le plus possible les producteurs du processus de production. Que le prix du travail soit élevé ou bas, la direction de la firme capitaliste choisira toujours, si elle en a la possibilité, le procédé qui assure la plus grande indépendance du procès de production par rapport aux travailleurs ; elle veut dépendre des machines, non des hommes : parade (ou mesure préventive) des dirigeants contre la lutte des ouvriers à propos du rendement imposé et des conditions de travail, lutte qui est d'ailleurs un facteur décisif dans la détermination du niveau *effectif* (par opposition au niveau contractuel) du salaire. On voit en outre par là que les déterminations économiques sont également présentes dans cette affaire²⁹. La limite de cette tendance est, bien entendu, l'automatisation intégrale du procès de production ; limite non pas idéale mais utopique, faut-il le rappeler, et même doublement, car, pour qu'elle atteigne vraiment son objectif,

29. J'ai pour la première fois développé cette idée – à savoir que ce qui existe actuellement, c'est une technologie *capitaliste* et non pas une technologie en général. et que son évolution est essentiellement déterminée par la lutte des ouvriers *dans la production* contre la direction de l'entreprise – et la critique, *parallèle*. de la conception implicite de Marx de la technique capitaliste comme « neutre », dans mon texte « Sur le contenu du socialisme », II, in *Socialisme ou Barbarie*, n° 22, juillet 1957, p. 14-22. Voir aussi « Sur le contenu du socialisme », III, in *Socialisme et Barbarie* n° 23, janvier 1958 [repris maintenant in *L'Expérience du mouvement ouvrier, II : Proletariat et Organisation*, éd 10/18, n° 857, p. 1 - 88].

il faudrait aussi automatiser le procès de consommation.

Cet exemple essentiel pour l'intelligence du monde contemporain fait voir non pas que la technologie engendre le capitalisme, ni que le capitalisme crée de toutes pièces une technologie répondant à son désir ; mais qu'un monde capitaliste émerge, dont cette technologie est « partie partout dense ». Parmi les particularités historiques de cette technologie, son « amplitude », qui est sans doute la plus grande de tous les temps : pour chaque « besoin », pour chaque procès productif, elle développe non pas un objet ou une technique, mais une vaste gamme d'objets et de techniques. La concrétisation de cette technologie, le prélèvement sur cette gamme de la technique qui sera appliquée dans des circonstances données, est à la fois instrument et enjeu de la lutte des classes, dont l'issue détermine chaque fois l'apparition et la disparition de professions, l'épanouissement ou le déclin de régions entières. Le résultat de cette lutte dépend de la totalité des circonstances, et ses effets peuvent être inattendus. Au XIX^e siècle, le combat des luddites, qui détruisaient les machines, a eu des effets qui se sont limités à l'industrie ; la lutte que mènent actuellement les dockers anglais contre la « containerisation » (dont les progrès sur le marché sont fortement codéterminés par le désir de se débarrasser des dockers, corporation des plus intraitables en général et dans les pays anglo-saxons en particulier) a conduit, par un de ses incidents mineurs (le défi opposé par trois dockers à un ordre d'arrestation et la menace consécutive d'une grève des dockers qui aurait porté un coup très sévère au commerce extérieur britannique), à la décision de laisser « flotter » la livre sterling à partir de juin 1972 et à une nouvelle crise monétaire internationale.

Même dans le domaine de l'organisation du travail *stricto sensu*, qui semble à première vue le simple revers de la technique d'une époque, on constate la complexité des rapports en jeu. Il est clair *a priori*, et attesté par d'innombrables exemples, que le même ensemble matériel d'outils peut être mis en œuvre dans des organisations du travail très variées.

Nombre d'« inventions », dont certaines essentielles, ne sont que modifications de la disposition de la force de travail autour des machines ou des objets, sans affecter ceux-ci ; et il n'y a pas non plus ici d'optimalité dans l'abstrait, l'attitude et la composition du groupe de travail étant des facteurs importants. C'est encore plus clair lorsque l'organisation du travail dans son ensemble devient objet explicite et central des tentatives de « rationalisation » de la part de la direction de l'entreprise. Les efforts visant à retracer une histoire du travail industriel uniquement en fonction de l'évolution des techniques matérielles et des méthodes de « rationalisation » rencontrent, au-delà d'une première étape, un obstacle formidable : l'organisation du travail devient instrument et enjeu de la lutte quotidienne dans l'usine. L'organisation « formelle » ou « officielle » du travail, construction consciente de la direction de l'entreprise et servant ses fins, se heurte à l'organisation « informelle » des ouvriers, qui répond à d'autres motivations et à d'autres fins. Selon les résultats de l'affrontement – qui sont du reste sans cesse remis en question l'organisation effective du travail, sur la même base matérielle, pourra être très différente. À la limite, les ouvriers peuvent (comme chez Fiat à Turin, il y a quelques années) opposer une « contre-gestion » à la gestion de la direction, ou bien la saboter en appliquant rigoureusement les prescriptions du règlement (*working to rule*, ou grève du zèle). Tout ce qui précède montre l'énorme part d'indétermination que comporte toute organisation du travail, y compris la plus « scientifique », même lorsqu'on a fixé la base matérielle et l'ensemble des autres conditions, hormis celles qui sont relatives au comportement des hommes, des individus et des groupes.

3. TECHNIQUE ET POLITIQUE

L'époque contemporaine est sans doute la première à poser explicitement et effectivement dans tous les domaines

le grand problème politique : non pas seulement comme lutte pour le pouvoir à l'intérieur d'institutions politiques données, ni pour la transformation de ces institutions et de quelques autres, mais comme problème de reconstruction totale de la société, remettant en cause aussi bien la cellule familiale que le mode d'éducation, la notion de déviance et de criminalité tout aussi bien que les rapports existant entre la « culture » et la vie.

Certes, les grands « utopistes » du passé, et en particulier Platon, le premier et le plus radical d'entre eux, n'avaient reculé ni devant le bouleversement de l'éducation, ni devant la suppression de la famille traditionnelle ; on peut même en trouver qui reprennent à zéro le cadre naturel de la société. Une seule donnée reste pour eux tous intangible : la technologie elle-même. Et cela, malgré quelques formulations des manuscrits de jeunesse, demeure vrai pour le Marx du *Capital* : la technologie capitaliste lui apparaît comme la rationalité incarnée, il en décrit et dénonce certes les conséquences inhumaines, mais celles-ci découlent essentiellement de l'utilisation capitaliste d'une technologie positivement valorisée en soi. La technologie et la sphère de la vie sociale en contact direct avec elle, c'est-à-dire le travail, ne sont plus pour lui des objets de réflexion et d'action politique : ils appartiennent, selon sa fameuse phrase, au « royaume de la nécessité » sur lequel le « royaume de la liberté » ne peut s'ériger que moyennant, au premier chef, la réduction de la journée de travail. Les marxistes russes de l'époque de la Révolution ont poussé cette idée à ses conséquences extrêmes : Trotski allant jusqu'à écrire que le taylorisme était mauvais dans son usage capitaliste, bon dans un usage socialiste³⁰ et Lénine posant la somme de l'électrification et des soviets

30. *Terrorisme et Communisme*, éd. 10/18, p. 225. [Voir mon analyse de ces aspects de ce texte dans « Le rôle de l'idéologie bolchevique dans la naissance de la bureaucratie » in *Socialisme ou Barbarie*, n° 35, janvier 1964, repris maintenant in *L'Expérience du mouvement ouvrier*, II, l.c., p. 385-416.]

comme équivalant au socialisme. Il est superflu de revenir sur le caractère fallacieux de la séparation des moyens et des fins, qu'on a pu, dans le cas russe, vérifier expérimentalement. Mais, s'il était vrai qu'« au moulin à bras correspond la société féodale, et au moulin à vapeur la société bourgeoise », comme l'écrivait Marx, à la centrale nucléaire, à l'ordinateur et aux satellites artificiels correspondrait alors la forme présente du capitalisme américain et mondial, et l'on ne voit ni pourquoi ni comment l'on pourrait ériger là-dessus une autre « superstructure » politique et sociale.

La technologie en question

Actuellement, c'est la technologie elle-même qui commence à être explicitement mise en question. Cela a été fait d'abord dans le domaine du travail³¹. On commençait en effet à prendre conscience de l'impossibilité d'envisager, de façon cohérente, une transformation socialiste de la société sans une modification radicale du procès du travail lui-même, qui impliquait à son tour la transformation consciente de la technologie par les travailleurs en régime de gestion ouvrière. Depuis quelques années, ce genre de préoccupation a pris de plus amples proportions, mais on met surtout l'accent sur les conséquences écologiques de la technologie contemporaine ; les critiques semblent d'ailleurs en viser beaucoup plus les conséquences que la substance, et appeler davantage sa limitation ou le retour à des techniques traditionnelles « douces » ou « naturelles » que la recherche organisée et systématique d'un nouvel « ensemble technique ».

Autant ou plus que dans les problèmes des nouvelles formes de vie familiale ou d'éducation, les discussions de ce thème sonnent inévitablement comme « utopiques ». On

31. Voir mon texte cité dans la note 29. Plus récemment, et entre autres, Murray Bookchin, *Post-Scarcity Anarchism*, New York, **Rem-part Press** (distr. par Simon and **Shuster**), 1971. (Trad. française par H. Arnold et D. Blanchard, Paris, éd. Christian Bourgois, 1976.)

peut, on doit même, négliger ce risque. Les difficultés réelles du sujet tiennent à ce qu'il touche à tous les aspects de la vie sociale et que toute orientation proposée ne vaut rien et n'a aucune chance d'être concrétisée conformément à sa visée si elle ne correspond pas à ce que la société veut et peut créer et soutenir dans ce domaine et dans tous les autres.

La technique dans une société post-révolutionnaire

Ainsi, dans le domaine fondamental du travail, une transformation consciente de la technologie afin que le procès de travail cesse d'être une mutilation de l'homme et devienne terrain d'exercice de la libre créativité des individus et des groupes présuppose la coopération étroite des travailleurs-utilisateurs des instruments et des techniciens, leur intégration dans de nouveaux ensembles dominant la production, par conséquent la suppression de la bureaucratie dirigeante, privée ou publique, et la gestion ouvrière avec tout ce que celle-ci implique par ailleurs. Le modèle idéal reste, malgré tout, le « sauvage » qui fabrique son outil ou son arme à la mesure de son corps et de ses dextérités propres ; actuellement, il ne s'agit évidemment plus de l'individu isolé, mais du groupe au travail. Concilier cette adaptation des outils à leurs utilisateurs avec l'universalité inhérente à la production moderne est un des problèmes essentiels (beaucoup plus difficile que l'élimination des travaux particulièrement pénibles ou abrutissants, qui pourrait être rapidement réalisée si la recherche était consciemment dirigée dans cette voie³²). Ce que nous avons appelé plus haut l'« amplitude » extraordinaire de la technologie contemporaine accroît la souplesse de ses utilisations possibles (souplesse à présent exploitée dans une seule direction, comme on l'a vu plus haut) ; et, comme c'est déjà le cas pour beaucoup d'objets de

32. V. les textes cités dans la note précédente.

consommation disponibles, on peut viser à une synthèse de l'universalité et des besoins spécifiques des utilisateurs (« montages » différents d'éléments appartenant à des gammes limitées de modules compatibles, etc.). Cependant, l'universalité « forte » de la production contemporaine va de pair avec des unités économiques de très grande échelle : ainsi se trouve posée la question des fondements même du calcul économique et des valeurs dans une société radicalement différente de la nôtre. Dans certains domaines au moins, les prétendus avantages absolus de la production à grande échelle appartiennent clairement aux préjugés de l'idéologie dominante : il faudrait savoir dans quelle mesure leur existence n'est pas liée à la détérioration continue de la qualité des objets fabriqués et à l'obsolescence incorporée à ces produits. De même, une foule de solutions dites « plus économiques » ne le sont actuellement que parce que la pénibilité, l'ennui, le caractère mutilateur du travail ne sont pas comptabilisés, et même le sont à l'envers, puisque plus un travail a ses caractéristiques, moins il est rémunéré, donc moins il « coûte ». Les avantages d'échelle ou autres ne sont pas pour autant toujours fictifs (comme semble l'impliquer l'ouvrage de Bookchin). Pour une foule de produits, la production est pratiquement inconcevable hors la grande échelle ; on sait dès à présent qu'elle pourrait, dans certains cas, être « miniaturisée », mais, même dans ces cas, son niveau demeurerait au-dessus des besoins propres d'une communauté réduite.

Il reste donc un problème d'universalisation, qui ne pourrait pas être éliminé par un retour vers des communautés quasi autarciques (même en laissant de côté la question largement ouverte de savoir si un tel retour serait désirable en soi). Celui-ci ne facilite pas nécessairement davantage la solution du problème de l'équilibre écologique. Le problème est évidemment lié directement à celui de la taille des communautés autogérées et de la centralisation, donc à des questions qui ne comportent une réponse sensée qu'à l'échelle de la société entière. Il implique à la fois l'habitat humain

(thème qui, de toute évidence, dépasse infiniment tout aspect uniquement technologique et soulève les interrogations les plus profondes de ce qu'il est convenu d'appeler l'urbanisme) et les moyens par lesquels l'ensemble de la population pourrait (s'il le voulait) exercer directement le pouvoir. Un des aspects technologiques de l'exercice du pouvoir met en jeu les communications et l'information, domaines dans lesquels ³³ les possibilités déjà existantes sont immenses ; mais il est tout aussi évident que le développement de ces possibilités dans la direction visée ou même leur simple mise en œuvre sont impossibles à moins d'un déploiement sans précédent de l'activité du peuple dans son ensemble. La technologie disponible des communications et de l'information permet de fournir à la population tous les éléments nécessaires pour lui permettre de décider *en connaissance de cause* ; mais du sens de cette dernière expression, seule encore elle peut décider, et personne à sa place.

L'essentiel, en fait, se situe au-delà de ces considérations : si une nouvelle culture humaine est créée, après une transformation radicale de la société existante, elle n'aura pas seulement à s'attaquer à la division du travail sous ses formes connues, en particulier à la séparation du travail manuel et du travail intellectuel ; elle ira de pair avec un bouleversement des significations établies, des cadres de rationalité, de la science des derniers siècles et de la technologie qui leur est homogène. Mais de cette musique d'un avenir lointain nous devons renoncer à rien entendre aujourd'hui, sous peine de la confondre avec les hallucinations auditives que pourrait faire naître notre désir.

33. C'est Lewis Mumford qui a le premier noté cet aspect : *Technics and Civilization*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1934, p. 241 (p. 219 de la trad. fr. de 1950). J'ai repris l'idée et l'ai reliée aux problèmes de gestion collective d'une société post-révolutionnaire dans « Sur le contenu du socialisme », II, *l.c.*, p. 64-65.

Valeur, égalité, justice, politique de Marx à Aristote et d'Aristote à nous

À Constantin Despotopoulos
en souvenir de ses séminaires de 1938-1942.

« Les contradictions que renferme la forme d'équivalent exigent maintenant un examen plus approfondi de ses particularités.

« *Première particularité de la forme d'équivalent* : la valeur d'usage devient la forme d'apparition (*Erscheinungsform*) de son contraire, la Valeur.

...

« *Deuxième particularité de la forme d'équivalent* : le travail concret devient la forme d'apparition de son contraire, le travail humain abstrait.

...

« Pour autant cependant que ce travail concret, le travail du tailleur, vaut (*gilt*) comme simple expression du travail humain indifférencié, il possède la forme de l'égalité avec un autre travail, celui que recèle la toile et est ainsi, quoique travail privé, comme tout autre travail producteur de marchandises, travail sous forme sociale immédiate. C'est pourquoi il se représente (*stellt sie sich dar*) dans un produit qui est immédiatement échangeable avec une autre marchandise. C'est donc une *troisième* particularité de la forme d'équivalent, que le travail privé devient forme de son contraire, travail sous forme sociale immédiate.

« Les deux particularités de la forme d'équivalent examinées en dernier lieu deviennent encore plus faciles à saisir si nous remontons au grand chercheur (*Forscher*) qui a le premier analysé la forme de la valeur, comme tant d'autres formes de la pensée, de la société et de la nature. Il s'agit d'Aristote.

« D'abord Aristote exprime clairement que la forme argent de la marchandise n'est que l'aspect développé de la forme simple de la valeur, c'est-à-dire de l'expression de la valeur d'une marchandise dans une autre marchandise quelconque, car il dit :

“5 lits = 1 maison” (*klinai pente anti oikias*)

“ne diffère pas” de :

“5 lits = tant d'argent” (*klinai pente anti... osou ai pente klinai*).

« Il voit de plus que le rapport de valeur, qui contient cette expression de la valeur, suppose de son côté que la maison soit posée comme qualitativement égale/identique au lit (*qualitativ gleichgesetzt wird*), et que ces choses différentes en tant que sensibles (*diese sinnlich verschiedene Dinge*), sans une telle égalité/identité d'essence (*ohne solche Wesensgleichheit*), ne pourraient pas être rapportées l'une à l'autre en tant que grandeurs commensurables. “L'échange”, dit-il, “ne peut être sans l'égalité, ni l'égalité sans la commensurabilité” (*out' isotés mé ousés summetrias*). Mais ici il hésite et renonce à poursuivre l'analyse de la forme de la valeur. “Mais il est impossible en vérité (*tê mén oun aléthéia adanaton*) que des choses si dissemblables soient commensurables entre elles”, c'est-à-dire qualitativement égales/identiques. Cette position d'égalité/identité (*Gleichsetzung*) ne peut être qu'étrangère à la vraie nature des choses, et ainsi est seulement un expédient pour les besoins pratiques.

« Ainsi Aristote nous dit lui-même contre quoi échoue la poursuite de son analyse, c'est-à-dire contre le manque/défaut/imperfection (*am Mangel*) de [son] concept de Valeur. Quel est l'égal/identique (*das Gleiche*), c'est-à-dire la substance commune (*die gemeinschaftliche Substanz*) que représente la

maison pour le lit dans l'expression de la valeur du lit ? Pareille chose, dit Aristote, "ne peut pas en vérité exister". Pourquoi ? Vis-à-vis du lit, la maison représente quelque chose d'égal/identique, pour autant qu'elle représente ce qui est effectivement égal/identique dans les deux (*das in beiden... wirklich Gleiche*). Et cela est – le travail humain.

« Mais que dans la forme de la valeur des marchandises tous les travaux sont exprimés comme travail humain égal/identique et par conséquent comme équivalents (*als gleiche menschliche Arbeit und daher als gleichgeltend*), cela Aristote ne pouvait pas le lire dans la forme de la valeur elle-même, car la société grecque reposait sur le travail des esclaves, et de ce fait avait comme fondement naturel l'inégalité des hommes et de leur force de travail. Le secret de l'expression de la Valeur, l'égalité/identité et équivalence (*die Gleichheit und gleiche Gültigkeit*) de tous les travaux parce que et en tant qu'ils sont du travail humain en général (*menschliche Arbeit überhaupt*) ne peut être déchiffré que lorsque le concept de l'égalité/identité humaine possède déjà la solidité d'un préjugé populaire. Mais cela n'est possible pour la première fois que dans une société où la forme marchandise est la forme universelle du produit du travail, où par conséquent le rapport des hommes entre eux en tant que possesseurs de marchandises est le rapport social dominant. Le génie d'Aristote apparaît de façon éclatante précisément en cela, qu'il découvre dans l'expression de la valeur des marchandises un rapport d'égalité/identité (*Gleichheitsverhältnis*). Seule la borne historique de la société où il vivait l'empêche de trouver en quoi consiste "en vérité" ce rapport d'égalité/identité ¹. »

1. K. Marx, *Le Capital*, livre I, 1^{re} partie. chap. 1 : « La marchandise », 3 : La forme de la valeur ou la valeur d'échange. Je traduis à partir du texte de la 2^e édition allemande, et j'inclus, le cas échéant, les phrases ajoutées par Marx à la traduction française de J. Roy. Ici et par la suite, sauf indication contraire, les mots soulignés le sont dans l'original. Cf. éd. Costes, I, p. 34-39 ; éd. de la Pléiade, I, p. 586-591.

Le « secret » de l'expression de la valeur, Marx est, on le sait, certain de l'avoir déchiffré « en vérité ». Il est certain d'avoir trouvé le « je ne sais quoi d'égal² » qui fonde les proportions quantitatives de l'échange des objets – et aussi, de ne pas avoir été empêché en cela par la « borne historique » de la société où il vivait (mais plutôt de devoir en partie à cette société ses propres « sens sobres »). Le fragment cité témoigne suffisamment de l'esprit de sa solution et de la

Pour simplifier, les renvois seront toujours faits par la suite à l'édition de la Pléiade (Pl.) – Le même passage d'Aristote avait déjà été commenté, plus sommairement, par Marx dans la *Critique de l'économie politique* Pl. I, 321.

L'édition de la Pléiade reproduit, à peu de chose près, pour le Premier Livre du *Capital* la traduction de J. Roy, revue et corrigée comme on sait par Marx lui-même, qui appelait le lecteur à accorder à la version française « une valeur scientifique indépendante de l'original » (*Avis au lecteur*, Pl., I, 546). Il est cependant impossible, lorsqu'on compare la version française et l'original allemand, de ne pas être de l'avis d'Engels : « La force, la sève et la vie sont allées au diable. La possibilité, pour l'écrivain professionnel, de s'exprimer avec une certaine élégance, a été obtenue au prix d'une castration de la langue. Produire des idées, dans ce français moderne, est de plus en plus impossible. La seule interversion des phrases, rendue presque partout nécessaire par la logique pédantesque et formelle, enlève à l'exposition toute vigueur, toute vivacité. » (Lettre du 29 nov. 1873 ; Pl., I, 538-539). Encore plus, peut-être, est-on frappé, lorsqu'on compare les textes allemand et français, par l'aplatissement de la terminologie. Le caractère philosophique du premier chapitre du *Capital* dépasse de loin, comme on le verra, tout « flirt » de Marx avec les *mots* hégéliens ; ces mots correspondent à des concepts philosophiquement lourds, que Marx utilise avec leur plein poids. Cela apparaît de façon éclatante dans le texte allemand, et est voilé par le lissage et les « simplifications » de la traduction française. – Analogue est le cas du terme *Wertform*, que Roy et Molitor rendent souvent par « forme-valeur » – ce qui a dû plonger dans des perplexités sans fin la plupart des lecteurs français. Or *Wertform*, où *Wert-* a la valeur d'un « génitif », est la forme de la valeur. Pour Marx il y a la Valeur (que j'écrirai ici : Valeur), qui est une Substance/Essence, et sa Forme, la Forme de cette Substance/Essence, la Forme de la Valeur – qui peut être « simple », « totale », etc.

2. C'est ainsi que J. Roy rend le *was ist das gleiche* allemand.

méthode suivie pour y parvenir, qui apparaissent avec éclat tout au long du premier chapitre du *Capital*. Comment pourrait-il y avoir échange d'objets en proportions déterminées et stables, comment pourrait-on écrire $aX = bY$, s'il n'y avait pas entre les deux objets échangés, X et Y, quelque chose de commun et si cette chose n'y était pas présente, contenue dans le même quantum ? Cette chose est une « substance commune » ; l'échange, comme échange quantitativement déterminé, présuppose une « égalité/identité d'essence » des objets échangés – une homogénéité essentielle. Il faut qu'il y ait une Substance/Essence commune, la même ici et là – et, bien entendu, essentiellement quantifiable – pour que l'on puisse échanger 5 lits contre une maison, pour que l'expression « x mètres de toile = y onces d'or » fasse sens. Cette Substance/Essence est, et ne peut être que, la seule chose que les objets échangés possèdent en commun lorsqu'on a fait abstraction de leurs différences sensibles ³. *Ce que* ces objets possèdent en commun, outre leur utilité ou valeur d'usage – qui ne saurait, d'après Marx, fonder des relations d'échange quantitativement déterminées – c'est d'être « des produits du travail humain ». *C'est donc* le travail qu'ils « contiennent ⁴ » qui est cette Substance/Essence commune ; et c'est le quantum de cette Substance/Essence « condensé », « congelé » dans chacun des objets qui détermine les proportions de leur échange. Mais *quel* travail et *quel* quantum ? Dans sa réalité effective, comme « travail concret » (du tisserand, du maçon, etc.) le travail est hétérogène ; et le quantum de travail « contenu » dans un mètre de tissu provenant d'une machine

3. Homogènes et commensurables, les objets échangés le sont certes *en tant que* sensibles – moyennant leur masse, par exemple. Mais il est évident que l'échange économique n'est pas échange de masses physiques égales.

4. L'attribution universelle devient ainsi Substance. On passe de : la seule *propriété* commune à tous les objets (hors leur valeur d'usage) c'est d'être des produits du travail humain, à : il *existe* une Substance dont ces produits sont les « cristaux ». La généralité *doit* avoir un fondement substantiel.

est différent du quantum de travail « contenu » dans un mètre de tissu tissé sur un vieux métier. Il *doit* donc s'agir – il ne peut s'agir que – d'un autre travail, d'un travail qu'à vrai dire personne n'a jamais vu ni fait (et qui, comme la marchandise, « ne tombe pas sous les sens ») : du Travail Abstrait Simple et Socialement Nécessaire. « La substance de la valeur et la grandeur de la valeur sont maintenant déterminées. Reste à analyser la forme de la valeur ⁵. »

Le premier chapitre du *Capital* est métaphysique. La question posée par l'économie politique classique : pourquoi les objets échangés le sont-ils dans telle proportion et pas dans une autre, Marx la reformule à sa propre façon, dans une formulation qui déjà contient, ou prédétermine, la réponse : « Quel est l'égal/identique (*das Gleiche*), c'est-à-dire la substance commune (*die gemeinschaftliche Substanz*), que représente la maison pour le lit dans l'expression de la valeur du lit ? » La reformule à sa propre façon : la valeur-travail des classiques, de Smith et de Ricardo, n'invoque pas la catégorie de la « substance » et, si l'on y découvrait le mot, ce serait sans doute dans un usage innocent. Que les marchandises sont échangées en proportion du travail que coûte leur production, cela veut dire pour les classiques : si quelqu'un me proposait d'échanger un produit qui m'a coûté dix heures de travail contre un de ses produits dont la fabrication ne me coûterait que neuf heures de travail, je refuserais sa proposition ; et, moyennant la concurrence, le rapport des temps « moyens » de travail respectifs réglerait le rapport des quantités échangées ⁶. La « valeur-travail » est ainsi, avant les immenses (et insurmontables) complications que créent les différences des travaux individuels, le « capital », la « terre », le « temps », etc., une affaire de bon sens et même une tautologie *simple* : qui donnerait dix pour avoir neuf ?

Marx reformule la question à sa propre façon – qui la place

5. Phrase ajoutée par Marx pour l'édition française.

6. Cf. les citations que Marx donne, Pl., I, 575-576.

d'emblée sur le terrain de la tautologie *métaphysique*. Ce qu'on observe, les rapports des quantités échangées, la « valeur d'échange », n'est que ce que l'on observe : expression quantitative *de quelque chose* qui, inobservable comme tel, fonde l'apparence observée. Le raisonnement évident des classiques est superficiel et second ; il reproduit sous une forme plus élaborée le bon sens des échangistes (médiatisé par la concurrence, etc.) lequel ne fait que reprendre dans la représentation, que présenter et représenter (*Darstellen et Vorstellen*) le « quelque chose de commun », la substance commune des deux objets-marchandises – dont déjà chacun, comme objet utile en quantité déterminée, *est* forme d'apparition (*Erscheinungsform*) et présentation (*Darstellung*) de la substance de l'autre. Ce qui importe d'abord, c'est de savoir ce que la marchandise *est* : or, la marchandise non seulement n'« *est* » pas valeur d'échange, mais « en elle-même », Marx le rappelle, *n'a pas* de valeur d'échange : la valeur d'échange est le *rapport* de deux marchandises (et finalement, de toutes les marchandises à l'équivalent général, la monnaie). Si ce rapport est tel qu'il est, cela ne peut être que l'effet de quelque chose d'immanent, inhérent, propre à la marchandise A et à la marchandise B qui fait que les proportions de l'échange sont ce qu'elles sont. « Les économistes peu nombreux qui ont cherché, comme Bailey, à faire l'analyse de la forme de la valeur (*Wertform*), ne pouvaient arriver à aucun résultat : premièrement parce qu'ils confondent toujours la forme de la valeur et la Valeur ; secondement, parce que sous l'influence grossière de la pratique bourgeoise, ils se préoccupent dès l'abord exclusivement de la détermination quantitative » (Pl., I, 576). On ne peut évidemment parler de quantité, sans se demander : quantité *de quoi* ? Il n'y a quantité que de la substance. Et l'on ne saurait confondre la forme de la valeur des marchandises et la Valeur des marchandises. La forme de la valeur des marchandises est une « expression de la Valeur » (*Wertausdruck*) – moyennant laquelle la Valeur de la marchandise apparaît

ou se manifeste, non pas *in persona* (aucune substance métaphysique digne de ce nom ne l'a jamais fait et ne pourrait le faire), mais dans et par une relation ou un rapport ; ce rapport, cette forme, c'est la valeur d'échange, qui se déploie logico-historiquement comme « forme simple ou accidentelle », « forme totale ou développée », « forme générale » et enfin « forme monnaie ». Toutes ces « formes » ne sont que des manifestations, des expressions, des présentations, des formes d'apparition – de quoi donc ? Toute expression est expression *de* quelque chose. Ici : de la Valeur. Nous commençons, nécessairement, par les phénomènes ; mais nous y cherchons l'essence. « En fait, nous sommes partis de la valeur d'échange ou du rapport d'échange des marchandises, pour y découvrir les traces de leur Valeur qui s'y trouve cachée. Il nous faut maintenant revenir à cette forme d'apparition (*Erscheinungsform*) de la Valeur » (Pl., I, 576). Qu'est-ce donc que la Valeur ? C'est une « substance sociale commune » – le Travail Simple, etc. – dont chaque produit particulier est un « cristal » : chaque produit est Valeur en tant que cristallisation, congélation, gélatine, dépôt, etc., d'un fragment ou partie de cette Substance. Pour que l'*altérité* des hommes et de leurs travaux puisse être ramenée à la simple *différence* (quantitative) il faut la Substance/Essence homogène. Ce dont il est question, ici et là, doit être le même : le Travail Simple, Abstrait, Socialement Nécessaire.

Substance et essence (*Substanz* et *Wesen*) ne sont pas des mots innocents, et surtout pas dans la langue allemande post-hégélienne. Marx n'était pas non plus un auteur innocent. Et Marx n'utilise pas innocemment ces termes. Il a parlé, à propos précisément du début du *Capital*, de sa « coquetterie » avec Hegel ; c'est plutôt cette phrase elle-même qui est de la coquetterie – car le premier chapitre du *Capital* est, de part en part, hégélien. Il est du reste *aussi* autre chose : il est *chimique*. Si « coquetterie » de Marx il y a, c'est à l'égard des grands chimistes de la première moitié du XIX^e siècle : les « métaphores » chimiques qu'il utilise

tout le temps sont loin d'être de simples métaphores. La Substance Travail, dans ce chapitre – et dans tout *Le Capital* – est cristallisée dans les produits, elle s'y dépose ou s'y congèle, elle existe comme une gélatine amorphe, elle est transvasée d'un produit à un autre (par exemple, l'usure des instruments de production fait passer leur Valeur dans le produit), et, du moins au départ, elle ne peut être pensée que sous la loi fondamentale de sa *conservation* : la découverte de la production de la plus-value découle immédiatement de l'idée que de cette cornue de l'exploitation qu'est l'usine capitaliste, il ne peut *sortir* plus de Valeur qu'il n'y est *entré* (et il suffit de découvrir qu'elle y est entrée comme Travail, non pas, ainsi que le croit l'économie bourgeoise, comme Valeur de la Force de travail⁷). De même qu'il y a une dialectique de la chimie (qu'Engels, avec l'approbation de Marx, exposera dans l'*Anti-Dühring*), de même il y a une chimie de la dialectique sociale.

Cette chimie est évidemment alchimie : l'alchimie qui permettra, comme on le verra, de transformer le social-historique en physiologique et réciproquement.

Qu'est-ce donc, « en vérité », le Travail Simple, Abstrait, Socialement Nécessaire ? Quel est le mode d'être de cette

7. Cette conservation est mise en échec, dans une deuxième étape, par la « dévalorisation » du capital, résultant du changement technique qui réduit la valeur des instruments de production existants. Marx y insiste beaucoup, comme on le sait, dans les *Grundrisse* – mais beaucoup moins dans *Le Capital* (« Livre III ») et cela n'est nullement accidentel. Tenir pleinement compte de la « dévalorisation » – et, plus généralement, du changement technique – rendrait en vérité impossible un calcul de la valeur en général, et, en particulier, ferait éclater l'inconsistance des raisonnements conduisant à la prétendue « baisse du taux de profit ». Cf. mes textes « Sur la dynamique du capitalisme », *Socialisme ou Barbarie*, n° 12, août 1953, p. 4-5, et n° 13, janvier 1954, p. 63-64 ; aussi l'« Introduction » à *la Société bureaucratique*, 1, éd. 10/18, p. 26-27. – Je reviendrai longuement sur ce point, comme sur l'ensemble de la « théorie de la valeur » de Marx et son ancrage dans l'interprétation hégélienne de la catégorie de la Substance dans *La Dynamique du capitalisme*.

Substance/Essence, et comment parvient-on à l'isoler à l'état pur (chimiquement), ou à la déterminer pleinement (philosophiquement) ? Ce qui se donne dans le monde vulgaire de l'apparence n'est pas Le Travail, mais des travaux hétérogènes et incomparables : des métiers différents, exercés chacun dans des conditions différentes ici et là, par des individus différents en force, capacité, diligence, etc. Passer de cette diversité phénoménale à l'unité de la Substance/Essence Travail requiert de multiples opérations de *réduction* (dans tous les sens de ce terme). Nous allons voir, brièvement, que ces opérations sont « en vérité » impossibles, que la Valeur et sa Substance (comme du reste sa grandeur), loin d'être « déterminées », sont plutôt nébuleuses d'énigmes, et que cette situation est profondément ancrée dans le caractère antinomique de la pensée de Marx.

La réduction des temps de travail effectivement dépensés au temps de travail « socialement nécessaire » pour la production de tel produit ne poserait pas des problèmes méritant qu'on s'y attarde, s'il s'agissait simplement d'affirmer qu'il ne suffit pas qu'un cordonnier soit plus paresseux ou moins habile qu'un autre pour que la valeur des chaussures qu'il fabrique soit plus élevée⁸. Plus exactement, le problème principal serait le même, mais sa discussion ne permettrait pas de dévoiler, chez Marx, une série de contradictions insurmontables. Parler de temps de travail socialement nécessaire

8. En fait, certaines formulations du « Livre III » du *Capital* « trahissent » Marx à cet égard, montrant qu'il ne peut s'empêcher de penser à la « quantité de travail » effectif contenu dans la marchandise, « cristallisé » dans celle-ci, comme à une première détermination de sa Valeur, corrigée ensuite par un procès « social ». Ainsi, par exemple : « ... une partie des marchandises est toujours produite dans des conditions anormales et doit être vendue au-dessous de sa valeur individuelle » (souligné par moi, Pl., II, 1442). « Valeur individuelle » est une expression privée de sens – à moins qu'on ne pense au travail effectif, et non « socialement nécessaire », comme déterminant cette valeur. Cf. aussi *ibid.*, p. 1452.

implique que l'on sait ce que « socialement nécessaire » signifie. Or des multiples significations de cette expression aucune n'est tenable, s'agissant de l'économie capitaliste. Peut être considéré comme « socialement nécessaire » le temps requis par (le travail effectué dans) l'entreprise la plus efficace – puisque aussi bien, les autres entreprises étant « en retard » sur la marche de la technique et de l'économie, on pourrait dire, dans l'absolu, que du temps de travail s'y trouve gaspillé sans nécessité. Peut être considéré, à l'opposé, comme « socialement nécessaire » le temps requis par l'entreprise la *moins* efficace de toutes celles qui doivent encore fonctionner pour couvrir le « besoin social » ; en effet, ce « besoin » ne serait plus satisfait, *ceteris paribus*, si cette entreprise (l'entreprise « marginale ») disparaissait, et l'économie n'aurait plus consacré à la production du produit en cause le temps de travail « socialement nécessaire » au sens du « Livre III » du *Capital*^a. Enfin, peut être considéré comme « socialement nécessaire » le temps *moyen* consacré à la production du produit en tenant compte de toutes les entreprises de la branche considérée⁹. La première interprétation peut être éliminée car elle conduit à des résultats irréels et incohérents. Si les valeurs étaient déterminées par la production dans les conditions optimales, toutes les entreprises suboptimales seraient éliminées et l'entreprise optimale serait en situation de monopole, auquel cas il ne peut plus être question de « loi de la valeur » ; ou bien alors, la

a. C'est-à-dire correspondant au « besoin social » ou à la « demande sociale ».

9. C'est cette signification que Marx a centralement en vue et formule la plupart du temps explicitement. Mais la première n'est pas totalement absente de sa pensée – comme le montre par exemple la citation de la note précédente, où « normal » équivaut à « optimal » ; et la deuxième est présente dans les *Grundrisse* (en particulier dans le vol. IV de l'édition 10/18), comme aussi dans le « Livre III ». – J'écris « Livre III » entre guillemets parce que ce que nous possédons actuellement au-delà du Livre I du *Capital*, ce sont des sélections arbitraires faites par les différents éditeurs parmi une masse de manuscrits que leur auteur n'a pas pu achever et publier.

ou les entreprises optimales ne suffisant pas pour satisfaire le « besoin social », ce serait la demande qui déterminerait à la fois le niveau de production et les prix, permettant ainsi l'existence d'une gamme d'entreprises à efficacité descendante, jusqu'à une entreprise (ou classe d'entreprises) qui fonctionnerait sans profit ou à profit négligeable. On est ainsi ramené à la deuxième interprétation, qui ne laisse rien subsister de la « loi de la valeur » et conduit tout droit à la conception néoclassique du profit comme « quasi-rente » différentielle (l'entreprise « marginale » réalisant un profit nul ou négligeable, et les autres un profit qui représente la différence entre leurs coûts de production et le prix déterminé par les coûts de production de l'entreprise « marginale¹⁰ »). Pour avoir une « théorie de la valeur-travail », il ne reste donc que la troisième interprétation : le temps « socialement nécessaire » est le temps *moyen*. Mais ce temps « moyen » est une abstraction vide, simple résultat d'une opération arithmétique fictive qui n'a aucune effectivité et aucune efficacité dans le fonctionnement réel de l'économie : aucune raison réelle ou logique n'existe pour que la valeur d'un produit soit déterminée par le résultat d'une division que personne ne fait ni ne pourrait faire. Pour que ce fantôme acquière un peu de chair il faut supposer que les entreprises travaillant dans des conditions « moyennes » forment l'écrasante majorité des entreprises de la branche considérée. Cela n'est pas et n'a jamais été le cas dans la réalité du capitalisme. Mais laissons la réalité – dont les « marxistes » contemporains nous enseignent tous les jours qu'elle n'a aucune importance. C'est le « modèle » qui est intrinsèquement incohérent et même contradictoire – comme modèle d'une économie

10. Ce qui permet, évidemment, à l'économie néoclassique de présenter souvent le profit comme récompense de la plus grande « efficacité » des entreprises non marginales. – Certes, même dans ce cadre, on a toujours : total des profits nets = total du produit net moins salaires, soit « travail non payé », mais aussi bien est-ce là une tautologie comptable toujours vérifiée à l'échelle de l'économie globale.

capitaliste aussi bien que comme modèle d'une économie à « simple production marchande ».

Pour que les entreprises « moyennes » soient en même temps les entreprises typiquement et majoritairement prévalentes, il faut supposer ou bien qu'il n'y a pas de changement technique, ou bien (ce que Marx en effet explicitement postule à plusieurs endroits) que la « concurrence » ramène constamment et *effectivement* les temps effectifs vers les temps moyens. La première hypothèse entraîne qu'une théorie de la valeur n'est pertinente que pour une économie *sans* changement technique, pour une économie à technologie statique. Mais un capitalisme à technologie statique est une pure fiction – et n'est pas celui qui est visé dans *Le Capital*, où l'on examine ce qui se passerait dans un capitalisme régi par la « loi de la valeur » et dominé par un bouleversement perpétuel de la technique¹¹. Il faut donc supposer (inclure dans les *axiomes* de la théorie) une « concurrence » suffisamment puissante pour que, quels que soient les sauts et les bonds et la nature du changement technique, les temps effectifs (ou les productivités effectives) soient, en toute période, pour toutes les branches, effectivement ramenés, dans la grande majorité des cas, vers les temps moyens. Cela voudrait dire que la « concurrence », loin d'appartenir aux « phénomènes superficiels » de l'économie, est médiation essentielle et même souveraine. Mais une telle puissance de la « concurrence », n'est concevable qu'avec un marché capitaliste très étendu et approfondi et moyennant les postulats les plus délirants de l'économie bourgeoise néoclassique : il faut la mobilité parfaite et instantanée des capitaux et des

11. En vérité, une technologie statique est nécessairement impliquée par la construction de la « loi de la valeur » ; sans l'hypothèse d'une telle technologie, les instruments de production n'ont plus, dans le cas général de valeur définie. – On peut laisser à MM. Althusser, Kidron, Mandel, Sweezy *et alii* le soin de construire un « modèle » de capitalisme à technologie statique et de montrer comment s'y produiraient l'augmentation du taux de l'exploitation, la croissance de l'armée industrielle de réserve, ou la baisse du taux de profit.

ouvriers, l'absence de toute entrave à l'« entrée » dans une branche de production, l'existence, dans chaque branche, d'une foule d'entreprises dont chacune est négligeable par rapport à la demande totale de la branche, la « transparence » du marché et l'instantanéité et gratuité de l'information, etc. ; il faut, en tout cas, qu'un capitalisme à la fois « développé » et « pur » ait été établi et fonctionne selon le mode « concurrentiel ». Mais si un tel capitalisme est établi, la « loi de la valeur » ne peut plus être appliquée, et cela d'après Marx lui-même : les marchandises ne sont plus échangées selon le « temps de travail socialement nécessaire » à leur production, c'est-à-dire selon leurs valeurs, mais selon leurs « prix de production » (c'est le fameux pseudo-problème de la pseudo-« péréquation » du taux de profit, et du « rapport » entre le Livre I du *Capital* et le « Livre III »). Pour que la loi de la valeur s'applique il faut *qu'il n'y ait pas de capital* : car l'existence du capital entraîne (sous les conditions posées) un taux de profit *égal* entre branches – donc, l'écart entre « valeurs » et « prix »¹². Est-ce que, alors, la « loi de la valeur-travail » vaudrait là où il y a échange mais non encore capital – c'est-à-dire sous la « simple production marchande » ? Mais la simple production marchande ne permet pas, sociologiquement *et* économiquement, de définir un « temps de travail socialement nécessaire » pour la production d'un produit – ni de dire que les « valeurs d'échange » (les proportions selon lesquelles les produits sont échangés) sont régies par ces temps. Il n'y a pas, à l'intérieur de chaque branche, le degré de concurrence entre producteurs qui égaliserait *effectivement* les temps de travail requis pour tel produit ; ni, encore moins, une telle concurrence n'existe *entre*

12. Il s'agit bien entendu de *capital* au sens de Marx – non des instruments physiques de production. – Le taux de profit égal entre branches est un autre postulat irréel et irréalisable de l'économie classique (et néoclassique) que Marx adopte, et pour la même raison que celle-ci : les nécessités d'un traitement « rationnel » des phénomènes économiques. J'y reviendrai longuement dans *La Dynamique du capitalisme*.

branches. Pour que la loi de la valeur-travail s'applique à une économie de simple production marchande (en gros, une économie artisanale échangiste), il faudrait par exemple que les cordonniers du Samedi deviennent tailleurs le Lundi s'ils ont constaté sur le marché du Dimanche que le « taux d'échange » chaussures/vêtements est favorable pour les tailleurs et défavorable pour eux. En bref : lorsqu'**une partie des conditions de validité de la « loi de la valeur » sont données** sous forme de concurrence, etc., on est en pleine production capitaliste développée qui implique *ipso facto* l'échange non pas selon les « valeurs », mais selon les « prix de production ». Et, lorsque l'échange n'est pas encore soumis aux lois du capital et de la péréquation du taux de profit, sous la simple production marchande, il n'est pas possible de définir un « temps de travail socialement nécessaire » moyen, car la médiation essentielle pour la domination effective d'un tel temps moyen, la « concurrence » du type capitaliste, n'est pas là. Quand est-ce donc que la « loi de la valeur-travail » vaut ? En un sens, jamais, sous aucun groupe de conditions sociales et historiques effectives ou constructibles de manière cohérente. En un autre sens : toujours, depuis toujours et dans le toujours. Car elle résulte de la position de cette Substance, le Travail, qui est là du début à la fin de l'histoire humaine et se « cristallise » dans des produits – qui peuvent ou non être « échangés », et échangés selon tel ou tel mode ; ces modes concernent la forme de la valeur qu'on ne saurait confondre avec la Valeur – pas plus qu'on ne saurait confondre le corps H₂O avec la glace, l'eau ou la vapeur d'eau.

La situation est essentiellement la même, s'agissant de la notion de Travail *Simple*. Dans le monde des phénomènes, presque tous les travaux effectifs sont complexes ou qualifiés (peu importe le degré de cette « qualification » ou son étendue ; il suffit, pour qu'il y ait problème, que *quelques* travaux appartenant à la « base » de l'économie le soient). Or, dit Marx, le travail complexe (ou qualifié) « n'est qu'une

puissance (*potenziert*) du travail simple ou plutôt n'est que le travail simple multiplié, de sorte qu'une quantité donnée de travail complexe correspond à une quantité plus grande de travail simple » (Pl., I, 572). Comment le savons-nous ? Par postulat métaphysique à la fois *et* physiologique. Car « la Valeur des marchandises représente purement et simplement le travail de l'homme, une dépense de force humaine en général... C'est une dépense de la force simple que tout homme ordinaire, sans développement spécial, possède dans l'organisme de son corps ». S'il en est ainsi, le Travail Simple est évidemment le même dans toute société et toute phase historique : chez les sauvages australiens, les Gaulois, les serfs russes et les ouvriers de Detroit. Marx ajoute aussitôt, conscient de la difficulté : « *Le travail simple moyen*, change, il est vrai, de caractère dans différents pays et suivant les époques mais il est toujours déterminé dans une société donnée ». Qu'est-ce qu'une société donnée ? Manchester en 1800 et Manchester en 1975 appartiennent-ils à la même « société donnée » ? *Il faut* qu'ils y appartiennent – sans quoi tout l'édifice des « lois économiques » censées régir l'évolution du capitalisme (qui présuppose l'*identité* du Travail Simple le long de cette évolution, car il présuppose une mesure *invariante* des valeurs) s'en va en fumée. Il est peu douteux, cependant, que si l'on admet que « l'homme ordinaire, sans développement spécial » diffère d'une société à une autre, il diffère « plus » du Manchester de 1975 à celui de 1800 que de ce dernier au Londres du XIV^e siècle. Et quel est ce « caractère » du Travail Simple qui change selon les pays et les époques ? Est-il plus qu'un mince accident extérieur de la Substance ? Marx avait affirmé, quelques lignes plus haut, que deux métiers, « malgré leur différence, sont tous (deux) une dépense productive du cerveau, des muscles, des nerfs, de la main de l'homme, et en ce sens, *du travail humain au même titre* » (souligné par moi). Mais *si c'est à ce titre* que les différents métiers sont « du travail humain » – *alors*, la Substance c'est la physiologie de l'homme, nous pouvons

réduire à des multiples du même Travail Simple le travail d'un fraiseur de Renault et d'un pêcheur polynésien, et la mention des différents pays et époques devient redondante.

Mais restons à l'intérieur d'une « société donnée ». Comment pouvons-nous opérer la « réduction » du travail complexe à du Travail Simple ? « L'expérience montre », dit Marx, « que cette réduction se fait constamment ». Mais ce qui se fait dans l'expérience, n'est jamais qu'une réduction de fait ; et elle ne peut pas être prise, sans cercle vicieux, comme traduisant une commensurabilité en droit, substantielle/essentielle, des diverses variétés de travaux. La réduction qui se fait dans l'expérience, n'est *pas* réduction de tous les travaux à du Travail Simple ; elle est « réduction » de tous les travaux à de l'argent (ou à un autre « équivalent général » ou numéraire socialement institué), ce qui n'est absolument pas la même chose, ce que nous savions déjà sans « théorie de la Valeur », ce que la « théorie de la Valeur » *devrait* expliquer – au lieu de quoi, elle s'y appuie pour exister comme théorie. Et comment pourrait-elle jamais l'expliquer ? Peut-être un jour la physiologie ou la chimie pourront-elles dire comment, à quel degré *et en quel sens*, en tant que « dépense du cerveau, des muscles, des nerfs », etc., le travail de la dentellière est-il intrinsèquement « multiple » ou sous-multiple du travail du mineur ou de la dactylo, représente-t-il un quantum différent de la même Substance/Essence, et fourniront les coefficients de conversion correspondants. Mais Marx ne pense pas à une telle « possibilité » : « Les diverses proportions suivant lesquelles les diverses variétés de travail sont réduites à du travail simple comme à leur unité de mesure sont établies par un *procès social* derrière le dos des producteurs et leur apparaissent ainsi comme données par la tradition » (souligné par moi). Quel est et quel peut être ce « procès social » ? Le seul tel procès que l'on puisse concevoir (et auquel Marx de toute évidence se réfère implicitement) serait celui de la confrontation des produits des différents travaux sur le marché – donc, encore une fois, la « concurrence » – qui opérerait indirectement cette

« réduction » (par remontée des produits vers les producteurs, l'offre d'un produit s'analysant en offre des types de travail que sa production exige). Mais pour qu'il en soit ainsi, il ne suffit même pas que la concurrence soit souveraine sur le marché des produits ; il faut qu'elle le soit aussi sur le marché des travaux – autrement dit, il faut que la « production » des diverses variétés de travail soit elle-même soumise aux mêmes mécanismes (hypothétiques) qui régiraient la production de marchandises quelconques sur un marché concurrentiel où des produits homogènes sont produits à grande échelle et sans aucune entrave (uniquement à partir de considérations de « profitabilité »). Tel ne peut pas être le cas dans la simple production marchande, où la « force de travail » n'est pas marchandise, ni produite comme marchandise ; et tel n'est pas non plus le cas sous la production capitaliste, où les « possesseurs de la marchandise force de travail », à savoir les ouvriers expropriés de tout sauf leur « force de travail », ne peuvent pas se comporter, à l'égard de celle-ci, comme des producteurs d'une marchandise quelconque, et par exemple transformer leur force de travail simple en force de travail qualifiée parce que celle-ci aurait un prix supérieur à sa « valeur ». Le Travail (simple ou complexe) certes n'est pas la « force de travail » ; mais il est indissociablement lié à celle-ci, non seulement en général, mais spécifiquement : il n'y a pas de Travail du tourneur, sans force de travail des tourneurs. On ne peut pas augmenter la quantité de Travail de tourneur dans l'économie, sans augmenter la quantité de la force de travail de tourneur. Or, contrairement à la thèse que Marx considère comme la pierre angulaire de sa théorie – et qui, en effet, l'est – la force de travail *n'est pas* « marchandise » comme les autres – pour des raisons multiples et fondamentales que j'ai depuis longtemps indiquées¹³, et aussi parce que sa « produc-

13. V. les textes cités dans la note 7 et aussi « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », *Socialisme ou Barbarie*, n° 31, déc. 1960, p. 70-81.

tion » ne se fait pas sous les mêmes conditions que celle des autres marchandises : elle n'est pas et ne peut pas être réglée à sa guise par son « possesseur » à partir de considérations de « profitabilité ». Si, pour une raison ou une autre, la production de chaussures laisse aux fabricants de cet article un profit supérieur à la moyenne, de nouveaux capitaux entreront dans cette branche, postule (à tort) Marx (comme toute l'économie classique et néoclassique), jusqu'au moment où le taux de profit de cette branche sera « égalisé » au taux de profit moyen. Mais si le « prix » de la force de travail des pilotes d'avion est supérieur à la « valeur » de cette force de travail, il est absurde de supposer (comme le suppose toujours en fait l'économie politique) que les manœuvres-balai entreprendront de se qualifier et pourront le faire en nombre suffisant pour ramener le « prix » à la « valeur »¹⁴. Évidemment, la question serait non pas résolue, mais *supprimée* à la limite du développement du capitalisme tel que Marx l'anticipe : si le capitalisme transformait *effectivement* tous les travaux en travaux non qualifiés au sein de la grande industrie, il n'y aurait plus *que* du Travail Simple (et que de la force de travail simple), la « réduction » aurait été *réellement* faite, et la discussion sur sa possibilité deviendrait simple subtilité académique. Tel n'est pas le cas. On a ici un autre fil « théorique »-spéculatif, conduisant des « nécessités » des postulats de la théorie économique de Marx aux « nécessités » de son orientation et des « prévisions » auxquelles elle *doit* aboutir pour prendre une apparence de cohérence.

14. La « réduction » postulée par Marx pourrait avoir lieu dans le cas hypothétique d'un pseudo-« capitalisme » esclavagiste où les « capitalistes »-propriétaires d'esclaves, constatant par exemple que les esclaves cuisiniers ou précepteurs sont devenus rares et chers, en « fabriqueraient » en masse jusqu'au point où leur prix de vente (ou de location) balancerait le coût de leur formation, etc. Bien que des « poches » d'une telle situation peuvent être observées pendant certaines phases du monde antique, en particulier sous l'Empire romain, une telle économie n'a jamais existé – et en tout cas, elle ne serait pas une économie capitaliste au sens de Marx.

La même chose vaut enfin pour ce qui est de la réduction du travail effectif, concret, à du Travail Abstrait. Nous ne pouvons pas nous y attarder. Notons seulement qu'à deux pages de distance le Travail (Abstrait) est, tour à tour, « dépense productive du cerveau, des muscles... », etc., ou « dépense, *dans le sens physiologique*, de force humaine, et, *à ce titre de travail humain égal*, il forme la Valeur des marchandises » – et « unité sociale... (qui) ne peut se *manifester* que dans les transactions sociales » (souligné par moi). Cette abstraction est-elle donc « physiologique », ou « sociale » – ou bien cette distinction n'a-t-elle pas lieu d'être ? Les nerfs et les muscles sont-ils « forme d'apparition » du social – ou bien le social est-il « expression » et « présentation » des nerfs et des muscles ?

En vérité, ce qui est sous-jacent à la pensée de Marx *n'est pas* simplement la considération d'une institution social-historique particulière, le capitalisme, posant des mécanismes effectifs qui assureraient la domination du « temps de travail socialement nécessaire en moyenne » comme mesure du quantum de Valeur contenu dans la marchandise, ou la « réduction » de tous les travaux en du Travail Simple Abstrait. Cette institution – dont Marx a été le premier à montrer fortement, contre les platitudes, toujours actuelles, de l'économie bourgeoise, le caractère « relatif », historiquement particulier et spécifique –, est en fait pour lui, en un autre sens, dotée *aussi* d'une signification *absolue*, pour autant que c'est dans et par elle que se manifestent *enfin* les déterminations essentielles de la vie sociale et historique de l'humanité. De même que l'« industrie est le livre ouvert des facultés humaines » (donc, l'on ne connaît presque rien de ces « facultés » aussi longtemps que l'industrie ne s'est pas « ouverte », développée, déployée) ; de même que le travail,

dans une formule de la plus pure coulée aristotélicienne, matérialise « les facultés qui *dès l'origine sommeillent* chez l'homme producteur » (souligné par moi), (et seule la transformation de l'homme, de part en part, en « producteur » réveille complètement ces facultés dormantes, actualise le *telos* de l'homme); de même, la « valeur d'échange » de l'économie capitaliste est l'Épiphanie de la Valeur, la présentation/manifestation/expression/figuration de ce qui était là toujours, depuis toujours et dans le toujours, mais seulement en puissance, *dunamei* : le Travail. Marx dit, à peu près partout, que les différentes déterminations de la Valeur présupposent l'échange – mais il dit aussi le *contraire* : « Le produit du travail acquiert la forme marchandise dès que sa Valeur acquiert la forme de la valeur d'échange, opposée à sa forme naturelle... » (Pl., I, 593 ; souligné par moi. Phrase ajoutée par Marx à la version française de Roy). Une Valeur, et quoique ce soit d'autre, ne saurait « acquérir » telle forme particulière que si elle *était déjà là*. Le paradoxe, l'antinomie de la pensée de Marx est que ce Travail qui modifie tout et se modifie constamment lui-même, est en même temps pensé sous la catégorie de la Substance/Essence, de ce qui subsiste inaltérable, qui peut « apparaître » sous telle forme ou prendre telle « expression » (travail concret opposé au travail abstrait, production de « valeurs d'usage » opposée à la production de « marchandises », etc.) mais, en lui-même, ne se modifie pas, ne s'altère pas, *subsiste* comme fondement immuable des attributs et des déterminations changeantes. En ce sens, le capitalisme est historiquement et philosophiquement privilégié. L'histoire, c'est l'homme – mais l'homme est essentiellement Travail, et cela n'apparaît que lorsque, dégagée de tous les « fatras » et de tout le « non-sens » antérieur, de tous les facteurs « accidentels », l'identité de cette Substance/Essence peut enfin s'affirmer triomphalement et prévaloir, dans et par la production capitaliste. Pour que cela ait lieu, il faut que l'Économie devienne souveraine ; l'Identité à soi de la Substance Travail ne peut être pensée que

moyennant cette « égalisation » des produits et des travaux qu'opèrent la grande industrie, la production en masse, le marché, la concurrence. Mais, Marx le dit explicitement, tout cela *était déjà là* dès le premier échange, dès la « forme simple » de la Valeur. La Valeur était déjà là dès qu'il y a eu « échange ». Mais il y a *toujours* échange là où il y a société – y compris dans le « communisme primitif » : le sorcier fournit ses incantations et reçoit une part du gibier. Il y en a même, si l'on ose dire, « avant » la société – en tout cas il y a, selon Marx, Valeur pour Robinson, sauf que pour lui elle est « transparente » : « en bon anglais » (ce qui veut dire : en *homo economicus* « rationnel ») il tient « inventaire » en « détail » « du temps de travail que lui coûtent en moyenne des quantités déterminées de ses divers produits... Toutes les déterminations essentielles de la valeur y sont contenues ». Et la même chose vaudra pour la société communiste future, cette « réunion d'hommes libres travaillant avec des moyens de production communs... d'après un plan concerté. Tout ce que nous avons dit du travail de Robinson se reproduit ici, mais *socialement* et non *individuellement* » (Pl., I, 611-613).

Cette Substance est donc finalement instrument ou véhicule de la Raison et c'est cela, le privilège de l'Économie. C'est pourquoi ce qui est au départ – à peine esquissé, il est vrai – pour Marx une *critique de l'économie*, de l'économie *comme telle*, comme mode sous lequel les hommes se rapportent les uns aux autres, devient rapidement *critique de l'économie politique*, sous-entendu *bourgeoise*, réfutation de celle-ci comme représentation idéologique et mystifiée de la *réalité économique*, et finalement *théorie économique*, théorie « vraie » s'opposant à des théories fausses. Cela, parce que l'Économie est (semble être) rationalité-rationalisation, c'est-à-dire finalement, le noyau de l'Identité dans le monde social-historique hétérogène et multicolore. Elle est le domaine où le Différent n'est qu'une forme de l'Identique, où l'Autre est réduit au Même ; elle est cela, dans la mesure précisément où elle pose et fait triompher la forme de

l'Équivalence, où, pour elle, deux choses sont essentiellement le même pour autant qu'elles ont « même valeur », **ou donc** les hétérogénéités des objets et des hommes sont réduites à des différences purement quantitatives. Dans et par l'Économie, l'abstraction de la quantité, la pure répétition/cumulation de l'absolument homogène, devient effective, réalité plus réelle que le réel.

Mais *quelle* « économie » ? Constamment, Marx oscille entre ces positions : l'économie capitaliste – toute économie, du début à la fin de l'histoire. D'un bout à l'autre de son œuvre, Marx dit à la fois et successivement :

– l'économie capitaliste *transforme effectivement*, et pour la première fois dans l'histoire, les hommes et leurs travaux hétérogènes en du Même homogène et mesurable, et *fait être*, pour la première fois, cette chose : le Travail Simple Abstrait, qui n'a aucune autre détermination pertinente que le « temps » (d'horloge) ;

– l'économie capitaliste *fait enfin apparaître* ce qui, depuis toujours, était là caché, l'égalité/identité substantielle/essentielle des hommes et de leurs travaux, jusqu'alors masquée par des représentations « fantastiques » ;

– l'économie capitaliste *donne l'apparence du Même* à ce qui est essentiellement hétérogène : les individus et leurs travaux, moyennant la production de marchandises et la transformation de la force de travail elle-même en marchandise, donc sa réification (*Verdinglichung*)¹⁵.

15. On pourrait fournir de nombreuses citations à l'appui de chacune de ces conceptions. Je le ferai ailleurs. Rapidement : c'est la première conception qui apparaît d'un bout à l'autre des *Grundrisse* ; c'est la deuxième qui sous-tend le commentaire d'Aristote reproduit au début de ce texte ; c'est la troisième qui est exprimée dans la *Critique du Programme de Gotha* (cf. plus loin). C'est évidemment dans le célèbre paragraphe sur « Le caractère fétiche de la marchandise et son secret » que Marx affronte le plus audacieusement et avec le plus de profondeur les problèmes que lui crée cette situation (et sa situation) : ici, le monde des réalités *est* monde des apparences et le monde des apparences *est* monde des réalités. Mais l'on ne saurait lire ce

Or cette oscillation est fatale. Marx sait très bien, il est le premier à dire que l'apparente homogénéisation des produits et des travaux n'émerge qu'avec le capitalisme. C'est le capitalisme qui la *fait être*. Mais comment, dans le cadre ontologique qui reste le sien, Marx peut-il penser que le capitalisme pourrait faire être quelque chose qui n'était pas déjà là, du moins en puissance ? Le capitalisme ne peut donc que *faire apparaître*, il « révèle » l'humanité à elle-même – l'humanité qui jusqu'alors se croyait magique, politique, juridique, théologique, philosophique, et qui apprend moyennant le capitalisme sa vraie vérité : qu'elle est économique, que la vérité de sa vie a toujours été *production*, laquelle est cristallisation en valeurs d'usage de cette Substance/ Essence, le Travail. Mais, si on en restait là, la vérité révélée par le capitalisme serait vérité tout court : ce qui impliquerait, politiquement, l'inanité de toute révolution et, philosophiquement, une nouvelle (et sinistre) « fin de l'histoire » déjà réalisée. Donc cette vérité est et n'est pas vérité : le capitalisme *donne l'apparence* du Même à ce qui ne l'est pas (réduction, fétichisme) – et le stade supérieur du communisme pourra enfin tenir compte de la vraie et pleine **vérité l'incomparabilité** et l'altérité irréductible des individus humains. Mais il ne pourra en tenir compte qu'en tenant aussi compte de la « vérité » économique que le capitalisme a fait *apparaître* tout en lui *donnant l'apparence* d'être toute la vérité (réification). Au fondement du « royaume de la liberté » il y aura toujours un « royaume de la nécessité », et dans celui-ci, « la *détermination de la valeur prévaudra* en ce sens qu'il *sera plus essentiel que jamais de régler le temps de travail et la*

texte en *escamotant* (comme on le fait toujours) le fait que cette fantasmagorie de la réalité et réalité de la fantasmagorie ne vaut, d'après Marx, *que pour le capitalisme* : toutes les autres « époques » qu'il lui oppose, de « Robinson » au communisme final sont caractérisées par la *transparence* des rapports économiques (y compris le « sombre Moyen Age européen », pendant lequel « la dîme à fournir au prêtre est plus claire que la bénédiction du prêtre »).

répartition du travail social entre les divers groupes de production et, enfin, de tenir la comptabilité de tout cela » (Pl., II, 1457 ; souligné par moi). Comment donc cette « réglementation » pourrait-elle se faire sans unité de mesure, et que pourrait être celle-ci sinon, comme le dit Marx, la « détermination de la valeur » – à savoir, le Travail ramené d'une façon ou d'une autre à ses déterminations purement quantitatives ?

Tout à fait homologue est l'ambiguïté de la critique que Marx fait d'Aristote – et de l'excuse qu'il lui trouve. Est-ce qu'Aristote ne voyait pas « l'identité/égalité » des travaux humains parce qu'il était empêché par les préjugés de son époque (ou par l'absence du « préjugé populaire » de l'égalité) ; ou bien ne voyait-il pas ce qui était là mais n'apparaissait pas encore ; ou bien ne voyait-il pas parce qu'il *n'y avait rien à voir*, parce que l'égalité des travaux humains, pour autant qu'elle « existe », a été *créée* dans et par le capitalisme ? L'antinomie qui perpétuellement divise la pensée de Marx entre l'idée d'une « production historique » des catégories sociales (et de la pensée) et l'idée d'une « rationalité » ultime du processus historique (*donc* de la « productibilité » *rationnelle* de ces catégories les unes à partir des autres, *donc* finalement de leur « a-temporalité ») se dévoile encore ici. Si l'Antiquité « avait pour base naturelle l'inégalité des hommes et de leur force de travail », si donc le travail *n'était* pas homogène, Aristote avait raison de dire ce qu'il *était* et de ne pas dire ce qu'il *n'était pas* ; et il aurait eu *tort*, si, par un miracle de divination historique, il avait dit que le travail était ce qu'il n'allait devenir que deux mille ans plus tard. Que peut signifier l'idée qu'Aristote était limité par « l'état particulier de la société où il vivait » – sinon qu'il y *avait* quelque chose à voir, et qu'Aristote, ce « géant de la pensée », ne *pouvait* pas, du fait de cet « état particulier » voir ? Mais qu'y avait-il donc, en vérité, à voir ? *Rien*. Cette fantasmagorie réelle, ce *constructum* historique d'une pseudo-homogénéité *effective* des individus et des travaux, est une institution et création du capitalisme, un « pro-

duit » du capitalisme moyennant lequel le capitalisme se produit, – et que Marx, enchaîné à l'« état particulier » de la société où il vit, transforme une fois sur deux en détermination universelle, transhistorique, en Substance Travail.

Que dit donc, « en vérité », Aristote ?

Aristote ne dit pas que la position d'égalité/identité (*Gleichsetzung*) des produits – donc, des travaux – est un « expédient pour les besoins pratiques » (*Notbehelf für das praktische Bedürfnis*). Il dit que les individus (donc aussi leurs travaux et finalement leurs produits) sont « tout autres et non égaux » et qu'il « faut les égaliser » pour qu'il puisse y avoir échange et société. Cette égalisation est l'œuvre du *nomos*, de la loi, de l'institution social-historique. Celle-ci ne peut jamais rendre véritablement commensurables produits, travaux, individus : elle ne peut pas en faire, par exemple, ni des triangles, ni des quantités d'acide butyrique, ni des poids pour utiliser les analogies qui apparaissent évidentes à Marx dans le premier chapitre du *Capital*. Elle peut cependant (et d'une façon ou d'une autre, elle le fait toujours) les égaliser *pros tén chreian ikanôs*, « suffisamment quant au besoin/usage ». Dans ce « suffisamment quant au besoin/usage » se trouve condensée toute la *phronésis* philosophique, la Sagesse d'Aristote – cette *phronésis* qui manquera à Hegel et à son principal héritier. Le grand spéculateur ne se laisse pas emporter, dans ce cas du moins, par le délire spéculatif ; il sait qu'il y a des domaines où la rigueur est de rigueur, et d'autres où l'exigence de la rigueur est la marque certaine d'un esprit inculte. « Il apparaît similaire d'accepter, de la part d'un mathématicien, des raisonnements simplement probables, et d'exiger des démonstrations rigoureuses de la part d'un rhéteur. » « Car de l'indéterminé, indéterminée est aussi la règle¹⁶. » Il

16. *Éth. Nic.*, A, III, 4 ; E, X, 7. Cf. aussi *Métaphysique*, Γ, IV, 2. « Indéterminé » (*aoristos*) ne signifie pas ici qu'il n'y a pas de règle, mais que celle-ci doit chaque fois s'adapter au cas, sans cesser d'être règle. Cf. plus loin le commentaire sur l'équité. – Les traductions, ici et dans la suite, sont de moi. Pour alléger les notes et faciliter la tâche du

sait que c'est « la matière même des choses agies » – soit, des choses humaines – qui fait que les déterminations universelles – et la mesure en est une – n'y ont pas toujours pleinement prise. La *chreia*, le besoin/usage, n'a rien à faire avec un « expédient » : Aristote vient de la définir quelques lignes plus haut comme ce qui « tient tout (de la cité) ensemble » (*é panta sanechei*, V, 11) ; l'égalisation (des objets, des travaux, des individus) est chaque fois opérée suffisamment pour le besoin/usage de la société, pour que la société tienne ensemble. Elle ne peut jamais être véritable égalité et commensurabilité mathématique – et cela est l'évidence même.

Marx discute – critique, explique et excuse – Aristote comme si Aristote avait voulu faire une théorie de l'économie, et même de l'économie capitaliste. Il voit Aristote « hésiter » ; Aristote n'hésite pas, il affirme aussi catégoriquement que possible, en pleine cohérence avec la problématique profonde qu'il vient d'élaborer, et dans la vérité la plus éclatante, qu'individus, travaux et produits ne sont pas vraiment commensurables, que seule la loi sociale « égalise » ce qui est, par soi, « tout autre et non égal ». C'est ce que Marx paraphrasera dix ans plus tard, en écrivant la *Critique du Programme de Gotha*. Ce qu'Aristote dit à cet égard n'a pas besoin d'être expliqué, et ne l'est pas, par une « borne historique » qui l'aurait empêché de voir ce qui n'était pas là, ce qui n'a jamais été là et ne sera jamais là : une Substance Travail, sur laquelle on pourrait fonder une commensurabilité « en vérité » des travaux humains ; une telle commensurabilité, prise comme existant « en vérité » et « objectivement », ne vaut que comme une signification imaginaire opérante dans et par la société capitaliste. Cette signification imaginaire sociale, ce figment plus réel que

lecteur, les références sont données par indication du Livre, du chapitre et du paragraphe, que fournissent toutes les éditions et traductions usuelles en France, et non pas par indication de la page, colonne et ligne de Bekker. Pour le Cinquième Livre de l'*Éthique à Nicomaque*, qui sera fréquemment cité, j'indique seulement le chapitre et le paragraphe.

toute « réalité », ce fictif effectif, et toutes les significations qu'il convoie et auxquelles il renvoie, constitue plutôt la « borne historique » qui permet de comprendre, dans une certaine mesure, comment Marx peut penser la Substance Travail tantôt comme purement physiologique-naturelle, et tantôt comme pleinement sociale, tantôt comme transhistorique et tantôt comme liée spécifiquement à la phase capitaliste, tantôt comme une manifestation de la réification de l'homme sous l'exploitation capitaliste et tantôt comme le fondement qui permettra un « calcul rationnel » dans la société à venir. Enfin, Aristote n'a pas besoin d'être excusé, car il ne fait pas la théorie de l'économie capitaliste – dans laquelle seulement cette pure absurdité : la commensurabilité rigoureuse des travaux humains devient réalité sociale fondamentale et ainsi peut prendre, imaginativement, les apparences d'une vérité objective incontestable – et même, parce qu'il ne fait pas une théorie de l'économie. Il fait beaucoup plus : il mène une recherche *politique*, il s'interroge sur les fondements de la *polis* et de la *politeia* – de la communauté instituée et de sa constitution/institution, dans laquelle seulement une « économie » peut apparaître et être.

Il est en effet impossible de comprendre les formulations d'Aristote sur l'égalité, et la commensurabilité, et d'en mesurer toute la profondeur et toute l'actualité, si l'on ne voit pas à partir de quoi et moyennant quoi égalité et commensurabilité surgissent dans sa recherche comme questions et ce qu'elles y font surgir comme question.

Aristote a, comme on l'a dit, « découvert » l'économie ; mais l'économie ne l'intéresse pas comme telle et pour elle-même. Dans les deux cas principaux où il en parle – le Cinquième Livre de l'*Éthique à Nicomaque*, le Premier Livre de la *Politique*¹⁷ – il la considère dans la perspective d'une

17. L'*Économique* est généralement considéré aujourd'hui comme inauthentique.

« science ou pouvoir faire » (*épistémè é dunamis*) qui la dépasse et la domine de haut : la politique, qui est « la plus souveraine et la plus architectonique », qui vise « le bien et le bien suprême », soit « cette fin (*telos*) de ce qui est à faire (*tôn praktôn*) que nous voulons pour elle-même » et non pas comme moyen d'autre chose. C'est à la politique que sont subordonnés les pouvoir-faire les plus précieux, comme la stratégie, l'économique, la rhétorique ; c'est elle qui pose, moyennant les lois, ce qu'il faut faire et ne pas faire. Sa fin doit donc contenir et se subordonner toutes les autres fins, et est cela même, « le bien humain » (*tanthropi-non agathon*). Quelles que soient les difficultés qui entourent la question de savoir si et sous quelles conditions le bien pour l'individu coïncide avec le bien pour la cité, il ne fait pas de doute pour Aristote que l'éthique – et, infiniment plus, l'« économique » – est contenue dans la politique et en fait partie. L'*Éthique à Nicomaque* affirme d'emblée que la recherche qui va être entreprise est, dans sa visée et dans sa méthode, « en quelque sorte politique » (*politiké tis*)¹⁸.

La fin que vise la politique, le bien humain suprême, Aristote le détermine aussitôt comme « ce qui est beau/bien et juste » (*ta kala kai ta dikaia*)¹⁹. Mais aussi, le beau/bien et le juste « comporte tellement de différence et d'erreur, qu'il apparaît (*dokein*) n'être que dans/par/pour/à l'égard de la loi seulement, et non pas dans/par/pour/à l'égard de la nature ». Aristote reprend ici l'opposition entre *nomos* : loi, convention, institution et *physis* : « nature ». Opposition qui éclate

18. *Éth. Nic.*, A, I à III. – À la question de savoir si le bien pour l'individu et le bien pour la cité sont le même, Aristote ne fournit pas (dans l'*Éthique*, ou dans la *Politique*) de réponse définitive et simple. On y reviendra plus loin. – Je souligne ici que l'ensemble de la discussion faite dans les pages qui suivent s'appuie essentiellement sur l'*Éthique à Nicomaque* ; l'étendre à la *Politique* – ce qu'il faudra certainement faire – exigerait beaucoup plus qu'un article.

19. *Éth. Nic.*, A, III, 2. *Kalos* signifie le plus souvent « beau », mais fréquemment aussi « bon ». Il est clair qu'ici il ne s'agit pas de beauté « esthétique ». Les traductions latines rendent *kala* par *honestum*.

violemment dès l'éveil de la pensée grecque – de même que les oppositions qui, sans lui être identiques, lui sont profondément apparentées, entre *doxa* : opinion/représentation, et *aléthéia* : « vérité », entre : *phainesthai* : apparaître, se laisser voir, se manifester, et *einai* : « être vraiment ». Ces oppositions, qui divisent dès le départ les philosophes et la philosophie, sont elles-mêmes des oppositions *politiques* : elles sont, comme on voudra dire, le conflit politique qui déchire la *polis* dans son expression ontologique, ou l'ontologie elle-même comme divisée politiquement. Je n'entends pas par là, évidemment, que les philosophes sont des « porte-parole » ou des « représentants idéologiques » de tel ou tel mouvement politique, ou que telle position philosophique a été mise en avant pour « justifier » telle visée politique ; mais que c'est le même mouvement qui ébranle, à partir de la fin du VII^e siècle, à la fois les institutions politiques et sociales et les idées et représentations jusqu'alors incontestées, et que ce mouvement, dans et par lequel naissent simultanément démocratie et philosophie, n'est pas simple mouvement « de fait ». Il est contestation et mise en question de l'imaginaire social institué, de l'institution (politique, sociale, « idéologique ») établie de la cité et des significations imaginaires sociales que celle-ci porte, non pas comme simple contestation et mise en question de *cette* institution-ci à laquelle on préférerait une autre ; mais comme mise en question du *fondement* et de la *raison d'être* de l'institution, de la justification possible du *nomos* – de *ce nomos-ci* comme de *tout nomos* possible. C'est cette mise en question qui se déploie comme – ou va de pair avec – l'opposition entre le *nomos* et la *physis* ; et c'est elle qui donne profondeur philosophique aux oppositions (autrement triviales et connues partout et toujours) entre opinion et vérité, apparence et être. C'est cette scission qui importe – non pas une correspondance terme à terme entre des « positions » philosophiques et des « tendances » politiques, qui n'existe pas vraiment et ne pourrait pas exister, car « les discours se retournent ». Le

demós peut mettre en avant contre les *oligoi* le caractère conventionnel et arbitraire de la loi instituée, et invoquer une égalité « par nature » des hommes libres ; ou bien précisément s'appuyer sur l'absence de toute « naturalité » du *nomos*, de toute loi donnée « par la nature », pour imposer sa loi, et son opinion, sa *doxa* : *Edoxe tê boulê kai tô démô*, « Il est apparu, il a semblé (bon) à la *boulê* et au peuple... » est la clause introductive des lois athéniennes. De toute façon, l'artificialité, la non-naturalité du *nomos* est à la fois prérequisit de la lutte politique explicite et explicitée (« raisonnée ») – et entraînée par celle-ci. Or cette artificialité est, pour les Grecs, à la fois incontestable et énigmatique : l'énigme du *nomos* n'est pas seulement et pas tellement qu'il est arbitraire, *thesei*, comme peut l'être un geste ou un acte individuel ; c'est qu'il est *arbitraire universel* ou *l'universalité comme arbitraire* – et que pourtant, cette universalité arbitraire est le fondement et la condition d'existence de ce qui leur apparaît et est en effet la chose la moins « arbitraire » de toutes – la cité, la société ²⁰.

Pas de correspondance terme à terme entre la lutte politique et les conceptions philosophiques ; mais il faut souligner que les attitudes les plus radicalement subversives, dans le « domaine des idées », sont celles des penseurs qui mettent en avant le *nomos* contre la *physis*, qui insistent sur le caractère « arbitraire », « conventionnel », institué non seulement des « constitutions politiques », mais même de la constitution/institution du monde. La figure centrale est sans doute ici le grand Démocrite – avec ses antécédents

20. C'est cette opposition que Heidegger doit constamment taire ou ne pas voir lorsqu'il parle des textes grecs – comme il doit, pour les mêmes raisons, annuler la question de la *doxa*. Ce qu'il dit ne peut prendre l'apparence d'une interprétation de ces textes (et non d'une exposition de sa propre pensée) qu'à condition de biffer les termes mêmes de *nomos* et de *doxa* et la problématique qu'ils convoient. Mais ce n'est que dans et par leur opposition à ces termes que *physis* et *alétheia* prennent leur sens – et que prennent aussi leur sens tous les textes où il en est question, c'est-à-dire tous les textes philosophiques grecs.

« éléatiques » (la « conventionalité » de la représentation habituelle des choses et du monde se laisse immédiatement lire en creux ou en négatif dans les argumentations éléatiques) et ses prolongements dans la grande sophistique. Ce courant, la tradition ultérieure, dominante encore maintenant, a toujours voulu le recouvrir – ou le présenter comme triomphalement liquidé par Platon et Aristote. Mais cela elle ne pouvait le faire qu'en mutilant ces mêmes auteurs dont elle se réclamait – mutilation réitérée plus récemment par Heidegger. Car chez Platon et Aristote, précisément parce qu'ils sont grands, qu'ils visent à surmonter l'unilatéralité et reprennent dans la pensée le monde divisé où ils vivent, cette scission devient division *interne* de la pensée. Certes, ils sont les philosophes de l'*alétheia*, de l'*ontos on*, de la *physis*; mais ils n'auraient pas été ce qu'ils ont été, s'ils n'avaient été que cela, si cette scission radicale – sans laquelle, évidemment, ces termes mêmes *n'ont plus de sens* – n'avait pas été, pour eux, constamment présente.

Pour les mêmes raisons, sont unilatérales et finalement fallacieuses toutes les « interprétations » de la philosophie grecque qui ne se soucient que de quelques textes présocratiques, platoniciens et aristotéliens et des étymologies des mots – et ignorent non seulement les philosophes « opposants », mais les poètes, les tragiques et Aristophane, Thucydide et l'histoire politique/sociale *comme sources philosophiques*. Car les grands textes philosophiques grecs sont aussi des textes *politiques*. Est-ce par coquetterie que Platon fait dire à Socrate que ce qui lui importe ne sont pas les pierres et les arbres, mais les hommes dans la cité? Serait-ce parce qu'il ignorait les règles de la composition littéraire qu'il dit ce qu'il a à dire sur la vérité, l'essence et l'au-delà de l'essence dans un livre qu'il a intitulé *Politeia* – *La République* et qu'on a, très justement, sous-titré : *peri dikaiou – politikos*, « du juste – dialogue politique »? C'est aussi la question de la *dikaiosuné*, de la justice, de l'institution juste de la cité, qui conduit Platon à s'interroger sur ce qui est vraiment.

Pas plus que la *polis* n'est simplement paix, harmonie et discussion tranquille entre citoyens, mais tout autant *polemos*, guerre entre hommes et entre cités, exil et massacre ; pas plus que l'homme grec n'est, comme le veut la nostalgique pastorale occidentale, naturellement dans la mesure et la lumière, mais plutôt irrésistiblement porté vers la démesure, l'*hubris*, et l'aveuglement qu'elle entraîne ; non pas co-naturel à la vérité, mais capable seulement de la voir en crevant ses propres yeux après avoir tué son père et couché avec sa mère ; pas davantage la pensée grecque ne pousse dans la clairière de l'Être inondée par la lumière de l'*aléthéia*. Elle est plutôt une lutte interminable avec l'évidence insurmontable de la *doxa*, un corps-à-corps avec l'énigme du *phainesthai* qui n'est pas *einai* et qui pourtant ne peut pas être Rien et *du einai* qui devrait quand même *phainesthai* et pourtant n'apparaît pas et ne pourrait pas apparaître comme tel, avec la question incontournable que fait surgir pour elle la reconnaissance, dès ses premiers pas, de ce que les principales affaires humaines – et pour commencer l'élément même dans et par lequel elle peut seulement exister comme pensée : le langage²¹ – ne sont pas réglées par la « nature », *physei*, mais par la loi/convention/institution, *nomô*, – et que pourtant, la position même du *nomos* reconduit inéluctablement à la position de la *physis*, d'un fait d'être indubitable comme *mode d'être* normant/normé, que ce soit dans le domaine logique/ontologique (par exemple, apories de la vérité comme simple convention) ou dans le domaine politique (où l'activité législative du peuple, ou même du Sage-législateur, consiste à *préférer* tel *nomos* à tel autre et donc invoque, implicitement ou explicitement, quelque chose qui ne peut pas être simplement *nomos*).

Aristote, on le sait, pense constamment par référence à la *physis* ; pourtant, l'opposition *physis-nomos* (comme l'opposition homologue *physis-technè*) reste interne à sa pensée,

21. On sait que la dispute sur le langage comme *physei* (étant par nature) ou *thesei/nomô* (étant par position/convention/institution) est là dès le VI^e siècle.

la divise, n'est pas « surmontée ». La question soulevée dès l'entrée de l'*Éthique à Nicomaque* : le bien humain suprême, le beau/bien et le juste est-il *nomô* ou *physei* ne trouvera pas de réponse véritable, ni dans ce livre, ni dans la *Politique*. Ce que je vise ici, c'est d'élucider le sens de cette situation. Cette recherche n'est ni philologique, ni archéologique ; c'est cette même situation qui commande, souterrainement, les apories et les ambiguïté de Marx discutées plus haut : l'« égalité » des hommes et la commensurabilité de leurs travaux relèvent-elles de la *physis* de l'homme (et cette *physis* est-elle « naturelle » ou « sociale »), ou du *nomos*, de la loi, de l'institution social-historique d'une société particulière, la société capitaliste –, ou bien y a-t-il une *physis* de l'histoire faisant que ce *nomos* particulier *doit* être posé à un moment particulier ? Cette élucidation conduit à dégager la question du contexte purement théorique et à la poser comme question proprement *politique*.

La question politique est, pour Aristote, à la fois question portant sur le bien humain suprême – le « bonheur » au sens aristotélien, *eudaimonia* – et sur les moyens permettant de l'atteindre, lesquels dépendent essentiellement de la constitution/institution de la cité (*politeia*²²). Or cette question est pour Aristote, identiquement, la question de la *justice*, à laquelle est consacré le Cinquième Livre de l'*Éthique* : « ainsi appelons-nous, selon une acception, juste tout ce qui crée et sauvegarde, pour la communauté instituée/constituée (*politiké koinônia*), le bonheur et ses parties » (I, 13). Ainsi aussi, Aristote peut-il appeler cette justice, la justice dans cette acception du terme, qui vise le tout de la société, « justice totale » ; elle n'est pas partie de la vertu, mais vertu « parfaite » ou « achevée » (*teleia*) et la « vertu totale », elle

22. Le terme *politeia* est utilisé ici par Aristote dans son sens habituel. Il l'utilisera aussi dans la *Politique* pour désigner un type particulier de constitution, mélange de démocratie et d'aristocratie.

est la vertu même, elle n'en diffère que selon l'« essence »/ définition (*to d'ainai*²³) : en tant qu'elle est considérée comme « exercice/usage effectif (*chrêsis*) de la vertu » à l'égard des autres, elle est justice, et en tant qu'elle est considérée comme « disposition acquise » (*exis, habitus*) elle est vertu « simplement/absolument » (*haplôs*, I, 15 à 20).

Pourquoi « selon une acception » ? Ici, encore – comme pour ce qui est de : être et pour ce qui est de : bien – Aristote part de la constatation que la justice « se dit multiplement » (*pleonachôs legesthai*, I, 7) ; et, ici encore, les acceptions et significations courantes du terme (*dokei*, I, 8) fournissent une première base à la recherche. Chose remarquable et fondamentale : dans *ce cas-ci*, ces acceptions et significations seront élaborées, élucidées, enrichies mais ni rejetées ni corrigées. *Le juste et la justice sont ce que la langue du peuple grec dit être juste et justice* : quelqu'un est considéré comme injuste s'il agit contre la loi, ou s'il veut avoir plus que... (*pléonektês*) ou s'il est inégalitaire (*anisos*). Donc, est juste celui qui se conforme à la loi et est égal/égalitaire (*isos*). La signification populaire courante des termes – et le « solide préjugé populaire » qu'elle inclut, et qu'Aristote, on le voit, non seulement n'ignore pas, mais accepte explicitement – fournit aussitôt le contenu de la définition, qui sera maintenue et validée par Aristote tout au long de sa recherche : est juste le légal et l'égal/égalitaire ; est injuste l'illégal et l'inégal/inégalitaire.

Certes ces termes posent aussitôt des problèmes considérables. Le juste est le légal, le *nomimon* – de *nomos*, loi, convention, institution, provenant de *nemô* : partager, attribuer. *Nomos* est donc aussi la loi de l'attribution ou du partage – et c'est ce sens que nous retrouverons lors de l'examen de la « justice distributive ». Mais tout ce qui est légal, tout ce

23. À la distinction *esti* – *to einai*, technique chez Aristote. il est impossible de trouver dans les langues modernes des traductions qui ne soient pas unilatérales et fortement interprétatives. La distinction elle-même pose des problèmes considérables, que je ne peux pas discuter ici.

que la loi posée (*keimenos*, positive comme on dira par la suite) prescrit, serait-il *ipso facto dikaion*, juste ? « D'une certaine façon » (*pôs*), répond, pour commencer, Aristote : « Ce qui a été déterminé par l'activité législative est légal, et nous appelons (dans le parler habituel, *phamen*) juste (ou droit, *dikaion*) chacune de ces prescriptions » (I, 12). Mais cette première affirmation est aussitôt limitée ou révoquée en doute par la phrase qui suit. Car les lois sont des énoncés portant « sur tous et sur tout (*peri apanton*) qui visent ou bien l'intérêt commun de tous, ou bien celui des meilleurs, ou bien celui des dominants (*kyriois*), selon la vertu ou un autre mode similaire » (*allon tina tropon toiouton, secundum aliquem alium modum talem*, I, 13). Mais des lois qui *ne* viseraient que l'intérêt des dominants – et le seul intérêt d'un tyran, par exemple, exemple qui n'a rien d'hypothétique et qu'Aristote ne connaît que trop bien²⁴ – sans *aucun* rapport avec la vertu/ou quelque autre référent similaire, définiraient-elles encore, sans plus, le juste et le droit ? Ces doutes sont aussitôt renforcés par la phrase qui suit, déjà citée : « Ainsi appelons-nous, selon une acception, juste, tout ce qui crée et sauvegarde, pour la communauté instituée/constituée, le bonheur et ses parties. » Certes, la communauté politique est – Aristote le précise plus loin, et j'y reviendrai – la communauté de ceux qui participent du pouvoir ; elle peut donc aussi bien être la « communauté » des oligarques ou même le tyran comme individu. Mais il serait dans ces cas plus que difficile de parler de « bonheur », *eudaimonia*, qui est inséparable, pour Aristote, de la « vertu », *arété* (*Éth. Nic.*, A, V, 1, 5-6 ; VII, 5, 14 : XIII, 1-2). La précision vient du reste immédiatement : la loi ordonne les actes conformes à la vertu et interdit les actes qui lui sont contraires, « correctement si elle est posée cor-

24. On sait que pour Aristote la tyrannie est le pire de tous les régimes possibles, même si, dans le célèbre Chapitre Onze du Sixième Livre de la *Politique* – où l'on a souvent vu une des « sources » du *Prince* de Machiavel – sont examinées « froidement » et « positivement » les méthodes les plus efficaces pour le maintien d'un régime tyrannique.

rectement (*orthôs*) et plus mal (*cheiron*) si elle a été faite n'importe comment (*apeschediasmenos*) ». La conclusion est sans ambiguïté : « Cette justice (dont on vient de parler, la justice totale, référée à la loi) est vertu parfaite/achevée », non pas « partie de la vertu mais la vertu entière ».

Il y a donc une justice totale, « exercice envers autrui de la vertu totale », qui coïncide « à peu près » (*schedon*) avec la légalité ; « en effet, la loi ordonne de vivre conformément à chaque vertu et interdit de vivre en se livrant à n'importe quelle méchanceté » (II, 10). Mais – et c'est cela qui surtout importe – la loi ne se contente pas d'ordonner et d'interdire ; la loi est « créatrice de la vertu totale » moyennant « les prescriptions légales concernant l'éducation orientée vers la communauté » (*peri paideian tén pros to koinon*, II, 11). La justice totale – et l'essentiel de la loi –, est donc infiniment plus qu'injonction et interdiction ; elle est d'abord et avant tout « créatrice de la vertu totale » et cela par la *paideia*, l'« éducation », le dressage en vue des affaires communes, l'enfantement plein du citoyen, la transformation du petit animal en homme dans la cité. La justice totale est constitution/institution de la communauté, et, d'après la fin de cette institution, sa partie la plus lourde est celle qui concerne la *paideia*, la formation de l'individu en vue de sa vie dans la communauté, la socialisation de l'être humain.

Cette justice totale, qui vise la totalité de ce qui importe à l'homme excellent (*peri apanta peri osa o spoudaios*, II, 6), Aristote ne se propose pas de l'examiner dans l'*Éthique* ; pas plus qu'il ne veut clore ici la question de savoir si c'est « le même » d'être un homme bon et un bon citoyen (II, 10-11). Les deux questions feront l'objet de la *Politique* – où du reste, elles ne seront pas « résolues »²⁵. Les questions se

25. Le passage central est dans le Troisième Livre de la *Politique*, IV, qui se prête, malgré les apparences, à une discussion sans fin. La comparaison attentive de l'*Éthique* (Premier et Cinquième Livres) et de la *Politique* (Troisième, Septième et Huitième Livres) montre que l'on ne peut tirer d'Aristote aucune réponse simple à la question.

recouvrent, et les difficultés sont homologues. On a déjà évoqué celles que soulève l'affirmation que le juste, c'est le légal ; la loi est-elle, toujours et sans plus, juste²⁶ ? De même, la loi vise la « création de la vertu » moyennant la *paideia pros to koinon*, le dressage en vue de la communauté ; mais la vertu du citoyen est-elle vertu « absolument » (*haplôs*, II, 11) – autrement dit, l'institution sociale de la vertu épuise-t-elle la vertu tout court ? En un sens, il n'y a de vertu que dans et par l'institution, puisque déjà il ne peut y avoir d'homme hors de la cité, puisque la vertu est créée par la *paideia* et celle-ci relève de la loi, puisque enfin la vertu est *hexis proairêtikè*, disposition acquise délibérative, et cette acquisition – qui ne doit pas supprimer la *proairesis*, la délibération et le choix libre – est évidemment acquisition à *partir de* et *moyennant* ce qui est donné/imposé à l'individu par la loi de la cité. Mais dire cela sans plus reviendrait à dire que la vertu elle-même n'est que par convention, « relative » ; elle est corrélative à la loi de la cité, au *nomos*, qui s'oppose à la *physis*, qui est conventionnel, institué, « arbitraire », variable. « Le feu brûle de la même manière ici et chez les Perses, mais les (choses) justes se meuvent » (VII, 2). Y a-t-il *une* cité, *une* institution de la société dont on puisse affirmer qu'elle n'est pas simplement une autre « convention », mais qu'elle est *absolument* la meilleure – qu'elle est meilleure *physei*, par nature ? Y a-t-il une *physis* du *nomos*, une norme naturelle de la norme sociale, une nature de la loi et une loi de la nature qui soit aussi loi de la cité ? Aristote semble par moments l'affirmer : « Et, de même, les justes non naturels, mais humains, ne sont pas partout les mêmes, puisque ne le sont pas non plus les constitutions politiques (*politeiai*) ; cependant, une seule (constitution) est partout la meilleure selon la nature (*physei*) »

26. Cette question aussi est évacuée dans les discours contemporains sur « la Loi » et « le symbolique » – dans le cadre desquels il devient impossible de demander : en quoi et pourquoi la loi d'Auschwitz ou du Goulag n'est pas la Loi ?

(VII, 5). Mais, à l'opposé de toute autre forme d'être déterminée par la nature et par sa nature, qui, en étant, réalise presque toujours (monstres exceptés) la norme qui *est* son être, *to ti én einai*, ce qu'il était à être – la cité la meilleure *physei* ne se rencontre nulle part ; toutes les cités existantes sont défectueuses, affirme partout Aristote. L'identité de la loi et de la justice, celle de la *paideia* « commune » et de la *paideia* « privée » (II, 11), de la vertu du citoyen et de la vertu de l'homme, – comme aussi l'inclusion de l'éthique dans le politique, ne seraient pas problème si l'on pouvait affirmer que toute cité de fait est cité de droit (tout ce qui est *nomô* est aussi *physei*) ce qu'Aristote sait et dit ne pas être vrai ; ni si l'on pouvait affirmer que tout est toujours simplement de fait, qu'il n'y a aucune norme pour la loi – car alors la question même de la loi, de la justice, de la politique serait supprimée. Le problème subsiste, malgré sa solution anticipée au début de l'*Éthique*, parce que, d'une part, Aristote affirme qu'il existe une *politeia* qui est partout la meilleure par nature (et que, de notre côté, nous continuons de poser la question politique, à savoir d'affirmer qu'autre chose est *préférable* à ce qui est), et que, d'autre part, il éprouve (et nous éprouvons) les plus grandes difficultés pour dire ce qu'elle est ou serait et que, le dirait-il (le dirions-nous) même, il resterait qu'elle n'est pas réalisée, que nous n'y vivons pas, et qu'en attendant il nous faut bien vivre et agir d'une façon ou d'une autre sans pouvoir cesser de nous demander si nous faisons ce qu'il faut – si ce que nous faisons est *juste*.

Il y a donc toujours question de la justice totale, car il y a toujours question de la loi droite ou correcte (*orthos*), du comment faire et du pour-quoi faire, donc question de la vertu et du bonheur, de la loi comme *poiétikè arêtès* et *poiétikè eudaimonias*, créatrice de la vertu et du bonheur, de l'institution de la société. La question de la justice totale est question de la politique, question de la loi au sens le plus

général, du *nomimon* ; à cet égard la question du juste est la question du légal – quelle doit être la loi ? – et l'idée d'égalité n'apparaît pas (II, 8).

Mais il y a aussi question de l'égalité. La violation de la loi ne produit pas nécessairement une inégalité (la loi comporte des dispositions qui n'ont pas trait à l'égal ou inégal), cependant que l'inégalité est toujours violation de la loi (II, 2 à 5). L'égalité est « partie » de la justice (violer l'égalité, c'est violer la justice) ; il y a donc, « synonyme et dans le même genre » (*en merei synonymos*) une justice partielle, partie de la justice et de la vertu ou justice et vertu particulière, qui a trait à l'égalité Et son opposé, l'injustice partielle, concerne « l'honneur ou l'argent ou le salut (de l'individu) ou toutes les choses de cet ordre si nous pouvions les désigner d'un seul nom et a comme motif le plaisir provenant du gain » (II 6). Être injuste, en ce sens, c'est vouloir avoir *plus* que *sa part*, pour avoir plus que sa part ; sa part de quoi ? D'honneur, d'argent, de salut et de toutes les choses de cet ordre « si nous pouvions les désigner d'un seul nom ». Ce seul nom, Aristote le fournit quelques lignes plus loin, de manière apparemment tautologique : « Ce qui est partageable (*meriston*) entre ceux qui participent (*koinônousi*) de la cité » (II, 12).

La justice partielle a affaire avec l'égal et est réglée par l'égal. Aristote y distingue, comme on sait, deux « espèces » : la justice distributive (*en tais dianomais*) et la justice corrective. Le distributif concerne le *partage*, le correctif les *transactions* (*sunallagmata*) volontaires (contrats proprement dits) ou involontaires (pour l'une des parties : délits). L'un et l'autre sont déterminés par l'idée de l'égal : pour qu'il y ait justice, tout partage, toute distribution doivent être égaux, dans un sens qui reste à définir ; et toute transaction doit être régie par l'égalité, ou bien redressée, rectifiée, corrigée, pour que l'égalité soit restaurée.

La justice distributive concerne le partage, et il n'y a partage que du « partageable (*meriston*) à ceux qui participent

de la cité ». Qu'est-ce qui est donc partageable, et est-il partout et toujours le même ? Aristote n'en discute pas ici, mais il en discute longuement dans la *Politique*. Il y apparaît clairement que la frontière entre le partageable et le non-partageable n'est pas (sauf trivialités) donnée, ni logiquement, ni naturellement, et que c'est là précisément une des questions que la *Politique* doit résoudre à ses propres frais et sous sa propre responsabilité (sans pouvoir la renvoyer à la physique, la logique ou la métaphysique).

A quoi s'oppose le partageable, ou quel est le non-partageable ? Aristote ne le dit pas, mais cela est évident : au *participable*. Partager, c'est donner en excluant : le partage est distribution/attribution privative/exclusive. Il porte sur ce dont l'attribution à l'un exclut (par la nature des choses, ou par la loi) l'attribution à l'autre. Il existe, peut-être, des choses naturelles participables mais non partageables : on serait tenté de dire que la lumière et l'air le sont, mais ce serait faux (taudis et pollution aujourd'hui, et cachots depuis des millénaires). Mais il existe certainement des choses sociales qui sont en tant qu'elles sont participables et non partageables : langue, coutumes, etc. L'« appropriation » de la langue par un individu non seulement n'exclut pas mais implique son « appropriation » par d'autres individus en nombre indéfini. De même : l'« acquisition » par un individu de la vertu ne rend pas plus difficile, mais plus facile son « acquisition » par les autres. Le participable est ce qui ne peut pas être partagé. Le partageable est ce qui peut être partagé – et donc, pose la question de savoir s'il *doit* l'être. Ainsi, par exemple, la « terre » (et plus généralement, les « moyens de production ») est physiquement partageable mais cela n'implique pas qu'elle doit nécessairement être *partagée* : en examinant *La République*, ou d'autres propositions « communistes », Aristote discute la question de savoir si la terre doit être commune, ou non, ou seulement ses fruits, etc. : il y répond en tenant compte des faits et des « opportunités » – non pas à partir d'une essence des choses. De

même, pour les individus considérés comme sujets sexuels, que Platon voulait rendre, en un sens et sous certaines conditions, participables, et dont Aristote pense qu'il est préférable de les maintenir dans une attribution réciproque exclusive/privative²⁷.

Or la justice totale est précisément cela : création du participable social, et des conditions, voies, moyens, assurant à chacun l'accès à ce participable ; et séparation du participable et du partageable. C'est en ce sens qu'elle est à la fois identique à la « loi » et aussi à la « vertu totale ». Elle doit non seulement définir le participable et le partageable et les séparer, mais les constituer ou les instituer. La justice totale est institution première de la société. Que les hommes naissant dans la cité participent de manière *apparemment* naturelle ou spontanée au langage, par exemple, ne règle nullement les problèmes posés par le « dressage vers la communauté », lequel doit « créer la vertu totale ». Socialiser les individus, c'est les faire participer au non-partageable, à ce qui ne doit pas être divisé, privativement, entre les membres de la communauté. La justice totale porte donc sur la totalité de l'ordre de la cité, dans sa forme et dans son contenu ; comme telle, elle est la politique (et forme l'objet de la *Politique*, comme de *La République* et des *Lois* de Platon). Par là même, se trouve justifiée l'idée que la politique est la « plus architectonique ».

La frontière entre le participable et le partageable une fois tracée, il y a du partageable à partager. Il y a donc *premier partage* de ce dont, par nature ou par la loi, l'attribution à quelqu'un exclut l'attribution à quelqu'un d'autre. C'est cette idée que Marx explicitera dans la sphère étroite de la

27. Le Deuxième Livre de la *Politique* est consacré pour une bonne partie à cette question. Il est remarquable que ni ici, ni ailleurs dans l'*Éthique*, parmi les partageables, n'est mentionné le *pouvoir*. Le partage de celui-ci est évidemment discuté dans la *Politique*. – On ne saurait trop insister sur le fait que, ni pour Platon, ni pour Aristote, cette séparation du participable et du partageable n'a rien de naturel et relève des lois, de l'institution de **la cité**

production : « Toute espèce de distribution des moyens de consommation n'est que le résultat de la distribution des conditions de production²⁸. » Cette répartition initiale est la tâche et l'œuvre de la justice distributive, elle existe (et existera), minimalement, toujours. C'est une loi qui doit dire si chacun dispose (ou non) de « son » corps – loi et disposition qui ne vont nullement de soi comme le montrent le terme même d'*habeus corpus* et d'innombrables exemples historiques, depuis l'esclavage jusqu'au Goulag et aux camps de concentration chinois (qui montrent aussi, une fois de plus dans l'histoire, que même le *habeas mentem* ne va pas de soi).

Aussi bien la définition et la séparation du participable et du partageable que le premier partage du partageable sont, « en fait », quelconques : ils sont, chaque fois et pour chaque cité, ce qu'ils sont. On peut les décrire, éventuellement les « expliquer » (comme Platon dans *La République* et Aristote dans la *Politique*). Mais on peut aussi les discuter, les contester, les mettre en question. Et l'on ne peut pas ne pas les discuter une fois qu'elles ont été contestées : ceux-là mêmes qui diraient, et qui ont dit, que cette répartition initiale n'est jamais que de fait, ont dû tenir des discours sans fin pour justifier cette idée. Dire qu'il n'y a pas de question de la répartition initiale, ou que l'on ne peut pas en discuter, c'est dire qu'il n'y a pas de question de la société et de la politique mais seulement fait, fait de la violence et violence du fait. Mais alors, il y a tout autant fait de la question – puisque c'est le faire historique lui-même qui la soulève, en faisant être la contestation de l'ordre de fait et le conflit dans la cité. Et dire, comme Marx reprenant l'adage saint-simonien, « de chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins », ce n'est pas supprimer la question de la justice distributive,

28. Critique du Programme du parti ouvrier allemand (« Programme de Gotha »), Pl., I, 1421. Cf. aussi l'« Introduction générale à la critique de l'économie politique », Pl. I, p. 250 et s., et mon commentaire de ce dernier texte dans « Les rapports de production en Russie » (maintenant in *La Société bureaucratique*, 1, éd. 10/18, p. 210 et s.).

c'est y répondre ; car c'est répondre à la question : *quoi à qui* et *selon* quel critère ?

Mais à partir de quoi peut-on discuter de cette répartition initiale ? Que veut dire que tel partage est *préférable* à tel autre – ou qu'il est plus *juste*, dans la terminologie aussi bien d'Aristote que de tous²⁹ ? Discuter de cette question, tenir un discours public et défendable *erga omnes* soutenant que telle répartition initiale est meilleure ou préférable, exige de pouvoir ramener la question à des termes « rationnels » – car cela exige que soit posée une comparabilité des individus entre qui on partage et des choses que l'on partage. Il faut qu'il y ait « rationalité », ou *logos* de la question. « C'est pourquoi nous ne laissons pas le pouvoir à un homme, mais au *logos* » (VI, 5). Presque tous les sens du mot *logos* se retrouvent ici. Pour qu'il y ait discours – *logos* – sur la question, et arguments – *logoi* – le défendant, il faut qu'il y ait définition – *logos* – de la question et de ses termes, et rapport/proportion – *logos* – entre ceux-ci, il faut aussi que la réflexion – *logos* – préside à la solution. Mais dire *logos* n'est-ce pas dire déjà, d'une certaine façon, « égalité » ? Héraclite parlait du *logos xunos* – *logos* commun, public, appartenant à tous ; et le *Menon* avait montré qu'à ce *logos* il y a participation « égale, de tous, hommes libres ou esclaves. Égalité, ou équivalence, ne sont-elles pas toujours multiples impliquées par toute rationalité – égalité ou équivalence des discutants, sans laquelle il n'y a pas *dialogos*, égalité ou équivalence des énoncés sans quoi il n'y a pas de chaîne démonstrative, égalité ou équivalence des référents du discours, sans laquelle celui-ci ne pourrait même pas commencer ?

29. Y compris des « marxistes », qui dénoncent le terme comme mystificateur, petit-bourgeois, idéologique, etc., lorsqu'ils « font de la théorie », – mais s'en servent abondamment, et ne pourraient pas ne pas s'en servir, lorsqu'ils s'adressent au peuple.

Cette fonction du *logos* apparaît clairement dans la solution de *principe* qu'Aristote fournit à la question de la justice distributive.

Le fondement et le critère **reste** l'égalité : « si l'injuste est l'inégal, le juste est l'égal – ce que tous croient aussi, et sans démonstration » (III, 2). Cette croyance Aristote va sinon la fonder, du moins la rendre plausible – justifiant ainsi le « solide préjugé populaire » – tout en montrant que l'égalité dont il s'agit ici n'est pas la simple égalité arithmétique, mais la proportionnalité géométrique.

Si l'injuste est l'inégal là où il y a du plus et du moins (ce qui présuppose que l'on sait dire, dans ce domaine, quel est le plus et le moins – on y reviendra) le juste, en tant qu'égal, doit être *entre* les deux (le plus et le moins), au milieu, un « moyen » (*meson*). En tant que « moyen », il doit être moyen de quelque chose (du plus et du moins) ; en tant qu'égal, il doit l'être relativement à deux objets ; et, en tant qu'il est juste, il doit l'être par rapport à des individus. Pour qu'une question de partage se pose, quatre termes sont minimalement requis : deux individus, entre lesquels on partage, et deux objets (ou parties d'un objet), que l'on partage. Et le partage est instauration de deux rapports : rapport entre les deux individus, rapport entre les deux objets – ou : rapport entre chaque individu et l'objet reçu en partage par lui. Or l'égalité de deux *rappports* est évidemment *proportionnalité*, « égalité géométrique », *analogia*. Il y aura donc justice s'il y a « la même égalité quant aux individus et quant aux objets ; car (alors), comme ceux-là se trouvent entre eux, ainsi aussi se trouvent ceux-ci. En effet, les objets sont (dans ce cas) l'un à l'autre comme les individus sont l'un à l'autre ; et certes, si les individus ne sont pas égaux, ils ne devront pas avoir des choses égales, et c'est ici que s'originent les batailles et les contestations, lorsque des égaux ont et possèdent des choses inégales, et des inégaux des choses égales » (III, 6).

En quoi cette solution est-elle « rationnelle » ? Si le partage doit être égal, cette égalité ne peut pas être arithmé-

tique ; il n'est pas égal (ni juste, ni sain) de donner la même quantité de nourriture à un enfant et à un adulte, des vêtements de même taille à un géant et à un nain. L'égalité arithmétique est inégalité, comme le répétera Marx vingt-deux siècles plus tard³⁰. L'égalité ne peut donc être qu'égalité de *proportion* : l'individu A est à l'individu B *comme* l'objet a est à l'objet b ; le juste dans la distribution consiste en « une certaine proportionnalité » (*analogon ti*, III, 8) : une certaine, *ti*, puisque l'on ne sait encore rien de la *mesure* impliquée par cette proportionnalité, et de la *base* de cette mesure – *selon (kata)*, sur lequel je reviendrai longuement. La proportion englobe en une et « la même égalité » les quatre termes en présence, elle est la seule à inclure « quatre termes minimaux » – soit à égaliser deux *rappports*, à mettre en relation deux dyades (deux individus – deux objets) *hétérogènes*. On ne peut penser à l'« égalité » d'un homme (ou de son « temps de travail ») et d'un objet – mais il semble que l'on puisse penser à l'égalité du *rappport* de deux hommes et du *rappport* de deux objets. Et une telle relation entre deux *rappports* est implicitement *toujours* posée, dès qu'il y a **distribution** Le juste distributif est donc *rappport de rappports*, proportionnalité (*kai o logos o autos*, III, 10). Si a et b sont des objets attribués respectivement aux individus A et B, il y aura justice si l'on peut dire : « a est à b *comme* (*outōs... ōs*, III, 11) A est à B. Ce « comme », apparemment inoffensif s'il est pris au sens de : au même titre, de la même manière... devient en réalité : *en raison égale de...*, au sens mathématique. Il semble évident, dans les cas triviaux, que l'on puisse « écrire » : « A est à B *comme* a est à b, et cela est égal et juste – si A et B sont des

30. On y reviendra longuement. – La source philosophique explicite est, ici encore Platon : les citations abondent, du *Gorgias* à *La République* et surtout au *Politique* jusqu'aux *Lois* (VI, 756 e - 758 a). Mais la source dernière est la vie et la lutte politique dans les cités grecques ; cf. l'*Építaphe* de Périclès, Thucydide, II, 37. On trouvera une importante discussion du problème chez Henri Joly, *Le Renversement platonicien*, éd. Vrin, 1974, p. 258-373. Cf. aussi plus loin, **note 34**

hommes et a et b des vêtements à leur taille. De là, on « écrit » : $A/B = a/b$, ce qui « permet » de passer à $A/a = B/b$; et « cette conjonction de A à a et de B à b est le juste dans la distribution » (III, 12 ; Aristote écrit Γ et Δ pour a et b).

Mais qu'est-ce qui nous donne le droit d'« écrire » A/B et a/b ? La question de la *commensurabilité* de A et de B, comme de a et de b, de leur mesurabilité tout court, de leur réduction à des « unités communes » (qui ferait de chacune des expressions A/B et a/b des purs nombres, et les rendrait ainsi comparables), surgit immédiatement. Si a et b sont des objets homogènes et « naturellement » (physiquement) mesurables – des boisseaux de blé, des mètres de tissu, etc. – a/b a un sens ; mais a/b n'a aucun sens si a et b sont hétérogènes. Encore plus, A/B (par exemple, Socrate/Gorgias) n'a strictement aucun sens, à moins qu'on ne se réfère à des caractéristiques physiques des individus (poids, taille, etc.) – ou qu'on ne les *réduise* à de telles caractéristiques.

Il y a donc question de la « base » de la « mesure » de A et B, de a et b ; c'est évidemment cette « base », et *la même* pour A et B, pour a et b, que sera pour Marx le « travail abstrait simple – et socialement-nécessaire » comme « Substance » de la Valeur. Mais cette « base », même si nous l'acceptons, ne nous servirait à rien ici, où nous discutons la question de la répartition initiale : elle n'a un sens qu'à partir d'une telle répartition déjà faite et faite d'une manière déterminée : celle qui conduit à l'échange de produits de travaux indépendants, etc.³¹. Dans cette question, la « commensurabilité » de A et B (des individus) domine de loin la « commensurabilité » de a et b (des objets) ; car, en supposant que j'ai trouvé un moyen pour rendre a et b comparables, ou plus simplement : supposant que a et b sont homogènes, donc *ipso facto* comparables

31. De même, la « base de la mesure » d'une distribution équitable que Marx adoptera dans la *Critique du Programme...* (« à chacun selon ses besoins, de chacun selon ses capacités ») n'a un sens que moyennant une *position* de ces « besoins » et de ces « capacités » comme *donnés*, indépendamment de l'institution de la société. On y reviendra.

(et par exemple, des quantités d'argent), je n'ai pas avancé d'un pas si je ne peux pas comparer les hommes. Il ne sert à rien de savoir que $a/b = 3/2$, si je ne peux pas ramener le « rapport » de Socrate et de Gorgias à un rapport numérique, si je ne peux pas trouver une « base », selon laquelle Socrate et Gorgias deviendraient proprement comparables et pourraient entrer dans la proportion distributive. À cette question Aristote fournit une première réponse – qui renvoie aussitôt à des questions encore plus profondes. Que la justice consiste dans une égalité de rapports (proportionnalité) est, dit-il, « manifeste à partir du (critère universellement admis, que la distribution doit se faire) selon la valeur (*ek tou kat' axian*); car tous sont d'accord pour dire que le juste dans les distributions doit être (établi) selon une certaine valeur (*axia*), bien que cette valeur tous ne la disent pas être la même, mais les démocrates (la disent être) la liberté, les partisans de l'oligarchie la richesse, et d'autres la noblesse, et les partisans de l'aristocratie la vertu » (III, 7).

Je traduis *axia* par valeur – et pour la distinguer de l'autre, je la désignerai comme Proto-valeur, pour des raisons qui apparaîtront aussitôt. On a également traduit *axia* par dignitas ou mérite. Au sens premier *axios* est celui qui fait contrepoids, qui pèse autant que..., qui équi-libre; le sens de *axia* comme valeur (*worth, value*) à partir d'une « équivalence » physique, d'un « équilibre » est visiblement enraciné dans les actes concrets d'échange : *boos axios*, « valant un bœuf », dit Homère (II., 23, 885), le bœuf étant précisément chez lui « étalon des valeurs » et l'objet qui « vaut un bœuf » pouvant faire contrepoids au bœuf sur une balance métaphorique. *Axia* au sens de la valeur, dignité, mérite d'un homme, est couramment utilisé depuis Hérodote. Le *kat' axian* d'Aristote pourrait être traduit, selon un sens à la fois primitif et moderne : d'après les coefficients de pondération des différents individus, selon ce que chacun pèse pour la communauté. Mais la question de la traduction de *axia* par « valeur » (qui peut paraître « moderne »), par « dignité » ou « mérite » (qui peut

paraître vieillot ou moralisateur) est sans importance – car, quoi qu'on fasse, on se trouve dans le même cercle : quelle est la valeur de telle valeur, quel est le mérite de tel mérite, quelle est la dignité de telle dignité, ou, si l'on préfère, pourquoi *telle* valeur est-elle *valeur* ? Ce cercle, est le cercle de la Proto-valeur – soit, de l'institution d'une signification imaginaire nucléaire, dont on ne saurait rendre compte et raison. Les démocrates disent que la *axia* de chacun est sa liberté ; ils disent par là même non seulement que la liberté est « valeur », mais aussi qu'elle *vaut* plus que toute autre « valeur » que l'on pourrait nommer ; de même, les autres, chacun pour sa « valeur ». Chaque parti est obligé d'affirmer que sa « valeur » vaut, que son « mérite » mérite d'être la base de la distribution, que sa « dignité » est digne de fournir le critère de la justice. Il est donc obligé de poser une valeur comme *la* valeur, *un* attribut des hommes comme l'attribut qui définira le « poids » de chaque individu pour le partage. Par là même, chaque parti affirme que la distribution juste est *relative* à ce que chaque individu est/a déjà *quant* à une « valeur » qui, elle, n'est pas « relative » à quoi que ce soit, n'est pas *quant* à..., mais posée absolument, point d'origine de la justice, base de référence qui ne peut être référée à autre chose qu'elle-même ; « valeur » *quant* à laquelle et moyennant laquelle les individus valent (ou pèsent) ce qu'ils valent et qui, elle-même, « vaut » absolument – ce qui revient à dire qu'à proprement parler elle ne vaut pas, ou elle fait plus que valoir, elle n'a pas de contre-poids possible. Chacun vaut par sa liberté, mais rien ne vaut la liberté, diraient les démocrates. Ce n'est qu'une fois cette Proto-valeur, cette *axia* posée axiomatiquement, qu'il peut y avoir réponse à la question du partage *selon*.

Tout partage *discutable* et, en vérité, tout partage invoque en paroles mais en tout cas utilise en fait un critère *selon* lequel il est fait et qui, dès ce moment, détermine ce qui est juste et injuste à l'intérieur du *nomos* établi, de l'institution donnée de la société. Ainsi les démocrates disent : tout homme libre, en tant que libre, vaut tout autre homme libre, pèse autant que

lui – et cela doit être la base du partage (qui doit alors être arithmétiquement égalitaire). Si A, B, C... sont des hommes libres, alors $A = B = C...$ et $A/B = B/C = ... = 1$ toujours. Les partisans de l'oligarchie disent : chacun vaut selon sa richesse, $A/B = (\text{richesse de A}) / (\text{richesse de B})$ – la richesse étant déjà elle-même supposée mesurable (« nous appelons richesse tout ce dont la valeur se mesure en monnaie », dit Aristote, *Éth. Nic.*, Δ., I, 2) ; ou, peut-être : chacun vaut selon sa noblesse, $A/B = (\text{quartiers de noblesse de A}) / (\text{quartiers de noblesse de B})$ ³². Les partisans de l'aristocratie (du pouvoir des meilleurs) disent : chacun vaut selon sa vertu, $A/B = (\text{vertu de A}) / (\text{vertu de B})$. (Mais comment mesurer la vertu ?)

Mais qui a dit que les hommes comme tels, ou tels hommes, sont libres ? Qui a déjà réparti la « richesse » ou la « noblesse » selon lesquelles doit se faire le partage ? Et qui, puisque la vertu ne pousse pas naturellement, mais est au moins un co-produit de la *paideia*, du dressage social des individus, a rendu les individus vertueux ou non, et tels individus plus vertueux que d'autres ? Tous ces critères, ces « bases de mesure », ces Proto-valeurs, n'apparaissent que parce qu'ils ont déjà été institués, posés par le *nomos* et tel *nomos* comme Proto-valeurs, *axiai*. Ce qu'Aristote implique est que toute société (et, dans le conflit politique, tout parti) pose toujours en fait une *axia*, une Proto-valeur, et une proportionnalité basée sur cette *axia* – qu'elle prenne ou non la peine de l'expliquer et de la « justifier ». Mais ce qu'il soulève aussi – et comme on le verra, explicitement – est la question : cette proportionnalité, toujours établie *de facto* d'une manière ou d'une autre (par exemple, aujourd'hui : à chacun, selon ce qu'il possède – au capitaliste, selon son capital, à l'ouvrier selon sa « force de travail »), qu'est-ce qui pourrait la justifier vraiment ? C'est une inter-

32. Ainsi, lorsque quelque duchesse plus récente veut avoir le pas sur sa femme, le duc de Saint-Simon est quelque peu affligé parce que de tels actes ruinent l'ordre de l'État, mais surtout en colère, parce qu'ils sont injustes.

rogation directe sur l'*axia* elle-même et son fondement. Le *nomos* est toujours déjà là ; la répartition initiale a toujours déjà été faite, à partir d'une Proto-valeur donnée ; mais, puisque ce n'est pas la même Proto-valeur, *axia*, que les diverses cités posent au fondement de leur répartition initiale, quelle Proto-valeur vaut ? Toute cité, moyennant sa répartition initiale, pose les individus comme *valant* plus ou moins (ou le même) en tant qu'ils sont/ont *cela* plus ou moins (ou au même degré). Mais pourquoi *cela* et pas autre chose ? Qu'est-ce qui peu fonder ou justifier – rendre juste simplement/absolument – la Proto-valeur, l'*axia*, posée chaque fois par le *nomos*, la constitution/institution de la cité, moyennant laquelle les individus « valent » pour elle plus ou moins et, en général, « valent » quelque chose ?

À cette question, Aristote apporte deux réponses – mais aussi, en un sens, dit qu'il n'y a pas de réponse. Il dira, dans la suite du Cinquième Livre de l'*Éthique*, que cette *axia*, la « base de la mesure » et la « mesure » elle-même, c'est la *chreia*, le besoin/usage/utilité des individus les uns pour les autres et de tous pour la cité : chacun « vaut » selon ce qu'il apporte à la *chreia* commune. Et il dira aussi, un peu partout et en particulier dans la *Politique*, que l'*axia* doit être la « vertu ». C'est dans la discussion de la *chreia* qu'apparaît la formulation d'Aristote que Marx critique ; et c'est cette discussion qui permet de mesurer la profondeur de la pensée d'Aristote sur le problème de la société. Mais, avant d'en aborder l'analyse, un détour est nécessaire pour éclairer une difficulté que semblent créer les formulations d'Aristote sur l'égalité « arithmétique » telle qu'elle apparaît dans la « justice corrective ».

La justice corrective est celle qui concerne les « transactions » (*sunallagmata*) volontaires (contrats) ou involontaires (pour une des parties : délits). Juste et injuste sont, ici encore, l'égal et l'inégal. Mais, tandis que dans la justice distributive égalité signifie proportionnalité géométrique,

dans la justice corrective il s'agit de « proportion arithmétique » (*analogian... arithmētikēn*, IV, 2-3) – de l'égalité quantitative au sens courant.

On aurait cependant tort de penser que l'égalité arithmétique régit, peut régir et doit régir *tout sunallagma* : elle ne régit que les « transactions » que l'on pourrait appeler *secondes* – et elle *ne peut pas* régir la transaction première, l'échange (*allagé*) comme constitutif de la société. L'égalité arithmétique intervient lorsqu'il s'agit de *corriger*, rectifier, redresser les transactions volontaires ou involontaires, qui ont toutes lieu et existence à l'intérieur et à partir d'une constitution de la société dont un moment central et irréductible est l'échange – qui ne peut pas être pensé en termes d'égalité arithmétique. Ce n'est que lorsqu'il s'agit de *corriger* des inégalités/inégalisations *secondes* que, d'une part, la loi doit poser une égalité numérique entre individus, « les traiter comme s'ils étaient égaux » (*chrētai ôs isois*, IV, 3), en punissant par exemple l'adultère ou le vol de l'homme équitable autant que celui de l'homme méchant, et que, d'un autre côté, le juge « essaie d'égaliser » (*isazein peiratai*, IV, 4) gains et dommages acquis et subis par les parties – et, pour ce faire, les « mesure » (*metretai to pathos*, IV, 6). Transformant ainsi passion et action (*pathos kai praxis*) en gain et dommage (*kerdos, zēmia*, IV, 4 à 6) mesurés, le juge « corrige », retranchant par exemple à celui qui a lésé une quantité égale à celle « perdue » par le lésé (ce qui ne doit pas être confondu avec la loi du talion, critiquée en V, 1 à 5). Il est clair que, si la répartition initiale a été faite selon la justice distributive et la proportionnalité géométrique, des perturbations réductibles à des additions et des soustractions portant sur ce que chacun « avait reçu » peuvent être redressées par des soustractions et des additions (ce qui évidemment suppose résolu le problème de la mesure de ce que l'on soustrait ou l'on ajoute)³³.

33. Même si du reste, une telle solution existait pour les *sunallagmata* volontaires, elle ne vaudrait pas pour les *sunallagmata* involon-

La justice corrective doit avoir recours à l'égalité arithmétique pour la raison que l'on vient de dire ; mais aussi, pour une raison plus profonde, qui la dépasse et nous ramène à un autre aspect de l'énigme du *nomos* – de la loi instituée. Le thème célèbre de Platon est présent dans le Cinquième Livre de l'*Éthique* – comme il le sera dans la *Critique du Programme de Gotha*³⁴. La loi « traite les individus comme si ils étaient égaux » par nécessité *logique* : elle pose l'égalité simple des sujets, des *Normadressaten*, car elle ne peut pas prendre en considération les situations concrètes. Elle existe dans l'universel abstrait ; elle dit : *l'adultère, le vol, etc.* Elle punit *l'adultère ou le vol et celui qui les a commis, quel qu'il soit – au lieu de punir selon...*

taires, c'est-à-dire les délits. Dans ce dernier cas, « peine » ou « dédommagement » sont nécessairement conventionnels, « égalisent » des délits incomparables et, en général, ne restaurent pas l'état de justice supposé exister au départ. Si cet état a été perturbé par un contrat civil, créant par exemple un enrichissement sans cause de l'une des parties aux dépens de l'autre, l'état initial peut être restauré entre les deux parties et par là même entre chacune d'elles et les autres membres de la société. Mais s'il l'a été par un délit portant atteinte à l'intégrité corporelle, la restauration, quel qu'en soit le moyen, d'une « égalité » entre lésant et lésé (qui de toute façon ne peut être qu'imparfaite et conventionnelle) ne rétablira pas la situation de ce dernier à l'égard des *autres*. – Aristote indique lui-même que la terminologie « gain » et « dommage » (*kerdos, zémia*) provient du langage des contrats.

34. *Le Politique*, 293 e - 297 e. « Jamais la loi ne pourra, en embrassant exactement ce qui est le meilleur et le plus juste pour tous, ordonner ce qui est le plus parfait ; car les dissimilitudes et des hommes et des actes et le fait que presque aucune chose humaine n'est jamais en repos ne permettent d'énoncer rien d'absolu valant pour tous les cas et pour tous les temps, dans aucune matière et par aucune science... Or, nous voyons que c'est à cela même que la loi veut parvenir, comme un homme arrogant et ignare qui ne permettrait à personne de rien faire contre ses ordres ni de lui poser des questions, ni même, si quelque chose de nouveau survenait, de faire mieux en dehors des règles qu'il a prescrites... » (294 b-c ; trad. par moi). Il me paraît évident que Platon reprend, ici et ailleurs, le thème de l'*artificialité* du *nomos*, mis en avant au moins depuis Xénophane (p. ex. Diels, 11, 12, 14, 15, 16), central chez Démocrite et prolongé par les sophistes, et, en l'intégrant à sa propre conception, lui assigne une fonction tout à fait différente.

La loi c'est le *quantificateur universel*, comme le dit si bien la logique moderne : *Quel que soit x...* Cela n'est pas seulement inhérent à l'universalité inéliminable de ses énoncés ; mais aussi au fait qu'elle porte, par essence, sur des événements *futurs*, donc « contingents », qui ne peuvent être recouverts qu'« abstraitement ». Et le juge doit appliquer la loi, la règle abstraite ; lui aussi, donc, « essaie d'égaliser ». Mais le juge de Platon et d'Aristote est *vivant*, comme l'est aussi le préteur romain ; il n'est pas *Paragraphen-automat*, comme le juge moderne. Le chapitre X, consacré à l'équité, le montre avec éclat – et l'idéal de l'« homme royal », *anér basilikos*, de Platon, apparaît entre les lignes. « Le juste et l'équitable sont le même... et l'équitable est meilleur » (X, 2). Juste et équitable appartiennent au même genre – et dans ce genre, l'équitable occupe le sommet. « Le défaut », dit Aristote, poursuivant son éternel dialogue avec Platon, « n'est pas celui de la loi, ni du législateur, mais dans la nature de la chose ; car telle est, simplement, la matière des choses agies » (*é hulé tōn praktōn*, X, 4). « Lorsque la loi s'exprime universellement (*katholou*), et qu'il survient quelque chose hors de l'universalité, il est alors correct, là où le législateur omet (de se prononcer) et a failli en parlant absolument, de redresser ce qui manque (en posant) ce que le législateur lui-même aurait dit de la même manière s'il était présent et qu'il aurait posé comme loi s'il avait su » (X, 5). C'est celle-là, la règle de l'équité ; règle indéterminée, car « de ce qui est indéterminé, indéterminée est aussi la règle » (*aoristos*, X, 7) – ce qui ne veut pas dire que la règle est inexistante ou n'est pas règle, mais qu'elle a à s'adapter « aux choses agies » (*pros ta pragmata*).

Il importe de remarquer, à propos de ce passage célèbre, que si « la nature de l'équitable est cela, correction de la loi là où celle-ci est défailante parce qu'universelle » (X, 6) alors « la matière des choses agies » implique que, strictement parlant, la loi est *toujours* défailante, car elle est *toujours* inadaptée en vérité, toujours *arithmétiquement* égale,

donc inégale – ce que disait Platon, et que Marx répétera : « Ce droit égal... est donc, dans sa teneur, un droit de l'inégalité, comme tout droit. » (Pl., I, 1420). Mais il importe surtout de souligner le balancement des idées. Si le législateur œuvre pour la justice, le juge œuvre pour l'équité, qui est justice mais justice « meilleure » ; la « fin », le *telos* visés par le législateur ne peuvent donc être vraiment accomplis que par le juge, qui est seul vraiment en contact avec « la matière des choses agies », et peut tenir compte des situations concrètes et des mérites du cas particulier. Mais, lorsqu'il s'agit de définir le juge jugeant en équité, c'est au législateur qu'on a de nouveau recours, le juge devant juger « comme l'aurait fait le législateur s'il était présent et s'il avait su ». En vérité, législateur et juge, justice et équité, renvoient chacun à l'autre : il s'agit, une fois de plus, de restaurer la norme de l'analogie, de la proportionnalité, du *selon*... Le juge doit agir comme l'aurait fait le législateur – car le véritable législateur est régi, doit être régi, par l'*analogon*, et, s'il avait été présent, il aurait proportionné, adapté la solution au cas concret, il aurait « géométrisé » une deuxième fois la loi, que le langage rend « arithmétique ». Réciproquement, le juge véritable, le juge en équité, fera en sorte que la solution qu'il donne au cas particulier s'insère dans la proportionnalité géométrique de la règle sociale juste. La rectitude de sa solution ne sera pas simple « adaptation de la règle » au cas concret : *quelle* adaptation ? Elle consistera en ce que la solution réalisera, dans *ce* cas, la justice qui est, intrinsèquement et essentiellement, *toujours* une propriété de la *relation* du cas avec d'*autres* cas et avec *tous* les cas. La justice est relation et dans la relation. Si la justice était en elle-même égalité arithmétique, on pourrait se donner, abstraitement, un « nombre », et rapporter les actes et les individus à ce « nombre », les « égaliser » entre eux en les égalisant à celui-ci. L'égalisation n'est alors égalisation des individus que comme corollaire second de leur résorption par cet abstrait, le « nombre »

devenu étalon de l'égalité ; elle n'est pas égalisation *sociale* ou « *politique* ». Mais la justice est proportion géométrique : elle est essentiellement sociale, elle dépasse le « cas concret » lors même qu'elle ne considère que celui-ci, puisqu'elle consiste à faire entrer ce cas dans la juste proportion avec un autre cas – et cette proportion doit valoir entre *tous* les cas. Ainsi, l'équité est réinsertion du cas particulier dans la totalité effective réglée, elle est réalisation de la justice comme sociale, c'est-à-dire comme juste rapport/rapport égal entre tous les participants à la société. L'équité est « justice meilleure » parce qu'elle ré-géométrise là où, par la « matière de la chose », la loi avait été obligée d'arithmétiser – qu'elle *re-socialise*, là où la loi avait été obligée de *logiciser*.

Ainsi, ce qu'Aristote dit sur la justice la meilleure, l'équité, non seulement « corrige », mais *renverse* ce qu'il dit sur la « justice corrective », et l'égalité arithmétique. Mais le caractère limité de l'intérêt de celle-ci apparaît aussi d'un autre point de vue, tout autant fondamental.

Il peut sembler, lorsqu'on lit simplement les chapitres III et IV, où sont formellement traitées les questions de la justice distributive et de la justice corrective, que l'égalité arithmétique régit et doit régir les « transactions », et que ces « transactions » ne peuvent exister qu'à partir du partage du partageable. On ne peut évidemment échanger qu'à condition qu'il y ait déjà eu répartition initiale, on ne peut échanger que ce qui a déjà été attribué. *Nemo plus juris transferre potest quam ipse habet*, diront dans une de leurs géniales tautologies les juristes romains. De même pour les délits : il faut qu'il y ait attribution à chacun de son intégrité corporelle ou de sa liberté, par exemple, pour que l'atteinte à l'une ou à l'autre constitue un délit. Ces transactions posent la question de l'égalité arithmétique : il faut savoir, dans le cas d'une transaction volontaire (contrat) si ce qui a été

« muté » des deux côtés est « égal » (« échange d'équivalents ») et, dans le cas d'une transaction involontaire (délit) si la « correction », la « rectification » (*diorthosis*) a, tant bien que mal, « égalisé » ce que le délit avait « inégalisé ».

Mais quelle est donc cette « égalité » ? À partir de quoi et moyennant quoi les objets échangés peuvent-ils être dits « égaux » (avoir même « valeur d'échange », même « usage non propre » suivant l'expression du Premier Livre de la *Politique*) ? Dix mesures de blé sont égales à dix mesures de blé de même qualité ; mais personne n'échange dix mesures de blé contre dix mesures de blé – pas plus que contre neuf mesures de blé ; on échange, par exemple, dix mesures de blé contre tant de paires de chaussures. Que veut dire l'égalité, visiblement privée de sens, dix mesures de blé = tant de paires de chaussures ? C'est ici qu'apparaît le caractère *radical* de la réflexion d'Aristote sur l'« économie » – ici, dans le chapitre V de l'*Éthique à Nicomaque*, beaucoup plus que là où on l'a cherché d'habitude, dans le Premier Livre de la *Politique*. En effet, les *sunallagmata*, les « transactions » au sens usuel, où apparaît l'échange d'équivalents, ne sont que des particularisations, des modes de la transaction/mutation essentielle, permanente, constitutive de la société : l'*allagé*, l'échange au sens primordial du terme. « Car la société ne serait pas, si l'échange n'était pas, ni l'échange si l'égalité n'était pas, ni l'égalité si la commensurabilité n'était pas » (V, 14). Il faut qu'il y ait commensurabilité pour qu'il puisse y avoir (être question de) égalité, égalité pour qu'il puisse y avoir échange, échange pour qu'il puisse y avoir société. Toute la problématique se noue ici : la société présuppose la commensurabilité, mais cette commensurabilité n'est pas et ne peut pas être « naturelle », elle n'est pas donnée *physei*. Elle ne peut exister que *nomô*, par convention/institution, elle ne peut être que comme *posée par la société pour que la société puisse exister*. Bref : la société présuppose la société – autant dire que la société est création d'elle-même, ce qu'Aristote *ne dit pas*, et *ne peut pas dire* (pas plus que Marx).

Mais Aristote voit et dit que la question de la société et de son institution se traduit aussi par cela, que la société non pas comporte en fait et par accident la différence ou mieux l'*altérité* des individus, mais implique nécessairement et essentiellement cette altérité. « Car ce n'est pas à partir de deux médecins que la société advient (*ginetai*), mais à partir d'un médecin et d'un laboureur, lesquels sont absolument autres (*holōs heterōn*) et non égaux ; et cependant, il faut que ceux-ci soient égalisés » (*alla toutous dei isasthēnai*, V, 9). La constitution de la société, comme échange entre le « médecin » et le « laboureur » exige la solution de cette énigme : égaliser ce qui est absolument autre. Médecin et laboureur ne peuvent exister qu'en communiant/communiquant (*koinōnein*) et ils ne peuvent communier/communiquer qu'en échangeant ; pour qu'ils échangent, ils doivent être – eux-mêmes, leurs « produits », ceux-ci par ceux-là ou l'inverse – égalisés. Derrière l'échange constitué, il y a l'échange constituant – et celui-ci encore exige, implique, une commensurabilité ou « égalité ». Car on peut penser l'échange habituel, les « transactions » quotidiennes, comme échange de simples « équivalents » matériels : tant d'argent, tant de lits. Mais l'échange constitutif de la société *n'est pas* l'échange de lits et d'argent, mais l'échange de l'« œuvre » (*ergon*, V, 8) du médecin et de l'« œuvre » du laboureur – c'est-à-dire de l'être-médecin et de l'être-laboureur tels qu'ils s'« actualisent » dans leurs « œuvres » respectives. C'est *le* médecin et *le* laboureur que la société « doit égaliser », étant entendu qu'ils sont, dit Aristote – étant entendu que la société les *a fait être*, dirais-je – « absolument autres et non égaux ». Ici encore, l'antinomie *physis-nomos* travaille souterrainement le texte d'Aristote, et détermine ce qui en apparaît comme les limites. Car bien entendu, médecin et laboureur ne sont pas « donnés » et on ne peut pas « se les donner » en parlant de la société. Leur *altérité comme* médecin et laboureur (qui n'a rien à voir avec leur incomparabilité en tant qu'individus singuliers) est instituée/créée par la

société, et manifeste la non-naturalité de celle-ci. De même, lorsque Marx écrit : « La première division du travail est la division du travail entre l'homme et la femme dans l'acte sexuel », on doit remarquer que cette « division du travail » est déjà présente chez les chevaux, que donc elle n'est pas « division du travail », qu'elle ne prend un autre sens chez les humains que parce que la sexualité humaine/sociale est tout autre chose que la « sexualité » biologique tout court.

Quelle peut être, donc, cette égalité/égalisation, et comment peut-elle être réalisée ? Elle est, ici encore, proportionnalité géométrique. « Dans les sociétés d'échange (c'est-à-dire, d'après ce qu'Aristote vient de dire, dans toute société), ce qui les tient ensemble (*sunechei*) est ce juste de réciprocité/rétribution (*antipeponthos*) selon la proportion et non pas selon l'égalité (sc. arithmétique) ; car la cité se maintient ensemble (*summenei*) moyennant la réciprocité/rétribution (*antipoiein*) proportionnelle » (V, 6). Au fondement de la transaction originaire, constitutive de la cité : l'échange (*allagé*) on trouve encore, non pas l'égalité arithmétique, mais l'égalité géométrique, la proportionnalité. La cité ne peut être maintenue et tenue ensemble que si l'échange matérialise ce qu'Aristote appelle successivement *antipoieisis*, *metadosis*, *antapodosis*, *antidosis* (V, 6-7). Restons sur ce dernier terme : *antidosis*, le donner-pour, le contre-donner. « Ce qui fait l'*antidosis* selon la proportion, c'est la conjonction selon la diagonale ; par exemple, soit A un maçon, B un cordonnier, C une maison, D une chaussure » (V, 8). La « diagonale » signifie que dans le quadrilatère ABCD, la conjonction de A (maçon) et de C (maison) est la même ou égale à la conjonction de B (cordonnier) et de D (chaussure) – ce qui arrive avec les diagonales AC et BD d'un rectangle. Les droites AC et BD, qui symbolisent respectivement les rapports du maçon et de la maison, du cordonnier et de la chaussure, sont égales ; le sont aussi les droites AB (rapport du maçon et du cordonnier) et CD (rapport de la maison et de la chaussure).

L'échange implique donc non seulement l'égalité, mais la *proportionnalité* ; et cela, non pas pour qu'il soit juste, mais pour qu'il *soit*, tout simplement. Pourquoi ? « Il faut que le maçon reçoive du cordonnier l'œuvre de celui-ci, et qu'il lui donne en échange la sienne. Si donc est (existe, est posé) d'abord l'égal selon la proportion, et ensuite se réalise la *réciprocité/rétribution* (dans l'échange), ce qui a été dit aura lieu ; sinon, il n'y aura pas d'égalité ni (l'échange) ne pourra être maintenu ; car rien n'empêche que l'œuvre de l'un soit meilleure (préférable, pré-valente, *kreitton*) que celle de l'autre ; il faut donc les égaliser » (V, 8). « Il faut donc que, ce qu'est le maçon au cordonnier, soit tant de chaussures à la maison ou à la nourriture... Car si cela n'est pas, il n'y aura pas d'échange, ni de société. Et cela ne sera pas, si (les choses) ne sont pas/ne sont pas rendues égales d'une certaine façon (*pôs*)... Il y aura donc *réciprocité/rétribution* lorsque (les choses) seront égalisées, de sorte que ce qu'est le laboureur au cordonnier, soit l'œuvre du cordonnier à celle du laboureur... Soit un laboureur A, les aliments (sc. qu'il produit) C, un cordonnier B, son œuvre égalisée (sc. aux aliments) D. S'il n'était pas possible de *réciprociter/rétribuer* ainsi, il n'y aurait pas de société » (V, 10 à 12).

Toutes les questions de l'échange, dit en vérité ce passage, reviennent à cette relation problématique :

$$\frac{\text{maçon}}{\text{cordonnier}} \quad ? \quad \frac{\text{maison}}{\text{x chaussures}}$$

Comment donc comparer un maçon et un cordonnier – ou une maison et des chaussures ? L'économie politique moderne en général dit : on compare les produits en comparant leurs « coûts de production »³⁵. Mais les « coûts de production » sont eux-mêmes des assemblages hétéroclites

35. La discussion des conceptions « subjectivistes » – utilité marginale, etc. – nous éloignerait trop de notre propos.

d'objets hétérogènes. On me dit : si vous ne savez pas comparer une maison et des chaussures, vous n'avez qu'à comparer, d'une part, un amas de pierres, de briques, de bois, de plâtre, de peinture, de journées de maçon, de plombier, etc. ; et, d'autre part, un amas de bouts de cuir, de clous, d'outils, de journées de tanneur, de cordonnier, etc. L'absurdité de la réponse n'est masquée que parce que, dans les « coûts de production », les objets hétérogènes ont déjà été rendus « comparables » par leur traduction monétaire. Mais qu'est-ce que la monnaie ? L'économie politique classique, et Marx, disent : il n'y a qu'à comparer les temps de travail que maçon et cordonnier (et tous ceux qui ont produit, respectivement, ce que maçon et cordonnier ont utilisé) ont dépensé pour produire la maison et les chaussures. Mais comparer les temps de travail du maçon et du cordonnier, c'est évidemment comparer le maçon et le cordonnier ; on a vu les questions qu'à son tour cette comparaison soulève.

Pour qu'il y ait échange, il faut qu'il y ait comparabilité ou commensurabilité ; or, dit Aristote, « des choses qui diffèrent tellement ne peuvent pas en vérité être rendues commensurables, mais cela est possible suffisamment quant au besoin/usage » (V, 14 ; cf. V, 11). La commensurabilité est ici référée aux objets ; ce sont eux qui sont « rendus commensurables » par la monnaie « car tout est mesuré par la monnaie » (V, 15). Mais, comme le montre la relation problématique fondamentale de l'échange, derrière les objets, il y a les hommes qui les ont produits, ces hommes « totalement autres et non égaux ». C'est l'*œuvre* (*ergon*) du médecin, du cordonnier, du maçon, du labourer qui est échangée, ce sont eux-mêmes qui, en un sens, s'échangent et c'est eux « qu'il faut égaliser » (*toutous dei isasthênai*, V, 9 venant après *tauta dei isasthênai*, V, 8). Aristote n'est pas dans le « fétichisme » – et c'est Marx qui, paradoxalement, l'est sur ce point. Aristote ne pense pas un instant que, puisque l'échange effectif (le « marché ») « égalise » tant bien que mal maison et chaussures, cela fournit les

« coefficients de pondération » qui permettraient de poser x (journées de) maçon = y (journées de) cordonnier, *donc aussi* 1 maçon = y/x cordonniers ; c'est Marx qui pense que, puisque la réduction du travail complexe au travail simple s'opère quotidiennement « dans les faits » (c'est-à-dire, sur le marché), le travail complexe *est* du travail simple multiplié. Certes, dans les deux cas – que l'on dise que les objets ont telle « valeur d'échange » parce qu'ils ont telle Valeur, c'est-à-dire parce qu'ils contiennent le même quantum de la même Substance-Travail ; ou que les objets ont telle « valeur d'échange » parce que telle est la *proportionnalité* établie entre les hommes qui les produisent – on revient des objets aux activités humaines qui les font être. Mais dans le deuxième cas il est difficile de ne pas s'interroger sur le fondement de cette proportionnalité, et d'oublier qu'elle est socialement instituée ; tandis que dans le premier, il n'est que trop facile de glisser vers une « naturalité » de cette Substance. C'est l'auteur du *Capital*, non celui de la *Métaphysique* qui est, dans cette affaire, le métaphysicien.

La question de l'échange constitutif de la société est donc profondément homologue à celle de la justice distributive ; les deux font aussitôt surgir la nécessité de poser ce que j'ai appelé plus haut la relation problématique fondamentale : tel homme/tel autre homme = ? tel objet/tel autre objet. Les deux se heurtent à la même difficulté incontournable : les objets ne sont pas « en vérité » commensurables ; les hommes sont « totalement autres et non égaux ». La « solution » du problème proposé par Aristote dans le chapitre V du Cinquième Livre est itération du problème à un niveau plus profond. Elle revient à dire qu'« en vérité » il y a une réponse à la question – mais que cette réponse n'est pas « vraiment » réalisable, cependant qu'en même temps le fondement et la nature de ce qui fournit la vraie réponse restent énigmatiques. Pour qu'il y ait échange il faut que « d'une certaine manière (*pōs*) toutes les choses dont il y a échange soient comparables (*sumblēta*) ». Il faut que toutes les choses soient mesurées moyennant une certaine unité »

(*heni tini* ; V, 10-11). Or « cela (sc. l'unité qui peut mesurer tout) est en vérité (*tê aléthéia*) le besoin/usage/utilité (*chreia*), qui tient tout ensemble » ; sans le besoin (*deointo*) et sans besoins « similaires » (*omoios*), « ou bien il n'y aurait pas d'échange, ou bien il n'y aurait pas le même échange » (de ces objets, ou selon ces quantités ; *omoios* est évidemment ce qui n'est pas *tautos*, identique). La *chreia*, besoin/usage/utilité, « tient ensemble comme si elle était une unité » (*sunechei ôsper hen ti on*, V, 13). Le besoin fonde l'unité de la société et, en un sens, est cette unité elle-même ; il serait la vraie mesure rendant tout comparable. Mais il ne l'est pas ; car cette unité n'est pas unité d'une mesure ou d'un nombre : on ne peut pas mesurer par le besoin ou mesurer l'« intensité » d'un besoin. C'est donc « comme substitut (*hupallagma*, *vicarius*) de la *chreia*, que la monnaie est advenue par convention (*kata sunthékén*) ; et c'est pour cela qu'elle porte le nom monnaie (*nomisma*), parce qu'elle n'est pas par nature (*physei*) mais par convention/institution (*nomô*), et que nous avons le pouvoir de la modifier et de la rendre inutile³⁶ » (V, 1.1). Ainsi, la mesure/unité requise (*hen de ti dei einai*) qui rend tout commensurable (*panta poiei summetra*) ne peut être que par convention/institution, par *postulation* (*ex hupotheseôs*, *constituto*, V, 15). La monnaie « égalise » les objets, mais cette égalisation n'est pas véritable ; elle est suffisante quant à l'usage/besoin. Et cette fonction d'égalisation est déjà impliquée par l'institution de l'échange comme tel (qui présuppose toujours un « numéraire » hypothétique quelconque), elle n'est pas reliée essentiellement à l'institution spécifique de la monnaie. « Il est clair qu'il en était ainsi de l'échange, avant que la

36. Je ne peux pas m'étendre ici sur les formules d'Aristote montrant qu'il voit cette fonction « égalisatrice » de la monnaie non seulement entre objets, mais aussi entre présent et avenir (V, 14) : la monnaie, dit-il, est comme un « garant » de l'échange futur (instrument de « conservation des valeurs ») – et, ici aussi, elle « subit la même chose », à savoir, elle n'« égalise » pas vraiment, car « elle n'a pas éternellement le même pouvoir » (d'achat) – bien que ce soit cela qu'elle « vise » (*bouletai*).

monnaie ne soit ; car il ne diffère en rien (d'échanger) une maison contre cinq lits, ou contre autant d'argent que valent les cinq lits » (V, 16). La monnaie n'est que simplification/généralisation d'une convention/institution de mesurabilité inhérente déjà à l'échange. La relation une maison = cinq lits est tout autant conventionnelle/instituée, que n'importe quelle relation à expression monétaire et elle en contient l'essentiel (comme pour Marx, « le mystère de toute forme de valeur gît dans cette forme simple », « x marchandise A = y marchandise B »). Et cette convention/institution renvoie à une autre, plus fondamentale : celle qui « égalise » les individus « totalement autres et non égaux ».

La *chreia* est/serait la véritable *unité* aux deux sens du terme (*unity* et *unit*) – mais elle ne peut pas l'être, elle doit être suppléée par le *nomos* du *nomisma*, de la monnaie. Mais la *chreia* elle-même, le besoin/usage/utilité qui tient toute la société ensemble – est-elle *physei* ou *nomô* ? Relève-t-elle d'une naturalité de l'homme, ou bien est-elle, en tant qu'elle est et *telle que*, chaque fois, elle est, posée/créée dans et par l'institution de la société, unité faite par la société pour que la société puisse faire et se faire comme *une* ?

Aristote pose la question de la justice : justice totale, institution totale de la cité ; justice partielle, essentiellement justice distributive, réponse à la question : *quoi à qui* ? Il part de l'idée commune de l'égalité – qu'il ne s'arrête pas une seconde pour discuter ; il constate, à juste titre, que l'égalité au sens courant, l'égalité arithmétique non seulement est, dans les affaires sociales, conventionnelle, mais qu'elle ne fournit aucun moyen de répondre à ses questions. Dans l'échange – qu'il pose comme constitutif de la société – il voit, derrière les objets, les hommes et leurs activités, par rapport auxquels l'idée d'une égalité arithmétique est privée de sens. L'échange lui-même implique une *autre* égalité, égalité de proportion, égalité géométrique : les objets échan-

gés sont entre eux *comme* les hommes qui les ont produits sont entre eux. De même, la distribution établit toujours une proportionnalité : elle est toujours régie par un *selon*... et ce selon est une *axia*, une Proto-valeur ; cette *axia* une fois posée, est juste la distribution qui se fait *selon* elle.

Mais précisément, sur la définition ou position de cette *axia*, de cette Proto-valeur, les hommes, les partis, les cités différent et s'opposent. En un sens, toute distribution faite dans une cité apparaît comme juste *de facto*, si l'on ose s'exprimer ainsi, puisqu'elle correspond nécessairement à l'*axia* que cette cité a posée/instituée comme critère et **Protovaleur** (et, complémentaiement, à la « commensurabilité » des individus et des objets dans et par laquelle cette position/institution s'instrumente). En un autre sens, il n'y aura – il n'y aurait ? – justice distributive ou distribution *juste* que lorsque l'on pourra – si l'on pouvait ? – donner une réponse déterminée et fondée – « justifiée » – à la question : *quoi à qui* ? Cela exigerait la solution de trois problèmes : le problème de l'*axia*, de la Proto-valeur *selon* laquelle *doit* être faite la distribution ; le problème de la comparabilité des individus quant à cette valeur ; le problème de la commensurabilité des objets du point de vue social. Ces problèmes, Aristote ne les « résout » pas, ni dans l'*Éthique à Nicomaque*, ni même dans la *Politique*. Il est clair, pour ce qui est du premier problème, qu'à ses yeux la seule *axia* qui mériterait d'être prise en considération est la *vertu* ; mais en même temps ses formulations sur la *chreia*, le besoin/usage/utilité, font apparaître celle-ci comme à la fois ciment de la société et norme de la proportionnalité. En supposant ce problème résolu, et en posant la vertu comme *axia* selon laquelle devrait se faire la distribution, comment *mesurer* la vertu des individus ? (La même question surgit lorsqu'il s'agit de mesurer la *chreia* – et Aristote affirme que toute réponse ne peut être que par **convention**). Ce n'est que le troisième problème qu'il résout, en le dissolvant et en affirmant à juste titre (sur quoi Marx veut le corriger, à tort) que la commensurabilité

des objets ne peut jamais exister « en vérité », mais peut toujours être établie « suffisamment quant à l'usage » ; autrement dit, si nous savions ce qu'est une société juste et comment l'instaurer, ce ne serait pas la question de la commensurabilité des objets qui subsisterait comme obstacle infranchissable. Il reste surtout, surplombant l'ensemble, l'énigme du rapport *physis/nomos*, sur laquelle je reviendrai.

Comme presque toujours sur les points essentiels, le texte d'Aristote soulève surtout des questions. Des siècles de commentaire et d'interprétation, poussés par leur soif de certitudes et leur besoin d'autorité, n'y liront que des réponses.

Lorsque, vingt-deux siècles plus tard, Marx devra à son tour accepter et discuter la question : qu'est-ce qu'une distribution juste ou équitable ? et tentera d'y répondre, il le fera dans l'horizon tracé par Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque* et moyennant les catégories posées par celui-ci pour l'essentiel, sa réponse n'est qu'une paraphrase de certains passages du Cinquième Livre. Il suffirait, après ce qui en a été dit plus haut, d'inviter le lecteur à relire, avec quelque attention, la partie 1, 3 de la *Critique du Programme de Gotha* (Pl., 1, 1416-1421). Mais la fumée répandue depuis longtemps par les « marxistes » et en particulier les trotskistes autour des idées que Marx défend dans ce texte est tellement épaisse, qu'un bref commentaire n'est pas inutile.

Marx y dit en substance que la société communiste, dans sa « première phase », basera la distribution sur l'égalité arithmétique qui est encore injuste ; et qu'elle pourra, dans sa « phase supérieure », établir une distribution juste conforme à la proportionnalité géométrique, d'après le principe : « de chacun *selon ses capacités*, à chacun *selon ses besoins* ».

L'égalité arithmétique – que Marx appelle égalité tout court – prévaut dans la « première phase » de la société communiste³⁷. Selon cette égalité, « le producteur indivi-

37. « Celle qui vient d'émerger de la société capitaliste. » Marx ignorait les « sociétés de transition » indéfiniment contenues les unes

duel reçoit (de la société)... – toutes soustractions opérées – exactement ce qu'il lui a donné... Le même quantum de travail qu'il a donné à la société sous une forme, il le reçoit en retour sous une autre. » La relation entre le producteur individuel et la société – ou la totalité des autres producteurs – est un « échange d'équivalents³⁸ ». L'égalité arithmétique règne ici sur le rapport entre contribution et rétribution du producteur individuel : les deux sont « le même quantum de travail sous deux formes différentes » – comme sur les relations *entre* producteurs : tous sont soumis à la même règle quantitative ou numérique. Les deux aspects sont résumés dans la phrase de Marx : « L'égalité consiste en ce que le travail fait fonction de *mesure commune*. »

Ce travail, qui « fait fonction de *mesure commune* », est la Substance de la Valeur du *Capital*. La distribution dans cette « première phase » se fait quand même aussi selon une Proto-valeur, *axia* – qui est la Valeur-Travail tout court (« échange d'équivalents »). Car celle-ci apparaît encore comme la « *mesure commune* » nécessaire, fondement de la commensurabilité universelle des contributions productives et des objets distribués.

C'est cette *axia*, la Valeur-Travail comme Proto-valeur, que Marx refuse comme fondement de la distribution dans la « phase supérieure » de la société communiste. Car cette égalité arithmétique est encore de l'inégalité (« en vérité », aurait-il pu ajouter) ; et le « droit », *en tant qu'égal* (arith-

dans les autres, les poupées russes et les boîtes chinoises, que les trotskistes devaient inventer plus tard. Cf. aussi « Les rapports de production en Russie », *I.c.*, p. 245-250.

38. Compte *non* tenu des « soustractions » ou prélèvements dont Marx a parlé auparavant (accumulation, consommation sociale, etc.) qui ne nous intéressent pas ici. Marx s'exprime plus rigoureusement plus loin : « le droit des producteurs est *proportionnel* au travail qu'ils fournissent ». Cette « proportionnalité » n'a rien à voir avec la proportionnalité géométrique : elle est encore égalité arithmétique. Si les prélèvements représentent 30 % du produit social net, on aura : travail reçu = 0,7 travail fourni, *pour tous les producteurs*.

métiquement), est inégal. « Ce droit égal... est donc, dans sa teneur, un droit de l'inégalité comme tout droit. Par sa nature le droit ne peut consister que dans l'emploi d'une mesure égale pour tous [Aristote : « la loi traite les individus comme des égaux »]; mais les individus inégaux (et ils ne seraient pas distincts, s'ils n'étaient pas inégaux) [Aristote : « totalement autres et non égaux »] ne peuvent être mesurés à une mesure égale qu'autant qu'on les considère d'un même point de vue, qu'on les regarde sous un aspect *ἑνός* et déterminé [Aristote : « cependant il faut les égaliser... il faut mesurer en employant une certaine unité »]; par exemple, dans notre cas, uniquement comme des travailleurs, en faisant abstraction de tout le reste [Aristote : « toute loi est universelle, mais il est des sujets sur lesquels il n'est pas possible de se prononcer universellement »]. »

L'égalité arithmétique, dit Marx, est inégalité en tant qu'elle est *abstraite* (donc aussi partielle), en tant que les individus ne peuvent être considérés comme « égaux » que si l'on se place à un seul et unique point de vue (ici, le travail – mais il en serait de même pour n'importe quel autre) – donc, « en vérité », en *ne* les considérant *plus* comme des *individus*. En particulier, ne tenir compte que de leur travail – poser le travail comme *axia*, la Valeur comme Proto-valeur –, rétribuer les individus *selon* leur contribution à la production (« durée » et « intensité » de leur travail) n'est possible que si l'on néglige ces évidences : la même quantité de travail ne signifie pas la même chose pour chaque individu (il y a par nature « inégalité de leur capacité productive »), le même quantum de biens reçus n'apporte pas la même satisfaction (les besoins des individus sont différents). En outre et surtout : dans la mesure où, moyennant leur travail, les hommes sont posés comme « égaux » aux objets (produits et reçus), ils *sont* encore *comme* des objets dans la « première phase » du communisme.

En vérité, ce qu'Aristote avait posé comme donnée fondamentale de la question de l'échange constitutif de la société,

que les individus sont « totalement autres et non égaux », Marx ne cessera pas de le répéter, du début à la fin de sa carrière, chaque fois qu'il ne tombera pas sous l'emprise de son propre fétichisme de l'économie comme « science ». Dès les *Manuscrits de 1844*, l'économie politique est accusée de n'avoir affaire qu'à des moyennes et des abstractions ; le thème revient fréquemment dans les *Grundrisse*, apparaît même, par endroits, dans *Le Capital* ; il fournira enfin la base de la réponse que Marx tentera d'apporter, en 1875, dans la *Critique du Programme...*, à la question de la « distribution équitable » – à savoir, à la question de Platon et d'Aristote (et de toute société où le conflit politique est devenu explicite) sur la justice. Et, qu'il s'agisse de l'échange ou de la justice distributive, Aristote (et déjà Platon) pose comme postulat indiscutable et indiscuté qu'il faut *égaliser* et que la véritable égalisation n'est pas et ne peut pas être arithmétique, mais géométrique, autrement dit proportionnalité. Postulat tout autant indiscutable et indiscuté pour Marx : les individus sont « naturellement inégaux » – et il faut les égaliser. Pour commencer, pense-t-il, on ne peut les égaliser que moyennant le travail – cela lui semble imposé par les « stigmates de l'ancien ordre où elle (la société communiste) a été engendrée » ; mais cette égalité n'est pas encore satisfaisante (elle présente des « inconvénients »), *parce qu'elle n'est pas encore assez égalité*³⁹. La véritable égalité est celle qui, parce qu'elle tient compte de l'inégalité « naturelle » des individus, permet de la dépasser dans et par la proportionnalité : à chacun *selon ses besoins*. C'est ainsi que, répondant à la question de la « distribution équitable », Marx concrétise (pour les biens « éco-

39. Marx dit : *dès le renversement du capitalisme*, il faut l'égalité au sens que chacun (et tous) reçoit comme rémunération ce qu'il a effectivement fourni comme travail. Mais cette égalité est encore insatisfaisante, parce que abstraite, arithmétique, juridique, bourgeoise ; il faut aller plus loin, trouver une égalité qui soit vraiment égalité. Les sycophantes de la bureaucratie, notamment les trotskistes, le présentent comme disant : l'égalité appartient au droit bourgeois, donc – (sous-entendu : elle n'a aucun intérêt ?).

nomiques ») l'idée aristotélicienne d'*équité*, « justice et meilleure que la justice » – égalité et meilleure que l'égalité.

D'où vient donc cette idée indiscutée et indiscutable de l'égalité? Pourquoi Aristote accepte sans hésitation l'idée (courante) que « le juste c'est l'égal » et Marx, après avoir critiqué l'expression « distribution équitable », tente quand même de résoudre le problème de la distribution en formulant la loi d'une distribution vraiment égale, c'est-à-dire équitable? Pourquoi, devant le fait naturel et social de la non-égalité, les deux se sentent saisis par l'exigence de le dépasser, en posant la véritable égalité, l'un, comme fin de la justice, l'autre, comme fin de la (pré-?) histoire?

Attardons-nous encore sur la « solution » de Marx. Pour que le droit cesse d'être un droit de l'inégalité (règle universelle abstraite) il faut, dit Marx – en faisant, comme toujours, de son projet politique une prévision historique et en posant sa propre exigence comme loi de la « phase supérieure » de la société communiste – que contribution et rétribution de chacun soient proportionnelles à *ce qu'il est*, à ce qu'il est concrètement, comme individu singulier, et non comme exemplaire de la catégorie travailleur ou consommateur. Or la formule de Prosper Enfantin que reprend ici Marx, « de chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins », est de toute évidence une tentative de répondre au problème posé par Aristote : elle réalise la justice distributive comme proportionnalité géométrique. Pour ce qui est de la contribution :

$$\frac{\text{contribution de A}}{\text{capacités de A}} = \frac{\text{contribution de B}}{\text{capacités de B}}$$

Pour ce qui est de la distribution :

$$\frac{\text{consommation de A}}{\text{besoins de B}} = \frac{\text{consommation de B}}{\text{besoins de A}}$$

Elle *semble*, de plus, solution *privilegiée* de ce problème. Car la question de la « mesure » (en vérité insoluble, comme l'avait vu Aristote) semble éliminée – chaque individu posant, ou mieux, *devenant sa propre* « mesure ». Et, comme cela vaut pour tous, la règle ou loi est *à la fois* sociale et individuelle, universelle et concrète; elle est plus et mieux que justice, elle est d'emblée *équité*. A et B (et tous les autres) reçoivent, *quant à eux-mêmes, selon leurs* besoins – et fournissent, *quant à eux-mêmes, selon leurs* capacités. Chacun et tous posent leur propre « mesure » et *sont* cette « mesure ». La règle est la même pour tous, sans qu'il en résulte une pseudo-égalité numérique. Les individus sont égaux, dans et par l'éventuelle inégalité quantitative de ce qu'ils « reçoivent », puisqu'ils reçoivent tous de quoi satisfaire leurs besoins, et de cela ils sont eux-mêmes les meilleurs juges. De même qu'ils sont les meilleurs juges du travail qu'ils ont à fournir, puisque « le travail sera devenu non seulement le moyen de vivre, mais encore le premier *besoin de la vie* » (souligné par moi).

La solution semble *privilegiée* du point de vue pratique : si chacun reçoit de quoi satisfaire ses besoins (et peut librement satisfaire son « besoin » de travail), on en aura fini avec les « batailles et les contestations ». Personne ne remettrait en cause le partage puisque chacun serait, par construction, « satisfait ». Elle semble aussi *privilegiée* du point de vue théorique ou logique : seule solution de la question de la distribution – de la justice distributive – réconciliant l'universalité de la règle et la pleine prise en compte des situations concrètes. Ainsi semble-t-elle correspondre au *logos*, et au *logos* seulement, et « résoudre » le problème social en le ramenant à son essence logique. Tout se passe comme si l'on s'était demandé : sous quelles conditions, indépendantes de toute institution particulière de la société, et donc aussi de toute *axia*, Proto-valeur particulière, la relation fondamentale problématique d'échange implicitement formulée par Aristote pouvait-elle être concrétisée d'une manière indiscu-

table, et que l'on avait trouvé enfin la réponse dans la contribution selon les capacités, la distribution selon les besoins.

Évidemment, cette solution présuppose une réponse déterminée aussi bien à la question de la division entre le participable et le partageable, qu'à la question de la répartition initiale : elle est fondée sur une « distribution des conditions matérielles de la production » qui fait de celles-ci une « propriété coopérative des travailleurs eux-mêmes⁴⁰ ». Ainsi Marx répond aux questions sous-jacentes au texte d'Aristote : la frontière entre le participable et le partageable (dans le domaine économique) est celle entre moyens de production et objets de consommation (« personnelle ») ; l'égalité dans le partage est la proportionnalité géométrique ; le critère, l'*axia* qui fonde ce partage, ce sont les « besoins » (y compris le travail en tant qu'il est devenu « le premier besoin »). Évidemment aussi, elle présuppose encore autre chose : à la fois une modification sociologique/anthropologique profonde (disparition de la subordination des individus à la division du travail et de « l'opposition entre le travail intellectuel et le travail corporel », travail devenu « le premier besoin de la vie », « épanouissement universel des individus ») – et, de manière concomitante, l'« abondance ». On peut se demander dans quelle mesure cette « solution » du problème ne revient pas à une suppression des conditions sous lesquelles il y a problème, si la « réponse » de Marx ne signifie pas en vérité que la seule manière de résoudre la question de la justice (c'est-à-dire, de la politique) est de créer les conditions pour que cette question ne se pose plus.

40. Pl., I, 1421. Il est à remarquer que Marx affirme, dans le même paragraphe, que la « distribution des moyens de consommation » « s'ensuit d'elle-même » une fois la distribution des conditions de production « qui caractérise le mode de production lui-même » définie ; et qu'il vient d'expliquer longuement qu'à *la même* « distribution des conditions de production » (la « propriété coopérative des travailleurs eux-mêmes ») correspondront *deux* modes de distribution des moyens de consommation essentiellement différents (celui de la « première phase » et celui de la « phase supérieure » de la société communiste).

Est-ce que le caractère *apparemment* « inattaquable » de la réponse de Marx ne vient pas précisément de son contenu *mythique*? Ce qu'il vise, est-il de « s'évader une bonne fois de l'étroit horizon du droit bourgeois » ou bien plutôt de s'évader du droit tout court – ce qu'effectivement il affirme *expressis verbis* à plusieurs endroits –, de résorber totalement la loi dans le comportement effectif des individus, de supprimer tout écart aussi bien entre le privé et le public qu'entre la société instituant et la société instituée, de revenir à une naturalité (surnaturelle) de l'homme lequel, n'étant plus asservi par l'« abstraction », deviendrait immédiatement un universel concret, à savoir, selon la propre expression de Marx, « homme total »? Il n'est pas possible, ici, de discuter cette question pour elle-même⁴¹. Mais il faut souligner fortement que l'on ne saurait confondre la question de la possibilité d'une révolution radicale et d'une auto-institution explicite de la société, avec la question de la possibilité d'une société sans institutions explicites.

Un seul point, à vrai dire cardinal, exige discussion supplémentaire. Derrière la solution « logique » et « ultime » de Marx, il y a encore un choix *particulier* d'une *axia* qui en elle-même n'est ni justifiable ni théorisable – lui-même découlant d'une thèse métaphysique particulière sur l'homme comme « besoin », y compris (dans son *telos*) comme « besoin de travail ». Même si ce que Marx dit dans la *Critique du Programme...* ne concerne que la contribution au travail de la société et la distribution des « moyens de consommation » (dont « on avait tort de faire si grand cas »), l'*axia*, la Proto-valeur *selon* laquelle cette contribution et cette distribution doivent être faites, c'est le *besoin*. Mais, là où Aristote posait le besoin (*chreia*) comme ce qui « tient toute la société ensemble » (*sunechei, summenei*),

41. Je l'ai fait dans « Marxisme et théorie révolutionnaire », *Socialisme ou Barbarie* n° 39, mars 1965 (« Le "communisme" » dans son acception mythique », p. 35-40), repris maintenant dans *L'Institution imaginaire de la société*, éd. du Seuil, p. 151-157.

pour Marx il s'agit du besoin de *chacun* : à *chacun*, selon *ses* besoins. Chacun est « mesure » de ses (« propres ») besoins – il en est la bonne et juste (et la seule) mesure ; l'individu en est le juge, l'individu *est* le juge. Quelle est donc l'origine, la nature, le contenu de ces besoins ? Peut-on se référer ainsi aux besoins de « chacun », les prendre pour fondement et critère de sa contribution et de sa rétribution, sans poser la « satisfaction » de l'individu comme fin de la société, sans surtout poser que l'homme est défini et se définit par « ses » besoins *et* qu'il peut les définir tout seul, comme individu – autrement dit, sans postuler une *physis* trans- ou méta-historique, trans- ou méta-sociale de l'homme, qui ne laisserait subsister aucun doute sur la nature et la légitimité de « ses » besoins ? N'est-ce pas supposer que ces « besoins » sont fixes et définis, ou bien se développent selon une naturalité (un « épanouissement universel ») sur laquelle il n'y a rien à dire, qu'ils sont par définition indiscutables, mutuellement compatibles – *bons* ? Les besoins sont-ils *physei* ou *nomō*, naturels ou institués ? S'ils sont – comme ils le sont, trivialités exceptées – *nomō*, si tout besoin est socialement institué, que veut dire, même s'agissant des « moyens de consommation », à *chacun* selon *ses* besoins ? Cette phrase est privée de sens. De même est privée de sens la phrase : de *chacun* selon *ses* capacités – puisque ces « capacités » ne sont capacités de travail social (et non pas, par exemple, force musculaire brute génétiquement déterminée) que comme *créées* par la société moyennant le dressage de l'individu. Les sociétés contemporaines, américaine, française, russe, chinoise créent chez les enfants des classes dominantes les « besoins » d'un avion privé, d'une villa à Saint-Tropez, d'une datcha, etc. ; à *chacun* *selon* *ses* besoins ? De même, elles créent chez les ouvriers des chaînes de montage la « capacité » de faire le même geste à un rythme exténuant 8 ou 9 heures par jour – et, chez les habitants du Goulag ou des camps chinois, la « capacité » de travailler 14 à 16 heures par jour par – 20° de

température en ne mangeant pratiquement pas : de chacun, selon ses capacités ?

La question : quels sont les besoins et les capacités que la société doit créer, à partir de quoi et moyennant quoi, et vers lesquels elle doit dresser les individus, est inéliminable. Elle occupe une place centrale chez les philosophes de l'*eidōs* et de la *physis*, Platon et Aristote : *La République*, *Les Lois*, *La Politique* n'arrêtent pas d'en parler. Paradoxalement, elle est gommée chez le philosophe de l'histoire – Marx. La création sociale des besoins et des capacités des individus, considérés du point de vue de la justice, c'est la *paideia*, le « dressage des individus vers/ pour la communauté », dont parle Aristote, et qu'il identifie, à juste titre, avec la question de la justice totale, autrement dit, encore une fois, la question de la *politique* comme portant sur l'institution d'ensemble de la société. Certes, si les besoins et les capacités de chacun sont, d'abord et avant tout, ce que la société a créé chez lui comme besoins et capacités, à cette imposition sociale s'opposent, plus exactement *peuvent* s'opposer à partir d'un moment et moyennant un devenir historique, les visées de l'individu, lui-même institution sociale mais institution qui est transformation d'un noyau singulier et ultimement irréductible : la psyché. Si cette opposition surgit – comme elle a surgi depuis longtemps dans les sociétés dites « historiques » –, la réconciliation de ces deux termes ne peut jamais être spontanée et automatique ; et c'est aussi cela qui concrétise, pour nous, la question de la justice totale et de la politique. Nous ne pouvons pas trouver, chez des individus qui seraient déjà pleinement déterminés avant toute socialisation, une réponse à la question de la justice, puisqu'il est absurde de croire que les individus définissent « leurs » besoins et « leurs » capacités ; de même qu'il est absurde de croire (malgré les efforts de Staline et de Mao pour démontrer le contraire) que l'État totalitaire, déguisé en « peuple » ou « société », peut les définir indéfiniment et intégralement pour eux. La question de la coexistence de ces deux termes

doit être affrontée pour elle-même, elle ne se laisse pas dissoudre dans le mythe d'une société qui serait réconciliation immédiate de tous avec chacun et de chacun avec soi-même. Il restera toujours la question de la justice totale, de la formation des individus, de la *paideia* au sens le plus vaste et le plus profond du terme, de la socialisation de la psyché, qui ne sera jamais automatiquement ou spontanément résolue par aucun « épanouissement universel » des individus, puisqu'un épanouissement quelconque ne peut exister que moyennant la fabrication sociale de l'individu. Et il restera toujours, quel que soit l'état d'« abondance » de la société, la question de la justice distributive, de la définition du partageable et de son partage, puisqu'il y aura toujours question de la délimitation de la sphère individuelle, du droit et des droits de l'individu corrélatifs à sa propre vie et aux moyens qui lui sont accordés pour la vivre, et position de règles relatives à l'attribution de chacun de son propre corps et d'une sphère d'activité autonome. La distance qui sépare l'idée d'une société où les hommes ne se tueront pas les uns les autres pour quelques francs, et l'idée d'une société où besoins et désirs de tous et de chacun s'accorderaient spontanément, est immense ; c'est la distance qui sépare un projet politique historique et une fiction incohérente.

À cette occasion encore on peut observer la profonde antinomie qui divise la pensée de Marx. Il serait évidemment plus que faux de dire que Marx pense les besoins humains comme « naturels » : il en connaît et affirme maintes fois le caractère « historique ». Mais *de cette idée, il ne peut rien faire*. Il ne peut pas en tenir compte chaque fois que la catégorie de besoin doit être utilisée : ni lorsqu'il s'agit de l'analyse de l'économie capitaliste, menée comme si des besoins fixes et stables pouvaient être posés et, par exemple, définir une fois pour toutes un « niveau de vie » de la classe ouvrière (définition sans laquelle l'idée que la « force de travail » est marchandise se dissout en fumée) ; ni, on vient de le voir, lorsqu'il s'agit de la « phase supérieure » de la société com-

muniste, où les « besoins » de chacun deviennent, sans question, critère d'une distribution équitable ; ni, enfin, lorsqu'il s'agit de l'histoire considérée dans son ensemble, où tout semble se dérouler comme si les hommes travaillaient pour satisfaire de mieux en mieux et de plus en plus des besoins donnés une fois pour toutes – sans quoi, il ne pourrait jamais être question d'« abondance ».

Marx commente Aristote comme si Aristote s'était proposé de résoudre la question quantitative de la « valeur d'échange ». Mais la question que se pose Aristote est beaucoup plus profonde et va beaucoup plus loin – et c'est une question que Marx croit par moments pouvoir éliminer en se référant aux « lois de l'histoire » en quoi évidemment il se mystifie lui-même. La question d'Aristote est la question *politique*, l'énigme du fondement de la communauté politique, de la société – *koinônia* ou *polis* – comme création d'individus sociaux (*paideia*), comme justice (*dikalosuné*), comme échange (*allagé*), comme indissociation des trois, fondement où la question de fait et la question de droit ne se laissent pas si facilement séparer, ni à l'origine ni à la fin, où *physis* et *nomos*, nature/finalité spontanée/norme/vie se réglant elle-même d'après sa destination éternelle, d'une part, et convention/institution mutable, contingente, arbitraire, d'autre part, ne peuvent être ni simplement identifiées, ni absolument séparées et opposées l'une à l'autre. C'est la *physis* de l'homme qui fait qu'il pose des *nomoi*, c'est dans et par sa *physis* qu'il est animal politique. Mais aussi, toute *polis* implique un *nomos* particulier ; la *politeia*, la constitution/institution de toutes les cités existantes, y compris même de celle qu'Aristote considérerait comme « la meilleure par nature » (*physei aristé*) et dont il affirme qu'elle est « partout la même » (sauf qu'elle n'existe nulle part), contient et contiendra toujours des *nomima* purement conventionnels (cf. VII, 1 à 6). De même, le langage est dans et par la

physis de l'homme – mais ses éléments sont « significatifs par convention ⁴² » (*kata sunthékén*). De même, pour ce qui est de la *technè*. Que l'homme soit dans la *technè* « par nature », on ne saurait en douter ; l'homme est naturellement artificier – et artificiel. Mais qu'est-ce que la *technè* ? « La *technè* ou bien imite la nature ou bien parachève ce que la nature est dans l'impossibilité d'accomplir ⁴³. » La *technè* serait-elle répétition de la nature, instrument que la nature se donne pour s'imiter elle-même (pourquoi ?) – ou bien pour accomplir, par l'intermédiaire de l'homme, ses propres fins qu'elle ne peut pas parachever elle-même ? Mais ce que l'homme accomplit moyennant la *technè* ne « sert » que l'homme ; le « sert »-il en tant qu'être naturel ? Lorsque les hommes perfectionnent les armes et la *technè* de la guerre ; lorsqu'ils remplissent la cité de toutes ces « inanités » que sont les « murailles et les chantiers navals », comme disait Platon ; lorsqu'ils transforment l'échange nécessaire en *chrématistique* non nécessaire, activité d'acquisition illimitée régie par un « désir sans fin ⁴⁴ » – art carrément *contre* nature (et qui est vain, *Éth. Nic.*, A, II, 1 – cependant que « la nature ne fait rien en vain ») ; lorsqu'ils inventent des instruments et des modes musicaux qu'Aristote, après Platon, critique sévèrement et veut exclure de la *paideia* des jeunes ⁴⁵ ; lorsque enfin, ils commettent ces « actes importants et parfaits » qui ont nom parricide, fratricide, infanticide, inceste, massacre de prisonniers innocents, et qu'« imite », cette *technè* qu'est la poésie tragique – sont-ils des êtres « naturels » ?

L'homme est *physei* et il est naturellement animal politique ; et la cité est *physei*, et précède « naturellement » l'homme individuel ⁴⁶ (elle est *physei proteron*). On devrait donc pouvoir définir la cité qui est, dans sa constitution/ins-

42. *De Interpretatione*, II, I.

43. *Physique*, B 8, 199 a 15-17.

44. *Politique*, A, IX, 16.

45. *Politique*, H, VI et VII.

46. *Politique*, A, II, 9, 12, 14.

titution spécifique, dans sa *politeia* et son *nomos*, vraiment « naturelle » ou « meilleure par nature » ; mais cela n'est pas possible vraiment. Plus même : cette cité naturelle, si la cité est « par nature », devrait être effectivement la cité réelle dans la grande majorité des cas – de même que l'homme « normal » est la règle, l'homme « pathologique » l'exception. Or, la *Politique* sait et montre, une fois de plus, que cela est absolument faux. Toutes les cités sont loin de la « meilleure par nature » ; le fondement de leur constitution/institution, l'*axia* qui fonde leur justice diffère beaucoup de la justice pure et simple, ou absolue⁴⁷ tous sont d'accord sur l'exigence de la justice et de l'égalité proportionnelle, mais n'y parviennent jamais⁴⁸ ; si toutes les constitutions comportent « quelque chose de juste, elles sont, absolument, dans l'erreur⁴⁹ » parce que l'*axia* qu'elles posent a toujours une validité partielle, mais qu'elles la transforment en *axia* tout court.

Quelle serait donc l'*axia* qui aurait une validité absolue (*haplôs*) ? Sans aucun doute : la vertu elle-même, la vertu totale – qui coïncide, on l'a vu, avec la justice totale. Mais précisément dans le cas de la vertu se séparent brutalement les deux versants de la *physis* : la norme/finalité, et la norme/effectivité prédominante, l'*eidos* comme *telos* et le *telos* comme tendance ou poussée immanente et spontanée. Tout étant est pour autant qu'en étant il actualise ce qu'il était à être (*to ti ên einai*), qu'il accomplit sa destination. Mais chez l'homme, le *ti ên einai* est brisé. Ses deux moments dont l'indissociation forme le noyau de l'ontologie d'Aristote, indissociation qui fait que toute chose n'est qu'en étant ce qu'elle est c'est-à-dire « ce qu'elle était à être », que l'être d'une chose c'est son *eidos*, c'est-à-dire son *telos*, sa fin, sa destination éternelle, – ces deux moments s'y trouvent disso-

47. *Politique*, Γ, IX, I et XII, 19.

48. *Ibid.*, E, I, 2.

49. *Ibid.*, E, I, 5.

ciés. La vertu est *telos* de l'homme, sa « fin naturelle » ; mais elle n'est pas « naturelle » au sens que l'homme y parviendrait « le plus souvent » (*ôs epi to polu*) et spontanément. Presque tout cheval, en tant que cheval, accomplit le *telos* du cheval ; presque aucun homme n'accomplit vraiment la vertu – et strictement aucune cité n'accomplit son *telos*. Et bien entendu, la vertu ne « pousse » pas (*physei*) chez l'homme⁵⁰ ; la vertu doit être créée par la *paideia*, c'est-à-dire par les institutions fondamentales de la cité. Ainsi la *physis/telos* de l'homme se trouve conditionnée par le *nomos* de la cité. *Quelle est la vertu qui doit ainsi être créée, quel est le telos de l'homme, à cela l'Éthique et encore plus la Politique répondent : o logos hēmin kai o nous tēs physeôs telos, « le logos et le nous sont la fin de la nature pour nous autres hommes⁵¹ ».* Mais *comment* l'institution de la cité peut-elle accomplir cette fin, à partir de quoi et moyennant quoi, cette question reste ouverte au bout des dédales de la *Politique* inachevée et sans doute le resterait-elle en tout cas. Ne serait-ce que pour cette raison (déjà connue de Platon) : la création de la vertu par l'institution de la cité se présuppose elle-même, puisqu'elle présuppose que la vertu est déjà effectivement créée comme visée de la justice totale capable de se réaliser chez l'instituant – qu'il s'agisse du « législateur » ou du peuple.

Cet éclatement de la détermination ontologique de l'homme et de la cité, cette impossibilité de dire soit que tout *nomos* est *physei*, soit qu'il n'y a pas de *physis* du *nomos* (et de la cité), trace la limite, la frontière, de la pensée d'Aristote, de la pensée grecque, et, pour l'essentiel, de la pensée de l'Occident.

Aristote pense à partir de la *physis* : dans le faisceau des significations du terme, nous importe ici l'*organisation* logique/ontologique de l'étant et des étants qu'il vise, et tout

50. Cf. par ex. *Éth. Nic.*, B, I, 2.

51. *Politique*, Z, XIII, 22.

particulièrement la relation qu'il pose entre détermination et indétermination (*peras – apeiron*) et la conception de cette détermination. Quel est le type de cette organisation, et pourquoi peut-on dire qu'à cet égard la pensée de l'Occident – Hegel et Marx compris – n'est jamais vraiment sortie de l'horizon aristotélien ? La nature est fin, répète constamment Aristote ; la nature ne fait rien « en vain » (*matên*). Ne fait rien en vain : ne fait rien « sans raison », « sans cause ». La cause ici est « finale » – mais à ce niveau de considération, la distinction du « final » et du « causal » n'a strictement aucune importance⁵². La cause finale *détermine* l'organisation de ce qui est et fonde son être ; c'est elle qui rend compte et raison du comment il est et « pourquoi » (= *pour quoi*) il est tel qu'il est ; elle fait qu'il est en étant *ce* qu'il est, ce qu'il était à être. Elle détermine l'enchaînement nécessaire des moyens et des fins – qui s'instrumente nécessairement dans un enchaînement de causes et d'effets. Cet enchaînement est lui-même déterminé par la poussée, la tendance de la *physis* vers l'assimilation au *nous* : *nous-théos*, Dieu-penser, pensée se pensant elle-même et, comme tel, absolument *séparé, ab-solu* du monde. Dieu qui n'agit pas dans le monde, et pourtant agit en un sens sur le monde, pour autant qu'il l'aimante, ou plutôt que le monde s'aimante vers lui. Cette aimantation, *eros* de la nature pour le *nous-théos*, est tendance à se rapprocher le plus possible du *nous*, à lui « ressembler » le plus possible, à devenir le plus possible *comme le nous*. Cela est aussi la fin proposée à la vie humaine, échelon suprême de la *physis*, puisque « notre fin est le *logos* et le *nous* », puisque nous devons « nous diviniser autant que possible » (*eph' oson endechetai athanatizein*⁵³). C'est cette tendance qui rend la *physis* pensable : la *physis* est pensable en tant qu'elle est *eros* de la pensée.

Mais la *physis* est *eros* de la pensée – non pas pensée. Pour

52. Cf. *L'Institution imaginaire...*, chap. IV.

53. *Éth. Nic.*, I, VII, 8.

autant qu'elle est cet *eros*, elle est déterminée – elle est pensable, et intelligible, pour nous. C'est pour autant qu'elle est cet *eros* qu'elle est finalité, *eidos*, destination déterminée, *ti ên einai*. Mais elle ne serait pas *physis* si elle n'était *que* cela. Or elle est aussi essentiellement autre chose : matière, mouvement, altération, indéfinité, indétermination. Toute *physis* comporte de la matière, du mouvement, de la « puissance », du « pouvoir être autrement » – sinon elle serait Dieu, pensée se pensant, pur acte, immuabilité. Par là Aristote ménage, après Platon, de manière à la fois profondément autre et profondément analogue, aussi bien une indétermination de ce qui est « physiquement » – de tout ce qui est hors le *nous* absolu, séparé – qu'un fondement ontologique des limites du savoir humain et de l'existence de l'*erreur*. Dans la mesure où la *physis* « n'est jamais sans matière », il y a « en soi » indétermination de ce qui est, et « pour nous » erreur. Mais cette limitation essentielle une fois posée, il n'y a plus de problème principal ; il faut, et on peut, chaque fois savoir le genre et le degré d'« exactitude » que la chose considérée et le discours corrélatif comportent (cf. *supra*). Cette indétermination affecte aussi, bien entendu, non seulement notre savoir, mais notre agir : « la matière des choses agies » comporte une indétermination essentielle puisque à la fois elle est « matière » et a affaire avec « ce qui pourrait aussi être autrement ⁵⁴ ». Inversement, en posant la matière comme indétermination Aristote ménage encore, profondément, un espace pour l'action, le faire humain comme *praxis* et *poiésis* : les deux en effet s'appuient sur le fait que tout *n'est pas* déterminé dans ce qui est, qu'il y a de l'indéterminé et du possible « objectif ». Nous pouvons agir parce que nous sommes *dans* la *physis* comme matière, parce que nous sommes nous-mêmes partie de la *physis*, *nous sommes physis*.

Mais ici Aristote retrouve l'autre problème principal, beaucoup plus grave. Les choses humaines ne sont pas sim-

54. *Éth. Nic.*, Sixième Livre, VI, 1.

plement indéterminées en tant que « physiques » (affectées de matière comme toute nature). Par un côté, elles sont le contraire de la *physis* : elles comportent interminablement et essentiellement le *nomos*, comme elles comportent la *technè* elles sont, en un sens, *nomos* et *technè*. La cité est *physei* – par nature ; mais la cité et chaque cité est *nomos* et ce *nomos*. Même la cité parfaite, achevée, finie, la cité « unique qui seule est partout la meilleure selon la nature », ne sera cela que dans et par le *nomos* ; elle sera juste – et le juste est « le légal et l'égal » et il n'y a ni légalité, ni égalité « naturelles ».

Cette division ultime, *physis* et *nomos*, Aristote ne l'escamote pas ; il l'affronte, mais il ne peut pas la « surmonter ». C'est pourquoi, devant elle, il vacille – comme Marx, d'une autre manière mais pour des raisons profondément homologues, vacille. Aristote doit séparer la *physis* et la *technè* – et il ne doit pas les séparer absolument, car alors il n'y aurait plus pour la *technè* et ses produits aucun statut, aucun lieu ontologique ; si la *technè* n'était pas ancrée dans l'« imitation » ou le « parachèvement » de la *physis*, elle ne serait rien. Pour autant que la *technè* excède essentiellement la nature, elle reste inassimilable dans l'ontologie aristotélicienne (et dans toute l'ontologie héritée). Pour la même raison, il doit séparer *physis* et *polis* – et il ne doit pas les séparer absolument. Pour autant que la cité n'est jamais effectivement ce qu'elle devait être *physei* comme « la meilleure », et que, tout au contraire, sa constitution est toujours, absolument parlant, dans l'erreur, on ne voit pas ce qu'elle peut être. Pas plus qu'on ne voit pas ce que peut être le *nomos* – à partir du moment où il n'est pas simplement, ni « la plupart du temps », moyen de « notre fin naturelle, à nous autres hommes, le *logos* et le *nous* ». Si les différences des *nomoi* étaient mineures, accidentelles, exceptionnelles, on pourrait éventuellement les négliger, ou les assigner à une « matière » quelconque de l'étant/existant politique. Mais elles ne le sont pas. C'est dans et par son *nomos* particulier que chaque cité est ce qu'elle est. Le *nomos* n'est pas

« matière » – et n'est pas non plus *eidōs* ou *physis*. Qu'est-il, donc ? Quelle est cette indétermination du *nomos* par rapport à la fin naturelle de l'homme – le *logos* et le *nous* – qui n'est pas simple « matière », « mouvement », « puissance » des choses humaines, mais se traduit par l'*altérité instituée* des *nomoi* ? Il faudrait qu'il y ait nature de la loi et loi naturelle – et, malgré certaines formulations sur lesquelles les siècles se sont, compréhensiblement, précipités, Aristote ne peut pas se résoudre à l'affirmer, à affirmer pleinement, catégoriquement, sans réserve ou restriction, que le *nomos* est *physei* ou qu'il y a une *physis* du *nomos*. Car il sait que c'est là une contradiction dans les termes – elle l'est, en tout cas, dans la langue grecque. Pour l'être du *nomos*, il n'y a pas de lieu ontologique.

Ainsi peut-on comprendre la nécessité des apories du Cinquième Livre de l'*Éthique* – qui se prolongent dans la *Politique*. Il y a une cité partout meilleure par nature – et aucune cité réelle n'est cette cité⁵⁵. Il y a une *axia* selon laquelle doit se faire la répartition initiale : la vertu – mais cette *axia* ne peut pas en vérité fonder le partage, car elle ne peut pas être pensée comme *antérieure* (logiquement et réellement) à la *politeia*, à la constitution/institution de la cité. Cette *axia*, la vertu, ne peut être que par la *paideia*, le dressage des individus en vue des affaires communes – elle-même noyau de l'institution/constitution de la société. C'est donc le *nomos*, l'institution de la cité, qui doit créer la vertu (*poiétiké arétês*) – vertu qui est cependant « fin naturelle » de l'homme. Et, pour que cette *paideia* soit véritable *paideia*, il faudrait que l'institution appropriée de la cité soit posée – posée par qui, à partir de quoi, moyennant quoi, et qui tirerait lui-même sa vertu d'où ? Il y a nécessité, pour qu'il y ait distribution juste, de la comparabilité des individus quant à

55. Bien qu'Aristote n'aille pas jusqu'à dire, comme Platon dans *La République*, que toutes les cités effectives sont « malades » – soit, pathologiques.

l'*axia*, la Proto-valeur de la société – mais la vertu n'est pas mesurable, ni, plus généralement, les individus comparables autrement que par convention. Il y a, pour combler cette lacune et aussi pour des raisons plus profondes, l'appel à la *chreia* évidente et énigmatique ; mais la *chreia* elle-même est ce que, chaque fois, elle est comme instituée et, en elle-même, elle n'est pas « mesurable ». Elle doit, elle aussi, être suppléée par une égalisation conventionnelle, à savoir instituée, à savoir excédant toute *physis* de l'homme et de la cité. Il y a enfin et surtout, la *destruction explicite* de toute possibilité de réponse « rationnelle », dans cette phrase où se trouvent condensées toutes les apories, et que je laisserai sans commentaire : « Donc, il n'y a pas de juste et d'injuste dans le politique ; car ceux-là sont selon la loi, et pour ceux pour qui il y a, par nature, loi ; ce sont ceux pour qui il existe égalité quant au fait de gouverner et d'être gouverné » (VI, 9).

La grandeur d'Aristote – et un aspect de son importance pour nous – c'est aussi le fait qu'il assume la division et la contradiction qui déchirent l'univers grec, qu'il accepte ce corps-à-corps avec les questions ultimes que non seulement il ne laisse pas dormantes mais dont il poursuit inlassablement les plis et les replis interminables, bien qu'elles excèdent les moyens dont il dispose pour les penser, bien qu'elles fassent finalement éclater son cadre ontologique.

Nous sommes en apparence très loin du Premier Chapitre du *Capital*, de Marx et des questions qui sont les siennes – et les nôtres. Le sommes-nous vraiment ? Marx lui-même n'arrive pas à décider si la Valeur-Travail est Substance/Essence transhistorique, phénoménalisation particulière par le capitalisme de cette Substance/Essence, ou Apparence créée par le capitalisme et à laquelle se réduirait sa « réalité ». Mais qu'y a-t-il derrière cette vacillation, sinon la vacillation concernant la *physis* de l'homme, de la société et de l'histoire, la question de savoir s'il peut être question d'une

physis dans ce domaine? Marx ne veut-il pas montrer qu'une certaine *physis* de l'homme et de l'histoire doit les conduire à leur « fin », à leur *telos* prédéterminé, le communisme? N'essaie-t-il pas de trouver dans le prolétariat le « législateur » qui, de par sa propre *nature historique* de classe universelle n'ayant pas à faire valoir des intérêts particuliers *ferait valoir* l'essence/nature humaine de l'homme, telle qu'elle se manifesterait sans doute lorsque « le travail deviendra le premier besoin de la vie »? Est-il vraiment en mesure de sortir de l'oscillation entre ce qu'il sait et que, incidemment mais clairement, il dit, des besoins comme définis socialement et historiquement – et sa nécessité de postuler des besoins fixes, stables, déterminés pour pouvoir parler aussi bien de l'économie capitaliste que de la société communiste? Le « à chacun selon ses besoins » peut-il prendre sens autrement que par référence à une nature (et une « bonne » nature) de l'homme individuel, dont à la fois les besoins seraient déterminés sans arbitraire (individuel ou social) et spontanément compatibles avec sa socialité? Ne voit-il pas la technique dans une ambiguïté totale, comme à la fois création historique et manifestation naturelle de l'homme? N'y a-t-il pas chez lui – et non seulement dans ses écrits de jeunesse – une énigmatique « naturalité » de l'homme – complémentaire d'une tout autant énigmatique humanité/rationalité de la nature? N'est-ce pas ce penseur profond de la société, l'homme qui a le plus insisté sur l'irréductibilité du social et dénoncé les « Robinsonnades », qui va aussi jusqu'à écrire, dans son livre *princeps* : « La vie sociale... ne sera dégagée du nuage mystique qui en voile l'aspect que le jour où s'y manifesterait l'œuvre d'hommes librement associés, agissant consciemment et maîtres de leur propre mouvement social » (*Produktfrei vergesellschafteter Menschen unter deren bewusster planmässiger Kontrolle...*; Pl., I, 614, souligné par moi) – autrement dit : à poser la société future comme produit de la libre association des hommes – et la socialité antérieure de

ceux-ci, visiblement « non libre », comme une sorte de « nuage mystique » ?

On pourrait continuer. Mais cela suffit pour montrer de quoi il est question ici. La vraie « borne historique » (et qui n'est pas simplement « historique » dans un sens contingent de ce terme) aussi bien d'Aristote que de Marx est la question de l'institution. C'est l'impossibilité, pour la pensée héritée, de prendre en compte le social-historique comme mode d'être non réductible à ce qui est « connu » par ailleurs. Cette impossibilité n'apparaît pas chez les auteurs plats – qui effectivement « réduisent » le social-historique à autre chose (à la « nature », à la « structure », au « désir », etc.). Elle apparaît chez les grands – et précisément sous forme d'antinomie, de division interne de la pensée. Ainsi elle trace la limite de la grande pensée grecque, comme de celle de Hegel ou de Marx – et par là même, de la pensée politique héritée, conçue comme « théorie ».

La question de l'institution et du social-historique devient limite de la pensée héritée, parce que et pour autant qu'elle est posée dans un horizon « purement théorique » ; parce que et pour autant que l'on veut rendre compte et raison de l'institution telle qu'elle est, et fonder en raison l'institution telle qu'elle « devrait » être. Mais la question de l'institution excède de loin la « théorie » ; penser l'institution telle qu'elle est, comme *création* social-historique, exige de briser le cadre logique ontologique hérité ; proposer une autre institution de la société relève d'un projet et d'une *visée politiques*, qui peuvent certes être discutés et argumentés, mais non être « fondés » sur une Nature ou une Raison quelconques (fussent-elles la « nature » ou la « raison » de l'« histoire »).

Franchir cette limite exige de comprendre cette « banalité » : la valeur (même « économique »), l'égalité, la justice ne sont pas des « concepts » que l'on pourrait fonder, construire (ou même détruire, comme veut parfois le faire Marx pour la justice) dans et par la théorie. Ce sont des idées/significations politiques concernant l'institution de la

société telle qu'elle pourrait être et que nous voudrions qu'elle soit – institution qui n'est pas ancrée dans un ordre naturel, logique ou transcendant. Les hommes ne naissent ni libres, ni non-libres, ni égaux, ni non-égaux. *Nous les voulons* (nous nous voulons) libres et égaux dans une société juste et autonome – sachant que le sens de ces termes ne pourra jamais être définitivement défini, et que le secours que la théorie pourrait apporter à cette tâche est toujours radicalement limité et essentiellement négatif.

Ainsi en est-il pour la « valeur » et pour l'« égalité », y compris dans le domaine qui semble le plus « rationalisable » de tous, celui de l'« économie ». Ce ne sont pas là des « concepts » dont une société autonome pourrait demander la définition à des théoriciens (comme elle pourra demander à ses ingénieurs de spécifier les modalités techniques de la construction d'une usine). Si, par exemple, je soutiens depuis vingt-cinq ans qu'une société autonome devrait adopter immédiatement, en matière de « rétribution », l'égalité absolue de tous les salaires, revenus, etc., ce n'est ni à partir de l'idée d'une « égalité/identité » naturelle ou quelconque des hommes, ni à partir de raisonnements « théoriques ». Ce que de tels raisonnements montrent suffisamment, ce sont l'incohérence, les fallaces, les mystifications contenues dans toutes les prétendues « justifications » théoriques (« économiques » ou autres) de l'inégalité des salaires et des revenus. Mais la demande d'une égalité dans ce domaine a une visée et un sens qui dépassent de loin les considérations « économiques ». Il s'agit des significations imaginaires qui tiennent la société ensemble, et de la *paideia* des individus. *Il s'agit de détruire la motivation économique*, en détruisant les conditions « socialement objectives » de sa possibilité : la différenciation des revenus. Il s'agit de détruire la « valeur » économique comme Proto-valeur *selon* laquelle la société est réglée et fonctionne. Et, encore plus : il s'agit de détruire la signification imaginaire nucléaire, en ce champ, de toutes les sociétés dites « historiques » : celle d'une *hiérarchie* entre les

hommes, quels qu'en soient la base et le masque. – De même, pour ce qui est du « calcul économique » dans une société autonome. Si je soutiens que ce calcul – dont de toute façon les résultats devront être subordonnés à d'autres considérations, beaucoup plus lourdes – devra se faire à partir des temps de travail et en posant l'équivalence de tous les travaux ⁵⁶, ce n'est pas seulement parce qu'aucune autre base de calcul ne s'impose de façon indiscutable – mais plutôt, toutes celles proposées jusqu'ici sont fallacieuses et incohérentes – mais parce qu'il s'agit à la fois d'ancrer dans les faits la destruction de la hiérarchie, et de rendre le plus possible clair et intelligible pour tous le rapport entre leur travail et leur consommation. « Égalité » et « commensurabilité » des travaux « économiques » devront être *instituées* par une société autonome comme instruments de son institution, pour détrôner l'économique et la hiérarchie, rendre son fonctionnement plus intelligible pour tous, faciliter une autre *paideia* des individus.

56. V. « Sur le contenu du socialisme », *Socialisme ou Barbarie*, n° 22, juillet 1957, p. 42 à 44.

Table

<i>Préface</i>	5
<i>Sur les textes</i>	29

PSYCHÉ

ÉPILOGOMÈNES À NE THÉORIE DE L'ÂME QUE L'ON A PU PRÉSENTER COMME SCIENCE	33
LA PSYCHANALYSE, PROJET ET ÉLUCLIDATION	81

LOGOS

LE DICIBLE ET L'INDICIBLE	161
SCIENCE MODERNE ET INTERROGATION PHILOSOPHIQUE.	191
<i>La crise de la science moderne et le progressisme scientifique</i>	195
<i>Les fondements de la mathématique et l'indécidable.</i>	198
<i>La situation de la physique</i>	206
<i>Le problème de l'histoire de la science</i>	214
Inadéquation des interprétations habituelles de l'évolution de la science. – Impossibilité de penser une histoire de la science dans le cadre de la philo- sophie héritée.	
<i>La biologie contemporaine. Faux et vrais problèmes</i>	233
Limites du point de vue de la théorie de l'informa- tion. – L'automate comme autodéfinition. – Le concept de conservation. – Le concept de fluctua- tion thermodynamique. – Le concept d'état station- naire.	
<i>Les disciplines anthropologiques</i>	244
Economie. – Droit. – Linguistique. – Psychanalyse. – Sociologie. – Société et histoire.	
<i>Le problème de l'unification des disciplines</i>	262
<i>La logique ensembliste ou identitaire</i>	266
Pré-supposés ontologiques de la logique ensem- bliste. – La logique ensembliste et l'organisation	

sociale. – Domaine de validité de la logique ensembliste. – La dimension ensembliste du langage. – Logique ensembliste et formalisation. – Limites de la logique ensembliste. – Catégories et régionalité.

Situation social-historique de la science contemporaine . . . 281

KOINÓNIA

TECHNIQUE.	289
1. Le sens de la technique.	291
<i>La « technè » grecque.</i>	291
<i>La conception occidentale de la technique</i>	296
Marx. – Les critiques de la technique.	
<i>Technique, création et constitution du monde humain</i>	301
La technique comme création absolue. – La constitution du réel. – L'indétermination des fins. – L'organisation sociale. – La neutralité de la technique.	
2. Technique et organisation sociale	308
<i>La thèse marxiste.</i>	308
La technique et la vie sociale. – L'époque contemporaine. – Relations non univoques.	
<i>Technique et économie</i>	313
Continuité et discontinuité. – Technique appliquée et luttes sociales dans l'entreprise.	
3. Technique et politique.	319
<i>La technologie en question</i>	321
<i>La technique dans une société post-révolutionnaire</i>	322
VALEUR, ÉGALITÉ, JUSTICE, POLITIQUE : DE MARX À ARISTOTE ET D'ARISTOTE À NOUS.	325

RÉALISATION : PAO ÉDITIONS DU SEUIL

IMPRESSION : BUSSIÈRE CAMEDAN IMPRIMERIES

À SAINT-AMAND (CHER)

DÉPÔT LÉGAL : SEPTEMBRE 1998. N° 35236 (983914/1)

