

7198-2

A-1

Le Monde morcelé

Cornelius Castoriadis

**Le Monde
morcelé**

Les carrefours
du labyrinthe

3

Éditions du Seuil

TEXTE INTÉGRAL

ISBN 2-02-047574-X
(ISBN 2-02-012350-9, 1^{re} édition)

© Éditions du Seuil, octobre 1990

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.

www.seuil.com

Avertissement

Le monde – pas seulement le nôtre – est morcelé.

Pourtant il ne tombe pas en morceaux. Réfléchir cela me semble une des premières tâches de la philosophie aujourd'hui.

C'est ce qu'essaient de faire les textes rassemblés ici, composés entre 1986 et 1989 et qui s'insèrent dans la préparation des ouvrages *La Création humaine* et *L'Élément imaginaire* auxquels je travaille. Le lecteur pourra les situer plus facilement en se reportant aux préfaces des *Carrefours du labyrinthe* (1978) et des *Domaines de l'homme* (1986).

Paris, décembre 1989

PREMIÈRE PARTIE

KOINÔNIA

L'époque du conformisme généralisé*

I

Dans ses remarques introductives à ce symposium, Claudio Veliz notait que « l'esprit de notre temps... est trop rapide ou trop léthargique ; il change trop ou pas assez ; il produit de la confusion et de l'équivoque ». Ces traits ne sont pas accidentels. Pas plus que ne le sont le lancement et le succès des labels « postindustriel » et « postmoderne ». Les deux fournissent une parfaite caractérisation de l'incapacité pathétique de l'époque de se penser comme quelque chose de positif, ou même comme quelque chose tout court. Ainsi, est-elle amenée à se définir comme, tout simplement, « post-quelque-chose », par référence à ce qui a été mais n'est plus, et à s'autoglorifier par l'affirmation bizarre que son sens est le pas de sens, et son style le manque de tout style. « Enfin, proclamait un architecte bien connu lors d'une conférence à New York en avril 1986, le postmodernisme nous a délivrés de la tyrannie du style. »

Cependant, une certaine distinction entre les termes « postindustriel » et « postmoderne » doit être faite. Car il y a quelque chose dans la réalité qui correspond au terme « postindustriel ». En bref, au moins dans les pays riches

* Conférence faite en anglais lors du symposium *A Metaphor for our Times*, à la Boston University, le 19 septembre 1989 ; traduite par moi.

(mais non seulement dans ceux-ci), la production (quel que soit le sens de ce terme) quitte les hauts fourneaux et les vieilles fabriques sales et se tourne vers des complexes de plus en plus automatisés et les divers « services ». Ce processus, prévu depuis au moins un demi-siècle, avait été longtemps considéré porteur de promesses extraordinaires pour l'avenir du travail et de la vie humains. On disait que la durée du travail allait être réduite de façon spectaculaire, et sa nature fondamentalement transformée. L'automation et le traitement électronique des données allaient transformer le vieux labeur industriel, répétitif et aliénant, en un champ ouvert à la libre expression de l'inventivité et de la créativité du travailleur.

En fait, rien de tout cela ne s'est réalisé. Les possibilités offertes par les nouvelles technologies restent confinées à un groupe étroit de jeunes spécialistes « intelligents ». La nature du travail n'a pas changé pour la masse des autres salariés, qu'il s'agisse de l'industrie ou des services. Plutôt le contraire : l'« industrialisation » à l'ancienne a envahi les grandes entreprises des secteurs non industriels, où le rythme de travail et les taux de rendement restent soumis à un contrôle mécanique et impersonnel. L'emploi dans l'industrie proprement dite est en déclin depuis des décennies ; les ouvriers « redondants » (admirable expression des économistes anglo-saxons) et les jeunes n'ont pu trouver de l'emploi que dans des industries de « services » de seconde classe, à basses rémunérations. De 1840 à 1940, la longueur de la semaine de travail avait été réduite de 72 à 40 heures (- 45 %). Depuis 1940, cette durée reste pratiquement constante, malgré une accélération considérable de l'accroissement du produit par heure/ouvrier. Les ouvriers qui tombent ainsi dans la « redondance » restent chômeurs (essentiellement en Europe occidentale) ou doivent se caser tant bien que mal dans des « services » mal payés (surtout aux États-Unis).

Il reste toutefois vrai que, du moins potentiellement,

quelque chose d'essentiel est en train de changer dans la relation de l'humanité – l'humanité riche – avec la production matérielle. Pour la première fois depuis des millénaires, la production « primaire » et « secondaire » – agriculture, mines et manufactures, transports – absorbe moins d'un quart de l'*input* total de travail (et de la population employée), et pourrait même n'utiliser que la moitié de ce quart s'il n'y avait pas l'incroyable gaspillage incorporé dans le système (paysans subventionnés afin qu'ils ne produisent *pas*, industries et usines obsolètes maintenues en activité, etc.). Elle pourrait même absorber un quantum négligeable du temps humain, sans la fabrication continue de nouveaux « besoins » et l'obsolescence incorporée par construction dans la plupart des produits fabriqués aujourd'hui. Bref, une société de temps libre est, théoriquement, à portée de la main – alors qu'une société rendant possible pour chacun un travail personnel et créatif semble aussi éloignée que pendant le XIX^e siècle.

II

Toute désignation est conventionnelle ; l'absurdité du terme « postmoderne » n'en est pas moins évidente. Ce que l'on remarque moins souvent est qu'elle est dérivée. Car le terme « moderne » lui-même est malheureux, et son inadéquation ne pouvait pas manquer d'apparaître avec le temps. Que pourrait-il jamais y avoir *après* la modernité ? Une période qui s'appelle moderne ne peut que penser que l'Histoire a atteint sa fin, et que les humains vivront désormais dans un présent perpétuel.

Le terme « moderne » exprime une attitude profondément auto- (ou ego-) centrique. La proclamation « nous sommes les modernes » tend à annuler tout développement ultérieur véritable. Plus que cela, elle contient une curieuse antinomie. La composante imaginaire, et consciente de soi,

du terme implique l'autocaractérisation de la modernité comme ouverture indéfinie concernant l'avenir, et cependant cette caractérisation n'a de sens que relativement au passé. Ils étaient les anciens, nous sommes les modernes. Comment faudra-t-il, donc, appeler ceux qui viennent après nous ? Le terme ne fait sens que sur l'hypothèse absurde que la période s'autoproclamant moderne durera toujours et que l'avenir ne sera qu'un présent prolongé — ce qui par ailleurs contredit pleinement les prétentions explicites de la modernité.

Une brève discussion de deux tentatives contemporaines visant à donner un contenu précis au terme modernité peut fournir un point de départ utile. Il est caractéristique qu'elles se préoccupent toutes les deux non pas des changements dans la réalité social-historique, mais des changements (réels ou supposés) dans l'attitude des penseurs (philosophes) à l'égard de la réalité. Elles sont ainsi typiques de la tendance contemporaine des auteurs à l'auto-enfermement : les écrivains écrivent sur des écrivains à l'usage d'autres écrivains. Ainsi Foucault¹ affirme que la modernité commence avec Kant (spécialement avec *Le Conflit des facultés* et *Que sont les Lumières ?*), parce que avec Kant, pour la première fois, le philosophe s'intéresse au présent historique effectif, commence à « lire les journaux », etc. (Cf. la phrase de Hegel sur la lecture du journal comme la « prière réaliste du matin ».) La modernité serait ainsi la conscience de l'historicité de l'époque où l'on vit. C'est là de toute évidence une conception totalement inadéquate. L'historicité de leur époque était claire pour Périclès (il n'y a qu'à lire l'*Építaphe* dans Thucydide) et pour Platon, comme elle l'était pour Tacite ou pour Grégoire de Tours (*mundus senescit*). Aux yeux de Foucault, la nouveauté consisterait en ce que, à partir de Kant, la relation au présent n'est plus conçue en termes de compa-

1. « Un cours inédit », *Magazine littéraire*, mai 1988, p. 36.

raison de valeur (« sommes-nous dans la décadence ? », « quel modèle devrions-nous suivre ? »), non pas « longitudinalement », mais dans une « relation sagittale » à l'actualité propre. Mais les comparaisons de valeur sont lourdement présentes chez Kant pour qui l'histoire ne peut être réfléchie qu'en termes d'un progrès, dont les Lumières constituent un moment cardinal. (Cela est encore plus clair, évidemment, pour Hegel.) Et si la « relation sagittale » est opposée à l'évaluation, cela ne peut signifier que ceci : la pensée, abandonnant sa fonction critique, tend à emprunter ses critères auprès de la réalité historique, telle qu'elle est. Il est certain qu'une telle tendance devient très forte pendant les XIX^e et XX^e siècles (Hegel, Marx, Nietzsche — même si les deux derniers s'opposent à la réalité d'aujourd'hui au nom d'une réalité plus réelle, la réalité de demain : communisme, ou surhomme). Mais cette tendance constitue elle-même un *problème dans* la modernité ; on ne saurait un instant la considérer comme épuisant la pensée des Lumières et de la période qui les a suivies, encore moins les tendances social-historiques effectives des deux derniers siècles.

Tout aussi discutabile est la tentative de Habermas de saisir l'essentiel de la problématique de la modernité par référence quasi exclusive à Hegel : « Hegel fut le premier philosophe à développer en toute clarté un concept de la modernité ; c'est pourquoi il nous faut remonter à lui !... » L'histoire effective est remplacée, une fois encore, par l'histoire des idées, luttes et conflits réels n'existent que par leur pâle représentation dans les antinomies du système. Ainsi, lorsque Habermas écrit : « C'est dans sa théorie [sc. de Hegel] d'abord qu'apparaît cette constellation conceptuelle unissant modernité, conscience du temps et rationa-

1. Jürgen Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Francfort, Surkamp, 1985. p. 13 ; tr. fr. Paris, Gallimard, 1988, p. 5.

lité¹», ce qui semble le gêner c'est que la « rationalité » est « gonflée en Esprit absolu » ; il ne s'aperçoit pas que c'est cette *unification même* qui constitue l'*illusion* hégélienne. Non seulement les *ipsissima verba* de Hegel, mais la structure, la dynamique et la logique d'ensemble de sa philosophie conduisent au thème antimoderne par excellence d'une « fin de l'histoire » déjà là et d'un Savoir absolu incorporé dans le système hégélien, après lequel il ne reste à faire que « du travail empirique ».

En vérité, Hegel représente l'opposition totale à la modernité au sein de la modernité – ou, plus généralement, l'opposition totale à l'esprit gréco-occidental à l'intérieur de cet esprit. C'est avec lui qu'est célébré pour la première fois solennellement le mariage illégitime entre Raison et Réalité et que le Présent est construit comme la recollection sans reste des incarnations successives de la Raison. Hegel écrit que « la philosophie est sa propre époque (historique) conceptualisée dans la pensée ». La philosophie est la vérité de l'époque – et elle n'est vraie que pour autant qu'elle est la pensée de l'époque. Mais le propre de l'« époque » – avant comme après Hegel – a été l'émergence, non seulement dans la pensée mais dans l'activité historique effective, d'une *scission* interne explicite, manifeste dans l'autocontestation de l'époque et la mise en question des formes instituées existantes. Le propre de l'« époque » a été la lutte entre monarchie et démocratie, entre la propriété et les mouvements sociaux, entre le dogme et la critique, entre l'Académie et l'innovation artistique, etc. La philosophie peut être la pensée de l'époque soit en essayant de réconcilier – verbalement – ces oppositions, ce qui la conduit nécessairement à un conservatisme du type de celui atteint par Hegel dans la *Philosophie du droit*; soit en restant fidèle à sa fonction critique, auquel cas l'idée qu'elle ne fait que conceptualiser

1. *Ibid.*, p. 57 (tr. fr. p. 52).

l'époque apparaît comme saugrenue. La critique implique la prise de distance relativement à l'objet; si la philosophie doit aller au-delà du journalisme, cette critique présuppose la création de nouvelles idées, de nouvelles normes, de nouvelles formes de pensée qui établissent cette distance.

III

Je n'ai pas l'intention de proposer de nouveaux noms pour la période qui s'est appelée moderne ni pour celle qui lui succède. Je me bornerai à proposer une nouvelle périodisation ou, plus exactement, une nouvelle caractérisation des divisions plus ou moins admises de l'histoire de l'Europe occidentale (qui inclut, évidemment, l'histoire des États-Unis). Il est à peine nécessaire de rappeler le caractère schématique de toute périodisation, les risques de négliger les continuités et les connexions, ou l'élément « subjectif » qui s'y trouve toujours. Celui-ci se manifeste centralement dans les critères choisis pour la division des périodes, critères qui condensent les présupposés philosophiques et théoriques du chercheur. Il est évidemment inéliminable, et doit être reconnu comme tel. La meilleure manière d'y faire face est de rendre ces présupposés aussi explicites que possible. Mes propres présupposés peuvent être formulés ainsi :

– l'individualité d'une période doit être cherchée dans la spécificité des significations imaginaires qu'elle crée et qui la dominant ;

– sans négliger la complexité polyphonique et fantastiquement riche de l'univers historique qui se déploie en Europe occidentale à partir du XII^e siècle, la meilleure façon de saisir sa spécificité est de le relier à la signification et au projet de l'autonomie (sociale et individuelle).

C'est l'émergence de ce projet qui marque la rupture avec le « vrai » Moyen Age¹.

Dans cette optique, on peut distinguer trois périodes : l'émergence (constitution) de l'Occident ; l'époque critique (« moderne ») ; le retrait dans le conformisme.

1. *L'émergence (constitution) de l'Occident* (du XII^e au début du XVIII^e siècle). L'autoconstitution de la protobourgeoisie, la construction et la croissance des cités nouvelles (ou le changement de caractère de celles qui existaient déjà), la revendication d'une sorte d'autonomie politique (allant depuis les droits communaux jusqu'à l'autogouvernement complet, selon les cas et les circonstances) s'accompagnent de nouvelles attitudes psychiques, mentales, intellectuelles, artistiques qui préparent le terrain pour les résultats explosifs de la redécouverte et de la réception du droit romain, d'Aristote, puis de l'ensemble de l'héritage grec subsistant. La tradition et l'autorité perdent graduellement leur caractère sacré ; l'innovation cesse d'être un terme de dénigrement (ce qu'il avait été pendant tout le « vrai » Moyen Age). Même si c'est sous une forme embryonnaire, et même s'il doit constamment passer des compromis avec les pouvoirs établis (Église et monarchie), le projet d'autonomie sociale et individuelle resurgit après une éclipse de quinze siècles. Un équilibre malaisé et instable entre ce mouvement social-historique et l'ordre traditionnel (plus ou moins réformé) est atteint pendant le XVII^e siècle « classique ».

2. *L'époque critique (« moderne ») : autonomie et capitalisme*. Un tournant décisif s'opère au XVIII^e siècle ; il prend conscience de lui-même avec les Lumières, et conti-

1. Sur le « vrai » Moyen Age tel que je l'entends, A. Gurevich, *The Categories of Medieval Thought*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1981, (tr. fr. chez Gallimard [A. J. Gourevitch, *Les Catégories de la culture médiévale*, Paris, 1983]) et Cyril Mango, *The Empire of New Rome*, Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1980, fournissent un matériel et des analyses très proches de celle que je résume ici.

nue jusqu'aux deux guerres mondiales du XX^e siècle. Le projet d'autonomie se radicalise, aussi bien dans le champ social et politique qu'intellectuel. Les formes politiques instituées sont mises en question ; des formes nouvelles, impliquant des ruptures radicales avec le passé, sont créées. Le mouvement se développant, la contestation envahit d'autres domaines, au-delà du domaine strictement politique : les formes de propriété, l'organisation de l'économie, la famille, la position des femmes et les relations entre sexes, l'éducation et le statut des jeunes. Pour la première fois dans l'ère chrétienne, la philosophie rompt définitivement avec la théologie (jusqu'à Leibniz, au moins, les philosophes non marginaux se sentent obligés de fournir des « preuves » de l'existence de Dieu, etc.). Une énorme accélération du travail et une expansion des champs de la science rationnelle ont lieu. En littérature, comme dans les arts, la création de nouvelles formes ne fait pas que proliférer, elle est consciemment poursuivie pour elle-même.

En même temps est créée une nouvelle réalité sociale-économique – en elle-même, un « fait social total » : le capitalisme. Le capitalisme n'est pas simplement l'interminable accumulation pour l'accumulation, mais la transformation implacable des conditions et des moyens de l'accumulation, la révolution perpétuelle de la production, du commerce, de la finance et de la consommation. Il incarne une signification imaginaire sociale nouvelle : l'expansion illimitée de la « maîtrise rationnelle ». Après un temps, cette signification pénètre et tend à informer la totalité de la vie sociale (par exemple l'État, les armées, l'éducation, etc.). Moyennant la croissance de l'institution capitaliste nucléaire : l'entreprise, elle se matérialise dans un nouveau type d'organisation bureaucratique-hiérarchique ; graduellement, la bureaucratie managériale-technique devient le porteur par excellence du projet capitaliste.

La période « moderne » (1750-1950, pour fixer les idées) peut être le mieux définie par la lutte, mais aussi la contamination mutuelle et l'enchevêtrement de ces deux significations imaginaires : autonomie d'un côté, expansion illimitée de la « maîtrise rationnelle » de l'autre. Elles mènent une coexistence ambiguë sous le toit commun de la « Raison ». Dans son acception capitaliste, le sens de la « Raison » est clair : c'est l'« entendement » (le *Verstand* au sens de Kant et de Hegel), c'est-à-dire ce que j'appelle la logique ensembliste-identitaire, s'incarnant essentiellement dans la quantification et conduisant à la fétichisation de la « croissance » pour elle-même. A partir du postulat caché (et en apparence évident) que le seul objet de l'économie est de produire plus (d'*outputs*) avec moins (d'*inputs*), rien ne doit faire obstacle au processus de maximisation : ni la « nature » physique ou humaine, ni la tradition, ni d'autres « valeurs ». Tout est convoqué devant le tribunal de la Raison (productive) et doit démontrer son droit à l'existence à partir du critère de l'expansion illimitée de la « maîtrise rationnelle ». Le capitalisme devient ainsi un mouvement perpétuel d'une auto-ré-institution de la société censément « rationnelle », mais essentiellement aveugle, par l'usage sans restriction de moyens (pseudo-)rationnels en vue d'une seule fin (pseudo-)rationnelle.

Mais pour les mouvements social-historiques qui manifestent le projet d'autonomie sociale et historique, la « Raison » signifie au départ la distinction tranchée entre *factum* et *jus*, laquelle devient ainsi l'arme principale contre la tradition (contre la prétention du *statu quo* à continuer d'exister simplement parce qu'il se trouve être là) et se prolonge dans l'affirmation de la possibilité et du droit des individus et de la collectivité de trouver en eux-mêmes (ou de produire) les principes qui ordonnent leurs vies. Assez rapidement, cependant, la Raison, processus ouvert de critique et d'élucidation, se transforme en computation mécanique et uniformisante (manifeste déjà pen-

dant la Révolution française), d'un côté, en système universel et prétendument exhaustif, d'un autre côté (intention clairement lisible chez Marx et qui affectera décisivement le mouvement socialiste). Cette transformation pose des problèmes complexes, profonds et obscurs qui ne peuvent pas être discutés ici. Notons seulement deux points. Le premier concerne l'influence universellement envahissante de la « rationalité » et de la « rationalisation » capitalistes. Le deuxième se rapporte à la tendance fatale et apparemment presque inévitable de la pensée à chercher des fondations absolues, des certitudes absolues, des vues exhaustives. La logique ensembliste-identitaire crée les illusions de l'autofondation, de la nécessité et de l'universalité. La « Raison » – en fait, l'entendement – se présente alors comme le fondement autosuffisant de l'activité humaine, laquelle découvrirait, sans cela, qu'elle ne possède aucun autre fondement qu'elle-même. Et la contrepartie (et « garantie ») « objective » de cette « Raison » doit être découverte dans les choses mêmes. Ainsi, l'Histoire *est* Raison, la Raison « se réalise » dans l'histoire humaine, soit linéairement (Kant, Condorcet, Comte, etc.), soit « dialectiquement » (Hegel, Marx). Le résultat final est que le capitalisme, le libéralisme et le mouvement révolutionnaire classique partagent l'imaginaire du Progrès et la croyance que la puissance matérielle-technique comme telle est la cause ou condition décisive du bonheur ou de l'émancipation humains (immédiatement ou, après un délai, dans un futur d'ores et déjà escompté).

Malgré ces contaminations réciproques, le caractère essentiel de l'époque se trouve dans l'opposition et la tension entre les deux significations nucléaires : autonomie individuelle et sociale d'un côté, expansion illimitée de la « maîtrise rationnelle » de l'autre. L'expression effective de cette tension se trouve dans le déploiement et la persistance du conflit politique, social et idéologique. Comme

j'ai essayé de le montrer ailleurs¹, ce conflit a été, en lui-même, la force motrice centrale du développement dynamique de la société occidentale pendant cette époque, et la condition *sine qua non* de l'expansion du capitalisme et de la limitation des irrationalités de la « rationalisation » capitaliste. C'est une société turbulente – turbulente réellement, turbulente intellectuellement et spirituellement – qui a constitué le milieu permettant la fiévreuse création culturelle et artistique de l'époque « moderne ».

3. *Le retrait dans le conformisme.* Les deux guerres mondiales, l'émergence du totalitarisme, l'effondrement du mouvement ouvrier (à la fois résultat et condition du glissement catastrophique vers le léninisme/stalinisme), le déclin de la mythologie du Progrès, marquent l'entrée des sociétés occidentales dans une troisième phase.

Considérée après coup, du point de vue auquel on peut se situer à la fin des années quatre-vingt, la période qui suit 1950 est centralement caractérisée par l'évanescence du conflit social, politique et idéologique. Certes, le totalitarisme communiste est toujours là, mais il apparaît de plus en plus comme une menace externe, et son « idéologie » subit une pulvérisation sans précédent. Certes aussi, les quarante dernières années ont vu naître des mouvements importants aux effets durables (femmes, minorités, étudiants et jeunes). Ces mouvements, cependant, ont abouti à des demi-échecs ; aucun, parmi eux, n'a pu proposer une nouvelle vision de la société, ni affronter le problème politique global comme tel. Après les mouvements des années soixante, le projet d'autonomie semble subir une éclipse totale. On peut considérer cela comme une évolution conjoncturelle, de court terme. Mais cette interprétation semble peu probable, devant le poids croissant de la privatisation, de la dépolitisation et de

1. Par exemple dans « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne » (1960), maintenant in *Capitalisme moderne et Révolution*, Paris, 10/18, 1979, vol. 2.

l'« individualisme » dans les sociétés contemporaines. Un grave symptôme concomitant est l'atrophie complète de l'imagination politique. La paupérisation intellectuelle des « socialistes » comme des « conservateurs » est atterrante. Les « socialistes » n'ont rien à dire, et la qualité intellectuelle de la production des porte-parole du libéralisme économique depuis quinze ans aurait fait hurler Smith, Constant ou Mill dans leurs tombes. Ronald Reagan a été un chef-d'œuvre de symbolisme historique.

Essayer d'établir des liens de « causation » entre les divers aspects et éléments de la situation serait de toute façon privé de sens. Mais j'ai noté plus haut la concomitance entre la turbulence sociale, politique et idéologique de l'époque 1750-1950 et les explosions créatrices qui la caractérisent dans les champs de l'art et de la culture. Pour la période présente aussi, il suffit de noter les faits. La situation après 1950 est celle d'une décadence manifeste de la création spirituelle. En philosophie, le commentaire et l'interprétation textuels et historiques des auteurs du passé jouent le rôle de substituts de la pensée. Cela commence déjà avec le second Heidegger et a été depuis théorisé, de manière apparemment opposée mais conduisant aux mêmes résultats, comme « herméneutique » et « déconstruction ». Un pas supplémentaire a été la récente glorification de la « pensée faible » (*pensiero debole*). Toute critique serait ici déplacée ; on serait obligé d'admirer la candeur de cette confession d'impuissance radicale, si elle ne s'accompagnait pas de « théorisations » mous-seuses. L'expansion scientifique continue, de toute évidence, mais on peut se demander s'il ne s'agit pas là de la continuation inertielle d'un mouvement lancé depuis longtemps. Les exploits théoriques du premier tiers du siècle – relativité, quanta – n'ont pas de parallèle depuis cinquante ans. (La triade des théories des fractals, du chaos et des catastrophes forme peut-être l'exception.) Un des champs les plus actifs de la science contemporaine, où l'on s'at-

tend à des résultats d'une immense signification, est la cosmologie; mais le moteur de cette activité est l'explosion technique observationnelle, alors que son cadre théorique reste toujours la relativité et les équations de Friedmann, écrites au début des années vingt. Tout aussi frappante est la pauvreté de l'élaboration théorique et philosophique des implications formidables de la physique moderne (qui mettent en question, comme on le sait, la plupart des postulats de la pensée héritée). Mais le progrès technique continue et même s'accélère.

Si la période moderne, telle qu'on l'a définie plus haut, peut être caractérisée, dans le domaine de l'art, comme la recherche consciente d'elle-même de formes nouvelles, cette recherche est maintenant explicitement et catégoriquement abandonnée. L'éclectisme et le retraitement des œuvres du passé ont acquis la dignité de programmes. Lorsque Donald Barthelme écrivait « le collage est le principe central de tout art au XX^e siècle », il se trompait sur les dates (Proust, Kafka, Rilke, Matisse n'ont rien à voir avec le « collage »), mais non pas sur le sens du « postmodernisme ». L'art « postmoderne » a rendu un service véritablement immense : faire voir combien l'art moderne avait été vraiment grand.

IV

A partir des différentes tentatives pour définir et pour défendre le « postmodernisme », et d'une certaine familiarité avec le *Zeitgeist*, on peut faire dériver une description sommaire des articles de foi théoriques ou philosophiques de la tendance contemporaine. J'emprunte les éléments d'une telle description aux excellentes formulations de Johann Arnason¹ :

1. Johann Arnason, « The Imaginary Constitution of Modernity », *Revue européenne des sciences sociales*, Genève, 1989, n° XX, p. 323-337.

1. Rejet de la vue globale de l'Histoire comme progrès ou libération. En lui-même, ce rejet est correct. Il n'est pas nouveau; et, entre les mains des « postmodernistes », il ne sert qu'à éliminer la question : en résulte-t-il que toutes les périodes et tous les régimes social-historiques sont équivalents? Cette élimination à son tour conduit à l'agnosticisme politique, ou bien aux amusantes acrobaties auxquelles se livrent les « postmodernistes » ou leurs frères lorsqu'ils se sentent obligés de défendre la liberté, la démocratie, les droits de l'homme, etc.

2. Rejet de l'idée d'une raison uniforme et universelle. Ici encore, en lui-même, le rejet est correct; il est loin d'être nouveau; et il ne sert qu'à occulter la question ouverte par la création gréco-occidentale du logos et de la raison : que devons-nous penser? Toutes les manières de penser sont-elles équivalentes ou indifférentes?

3. Rejet de la différenciation stricte des sphères culturelles (par exemple, philosophie et art) qui se fonderait sur un principe sous-jacent unique de rationalité ou de fonctionnalité. La position est confuse, et mélange désespérément plusieurs questions importantes. Pour n'en nommer qu'une : la différenciation des sphères culturelles (ou son absence) est, chaque fois, une création social-historique, partie essentielle de l'institution d'ensemble de la vie par la société considérée. Elle ne peut être ni approuvée ni rejetée dans l'abstrait. Et, pas davantage, le processus de différenciation des sphères culturelles dans le segment gréco-occidental de l'histoire, par exemple, n'a exprimé les conséquences d'un principe sous-jacent unique de rationalité quel que soit le sens de cette expression. Rigoureusement parlant, ce n'est là que la construction (illusoire et arbitraire) de Hegel. L'unité des sphères culturelles différenciées, à Athènes aussi bien qu'en Europe occidentale, ne se trouve pas dans un principe sous-jacent de rationalité ou de fonctionnalité, mais dans le fait que toutes les sphères incarnent, chacune à sa façon et dans le mode même de

leur différenciation, le même noyau de significations imaginaires de la société considérée.

Nous sommes devant une collection de demi-vérités perverties en stratagèmes d'évasion. La valeur du « postmodernisme » comme théorie est qu'il reflète servilement et donc fidèlement les tendances dominantes. Sa misère est qu'il n'en fournit qu'une simple rationalisation derrière une apologétique, qui se veut sophistiquée et n'est que l'expression du conformisme et de la banalité. Se concocant agréablement avec les bavardages à la mode sur le « pluralisme » et le « respect de la différence », il aboutit à la glorification de l'éclectisme, au recouvrement de la stérilité, à la généralisation du principe « n'importe quoi va », que Feyerabend a si opportunément proclamé dans un autre domaine. Aucun doute que la conformité, la stérilité et la banalité, le n'importe quoi, sont les traits caractéristiques de la période. Le « postmodernisme », l'idéologie qui la décore avec un « complément solennel de justification », présente le cas le plus récent d'intellectuels qui abandonnent leur fonction critique et adhèrent avec enthousiasme à ce qui est là, simplement parce que c'est là. Le « postmodernisme », comme tendance historique effective et comme théorie, est assurément la négation du modernisme.

Car en effet, en fonction de l'antinomie déjà discutée entre les deux significations imaginaires nucléaires de l'autonomie et de la « maîtrise rationnelle », et malgré leur contamination réciproque, la critique des réalités instituées n'avait jamais cessé pendant la période « moderne ». Et c'est exactement cela qui est en train de disparaître rapidement, avec la bénédiction « philosophique » des « postmodernistes ». L'évanescence du conflit social et politique dans la sphère « réelle » trouve sa contrepartie appropriée dans les champs intellectuel et artistique avec l'évanescence de l'esprit critique authentique. Comme déjà dit, cet esprit ne peut exister que dans et par l'instauration d'une

distance avec ce qui est, laquelle implique la conquête d'un point de vue au-delà du donné, donc un travail de création. La période présente est, ainsi, bien définissable comme le retrait général dans le conformisme. Conformisme qui se trouve typiquement matérialisé lorsque des centaines de millions de téléspectateurs sur toute la surface du globe absorbent quotidiennement les mêmes inanités, mais aussi lorsque des « théoriciens » vont répétant que l'on ne peut pas « briser la clôture de la métaphysique gréco-occidentale ».

V

Il ne suffit donc pas de dire que « la modernité est un projet inachevé » (Habermas). Pour autant que la modernité a incarné la signification imaginaire capitaliste de l'expansion illimitée de la (pseudo-)maîtrise (pseudo-)rationnelle, elle est plus vivante que jamais, engagée dans une course frénétique conduisant l'humanité vers les dangers les plus extrêmes. Mais, pour autant que ce développement du capitalisme a été décisivement conditionné par le déploiement simultané du projet de l'autonomie sociale et individuelle, la modernité *est* achevée. Un capitalisme qui se développe en étant forcé d'affronter une lutte continue contre le *statu quo* sur les chaînes de fabrication aussi bien que dans les sphères des idées ou de l'art, et un capitalisme dont l'expansion ne rencontre aucune opposition interne effective sont deux animaux social-historiques totalement différents. Le projet d'autonomie lui-même n'est certainement ni achevé ni fini. Mais sa trajectoire pendant les deux derniers siècles a prouvé l'inadéquation radicale, pour parler avec modération, des programmes où il s'était incarné – que ce soit la république libérale ou le « socialisme » marxiste-léniniste. Que la démonstration de cette inadéquation dans l'expérience historique effective

soit une des racines de l'apathie politique et de la privatisation contemporaines n'a pas besoin d'être souligné. Pour la résurgence du projet d'autonomie, de nouveaux objectifs politiques et de nouvelles attitudes humaines sont requis, dont, pour l'instant, les signes sont rares. Mais il serait absurde d'essayer de décider si nous sommes en train de vivre une longue parenthèse, ou si nous assistons au début de la fin de l'histoire occidentale en tant qu'histoire essentiellement liée au projet d'autonomie et co-déterminée par celui-ci.

Août 1989

Réflexions sur le racisme*

Nous sommes ici, cela va de soi, parce que nous voulons combattre le racisme, la xénophobie, le chauvinisme et tout ce qui s'y apparente. Cela au nom d'une position première : nous reconnaissons à tous les êtres humains une valeur égale en tant qu'êtres humains et nous affirmons le devoir de la collectivité de leur accorder les mêmes possibilités effectives quant au développement de leurs facultés. Loin de pouvoir être confortablement assise sur une prétendue évidence ou nécessité transcendante des « droits de l'homme », cette affirmation engendre des paradoxes de première grandeur, et notamment une antinomie que j'ai maintes fois soulignée et que l'on peut définir abstraitement comme l'antinomie entre l'universalisme concernant les êtres humains et l'universalisme concernant les « cultures » (les institutions imaginaires de la société) des êtres humains. J'y reviendrai à la fin.

Mais ce combat, comme tous les autres, a été à notre époque souvent détourné et retourné de la manière la plus incroyablement cynique. Pour ne prendre qu'un exemple, l'État russe se proclame antiraciste et antichauvin, alors que l'antisémitisme encouragé en sous-main par les pouvoirs bat son plein en Russie et que des dizaines de nations et d'ethnies restent toujours de force dans la grande prison

* Exposé au colloque de l'ARIP : « Inconscient et changement social », le 9 mars 1987. Publié dans *Connexions*, n° 48, 1987.

soit une des racines de l'apathie politique et de la privatisation contemporaines n'a pas besoin d'être souligné. Pour la résurgence du projet d'autonomie, de nouveaux objectifs politiques et de nouvelles attitudes humaines sont requis, dont, pour l'instant, les signes sont rares. Mais il serait absurde d'essayer de décider si nous sommes en train de vivre une longue parenthèse, ou si nous assistons au début de la fin de l'histoire occidentale en tant qu'histoire essentiellement liée au projet d'autonomie et codéterminée par celui-ci.

Août 1989

Réflexions sur le racisme*

Nous sommes ici, cela va de soi, parce que nous voulons combattre le racisme, la xénophobie, le chauvinisme et tout ce qui s'y apparente. Cela au nom d'une position première : nous reconnaissons à tous les êtres humains une valeur égale en tant qu'êtres humains et nous affirmons le devoir de la collectivité de leur accorder les mêmes possibilités effectives quant au développement de leurs facultés. Loin de pouvoir être confortablement assise sur une prétendue évidence ou nécessité transcendante des « droits de l'homme », cette affirmation engendre des paradoxes de première grandeur, et notamment une antinomie que j'ai maintes fois soulignée et que l'on peut définir abstraitement comme l'antinomie entre l'universalisme concernant les êtres humains et l'universalisme concernant les « cultures » (les institutions imaginaires de la société) des êtres humains. J'y reviendrai à la fin.

Mais ce combat, comme tous les autres, a été à notre époque souvent détourné et retourné de la manière la plus incroyablement cynique. Pour ne prendre qu'un exemple, l'État russe se proclame antiraciste et antichauvin, alors que l'antisémitisme encouragé en sous-main par les pouvoirs bat son plein en Russie et que des dizaines de nations et d'ethnies restent toujours de force dans la grande prison

* Exposé au colloque de l'ARIP : « Inconscient et changement social », le 9 mars 1987. Publié dans *Connexions*, n° 48, 1987.

des peuples. On parle toujours – et à juste titre – de l'extermination des Indiens d'Amérique. Je n'ai jamais vu personne se poser la question : comment une langue qui n'était, il y a cinq siècles, parlée que de Moscou à Nijni-Novgorod a-t-elle pu atteindre les rives du Pacifique, et si cela s'est passé sous les applaudissements enthousiastes des Tatars, des Bouriates, des Samoyèdes et autres Toun-gouses.

C'est là une première raison pour laquelle nous nous devons d'être particulièrement rigoureux et exigeants au plan de la réflexion. Une deuxième, tout aussi importante, est qu'ici, comme dans toutes les questions portant sur une catégorie social-historique générale – la Nation, le Pouvoir, l'État, la Religion, la Famille, etc. –, le dérapage est presque inévitable. A toute thèse que l'on pourrait énoncer, il est d'une facilité déconcertante de trouver des contre-exemples – et le péché mignon des auteurs, dans ces domaines, c'est le manque du réflexe qui prévaut dans toutes les autres disciplines : ce que je dis n'est-il pas contredit par un contre-exemple possible ? Tous les six mois, on lit de grandioses théories échafaudées sur ces thèmes, et l'on se surprend, encore, à s'étonner : l'auteur n'a-t-il donc jamais entendu parler de la Suisse ou de la Chine ? de Byzance ou des monarchies chrétiennes ibériques ? d'Athènes ou de la Nouvelle-Angleterre ? des Esquimaux ou des 'Kung ? Après quatre, ou vingt-cinq, siècles d'autocritique de la pensée, on continue de voir fleurir les généralisations béates à partir d'une idée survenue à l'auteur.

Une anecdote, peut-être amusante, me conduit à un des centres de la question. Comme vous l'avez vu dans l'annonce du colloque, mon prénom est Cornelius – en vieux français, et pour mes amis, Corneille. J'ai été baptisé dans la religion chrétienne orthodoxe, et pour que je sois bap-

tisé, il fallait qu'il y eût un saint éponyme, et en effet il y avait un *aghios Kornèlios*, translittération grecque du latin Cornelius – de la *gens Cornelia*, qui avait donné son nom à des centaines de milliers d'habitants de l'Empire –, lequel *Kornèlios* a été sanctifié moyennant une histoire qui est racontée dans les Actes (10-11) et que je résume. Ce Corneille, centurion d'une cohorte italique, vivait à Césarée, faisait de larges aumônes au peuple et craignait Dieu qu'il priait sans cesse. Après la visite d'un ange, il invite chez lui Simon, le surnommé Pierre. Celui-ci, en route, a aussi une vision dont le sens est qu'il n'y a plus de nourritures pures et impures. Arrivé à Césarée, il dîne chez Corneille – dîner chez un *goy* est, selon la Loi, abomination – et pendant qu'il y parle, l'Esprit saint tombe sur tous ceux qui écoutaient ses paroles, ce qui surprend au plus haut point les compagnons juifs de Pierre qui assistent à la scène, puisque l'Esprit saint s'était aussi répandu sur les non-circocis, qui s'étaient mis à parler en langues et à magnifier Dieu. Plus tard, revenant à Jérusalem, Pierre a à répondre aux amers reproches de ses autres compagnons circocis ; il s'en explique, après quoi ceux-ci se calment, disant que Dieu a octroyé aussi bien aux « nations » la repentance afin qu'elles vivent.

Cette histoire a évidemment de multiples significations. C'est la première fois dans le Nouveau Testament qu'est affirmée l'égalité des « nations » devant Dieu, et la non-nécessité du passage par le judaïsme pour devenir chrétien. Ce qui m'importe encore plus, c'est la contraposée de ces propositions. Les compagnons de Pierre « s'étonnent fortement » (« *exéstésan* » dit l'original grec des Actes : *ex-istamai*, ek-sister, sortir de soi-même) que le Saint-Esprit veuille bien se répandre sur toutes les « nations ». Pourquoi ? Parce que, évidemment, le Saint-Esprit ne pouvait avoir affaire jusque-là qu'à des juifs – et au mieux à cette secte particulière de juifs qui se réclamait de Jésus de Nazareth. Mais aussi, elle nous renvoie par implication

négative à des spécifications de la culture hébraïque – ici, je commence à être désagréable – qui pour les autres ne vont pas de soi, c'est le moins qu'on puisse dire. Ne pas accepter de manger chez les *goïm*, lorsqu'on sait la place que le repas en commun tient dans la socialisation et l'histoire de l'humanité? On relit alors l'Ancien Testament attentivement, notamment les livres relatifs à la conquête de la Terre promise, et l'on voit que le peuple élu n'est pas simplement une notion théologique, mais éminemment pratique. Les expressions littérales de l'Ancien Testament sont du reste très belles si l'on peut dire (malheureusement, je ne puis le lire que dans la version grecque des Septante, ultérieure de peu à la conquête d'Alexandre. Je sais qu'il y a des problèmes; je ne pense pas qu'ils affectent ce que je vais dire). On y voit que tous les peuples habitant le « périmètre » de la Terre promise sont passés par « le fil de l'épée » (*dia stomatos romphaias*) et cela sans discrimination de sexe ou d'âge, qu'aucune tentative de les « convertir » n'est faite, que leurs temples sont détruits, leurs bois sacrés rasés, tout ceci sur ordre direct de Yahvé. Comme si cela ne suffisait pas, les interdictions abondent concernant l'adoption de leurs coutumes (*bde-lygma*, abomination, *miasma*, souillure) et les relations sexuelles avec eux (*porneia*, prostitution; mot qui revient obsessivement dans les premiers livres de l'Ancien Testament). La simple honnêteté oblige de dire que l'Ancien Testament est le premier document raciste écrit que l'on possède dans l'histoire. Le racisme hébreu est le premier dont nous ayons des traces écrites – ce qui ne signifie certes pas qu'il soit le premier absolument. Tout laisserait plutôt supposer le contraire. Simplement, et heureusement, si j'ose dire, le Peuple élu est un peuple comme les autres¹.

1. V. Exode 23, 22-33; 33, 11-17. Lévitique 18, 24-28. Josué 6, 21-22; 8, 24-29; 10, 28, 31-32, 36-37, etc.

Je trouve nécessaire de rappeler cela ne serait-ce que parce que l'idée que le racisme ou simplement la haine de l'autre est une invention spécifique de l'Occident est une des âneries qui jouissent actuellement d'une grande circulation.

Sans pouvoir m'attarder sur les divers aspects de l'évolution historique et leur énorme complexité, je noterai simplement :

a) que parmi les peuples à religion monothéiste, les Hébreux ont quand même cette ambiguë supériorité : une fois la Palestine conquise (il y a trois mille ans – je ne sais rien d'aujourd'hui) et les habitants antérieurs « normalisés » d'une façon ou d'une autre, ils laissent le monde tranquille. Ils sont le Peuple élu, leur croyance est trop bonne pour les autres, il n'y a aucun effort de conversion systématique (mais *pas de refus* de la conversion non plus)¹;

b) les deux autres religions monothéistes, inspirées de l'Ancien Testament et « succédant » historiquement à l'hébraïsme, ne sont malheureusement pas aussi aristocratiques : leur Dieu est bon pour tous; si les autres n'en veulent pas, ils seront obligés de l'ingurgiter de force ou bien seront exterminés. Inutile de s'étendre, à ce point de vue, sur l'histoire du christianisme – ou plutôt impossible : au contraire, il serait non seulement utile mais urgent de la refaire car, depuis la fin du XIX^e siècle et des grands « critiques », tout semble oublié, et des versions à l'eau de rose de la diffusion du christianisme sont propagées. On oublie que lorsque les chrétiens s'emparent de l'Empire romain *via* Constantin, ils sont une minorité, qu'ils ne deviennent majorité que par les persécutions, le chantage, la destruction massive des temples, des statues, des lieux de culte et des manuscrits anciens – et finalement par des dispositions

1. Les quelques efforts de prosélytisme juif sous l'Empire romain sont tardifs, marginaux et sans lendemain.

légal (Théodose le Grand) interdisant à des non-chrétiens d'habiter l'Empire. Cette ardeur des vrais chrétiens à défendre le vrai Dieu par le fer, le feu et le sang est constamment présente dans l'histoire du christianisme, oriental comme occidental (hérétiques, Saxons, croisades, Juifs, Indiens d'Amérique, objets de la charité de la sainte Inquisition, etc.). De même, il faudrait restituer face à la flagornerie ambiante la vraie histoire de la propagation à peine croyable de l'islam. Ce n'est certainement pas le charme des paroles du Prophète qui a islamisé (et la plupart du temps arabisé) des populations allant de l'Ébre à Sarawak et de Zanzibar à Tachkent. La supériorité, du point de vue des conquêtes, de l'islam sur le christianisme était que sous le premier on pouvait survivre en acceptant d'être exploité et privé plus ou moins de droits sans se convertir, alors qu'en terre chrétienne l'allodoxe, *même chrétien* (cf. les guerres de religion aux XVI^e-XVII^e siècles), n'était pas en général tolérable ;

c) contrairement à ce qui a pu être dit (par un de ces chocs en retour répondant à la « renaissance » du monothéisme), *ce n'est pas le polythéisme en tant que tel* qui assure l'égal respect de l'autre. Il est vrai qu'en Grèce, ou à Rome, il y a tolérance presque parfaite de la religion ou de la « race » des autres ; mais cela concerne la Grèce et Rome – non pas le polythéisme en tant que tel. Pour ne prendre qu'un exemple, l'hindouisme non seulement est intrinsèquement et intérieurement « raciste » (castes), mais a nourri autant de massacres sanglants au cours de son histoire que n'importe quel monothéisme, et continue de le faire.

L'idée qui me semble centrale est que le racisme participe de quelque chose de beaucoup plus universel que l'on ne veut bien l'admettre d'habitude. Le racisme est un rejeton, ou un avatar, particulièrement aigu et exacerbé, je

serais même tenté de dire : une spécification monstrueuse, d'un trait empiriquement presque universel des sociétés humaines. Il s'agit de l'apparente incapacité de se constituer comme soi sans exclure l'autre – *et* de l'apparente incapacité d'exclure l'autre sans le dévaloriser et, finalement, le haïr.

Comme toujours lorsqu'il s'agit de l'institution de la société, le thème a nécessairement deux versants : celui de l'imaginaire social instituant des significations imaginaires et des institutions qu'il crée ; et celui du psychisme des êtres humains singuliers et de ce que celui-ci impose comme contraintes à l'institution de la société et en subit de sa part à elle.

Je ne m'étendrai pas sur le cas de l'institution de la société ; j'en ai souvent parlé ailleurs¹. La société – *chaque* société – s'institue en créant son propre monde. Cela ne signifie pas seulement des « représentations », des « valeurs », etc. A la base de tout cela, il y a un *mode* du représenter, une catégorisation du monde, une esthétique et une logique, comme aussi un *mode* du valoriser – et sans doute aussi un mode chaque fois particulier de l'être affecté. Dans cette création du monde trouve toujours place, d'une manière ou d'une autre, l'existence d'*autres* humains et d'*autres* sociétés. Il faut distinguer entre la constitution d'autres mythiques, totalement ou en partie (les Sauveurs blancs pour les Aztèques, les Ethiopes pour les Grecs homériques), qui peuvent être « supérieurs » ou « inférieurs », voire monstrueux ; et la constitution des autres réels, des sociétés effectivement rencontrées. Voici un schéma très rudimentaire pour penser le deuxième cas. Dans un premier temps mythique (ou, ce qui revient au même, « logiquement premier »), il n'y a pas d'autres.

1. En dernier lieu, v. dans *Domaines de l'homme*, Paris, Éd. du Seuil, 1986 [rééd. « Points Essais », 1999], les textes « L'imaginaire : la création dans le domaine social-historique » et « Institution de la société et religion ».

Puis, ceux-ci sont *rencontrés* (le temps mythique ou logiquement premier est celui de l'autoposition de l'institution). Pour ce qui nous importe ici, trois possibilités s'ouvrent, trivialement : les institutions de ces autres (et donc, ces autres eux-mêmes !) peuvent être considérées comme supérieures (aux « nôtres »), comme inférieures, ou comme « équivalentes ». Remarquons tout de suite que le premier cas entraînerait à la fois une contradiction logique et un suicide réel. La considération des institutions « étrangères » comme supérieures *par l'institution* d'une société (non pas par tel ou tel individu) n'a pas lieu d'être : cette institution n'aurait qu'à céder la place à l'autre. Si la loi française enjoint aux tribunaux : « Dans tous les cas, appliquez la loi allemande », elle se supprime comme loi française. Il se peut que telle ou telle institution, au sens secondaire du terme, soit considérée comme bonne à adopter, et le soit effectivement ; mais l'adoption globale et sans réserve essentielle des institutions nucléaires d'une autre société impliquerait la dissolution de la société emprunteuse comme telle.

La rencontre ne laisse donc que deux possibilités : les autres sont inférieurs, les autres sont égaux à nous. L'expérience prouve, comme on dit, que la première voie est suivie presque toujours, la seconde presque jamais. Il y a à cela une apparente « raison ». Dire que les autres sont « égaux à nous » ne pourrait pas signifier égaux dans l'indifférenciation : car cela impliquerait, par exemple, qu'il est égal que je mange du porc ou que je n'en mange pas, que je coupe les mains des voleurs ou non, etc. Tout deviendrait alors indifférent et serait désinvesti. Cela aurait dû signifier que les autres sont simplement *autres* ; autrement dit, que non seulement les langues, ou les folklores, ou les manières de table, mais les institutions prises globalement, comme tout et dans le détail, sont *incomparables*. Cela – qui en un sens, mais en un sens seulement, est la vérité – ne peut apparaître « naturellement » dans l'his-

toire, et il ne devrait pas être difficile de comprendre pourquoi. Cette « incomparabilité » reviendrait, pour les sujets de la culture considérée, à tolérer chez les autres ce qui pour eux est abomination ; et, malgré les facilités que se donnent aujourd'hui les défenseurs des droits de l'homme, elle fait surgir des questions théoriquement insolubles dans le cas des conflits entre cultures, comme le montrent les exemples déjà cités et comme je tâcherai de le montrer encore à la fin de ces notations.

Cette idée, en paroles si simple et si vraie : les autres sont tout simplement autres, est une création historique qui va à contre-pente des tendances « spontanées » de l'institution de la société. Les autres ont presque toujours été institués comme inférieurs. Cela n'est pas une fatalité, ou une nécessité logique, c'est simplement l'extrême probabilité, la « pente naturelle » des institutions humaines. Le mode le plus simple du valoir des institutions pour leurs propres sujets est évidemment l'affirmation – qui n'a pas besoin d'être explicite – qu'elles sont les seules « vraies » – et *que donc* les dieux, croyances, coutumes, etc., des autres sont faux. En ce sens, l'infériorité des autres n'est que l'autre face de l'affirmation de la *vérité propre* des institutions de la société-Ego (au sens où l'on parle d'Ego dans la description des systèmes de parenté). Vérité propre prise comme excluant toute autre, rendant tout le reste erreur positive et, dans les cas les plus beaux, diaboliquement pernicieuse (le cas des monothéismes et des marxismes-léninismes est obvie, mais non le seul).

Pourquoi parler de probabilité extrême et de pente naturelle ? Parce qu'il ne peut pas y avoir de *fondation* véritable de l'institution (fondation « rationnelle » ou « réelle »). Son seul fondement étant la croyance en elle et, plus spécifiquement, le fait qu'elle prétend rendre le monde et la vie cohérents (sensés), elle se trouve en danger mortel dès que la preuve est administrée que d'autres manières de rendre la vie et le monde cohérents et sensés

existent. Ici notre question recoupe celle de la religion au sens le plus général, que j'ai discutée ailleurs¹.

Probabilité extrême, mais non pas nécessité ou fatalité : le contraire, bien que hautement improbable – comme la démocratie est hautement improbable dans l'histoire –, est quand même possible. L'indice en est la relative et modeste, mais réelle quand même, transformation à cet égard de certaines sociétés modernes, et le combat qui y est mené contre la *misoxénie* (et qui est certes loin d'être terminé, même dans chacun de nous).

Tout cela concerne l'*exclusion de l'altérité externe* en général. Mais la question du racisme est beaucoup plus spécifique : pourquoi ce qui aurait pu rester simple affirmation de l'« infériorité » des autres devient discrimination, mépris, confinement pour s'exacerber finalement en rage, haine et folie meurtrière ?

Malgré toutes les tentatives faites de divers côtés, je ne pense pas que nous puissions trouver une « explication » générale de ce fait, qu'il y ait à la question une réponse autre qu'*historique* au sens fort. L'exclusion de l'autre n'a pas pris partout et toujours, loin s'en faut, la forme du racisme. L'antisémitisme et son histoire dans les pays chrétiens sont connus : aucune « loi générale » ne peut expliquer les localisations spatiales et temporelles des explosions de ce délire. Autre exemple, peut-être plus parlant encore. L'Empire ottoman, une fois la conquête faite, a toujours mené une politique d'assimilation puis d'exploitation et de *capitis diminutio* des conquis non assimilés (sans cette assimilation massive, il n'y aurait pas aujourd'hui de nation turque). Puis soudain, à deux reprises – 1895-1896, 1915-1916 –, les Arméniens (soumis toujours, il est vrai, à une répression beaucoup plus cruelle que les autres nationalités de l'Empire) font l'objet de deux monstrueux massacres en masse, alors que les autres allogènes de

1. V. « Institution de la société et religion », *op. cit.*

l'Empire (et notamment les Grecs, encore très nombreux en Asie mineure en 1915-1916 et dont l'État est pratiquement en guerre avec la Turquie) ne sont pas persécutés.

A partir du moment où il y a la fixation raciste, on le sait, les « autres » ne sont pas seulement exclus et inférieurs ; ils deviennent, comme individus et comme collectivité, point de support d'une cristallisation imaginaire seconde qui les dote d'une série d'attributs et, derrière ces attributs, d'une essence mauvaise et perverse qui justifie d'avance tout ce que l'on se propose de leur faire subir. Sur cet imaginaire, notamment antijuif en Europe, la littérature est immense et je n'ai rien à y ajouter¹. Sauf qu'il me paraît plus que superficiel de présenter cet imaginaire – baptisé, de surcroît, « idéologie » – comme fabriqué de toutes pièces par des classes ou des groupes politiques pour assurer leur domination ou pour y parvenir. En Europe, un sentiment antijuif diffus et « rampant » a circulé sans doute tout le temps depuis le XI^e siècle au moins. Il a parfois été ranimé et revivifié aux moments où le corps social éprouvait avec une intensité plus forte que d'habitude le besoin de trouver un mauvais objet « interne-externe » (l'« ennemi intérieur » est tellement commode), un bouc émissaire prétendument marqué déjà de soi-même comme bouc. Mais ces revivifications n'obéissent pas à des lois et à des règles ; impossible, par exemple, de lier les profondes crises économiques subies pendant cent cinquante ans par l'Angleterre à une explosion quelconque d'antisémitisme – alors que depuis quinze ans de telles explosions, mais dirigées contre les Noirs, commencent à s'y produire.

1. On peut voir, par exemple, les indications abondantes que donne Eugène Enriquez dans *De la horde à l'État*, Paris, Gallimard, 1983, p. 396-438.

Ici une parenthèse. L'opinion commune et les auteurs les plus remarquables – je pense, par exemple, à Hannah Arendt – semblent trouver intolérable dans le racisme le fait que l'on hâisse quelqu'un pour ce dont il n'est pas responsable, sa « naissance » ou sa « race ». Cela est certes abominable, mais les remarques qui précèdent montrent que cette vue est erronée, ou insuffisante, qu'elle ne saisit pas l'essence et la spécificité du racisme – tant il est vrai, je crois, que devant l'ensemble des phénomènes dont le racisme est la pointe la plus aiguë une combinaison de vertige et d'horreur de l'horreur fait vaciller les esprits les mieux faits. Tenir quelqu'un pour coupable parce qu'il appartient à une collectivité à laquelle il n'a pas « choisi » d'appartenir n'est pas le propre du racisme. Tout nationalisme musclé, en tout cas tout chauvinisme, considère toujours les autres (certains autres, et de toute façon les « ennemis héréditaires ») comme coupables d'être ce qu'ils sont, d'appartenir à une collectivité à laquelle ils n'ont pas choisi d'appartenir. Ilya Ehrenbourg l'avait formulé avec la brutale clarté de la grande période stalinienne : « Les seuls bons Allemands sont les Allemands morts. » (= Être né allemand, c'est déjà mériter la mort.) La même chose vaut pour les persécutions religieuses ou les guerres à composante religieuse. Parmi tous les conquérants qui ont massacré les infidèles à la gloire du Dieu du jour, je ne vois pas un seul qui ait demandé aux massacrés s'ils avaient « volontairement » choisi leur foi.

La logique nous force ici encore de dire quelque chose de désagréable. La seule véritable spécificité du racisme (relativement aux diverses variétés de la haine des autres), la seule qui soit décisive, comme disent les logiciens, est celle-ci : *le vrai racisme ne permet pas aux autres d'abjurer* (ou les persécute, ou les soupçonne, alors qu'ils ont abjuré : marranes). Le désagréable est que nous devons convenir que nous trouverions le racisme moins abominable s'il se contentait d'obtenir des conversions forcées

(comme le christianisme, l'islam, etc.). Mais le racisme ne veut pas la conversion des autres, il veut leur mort. A l'origine de l'expansion de l'islam il y a quelques centaines de milliers d'Arabes ; à l'origine de l'Empire turc, il y a quelques milliers d'Ottomans. Le reste, c'est le produit des conversions des populations conquises (forcées ou induites, peu importe). Mais *pour le racisme, l'autre est inconvertible*. On voit aussitôt la quasi-nécessité de l'étayage de l'imaginaire raciste sur des caractéristiques physiques (donc irréversibles) constantes ou prétendues telles. Un nationaliste français ou allemand « bien compris », instrumentalement rationnel (c'est-à-dire précisément dégagé du surcroît imaginaire du racisme), devrait être enchanté si les Allemands ou les Français demandaient par centaines de milliers leur naturalisation dans le pays d'en face. Parfois d'ailleurs on naturalise à titre posthume les morts glorieux de l'ennemi. Peu après mon arrivée en France, en 1946, je crois, un grand article dans *Le Monde* célébrait « Bach, génie latin ». (Moins raffinés, les Russes déménageaient les usines de leur zone et, au lieu d'inventer une ascendance russe de Kant, ils l'ont fait naître et mourir à Kaliningrad.) Mais Hitler n'avait aucune envie de s'approprier Marx, Einstein ou Freud comme génies germaniques, et les juifs les mieux assimilés ont été envoyés à Auschwitz tout comme les autres.

Rejet de l'autre en tant qu'autre : composante, non pas nécessaire, mais extrêmement probable de l'institution de la société. « Naturelle » – au sens où l'hétéronomie de la société est « naturelle ». Son dépassement exige une création à contrepente – donc improbable.

Nous pouvons en trouver la contrepartie – je ne dis nullement la « cause » – au plan du psychisme de l'être humain singulier. Je serai bref. Une face de la haine de l'autre en tant qu'autre est immédiatement compréhensible

sible ; elle est, on peut dire, le simple envers de l'amour de soi, de l'investissement de soi. Peu importe la fallace qu'il contient, le syllogisme du sujet face à l'autre est aussi toujours : si j'affirme la valeur de A, je dois aussi affirmer la non-valeur de non-A. La fallace consiste évidemment en ceci que la valeur de A se présente comme exclusive de toute autre : A (ce que je suis) vaut – et ce qui vaut est A. Ce qui est, au mieux, inclusion ou appartenance (A appartient à la classe des objets ayant une valeur) devient fallacieusement une équivalence ou représentativité : A est le type même de ce qui vaut. La fallace apparaît certes sous un autre jour, ne l'oublions pas, dans les situations extrêmes, dans la douleur, face à la mort. Ce n'est pas notre sujet.

Ce pseudo-raisonnement (universellement répandu) donnerait lieu seulement aux différentes formes de dévalorisation ou de rejet auxquelles allusion a déjà été faite. Mais une autre face de la haine de l'autre est plus intéressante et, je crois, moins évoquée d'habitude : la haine de l'autre comme autre face d'une haine de soi inconsciente¹. Reprenons la question par un autre bout. L'existence de l'autre comme telle peut-elle me mettre en danger, moi ? (Nous parlons évidemment du monde inconscient dans lequel le fait élémentaire que « moi » n'existe pas, d'une infinité de manières, en dehors de l'autre et des autres, brille par son absence comme dans les théories « individualistes » contemporaines.) Elle le peut, sous une condition : qu'au plus profond de la forteresse égocentrée une voix répète, doucement mais inlassablement : nos murailles sont en plastique, notre acropole en papier mâché. Et qu'est-ce qui pourrait rendre audibles et crédibles ces paroles qui s'opposent à tous les mécanismes qui ont permis à l'être humain

1. Micheline Enriquez (*Aux carrefours de la haine*, Paris, Éd. de l'Épi, 1984) a récemment fourni une importante contribution à la question de la haine en psychanalyse. Du point de vue qui importe ici, v. surtout p. 269-270.

d'être quelque chose (paysan chrétien français ou poète arabe musulman, que sais-je ?) ? Non pas certes un « doute intellectuel » qui n'a guère d'existence et en tout cas pas de force propre dans les couches profondes ici en cause, mais un facteur situé dans la proximité immédiate des origines, ce qui subsiste de la monade psychique et de son refus acharné de la réalité, devenu maintenant refus, rejet et détestation de l'individu en lequel elle a dû se transformer, et qu'elle continue, fantomatiquement, de hanter. Ce qui fait que la face visible, « diurne », construite, parlante du sujet est toujours l'objet d'un investissement double et contradictoire : positif en tant que le sujet est un substitut de soi pour la monade psychique, négatif en tant qu'il est la trace visible et réelle de son éclatement.

De sorte que la haine de soi, loin de caractériser typiquement les juifs, comme on l'a dit, est une composante de tout être humain, et, comme tout le reste, objet d'une élaboration psychique ininterrompue. Et je pense que c'est cette haine de soi, habituellement et évidemment intolérable sous sa forme ouverte, qui nourrit les formes les plus poussées de la haine de l'autre et se décharge dans ses manifestations les plus cruelles et les plus archaïques.

De ce point de vue, l'on peut dire que les expressions extrêmes de la haine de l'autre – et le racisme en est, sociologiquement, la plus extrême pour la raison déjà dite de l'*inconvertibilité* – constituent de monstrueux déplacements psychiques moyennant lesquels le sujet peut *garder l'affect en changeant d'objet*. C'est pourquoi il ne veut surtout pas se retrouver dans l'objet (il ne veut pas que le juif se convertisse ou connaisse la philosophie allemande mieux que lui), alors que la première forme de rejet, la dévalorisation de l'autre, se satisfait généralement de la « reconnaissance » par l'autre que constituent sa défaite ou sa conversion.

Le dépassement de la première forme psychique de la haine de l'autre apparaîtrait ne pas exiger, après tout, beaucoup plus que ce qui est déjà impliqué dans la vie en société : l'existence des menuisiers ne met pas en cause la valeur des plombiers, et l'existence des Japonais ne devrait pas mettre en cause la valeur des Chinois.

Le dépassement de la deuxième forme impliquerait sans doute des élaborations psychiques et sociales beaucoup plus profondes. Elle requiert – comme du reste la démocratie, au sens de l'autonomie – une acceptation de notre mortalité « réelle » et totale, de notre deuxième mort venant après notre mort à la totalité imaginaire, à la toute-puissance, à l'inclusion de l'univers en nous.

Mais en rester là serait rester dans la schizophrénie euphorique des boy-scouts intellectuels des dernières décennies, qui prônent à la fois les droits de l'homme et la différence radicale des cultures comme interdisant tout jugement de valeur sur des cultures autres. Comment peut-on alors juger (et éventuellement s'opposer à) la culture nazie, ou stalinienne, les régimes de Pinochet, de Menghistu, de Khomeyni ? Ne sont-ce pas là des « structures » historiques différentes, incomparables, et également intéressantes ?

Le discours des droits de l'homme s'est, dans les faits, appuyé sur les hypothèses tacites du libéralisme et du marxisme traditionnels : le rouleau-compresseur du « progrès » amènerait tous les peuples à la même culture (en fait, la nôtre – énorme commodité politique des pseudo-philosophies de l'histoire). Les questions que je posais plus haut seraient alors automatiquement résolues – au plus après un ou deux « accidents malheureux » (guerres mondiales, par exemple).

C'est le contraire qui s'est, surtout, passé. Les « autres » ont assimilé tant bien que mal, la plupart du temps, certains instruments de la culture occidentale, une partie de ce qui relève de l'ensembliste-identitaire qu'elle a créé – mais

nullement les significations imaginaires de la liberté, de l'égalité, de la loi, de l'interrogation indéfinie. La victoire planétaire de l'Occident est victoire des mitraillettes, des jeeps et de la télévision – non pas du *habeas corpus*, de la souveraineté populaire, de la responsabilité du citoyen.

Ainsi, ce qui était auparavant le simple problème « théorique », qui a certes fait couler des océans de sang dans l'histoire, auquel je faisais allusion plus haut : comment une culture pourrait-elle admettre qu'il existe des cultures autres qui lui sont incomparables et pour lesquelles sont importants ce qui pour elle est souillure ?, devient un des problèmes politiques pratiques majeurs de notre époque, porté au paroxysme par l'apparente antinomie au sein de notre propre culture. Nous prétendons à la fois que nous sommes une culture parmi d'autres, et que cette culture est unique en tant qu'elle reconnaît l'altérité des autres (ce qui ne s'était jamais fait auparavant, et ce que les autres cultures ne lui rendent pas), et en tant qu'elle a posé des significations imaginaires sociales, et des règles qui en découlent, qui ont valeur universelle : pour prendre l'exemple le plus facile, les droits de l'homme. Et que faites-vous à l'égard des cultures qui explicitement rejettent les « droits de l'homme » (cf. l'Iran de Khomeyni) – sans parler de celles, l'écrasante majorité, qui les piétinent quotidiennement dans les faits tout en souscrivant à des déclarations hypocrites et cyniques ?

Je termine par un simple exemple. On a longuement parlé il y a quelques années – moins maintenant, je ne sais pas pourquoi – de l'excision et de l'infibulation des fillettes pratiquées comme règle générale dans une foule de pays musulmans africains (les populations concernées me semblent beaucoup plus vastes qu'il n'a été dit). Tout cela se passe en Afrique, là-bas, *in der Turkei*, comme disent les bourgeois philistins de *Faust*. Vous vous indignez, vous protestez – vous n'y pouvez rien. Puis un jour, ici, à Paris, vous découvrez que votre employé de maison

(ouvrier, collaborateur, confrère) que vous estimez beaucoup se prépare à la cérémonie d'excision-infibulation de sa fillette. Si vous ne dites rien, vous lésez les droits de l'homme (le *habeas corpus* de cette fillette). Si vous essayez de changer les idées du père, vous le déculturez, vous transgressez le principe de l'incomparabilité des cultures.

Le combat contre le racisme est toujours essentiel. Il ne doit pas servir de prétexte pour démissionner devant la défense de valeurs qui ont été créées « chez nous », que nous pensons être valables *pour tous*, qui n'ont rien à voir avec la race ou la couleur de la peau et auxquelles nous voulons, oui, *raisonnablement convertir* toute l'humanité.

Individu, société, rationalité, histoire*

Philippe Raynaud vient de publier un livre précieux, qui, à travers une multiplicité polyphonique de thèmes bien organisée, tisse ensemble l'élaboration de deux tâches très importantes. D'une part, il a écrit la meilleure introduction que je connaisse à l'œuvre globale de Max Weber, combinant à une exposition rigoureuse de ses antécédents, de sa méthode et de ses résultats un bilan extrêmement attentif de ses difficultés, de ses ambiguïtés, de ses impasses. Sa proximité avec Weber et la sympathie que, visiblement et à bon droit, il éprouve à l'égard de l'immense penseur allemand ne l'empêchent pas de pointer fermement, chaque fois que c'est nécessaire, les difficultés, les antinomies, les apories auxquelles aboutit l'effort de Weber ou les blancs qu'il doit laisser apparaître. Mais aussi, et cet intérêt du livre dépasse encore le précédent, il montre clairement et constamment – tâche beaucoup plus complexe et difficile – que la discussion de l'apport capital de Weber met la « raison moderne », dans certaines de ses figures centrales, à la question. Que tout cela ait pu être accompli, sans aucune concession à la facilité et dans une concision mariée à la clarté, dans un livre de 200 pages, force l'admiration.

* Publié dans *Esprit*, février 1988, à propos du livre de Philippe Raynaud, *Max Weber et les Dilemmes de la raison moderne*, Paris, PUF, 1987.

(ouvrier, collaborateur, confrère) que vous estimez beaucoup se prépare à la cérémonie d'excision-infibulation de sa fillette. Si vous ne dites rien, vous lésez les droits de l'homme (le *habeas corpus* de cette fillette). Si vous essayez de changer les idées du père, vous le déculturez, vous transgressez le principe de l'incomparabilité des cultures.

Le combat contre le racisme est toujours essentiel. Il ne doit pas servir de prétexte pour démissionner devant la défense de valeurs qui ont été créées «chez nous», que nous pensons être valables *pour tous*, qui n'ont rien à voir avec la race ou la couleur de la peau et auxquelles nous voulons, oui, *raisonnablement convertir* toute l'humanité.

Individu, société, rationalité, histoire*

Philippe Raynaud vient de publier un livre précieux, qui, à travers une multiplicité polyphonique de thèmes bien organisée, tisse ensemble l'élaboration de deux tâches très importantes. D'une part, il a écrit la meilleure introduction que je connaisse à l'œuvre globale de Max Weber, combinant à une exposition rigoureuse de ses antécédents, de sa méthode et de ses résultats un bilan extrêmement attentif de ses difficultés, de ses ambiguïtés, de ses impasses. Sa proximité avec Weber et la sympathie que, visiblement et à bon droit, il éprouve à l'égard de l'immense penseur allemand ne l'empêchent pas de pointer fermement, chaque fois que c'est nécessaire, les difficultés, les antinomies, les apories auxquelles aboutit l'effort de Weber ou les blancs qu'il doit laisser apparaître. Mais aussi, et cet intérêt du livre dépasse encore le précédent, il montre clairement et constamment – tâche beaucoup plus complexe et difficile – que la discussion de l'apport capital de Weber met la «raison moderne», dans certaines de ses figures centrales, à la question. Que tout cela ait pu être accompli, sans aucune concession à la facilité et dans une concision mariée à la clarté, dans un livre de 200 pages, force l'admiration.

* Publié dans *Esprit*, février 1988, à propos du livre de Philippe Raynaud, *Max Weber et les Dilemmes de la raison moderne*, Paris, PUF, 1987.

Aussi, vieux familier et amoureux de Max Weber¹, ai-je été à la fois forcé et enchanté de lire Philippe Raynaud la plume à la main. L'acuité de son texte m'a incité à reprendre une série de questions, réglées pour ce qui me concerne depuis longtemps, mais que l'« air du temps » a resoulevées d'une manière que je trouve régressive, et que la confrontation avec Weber me semble permettre d'éclaircir à un degré décisif².

I. La question de l'individualisme

On sait que Max Weber professait ce qu'il appelait une méthode individualiste (PhR, 93-121). La fin ultime de l'enquête sociologique et historique – à un niveau profond il n'y a pas, et à juste titre, pour Weber de distinction entre ces deux objets d'enquête – serait de ramener les phénomènes étudiés aux effets des actes ou des comportements (*Verhalten*) d'individus – « un, quelques-uns, ou nombreux » – déterminés, c'est-à-dire séparés, définis. Car ce n'est qu'ainsi, dit-il (WG 7, tr. fr. 97-98), que « quelque

1. Mes premières publications en grec (1944), rééditées par *Ypsilon*, Athènes, 1988, sous le titre *Protès Dokimès* (Premiers Essais), comprenaient entre autres la traduction longuement commentée des « Fondements méthodiques » d'*Économie et Société* et une « Introduction à la théorie des sciences sociales » fortement influencée par Weber.

2. Je citerai le livre de Philippe Raynaud sous le sigle PhR, et le numéro de la page; *Économie et Société* de Weber sous le sigle WG (Mohr, Tübingen, 1956). Comme j'ai longuement traité ailleurs des questions discutées ici, le lecteur intéressé pourra se reporter à « Marxisme et théorie révolutionnaire » (1964-65), repris comme première partie dans *L'Institution imaginaire de la société*, Paris Éd. du Seuil, 1975, citée ici comme MTR-IIS; à la deuxième partie de *L'Institution...*, citée comme IIS; à *Domaines de l'homme*, Paris Éd. du Seuil, 1986, cités comme DDH; enfin à « L'état du sujet aujourd'hui », publié dans *Topique*, n° 38. 1986, p. 7-39, cité comme ES [dans ce volume, p. 233 et suiv.]. Tous les mots ou passages soulignés le sont dans l'original, sauf indication contraire.

chose de plus » devient accessible, quelque chose d'« éternellement inaccessible à toute science de la nature » : « la compréhension du comportement des individus singuliers qui participent à ses structures sociales ». Considération certes très importante : tout processus physique est descriptible, il est souvent explicable, à savoir reconduit à des « lois » qui le régissent. Mais il n'est pas compréhensible, et à vrai dire, il n'y a là rien à comprendre. En revanche, les comportements humains nous sont, du moins partiellement, du moins virtuellement, compréhensibles. Une querelle entre enfants, une scène de jalousie me sont le plus souvent compréhensibles comme telles et dans leur déroulement, fût-il extraordinaire et improbable (alors qu'il serait, à rigoureusement parler, impossible d'en fournir l'explication au sens des sciences exactes). Cela est conditionné par la possibilité de ce que Weber appelle *sympathisches Nacherleben*, le re-vivre sympathique (ou empathique) des comportements et des motivations d'autrui¹. Mais ce « re-vivre empathique » n'est pas, on le verra, l'essentiel de la « compréhension ».

Ce que Max Weber appelle la méthode individualiste semble s'opposer à un individualisme substantiel ou ontologique. La sociologie que Weber veut promouvoir travaille en construisant (ou en restituant) un sens compréhensible des comportements (*Verhalten*) des individus singuliers (*einzelnen*; « un ou plusieurs », WG 6, n° 9). A cela elle parvient d'autant mieux, ou même elle n'y parvient que dans la mesure où ce sens est un sens « rationnel ». Cela se fait par la construction d'idéaltypes (d'individus, ou de comportements). Je reviendrai sur ceux-ci, comme aussi sur l'énorme question de savoir si « la signi-

1. Notons en passant que cette possibilité du re-vivre sympathique ou empathique provoquait, il n'y a guère, des gorges chaudes chez les psychanalystes parisiens avancés. Bien évidemment, sans cette possibilité il n'y aurait tout simplement pas de vie sociale possible.

fication des phénomènes sociaux est construite par le savant à partir d'un point de vue particulier » (PhR, 51), et si dans cette construction on ne présuppose rien du côté de son objet.

Weber, anticipant en pleine conscience les perversions possibles de cette vue, qualifie d'avance de « monstrueux malentendu » (*ungeheuer Missverständnis*) la tentative de tirer de cette « méthode individualiste » une « valuation individualiste » dans n'importe quel sens, comme aussi toute tentative de tirer « du caractère inévitablement... rationaliste de la formation de concepts scientifiques » des conclusions sur la « prévalence des motifs rationnels » dans l'agir humain ou même une « évaluation positive du "rationalisme" » (WG 9, n° 9; cf. aussi WG 3, n° 3). Qui connaît la violence de ses critiques obsessionnellement répétées contre R. Stammler peut aisément imaginer les durs sarcasmes avec lesquels il aurait accueilli l'« individualisme » et le « rationalisme » contemporains en sciences sociales – pour ne pas parler des pseudo-conclusions politiques qu'on en tire, moyennant des raisonnements du type « les licornes existent, donc l'univers est fait de gelée de coing » qui ont fait la gloire de F. von Hayek.

Que dire, dans cette perspective, des « formations sociales » ou « collectives » ? Les expressions de Weber à cet égard sont tellement catégoriques que l'on s'aperçoit aussitôt que, si la méthode individualiste n'implique aucune prise de position « évaluative », encore moins politique, elle équivaut quand même à une décision ontologique sur l'être du social-historique. « Pour l'interprétation compréhensive... ces formations – sociales – sont simplement (*lediglich*) les résultats et les connexions de l'agir spécifique d'hommes *singuliers*, puisque ceux-ci seuls sont, pour nous, des porteurs compréhensibles d'un agir orienté relativement au sens » (ou porteur de sens : *sinnhaft orientiertem Handeln*. WG 6, n° 9).

Cette affirmation massive est assortie de trois remarques

concernant le rapport de « l'interprétation de l'agir à ces concepts collectifs » :

a) Il est souvent nécessaire d'utiliser des expressions comme « État », « famille », etc. – mais il faut éviter de les confondre avec les concepts juridiques correspondants et de leur imputer une « personnalité collective ».

b) La compréhension doit prendre en compte que ces « formations collectives » sont aussi « des représentations dans la tête d'hommes réels », et que de cette façon « elles peuvent avoir une signification très importante, parfois tout à fait décisive (dominante, *beherrschende*) pour... l'agir des hommes réels ». Mais il est clair dans le contexte que ces « représentations » ne peuvent être pensées que comme le *résultat* de l'action d'autres « hommes réels » et « singuliers ».

c) Il existe une école de sociologie « organique », tentant d'expliquer les comportements sociaux à partir de considérations « fonctionnelles », les « parties » accomplissant les fonctions nécessaires pour l'existence du « tout ». Ce genre de considérations peut avoir, dit Weber, une valeur illustrative, fixer une orientation provisoire de l'enquête (mais attention au risque de « réaliser des concepts » !) ou être heuristiquement utile (permettre, par exemple, de détecter l'agir qui est le plus important dans un contexte donné). Mais tout cela n'est qu'un préalable pour le travail de la sociologie proprement dite, qui seule accomplit la tâche véritable, la compréhension du comportement des individus participants (WG 6-7, n° 9; cf. aussi *ib.* 8-9, les remarques sur l'« universalisme » ou « holisme » d'Othmar Spann).

On le voit, ces remarques n'ont aucune portée principielle. La méthode individualiste n'empêche pas Weber de trancher catégoriquement, en fin de compte, la question ontologique : « Le travail sociologique empirique décisif commence toujours... avec la question : quels motifs *ont déterminé* et *déterminent* les fonctionnaires et les membres

singuliers (*einzelnen*) de cette “collectivité” à se comporter de telle sorte qu’elle fut *engendrée* (formée, créée : *entstand*) et *continue d’exister* ? » (WG 9, n° 9).

Seul l’agir individuel serait donc « compréhensible ». Mais en quoi consiste cette compréhensibilité ? Les formulations « initiales » de Weber sont larges et prudentes. « L’évidence de la compréhension peut avoir un caractère rationnel... ou bien consister en un revivre empathique (*empfindend Nacherleben*): émotionnel, artistique-réceptif. » En même temps, il parle de la difficulté de nous rendre compréhensibles « en les revivant par l’imagination empathique » (*empfindende Phantasie*) « certaines “fins” et “valeurs” ultimes qui peuvent orienter, d’après l’expérience, l’agir d’un homme »... si elles s’écartent trop radicalement « de nos propres valuations ultimes » (WG 2, n° 3). La balance semble ainsi être tenue en équilibre entre les deux pôles opposés, et leur différence relever seulement de la difficulté de compréhension respective. On doit noter en passant l’imprécision sous-jacente à l’opposition : nous comprenons plus facilement un agir orienté d’après des fins ou des valeurs qui nous sont proches, et (ou) qui se déroule selon une rationalité des moyens eu égard aux fins ; nous comprenons plus difficilement, et le cas échéant pas du tout, un agir qui obéit à des fins qui nous sont étrangères, et (ou) dont la mise en œuvre s’écarte sensiblement de la rationalité des moyens eu égard aux fins. (J’appellerai cette dernière désormais, selon un usage de plus en plus courant, rationalité instrumentale. Le terme, pour une fois pas très heureux, de Weber : *Zweckrationalität* veut dire en réalité *Mittelnrationalität*, rationalité des moyens utilisés, qui ne peut évidemment être appréciée que relativement à une fin posée et visée par l’acteur, alors que l’expression rationalité en finalité ou quant aux fins crée en français une ambiguïté intolérable.)

Mais en réalité, lorsqu’on relit attentivement et eu égard à cette problématique la section « Fondements métho-

diques » d’*Économie et Société*, il y a peu de doutes possibles sur la double progression qui s’y déploie. D’une part, le « comprendre » est de plus en plus ramené à la compréhension de l’agir instrumentalement rationnel. Je cite un peu longuement, car la phrase (WG 9, n° 10) éclaire à peu près tout : « Ces lois [que la sociologie compréhensive essaie d’établir] sont compréhensibles et univoques au plus haut point dans la mesure où, au fondement du processus typiquement observé, se trouvent des motivations instrumentalement rationnelles pures... et que la relation entre fins et moyens y est, selon les règles de l’expérience, univoque... Dans ce cas, l’énoncé est permis : *si* l’on agissait rigoureusement de manière instrumentalement rationnelle, on *devrait* (*müsste*, nécessité et non pas obligation) agir *ainsi et non pas autrement*... » Les exemples invoqués (calcul arithmétique, insertion de telle proposition dans tel endroit d’une démonstration, décision rationnelle d’un homme agissant selon des intérêts déterminés d’entreprendre une action correspondant aux résultats attendus) sont clairs. D’autre part, Weber accumule les exemples de comportements qui ne sont pas instrumentalement rationnels : *tout* l’agir traditionnel, de larges couches de l’agir (et certes, du réagir) charismatique (WG 8, n° 9), puis (WG 10, n° 11) la presque totalité de « l’agir réel » qui « se déroule dans la grande masse de ses cas dans la demi-conscience apathique (vague, engourdie : *dumpf*) ou l’inconscience de son “sens visé” ». « L’individu agissant... agit dans la majorité des cas instinctivement ou par habitude... L’agir porteur de sens (*sinnhaftes Handeln*) de manière réellement effective [que ce sens soit rationnel ou irrationnel] n’est jamais dans la réalité qu’un cas limite. » D’où la conclusion, formulée déjà auparavant : « Tout cela ne délie pas la sociologie compréhensive de la tâche de fournir, en conscience des bornes étroites où elle est confinée, ce qu’elle est seule à *pouvoir* fournir » (WG 8, n° 9).

Que l’on ne s’empresse pas d’objecter qu’aux tréfonds

du comportement traditionnel, habituel, semi-conscient ou inconscient, se trouve quand même une « rationalité » : soit on n'en sait rien, soit, pour l'établir, il faudrait recourir à des considérations de « rationalité objective » que Weber a d'avance écartées – et à juste titre, vu son horizon philosophique. Car « l'agir signifie un comportement humain lorsque, et dans la mesure où, le ou les acteurs relie à lui un *sens* subjectif ». Ce sens peut être « le sens effectif (*tatsächlich*) – singulier ou moyen et approché – ... ou le sens subjectivement visé par l'acteur ou les acteurs pensés comme types à l'intérieur d'un type *pur* conceptuellement construit » (WG 1, n° 1). Et, dans tous les cas, nous resterions avec ce mystère : pourquoi et comment la grande majorité des individus dans la grande majorité de leurs actes agissent-ils simplement parce qu'ils ont été habitués à agir ainsi, qu'est-ce que cela signifie quant à l'être même des individus humains, et que dire de l'*instauration* (chaque fois première) de ces « habitudes » ou de la « tradition » ? Que dire aussi des perspectives et des chances d'une sociologie compréhensive, si celle-ci doit se borner, devant les 95 % de l'histoire humaine, à dire : ce n'est pas compréhensible, mais c'est traditionnel ?

Nous aurons à critiquer les fondements philosophiques de la position de Weber ; mais avant cela, il nous faut comprendre la logique (et, à partir de ces fondements, la nécessité) de son attitude.

La sociologie doit comprendre, et pas (ou pas simplement) expliquer. (Je reviendrai plus loin sur l'erreur qu'il y a à *séparer absolument* ces deux moments.) Que peut-on comprendre ? Du sens. Et, selon Weber, il n'y a de sens que « dans », « par » et « pour » les individus effectifs (même si c'est simplement pour le scientifique qui le « construit ») – en tout cas, un sens visé (*gemeinter* ; le terme allemand désigne fortement le côté « subjectif », il

est très proche du *doxazô* grec). Mais elle n'a pas à comprendre seulement un sens « isolé », à supposer que telle chose puisse exister. Elle a à comprendre des enchaînements d'actes – le comportement socialement orienté des individus – et non pas à les « expliquer », comme la physique, par la simple constatation de « régularités » incompréhensibles. Et ces enchaînements, elle doit, autant que possible, les comprendre comme *nécessaires*. C'est par là, et par là seulement, qu'elle peut, selon Weber, être science. Sa tâche est (WG 5, n° 7) de fournir « une *interprétation causale correcte* », et cela exige que « le déroulement que l'on prétend typique apparaisse à la fois comme adéquat du point de vue du sens et que l'on puisse l'établir comme causalement adéquat ». La causalité est essentielle pour Weber (PhR, 39-45). Or ce qu'il faut bien, en fin de compte, appeler l'individualisme rationaliste (méthodologique, mais aussi ontologique) de Weber se joue tout entier sur cette liaison de la causalité (nécessité) et de la compréhension, inéluctablement représentée (on verra aussitôt pourquoi) par l'intelligibilité rationnelle. En effet, à l'opposé des « régularités stupides » de la nature physique, un enchaînement d'actes rationnellement liés nous apparaît forcément comme à la fois intelligible et nécessaire – intelligible dans chacun de ses moments et dans leur liaison, et nécessaire de même. (Aux exemples préférés de Weber cités plus haut, on peut ajouter celui du général qui, dans les circonstances et avec les moyens donnés, aurait pris les décisions instrumentalement rationnelles en vue de la fin qu'il se propose et où nous pouvons « *expliquer* causalement » la distance, l'écart, la déviation de son agir effectif par l'intervention de « fausses informations, erreurs quant aux faits, erreurs de pensée, tempérament personnel ou considérations extrastratégiques » (WG 10, 11).

Or la causalité ne signifie ni « l'irréversibilité » ni un ordre quelconque dans le temps, et évidemment encore moins la simple consécution régulière empiriquement

constatée entre un phénomène et un autre. La causalité signifie la régularité d'une consécution dont *la nécessité est exprimée par une loi universelle*. L'universalité de la loi dans le cas des sciences physiques est, *formaliter spectata*, un réquisit de la pensée scientifique et, *materialiter spectata*, elle se trouve représentée par la reproductibilité en principe indéfinie de la consécution considérée. (Je néglige des distinctions secondaires quant à mon propos : expériment, observation, inférence indirecte, etc.) Mais ni reproductibilité ni même à proprement parler répétition non triviale ne sont accessibles dans les phénomènes social-historiques (je répète que pour Weber il n'y a pas à cet égard, et à juste titre, de distinction essentielle entre société et histoire), pour des raisons mille fois dites et que l'on pourrait encore multiplier. Or c'est précisément cette absence de reproductibilité qui confère, dans sa perspective causaliste, tout leur poids aux considérations de Weber sur la « rationalité » et l'intelligibilité. L'intelligibilité intrinsèque d'un enchaînement de motivations et d'actes se substitue très exactement et efficacement (et même plus : avec le gain de la « compréhension » !) à la reproductibilité des sciences expérimentales. Celle-ci est en effet remplacée par un *énoncé de reproductibilité potentielle indéfinie* : « Tout autre individu rationnel à la place de X et devant les mêmes circonstances aurait décidé d'employer le même moyen Y. » Ou, si l'on préfère : en tant qu'individus rationnels, nous sommes tous substituables les uns aux autres et nous « devrions reproduire » les mêmes comportements devant les mêmes conditions. (Notons que dans ces conditions la singularité même de l'événement historique se dissout, sauf en tant que singularité numérique, ou déviation irrationnelle : « Qu'auriez-vous fait dans ces conditions ? – Exactement ce qu'il a fait. – Et pourquoi ne l'avez-vous pas fait ? – J'avais bu trop de champagne. »)

Si cette reproductibilité potentielle découlant de la « rationalité » fait défaut, se produit ce que Weber appelle

le *Fehlen an Sinnadäquanz*, le manque ou déficit d'adéquation du sens, qui réduit la régularité observée à une régularité « incompréhensible » et « statistique » (WG 5, n° 7) – c'est-à-dire nous fait tomber du côté des sciences physiques d'observation. Et cela est même vrai pour les « éléments psychiques » : « Plus ils sont saisis exactement selon la façon des sciences physiques, d'autant moins les comprenons-nous : précisément, ce n'est là jamais le chemin vers une interprétation à partir d'un *sens visé* » (WG 6, n° 9). Certes, ajoute Weber, processus et régularités incompréhensibles n'en sont pas pour autant moins « importants » ; mais leur rôle est pour la sociologie le même que celui de tous les états de fait établis relevant d'autres disciplines scientifiques (de la physique à la physiologie). Ils appartiennent aux conditions, incitations, obstacles, exigences, etc., que le monde non social présente à l'agir social des hommes.

N'y a-t-il donc là-dessous aucune philosophie (autre qu'une « théorie de la connaissance des sciences sociales ») ? Oh, que si ! Ce n'est même pas la peine d'entrer dans la discussion de l'idée intenable qu'il pourrait y avoir une « méthode » (ou une « théorie de la connaissance ») n'impliquant aucune ontologie. Sans les deux affirmations conjointes et solidaires : *il y a* du compréhensible dans la société et l'histoire, et ce compréhensible *est* (par excellence, si l'on insiste) la dimension « rationnelle » de l'agir individuel, la méthode wébérienne devient sans objet (et l'on ne comprend pas pourquoi on a décidé de l'appliquer à la société et l'histoire plutôt qu'à l'examen des galaxies). Rien ne sert d'ajouter des clauses du genre « nous faisons comme si... » (pourquoi n'utilisez-vous pas le même « comme si » en biologie moléculaire ?) ou « nous parlons des parties que notre méthode recouvre, sans préjuger de la totalité » (*il y a* donc bien des parties que votre méthode recouvre, et cela ne peut pas tenir à votre *seule* méthode, puisque les autres parties lui résistent). Philippe Raynaud

retrace excellemment (71-81) les origines de l'idée que le compréhensible est le produit de l'action individuelle, jusqu'à Vico et son fameux *verum et factum convertuntur* – le vrai et le fait (humain) se convertissent l'un à l'autre, ou, librement mais fidèlement, seul ce que nous avons fait est intelligible et tout ce que nous avons fait est intelligible – et, en amont de Vico, jusqu'à Hobbes. Bien entendu, l'origine de l'idée est dans la philosophie théologique : lorsque Platon, dans le *Timée*, veut « expliquer » le monde, il rend sa constitution « autant que faire se peut » *compréhensible*, en se mettant à la place, pour ainsi dire, d'un démiurge « rationnel » (et même placé au summum de la « rationalité » : mathématicien et géomètre), qui travaille à partir d'un modèle lui-même « rationnel ». (Si le monde n'est pas complètement « rationnel », c'est que Platon, qui reste quand même grec, fait travailler son démiurge sur une matière irrationnelle et indépendante de lui. Cette issue sera évidemment fermée pour la théologie chrétienne de la toute-puissance de Dieu.) Que le même schème domine l'idéalisme allemand (l'intelligible est corrélatif à l'action d'un sujet, fini chez Kant, infini chez Hegel) est clair. Pour Weber, en tout cas, les enracinements kantiens et néo-kantiens sont connus et évidents, y compris et surtout à cet égard.

Pour aérer la discussion et en faire voir plus clairement les enjeux, prenons brutalement nos distances. L'énoncé de Vico, et toute la constellation qu'il peut dénoter, sans préjudice du moment de vérité partielle qu'il contient, est faux. Nous ne vivrions pas dans le monde où nous vivons, mais dans un autre, si tout ce que nous faisons était intelligible, et si seul nous étions intelligible ce que nous avons fait (nous comme individu ou comme collection d'individus nommément désignables). Que tout ce que nous faisons ou que d'autres font ou ont fait n'est pas intelligible (et souvent, même pas compréhensible quelle que soit l'extension que l'on donnera à ce terme) mérite à peine

d'être rappelé. Et beaucoup de choses – les plus décisives – nous sont intelligibles sans que nous les ayons faites ou que nous puissions les « refaire », les reproduire. Je n'ai pas fait l'idée de norme ou de loi (au sens sociologique, effectif – non pas au sens « transcendantal ») ; je pourrais inventer une loi particulière, non pas l'idée d'une loi sociale (l'idée d'institution). En vain dira-t-on que des personnes concrètes désignables m'ont appris le langage ; pour me l'apprendre, elles devaient le posséder déjà. Ira-t-on jusqu'à soutenir que des « individus rationnels », poussés par leurs « intérêts » ou leurs « idées », ont *consciemment* fait le langage (ou tel langage) (et que ce n'est que dans la mesure où celui-ci a été *consciemment* fait qu'il est intelligible) ? Arrêtons-nous de rire, et demandons seulement : un individu « rationnel » et « conscient » est-il concevable comme individu effectif (et même comme « sujet transcendantal ») *sans langage* ?

Ph. Raynaud montre bien (81-121) comment Dilthey, parti d'une perspective de compréhension « individualiste » (et, au départ, « psychologique »), a été amené à prendre en compte, retrouvant Hegel quoique récusant la métaphysique hégélienne, les manifestations de ce qu'il appelle, après Hegel mais avec un sens beaucoup plus large que chez celui-ci, l'« esprit objectif » (et qui recouvre pratiquement ce que j'appelle l'institution) : langage, coutume, formes de vie, famille, société, État, droit... Il note aussi, très justement, la persistance chez Dilthey – bien que celui-ci ait dès 1883 qualifié l'individu comme une abstraction – du principe du *verum factum* : « Le champ [des sciences de l'esprit] est identique à celui de la compréhension et en conséquence la compréhension a pour objet l'objectivation de la vie. Ainsi le champ des sciences de l'esprit est-il déterminé par l'objectivation de la vie dans le monde extérieur. *L'esprit ne peut comprendre que ce qu'il a créé* » (Dilthey cité par PhR, 86 ; souligné par moi). La position philosophique est ici visiblement

confuse (Philippe Raynaud parle de « maladresse spéculative »). *Quelque chose* « s'objective » – qui n'est pas la Raison ou l'Esprit du monde hégéliens ; il est appelé, en passant, « vie », ou « esprit » – et ce dans quoi il « s' » est objectivé nous est, en droit, compréhensible (à travers la différence des temps et des lieux). Aussi, les conditions de cette compréhension restent obscures : on pourrait dire que nous participons de cette « vie » et de cet « esprit » – mais est-ce là une condition suffisante, surtout à partir du moment où il ne s'agit plus de comprendre les seules « activités rationnelles », mais la totalité de l'expérience humaine et surtout ses formes « objectivées » ?

Cette difficulté n'existe pas pour Max Weber – puisque, comme on l'a vu, les entités collectives « apparaissent à nouveau comme de simples données que la compréhension doit chercher à ramener à l'activité des individus » (PhR, 121). Mais à quel prix ! Il faut avaliser une ontologie (celle de la philosophie criticiste) qui affirme : *s'il y a* du sens, c'est qu'*il y a* un sujet (un *ego*) qui le pose (le vise, le constitue, le construit, etc.). Et *s'il y a* un sujet, c'est qu'*il est* soit seule source et origine unique du sens, soit corrélat obligatoire de celui-ci. Que ce sujet soit nommé, en philosophie, *ego* ou conscience en général, et, en sociologie, individu crée certes des questions graves (et notamment celle du passage énigmatique entre le sujet transcendantal du criticisme et l'individu effectif agissant dans une société, lequel, en bonne philosophie kantienne et néo-kantienne, ne peut être que le sujet « psychologique », « empirique », « phénoménal »), mais ne change rien au fond de l'affaire. Dans les deux cas, les postulats et les visées de la pensée sont clairement *égologiques*. Quoi qu'on fasse alors, il y a une chose qu'on ne peut pas ne pas faire : présenter le social-historique comme le « produit » de la coopération (ou du conflit) des « individus » (ou prétendre, atténuation méthodologique, que nous ne pouvons le penser que dans la mesure où il l'est).

Que sont ces « individus » ? Deux voies s'ouvrent, les deux conduisant à des conséquences intenable :

— Ou bien on dira que l'essentiel du comportement individuel est « rationnel » (ou progrès vers la « rationalité ») – et si je peux le comprendre, c'est que je participe de la même « rationalité ». Il est immédiat que nous marchons alors à pleine vapeur vers un idéalisme absolu (hégélien) en matière d'histoire, même s'il s'intitule « reconstruction du matérialisme historique », comme chez Habermas. Qu'on distingue, le cas échéant, dans cette « rationalité » une « logique des intérêts » et une « logique des idées » (ou des « représentations ») n'y change rien : c'est toujours de logique qu'il s'agit, et si conflit il y avait, ce serait conflit entre deux logiques. Tout ce qui n'en relève pas, tout ce qui ne peut pas être rationnellement reconstruit dans un séminaire de philosophie – très peu de chose, la totalité de l'histoire humaine – est scorie, déficit à combler progressivement, étape d'apprentissage, échec passager dans le *problem-solving* qui est proposé à l'humanité (par qui et pour quoi faire ?) ou, pourquoi pas, « stupidité primitive », comme disait le vieil Engels.

— Ou bien, suivant Tércence (*humani nihil alienum puto*) et les grands philosophes classiques, je prends l'« individu » dans sa plénitude, avec sa capacité de « rationalité » mais aussi avec ses passions, ses affects, ses désirs, etc. Je me trouve alors avec une « nature humaine » plus ou moins déterminée, mais assurément identique à travers les lieux et les temps – et dont le dernier avatar est une marionnette pseudo-psychanalytique à la fabrication de laquelle, il faut le dire, Freud lui-même a passablement mis la main. Supposé même alors que je puisse comprendre (sur la voie de la *République*, du *Léviathan*, de *Totem et Tabou*, etc.) pourquoi et surtout comment cet être a pu produire une société, je reste avec cette énigme : pourquoi et comment a-t-il produit tant de sociétés différentes, et pourquoi a-t-il produit une histoire (et même plusieurs) ?

Deux choses me remplissent d'un émerveillement toujours renouvelé : le ciel étoilé au-dessus de moi, et l'emprise indéradicable de ces schèmes sur les auteurs contemporains autour de moi. L'apprentissage, nous dit-on encore aujourd'hui, est le moteur essentiel de l'histoire humaine. A considérer la facilité avec laquelle on « oublie » dans ce domaine la psychanalyse, l'ethnologie, la préhistoire, l'histoire – ou, plus concrètement, les deux guerres mondiales, les chambres à gaz, le Goulag, Pol Pot, Khomeyni et j'en passe –, force est de constater qu'il n'est pas un moteur, même secondaire, de la réflexion contemporaine.

II. *Le social-historique et le psychique*

Nous ne « comprenons » pas tous les comportements individuels, même pas les nôtres, tant s'en faut, et nous pouvons comprendre des « objets » irréductibles à des comportements individuels, lorsqu'ils appartiennent au champ social-historique. Le monde social-historique est monde de sens – de significations –, et de sens *effectif* qui ne peut pas être pensé comme une simple « idéalité visée », qui doit être porté par des *formes instituées*, et qui pénètre jusqu'à ses tréfonds le psychisme humain, le modelant de façon décisive dans la presque totalité de ses manifestations repérables. Sens effectif ne veut pas dire forcément (et même : ne veut *jamais* dire exhaustivement) sens pour un individu. La ligne de séparation entre la « nature » objet des sciences dites expérimentales, et le social-historique n'a pas affaire avec l'existence ou non de comportements individuels. Qu'il s'agisse d'actes d'individus, de phénomènes collectifs, d'artefacts ou d'institutions, j'ai toujours affaire avec quelque chose qui est constitué comme tel par l'*effectivité immanente d'un sens* – ou d'une *signification*, et cela suffit pour que je place l'objet dans l'horizon d'une saisie social-historique. Qu'il

y ait des cas limites (ce galet est-il « naturel » ou travaillé ?) n'infirme pas plus cette assertion que notre éventuelle difficulté de décider si quelqu'un tremble de rage ou à cause d'une affection neurologique. La compréhension est notre mode d'accès à ce monde – et elle ne passe pas nécessairement et essentiellement par la référence à l'individu. Si, lisant le *Parménide* ou la *Lex duodecim tabularum*, je comprends, ce n'est pas parce que je revis sympathiquement les comportements de quelqu'un. Devant un phénomène social-historique j'ai la *possibilité* (dans l'immense majorité des cas, énigmatique) de « revivre sympathiquement » ou de « reconstituer » un sens *pour* un individu ; mais je suis *toujours* saisi par la présence, l'« incarnation », du sens. Que j'essaie le cas échéant de me rendre aussi compréhensibles les « intentions » d'un auteur, les « réactions » possibles de ses lecteurs supposés, n'y change rien. L'objet social-historique est co-constitué par les activités des individus, qui incarnent ou réalisent concrètement la société où ils vivent. Et de ces activités je peux à la limite ne tenir compte que « nominalement ». Une langue morte étudiée à partir d'un corpus fini, le droit romain comme système, sont des *institutions* accessibles comme telles qui ne renvoient à des acteurs individuels qu'« à la marge » ou de manière tout à fait abstraite. Et, loin de pouvoir considérer la langue comme « le produit » de la coopération des pensées individuelles, c'est la langue qui me dit, d'abord, ce qui pour les individus était pensable et comment il l'était.

Un individualisme méthodologique serait, par opposition à un individualisme substantialiste ou ontologique, une démarche qui refuse (comme le fait explicitement Weber) de se poser des questions du genre : est-ce l'individu ou la société qui est « premier » ? est-ce la société qui produit les individus ou bien les individus qui produisent la société ? en affirmant qu'à ces questions « ontologiques » nous ne sommes pas obligés de répondre, la seule chose qui nous

soit (éventuellement) compréhensible étant le comportement de l'individu (effectif ou idéal-typique) – ce comportement étant d'autant plus compréhensible qu'il est « rationnel » (du moins « instrumentalement rationnel »). Mais qu'est-ce que l'individu effectif – et qu'est-ce que la rationalité *effective* ?

L'individu n'est, pour commencer et pour l'essentiel, rien d'autre que la société. L'opposition individu/société, prise rigoureusement, est une fallace totale. L'opposition, la polarité irréductible et incassable est celle de la *psyché* et de la société. Or la psyché *n'est pas* l'individu ; la psyché *devient* individu uniquement dans la mesure où elle subit un processus de socialisation (sans lequel, du reste, ni elle ni le corps qu'elle anime ne sauraient survivre un instant). Nous n'avons pas besoin de faire semblant que nous ne savons pas, alors que nous savons. Certes Héraclite n'est pas « dépassé » : nous n'atteindrons pas les limites de la psyché, même après avoir parcouru tout le chemin (ou tous les chemins). Mais nous savons que l'être humain naît avec une constitution biologique donnée (extrêmement complexe, rigide à certains égards, à d'autres dotée d'une plasticité incroyable) et que cette constitution porte, aussi longtemps qu'elle fonctionne, une psyché. De celle-ci, loin de tout savoir, nous savons quand même beaucoup de choses. Plus nous l'explorons, plus nous constatons qu'elle est essentiellement a-logique, qu'à cet égard les termes « ambivalent » et « contradictoire » ne rendent son mode d'être qu'à un degré immensément affaibli. Mais aussi, en l'explorant nous rencontrons à toutes ses strates – et non seulement parce que le patient doit mettre en mots son rêve, ou le psychanalyste penser forcément selon certaines catégories – les effets d'un processus de socialisation qu'elle a subi dès sa venue au monde.

Ce processus est certes lui-même une activité sociale – et, comme telle, il est nécessairement toujours aussi

médiatisé par des individus nommément repérables, la mère, par exemple – mais *pas seulement*. Non seulement ces individus sont toujours déjà socialisés eux-mêmes, mais ce qu'ils « transmettent » les dépasse abondamment : disons en gros, et pour n'en désigner qu'un aspect, qu'ils fournissent les moyens et les modes d'accès à, virtuellement, la totalité du monde social chaque fois institué, totalité qu'ils n'ont nul besoin de posséder effectivement (et même, qu'en fait ils ne *pourraient* pas « posséder » effectivement). Et il n'y a pas que les individus : la langue *comme telle* est un « instrument » de socialisation (elle n'est certes pas que cela !) dont les *effets* dépassent immensurablement tout ce que la mère, qui l'apprend à son enfant, pourrait « viser ». Et, comme le savait déjà Platon, les murs mêmes de la ville socialisent les enfants (et les jeunes, et les adultes) très au-delà de toute « intention » explicite de celui qui les a construits.

Je ne répéterai pas ici ce que j'ai longuement et à plusieurs reprises exposé ailleurs (*IIS*, ch. VI ; *ES passim*). Je résumerai simplement en disant que la socialisation des individus – processus lui-même socialement institué, et chaque fois différemment – leur ouvre l'accès à un *monde* de significations imaginaires sociales dont aussi bien l'instauration que l'incroyable *cohérence* (l'homologie différenciée et articulée de ses parties, comme leur synergie) dépassent inimaginablement tout ce que « un ou plusieurs individus » pourraient jamais produire (*MTR-IIS*, 190-218). Ces significations existent effectivement (social-historiquement) en étant *instituées*. Elles ne sont pas réductibles à la transsubstantiation des pulsions psychiques : la sublimation est la face psychique du processus dont la face sociale est la fabrication de l'individu. Et elles ne sont évidemment pas réductibles à la « rationalité », quelle que soit l'ampleur que l'on donnera au sens de ce terme. Affirmer qu'elles le sont, c'est se mettre dans l'obligation de produire, séance tenante, une « dialectique rationnelle » de

l'histoire et même des histoires ; il faudrait expliquer, par exemple, en quoi et comment aux XIV^e-XV^e siècles, les civilisations aztèque, inca, chinoise, japonaise, mongole, hindoue, persane, arabe, byzantine, ouest-européenne, *plus* tout ce qu'on pourra énumérer d'autre comme cultures dans les continents africain, australien, asiatique, américain, représentent simplement différentes « figures de la rationalité », et surtout comment on pourrait en faire la « synthèse » – voici l'état de l'Esprit du monde en 1453, par exemple, et voilà pourquoi dans et par cette diversité phénoménale se manifeste l'unité profonde de la Raison, humaine ou pas –, ou, à défaut, comment on pourrait les *ordonner* rationnellement (car on peut sans scrupule mettre à la retraite une Raison qui ne saurait ordonner et hiérarchiser, fût-ce « dialectiquement », ses manifestations). La surdité bétonnée des diverses variantes du rationalisme contemporain devant ces questions – que l'on pourrait multiplier indéfiniment –, à la fois élémentaires et incontournables, montre à l'évidence qu'il représente beaucoup moins une étape dans l'histoire de la pensée qu'une régression de nature *idéologique* (les motivations de cette idéologie ne peuvent nous retenir ici). La philosophie de l'histoire ne commence pas avec une lecture de Kant, mais avec une étude des sacrifices humains chez les Aztèques, de la conversion massive à l'islam des populations chrétiennes de la moitié de l'Empire d'Orient, du nazisme et du stalinisme, par exemple.

Nous pouvons en revanche tenir ensemble dans notre pensée ces dures évidences que nous présentent les phénomènes social-historiques – irréductibilité de l'institution et des significations sociales à un « agir individuel », cohérence, au-delà du fonctionnel, de toute société en matière de *sens*, irréductibilité des formations social-historiques les unes aux autres et de toutes à une « progression de la Raison » – en acceptant l'existence d'un niveau d'être inconnu de l'ontologie héritée, le social-historique en tant

que collectif anonyme, et son mode d'être en tant qu'imaginaire radical *instituant et créateur de significations*. L'existence de ce niveau ne choque que parce qu'on n'aime pas sortir de ses habitudes de pensée ; en elle-même, elle n'a rien de plus (et de moins) étonnant que celle de ce niveau d'être que tous acceptent bêtement, j'ose dire, parce qu'ils croient l'avoir toujours « vu » : la vie. Elle est montrée (et même « démontrée ») par ses effets irréductibles ; ou alors il faut carrément faire du langage et *des* langages (et ce n'est là qu'un exemple) un phénomène biologique (comme le fait pratiquement Habermas). Ces mêmes effets montrent son caractère créateur : où ailleurs a-t-on vu une *forme d'être* telle que l'institution ? Création qui se manifeste, entre autres, par l'énorme diversité des formes sociales aussi bien que dans leur succession historique. Cette création est *ex nihilo* : lorsque l'humanité crée l'institution ou la signification, elle ne « combine » pas des « éléments » qu'elle aurait trouvés épars devant elle. Elle crée la *forme* institution, et dans et par cette forme elle *se* crée elle-même *en tant qu'humanité* (autre chose qu'une assemblée de bipèdes). Création *ex nihilo*, création de la forme, ne veut pas dire création *cum nihilo*, sans « moyens » et sans conditions, sur une table rase. A part un (ou peut-être plusieurs) point d'origine inaccessible et insondable, qui lui-même *s'étaye* sur des propriétés de la première strate naturelle, de l'être humain comme être biologique, *et* de la psyché, toute création historique a lieu sur, dans et par du déjà institué (sans parler des conditions « concrètes » qui l'entourent). Cela la conditionne et la limite – mais ne la *détermine* pas ; et bien évidemment, encore moins de manière « rationnelle » puisque dans les cas importants il s'agit du passage d'un magma de significations imaginaires sociales à un autre (IIS, ch. VII ; DDH, 385-418). De sorte qu'il est simplement rhétorique d'objecter à l'idée de la création dans l'histoire que si elle était vraie, on pourrait retrouver

Homère entre Shakespeare et Goethe. Aucun de ces « phénomènes » (auteurs) ne peut être détaché de son monde social-historique propre – et il se trouve que, dans *ce* cas, ces mondes se succèdent en « ayant connaissance », plus ou moins, de ceux qui les ont précédés dans *ce* segment de l'histoire humaine. L'existence de conditions dans une succession ne suffit pas pour en faire une succession « causale rationnelle ». Ma lecture de Hegel entre dans les conditions de ma pensée en ce moment, mais si par impossible j'arrivais à penser quelque chose de *nouveau*, Hegel n'en aura pas été la « cause ». Le monde qui s'établit sur les ruines de l'Empire romain à partir du ^v^e siècle est inconcevable sans la Grèce, Rome, le Nouveau Testament et les barbares germaniques. Cela ne signifie nullement qu'il provient d'une « addition », « combinaison » ou « synthèse » d'éléments de ces quatre provenances (et des autres qu'on pourrait alléguer). Il est une création de nouvelles formes social-historiques (radicalement autres, du reste, entre l'Empire d'Orient et les royaumes barbares d'Occident), qui confèrent un sens essentiellement nouveau aux éléments mêmes qui leur pré-existaient et qu'elles « utilisent » (DDH, 231-233). Parler de « synthèse » dans ces cas est pure paresse d'esprit et morne répétition des clichés habituels, qui rend aveugle, par exemple, devant le fait que l'« utilisation » de la philosophie grecque par la théologie chrétienne aurait été impossible sans une immense déformation de cette philosophie (dont les effets se font, du reste, toujours sentir) ou que l'institutionnalisation (et déjà la propagation) du christianisme a exigé l'abandon d'éléments essentiels de la foi néo-testamentaire, comme l'acosmisme et l'imminence de la Parousie (l'attente apocalyptique). Loin de pouvoir « expliquer » ou « comprendre » le monde byzantin à partir de ces éléments, je dois, tout au contraire, comprendre le monde byzantin comme forme pour elle-même et nouveau magma de significations instituées, pour « expliquer » et « comprendre » ce que les élé-

ments qui lui préexistaient y sont devenus par le nouveau sens qu'ils y ont acquis. Dans la pratique de l'enquête, il y a certes toujours un va-et-vient entre les deux démarches, mais cela n'altère en rien la position principielle. (Pour une esquisse des problèmes et des moyens de cette compréhension, voir DDH, 264-281.)

De cela, du moins, Weber était profondément convaincu aussi – même si sa terminologie était différente. L'« incomparabilité » ou « incommensurabilité » des « valeurs » et des « fins » ultimes de l'« agir social des hommes », la « guerre des dieux » ont pour référence véritable l'altérité des différents mondes social-historiques et des significations imaginaires qui les animent. Elles traduisent chez lui la perception aiguë du problème que crée l'irréductible multiplicité des formes dans lesquelles se déploie le social-historique, et la profonde conscience de l'impossibilité, quand on les considère pour elles-mêmes, de les hiérarchiser (cf. PhR, 145-154 et 176-192). Mais – et en cela je diffère de Philippe Raynaud – cela laisse subsister dans sa pensée une antinomie inéradicable. Autant son refus de considérer la « rationalité » et la « rationalisation » modernes comme *en droit* « supérieures » à d'autres formes d'existence sociale est net – et j'ajouterai, quant à moi : à *d'autres* points de vue, notamment philosophiques et politiques, fortement criticable et finalement inacceptable –, autant son « refus violent de l'irrationalisme historique » (Philippe Raynaud) l'oblige, en l'absence de réductibilité des « valeurs ultimes » (c'est-à-dire, des significations imaginaires autres), à instaurer un individualisme rationaliste (dont on a vu qu'il ne peut pas être simplement « méthodologique »), et la rationalité instrumentale comme horizon d'intelligibilité du social-historique. On doit être maintenant en mesure de voir comment les deux termes de l'antinomie se nourrissent l'un l'autre : plus l'agir des hommes est motivé, « en dernière analyse », par l'adhésion à des « valeurs ultimes » irréductibles les unes aux autres

(et certes aussi à la « raison »), plus l'analyse « scientifique » doit se rabattre sur la rationalité instrumentale comme seul terrain solide d'enquête; et plus on postule que la « rationalité » est l'horizon ultime de la compréhension, plus les « valeurs ultimes » des différentes cultures deviennent en fait inaccessibles, et la compréhension du monde social-historique se trouve réduite à la reconstitution de quelques fragments ou dimensions instrumentalement rationnels de l'agir.

Mais qu'en est-il de cette « rationalité instrumentale » elle-même ?

La « rationalité instrumentale » des individus humains est chaque fois socialement instituée et imposée. (Que cette imposition rencontre dans la psyché ce qui, le long d'un processus difficile et douloureux, la rend possible, c'est une autre question; cf. *ES*.) Elle est, par exemple, impossible sans le langage. Or tout langage convoie la totalité du monde social dont il fait partie. Il y a certes des « éléments » de cette rationalité qui, considérés abstraitement, sont trans-historiques : $2 + 2 = 4$ vaut sans doute pour toute société. Ce sont ceux qui appartiennent à l'intersection (partie commune) de l'entendement ensidique (ensembliste-identitaire) que toute société doit minimalement instituer et qui correspond aussi, suffisamment quant à l'usage, à la composante ensidique de la première strate naturelle sur laquelle vit toute société (*IIS*, ch. v). Mais ces éléments sont *toujours* fortement co-déterminés par le magma des significations imaginaires sociales dans lequel ils baignent, et que chaque fois ils instrumentent. Sans cette instrumentation, ces significations ne pourraient même pas être dites. Mais sans ces significations, les éléments « rationnels » (ensidiques) n'auraient *aucun sens*. Un livre mathématique entièrement formalisé et ne contenant *aucune* explication de ses symboles, de ses axiomes et

de ses règles déductives est totalement incompréhensible. De telle sorte que, si la prise en considération de ces éléments ensidiques trans-historiques est toujours inéliminable (mais ne mène guère loin), l'accès *correct* à ces mêmes éléments tels qu'ils se réalisent dans une société donnée est impossible sans une première vue sur l'institution imaginaire de cette société. Il me faut connaître quelque chose de la religion chrétienne pour ne pas voir dans l'énoncé « $1 = 3$ » proféré par un fidèle ou un théologien une pure et simple absurdité. Il m'est donc impossible, pour accomplir le programme « méthodologique » wébérien, de considérer le comportement individuel comme fait d'une composante « rationnelle » (ensidique) centrale supposée être (fût-ce « méthodologiquement ») *partout et toujours la même* et d'écarts *individuels* relativement à cette « rationalité ». L'entendement est social-historiquement institué et chaque fois plongé dans l'institution imaginaire globale de la société. Pour le dire brutalement, c'est la « rationalité » même des autres sociétés et des autres époques qui est différente, parce qu'elle est « prise » dans d'autres mondes imaginaires. Cela ne veut pas dire qu'elle est, pour nous, inaccessible; mais cet accès doit passer par la tentative (toujours certes problématique; comment pourrait-il en être autrement?) de restituer les significations imaginaires de la société étudiée.

En deuxième lieu – autre aspect de la même chose –, la différence, l'altérité, l'écart sous lesquels se présente l'objet de l'enquête social-historique et qui constitue la principale difficulté de celle-ci est d'un tout autre ordre que l'écart entre un comportement instrumentalement rationnel et le comportement effectif observé. Qu'Antoine ait abandonné le combat à Actium lorsqu'il a vu le vaisseau de Cléopâtre partir, alors que, « rationnellement », il avait encore des chances de vaincre, cette interférence de la passion avec la rationalité instrumentale ne présente pas d'énigme majeure. Ce qui suscite notre véritable étonne-

ment, et constitue la difficulté de la connaissance social-historique, c'est l'altérité énorme et massive qui sépare les représentations, les affects, les motivations, les intentions des sujets d'une autre société et les nôtres propres. Comment aborder le comportement des guerriers arabes pendant la grande expansion de l'islam, celui des Croisés, celui des participants aux guerres religieuses qui déchirent l'Europe de 1530 au traité de Westphalie, avec pour seul instrument la dérisoire comparaison entre sa composante rationnelle-instrumentale et ce qui s'en écarte? Je n'y comprendrai rien, si je n'essaie pas de pénétrer tout un monde autre de significations, de motivations, d'affects, qui comporte certes sa composante ensidique, son *legein* et son *teukhein*, mais qui ne peut pas y être réduit. Et, plus près de nous, ou plutôt chez nous : que m'apporterait la tentative de comprendre le comportement de Hitler, des SS, des membres du parti nazi, de Staline, des membres des partis staliniens, comme un comportement instrumentalement rationnel qui, sur certains points précis, a dévié de cette rationalité (les deux parties de cet énoncé étant du reste passablement exactes)? Qu'aurais-je ainsi compris du totalitarisme? Et comment ne pas voir dans ce cas que la mise en œuvre même d'une « rationalité instrumentale » démentielle, jusqu'à ses modalités parfois les plus détaillées, a été massivement dépendante de l'imaginaire totalitaire et décisivement co-déterminée par celui-ci? Impossible, encore une fois, d'éviter la pensée que le retour en force d'un individualisme « rationaliste » et même d'un certain rationalisme est actuellement motivé aussi par le désir d'en finir (en paroles et philosophiquement) avec les horreurs du xx^e siècle, alors qu'elles se prolongent et se diversifient sous nos yeux.

La situation s'inverse, mais la question n'est pas rendue plus facile, dans le cas opposé : l'altérité tend vers un minimum – idéalement, vers zéro – lorsque l'objet de l'enquête est la propre société de l'enquêteur. Dans ce cas,

le risque est que ce dernier considère comme allant de soi et ne faisant pas question la « rationalité » de sa société (et la sienne propre), et que de ce fait même il méconnaisse l'imaginaire qui la fonde et la singularise. Combien ce risque a piégé de penseurs parmi les plus grands – de Hegel et de Marx à Freud et Max Weber lui-même, pour ne pas parler des contemporains qui sont légion –, il est inutile de le rappeler. C'est ainsi qu'à tour de rôle la monarchie prussienne, la technique et l'organisation capitalistes de la production, la famille patriarcale et la bureaucratie moderne sont apparues comme les incarnations d'une rationalité (« instrumentale » ou substantive) inquestionnable.

III. Les idéaltypes

La construction (« scientifique ») des idéaltypes, tels que ceux-ci sont pensés par Weber, vise à établir des enchaînements « typiques » de motivations et d'actes individuels (qui devraient, dans le cas « parfait », être à la fois « adéquats quant au sens » et « causalement adéquats ») et par là aussi des idéaltypes *d'individus*, du moins eu égard à un aspect de leur agir (« roi », « fonctionnaire », « entrepreneur », « mage », pour prendre les exemples qu'il cite, *WG* 8, n° 9). Or, un des paradoxes de son travail est que plusieurs des idéaltypes qu'il a construits (ou élucidés), et parmi les plus importants, termes auparavant imprécis ou vagues auxquels il a donné un contenu beaucoup plus rigoureux, ne se réfèrent pas à des comportements individuels ou à des individus, mais à de grands artefacts collectifs, c'est-à-dire en fait à des institutions et des types d'institutions : la ville, le marché, le type d'autorité, la bureaucratie, l'État patrimonial ou légal, etc. Certes, il s'agit pour Weber, d'une part de chercher dans quelle mesure chaque fois un des phénomènes appréhendés

communément par ces termes s'approche ou s'écarte de son idéaltype (cf. sur le « marché » WG 43-44), ce qui ne nous importe pas ici, et d'autre part, idéalement, de ramener chaque fois ces artefacts à des « comportements individuels » – objectif en vérité rarement, pour ne pas dire jamais, atteint vu qu'il est intrinsèquement inatteignable. Ramener par exemple le « marché » à des comportements maximisants d'« individus rationnels » à la fois fait tomber du ciel de tels individus et néglige les conditions social-historiques de la véritable *imposition* du « marché » comme institution, sur laquelle Polanyi a déjà dit une bonne partie de ce qui est à dire. Ce qui est ainsi chaque fois construit est l'idéaltype d'une *institution* qui certes doit accommoder les « individus » – aucune institution ne peut survivre si elle ne le fait pas –, mais qui concerne un autre niveau d'être que l'existence « purement individuelle » et qui, plus fortement encore, est la *présupposition*, générale et spécifique, pour que l'on puisse parler de « comportement rationnel » des individus. C'est parce qu'il y a, *déjà là*, un univers bureaucratique que mon comportement *en tant que bureaucrate* sera ou non « rationnel » ; même dans la bureaucratie moderne, être un bureaucrate au comportement instrumentalement rationnel signifie se comporter selon les règles de « rationalité » (et, tout aussi souvent, d'absurdité) instaurées par la bureaucratie en général et le corps bureaucratique particulier auquel j'appartiens.

Mais il y a beaucoup plus. Le monde social-historique est un monde de sens effectif et immanent. Et c'est un monde qui n'a pas attendu le théoricien pour exister comme monde *de sens*, ni pour être, à un degré fantastique, *cohérent*, sans quoi il n'existerait pas. (Cohérent ne veut dire ni « systématique », ni « transparent ».) Cela pose à la construction des idéaltypes des exigences dont une partie est sans doute tacitement admise, et l'autre ignorée par Weber.

Les idéaltypes ont un *réfèrent*, qui est le sens social effectif des « phénomènes » (comportements, etc.) observés. Et leur validité ne peut être discutée qu'eu égard à ce sens effectif. Que ce sens effectif ne soit jamais « immédiatement donné », qu'il y ait toujours nécessairement une circulation (en droit interminable) entre la construction théorique et sa confrontation avec les « faits » (significatifs) ne change rien à la position de principe. Contrairement à ce que croit Popper, on peut dire des bêtises sur la Grèce (je ne parle pas de géographie ou de démographie) ou sur n'importe quelle autre société – et l'on peut montrer, à l'aide par exemple d'un texte grec, qu'il s'agit de bêtises. Il y a une infinité d'« interprétations » absurdes, et peu d'interprétations *prima facie* plausibles eu égard au « matériel » historique. La validité d'un idéaltype ne peut être jugée qu'à sa capacité de « faire sens » eu égard aux phénomènes historiques, qui sont déjà *en soi et pour soi* porteurs de sens.

Or, ce sens n'est jamais « isolé ». Il participe toujours de l'institution globale de la société comme institution de significations imaginaires, et il en est solidaire. C'est pourquoi aussi – et indépendamment de toute infirmation « empirique » et « vulgaire » – je ne peux pas insérer dans une société capitaliste l'idéaltype « chamane », par exemple, ou bien l'idéaltype « spéculateur financier » chez les Aranda. *Ça ne colle pas*. Plus généralement, les idéaltypes que je construis relativement à une société doivent être *cohérents, complémentaires* et (idéalement) *complets* ou *exhaustifs*. Si je construis un idéaltype de « patricien romain », par exemple, il doit pouvoir *tenir ensemble* avec l'idéaltype « plébéien romain », les deux avec celui d'« esclave romain », de « *pater familias* » et « *mater familias* » romains, etc. ; mais aucun de ces idéaltypes n'est constructible sans référence à la loi romaine, la religion romaine, l'armée romaine, les possibilités de la langue latine, etc. Non pas : *au bout* de ce travail, c'est la société

romaine tout entière que j'aurai reconstruite – mais : je ne peux pas faire *le premier pas* du travail, sans avoir en vue cette société *comme telle*. Les « faits sociaux » et les « comportements individuels » ne sont *effectivement* possibles (comme « faits » *et* comme sens) que parce qu'il y a, chaque fois, une société qui « fonctionne » *as a going concern*, comme on dit en anglais. (Cela n'a rien à voir avec un « fonctionnalisme » quelconque : j'entends simplement que la société existe, se reproduit, se change, etc.). Ce n'est pas parce que les idéaltypes construits pour saisir une société l'ont été avec un souci de cohérence qu'ils « produisent » une société cohérente – c'est parce que la société *est* cohérente (même dans la guerre civile et les camps de concentration) que le théoricien peut essayer de construire des idéaltypes qui tant bien que mal tiennent ensemble. Je ne construis pas « librement » le rapport de l'Athénien à sa *polis* ; c'est parce que ce rapport a effectivement existé, dans sa singularité historique, sa cohérence, et sa relative persistance, qu'il y a devant moi la *polis* et l'Athénien comme objets de connaissance. La société, comme totalité cohérente, existe d'abord en et pour elle-même ; elle n'est pas une « idée régulatrice ». Sa « compréhension totale » est certes un idéal inaccessible – mais cela est tout à fait autre chose.

IV. Rationalité et politique

Il eût fallu, pour pleinement apprécier la *contrainte* qu'impose l'idée de « rationalisation » chez Weber comme *facteur historiquement agissant* (donc, *immanent* à l'histoire et non pas « construit » par le théoricien aux fins de meilleure intelligence de celle-ci), pouvoir discuter avec précision l'immense travail de Weber sur la question de la religion (les trois volumes des *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, comme aussi le chapitre v d'*Écono-*

mie et Société, WG 241-381, en particulier le paragraphe sur la « théodicée », *ibid.* 314-319). Il est impossible de le faire ici ; vu l'importance intrinsèque du sujet et sa réactivation dans les discussions contemporaines, j'espère pouvoir y revenir très prochainement. Je tiens cependant à noter, en attendant, que je m'inscris totalement en faux contre l'idée de Weber, reprise et amplifiée par Habermas, que « toutes les religions doivent résoudre le problème de la théodicée » et qu'il y a une « *logique interne des représentations* » religieuses qui les pousse vers un *mouvement* de « rationalisation », quelles que soient les qualifications dont on assortira la thèse (PhR, 138-145).

Je terminerai avec quelques remarques provoquées par la riche et subtile discussion que Philippe Raynaud offre de la conception de la politique chez Weber et de son rapport à sa philosophie et à sa théorie de la société (PhR, 157-205), portant sur ce qu'il faut bien appeler le « décisionnisme » de Weber en matière politique, ou l'idée d'une « politique de la volonté » (PhR, 183).

Le « décisionnisme » de Weber revient finalement à constater que, de même que dans le monde social-historique il y a irréductibilité et incommensurabilité des « valeurs » ultimes qui orientent l'agir humain, de même l'action du politique (et de chacun de nous, en tant qu'il est sujet politique) repose sur des valeurs ultimes qu'aucune argumentation « rationnelle » ne saurait imposer à ceux qui ne les partagent pas. On notera d'abord que, si Weber ne se dégage pas, comme on l'a vu, du rationalisme dans le domaine de la connaissance, il rompt avec lui dans le domaine de l'action. Ensuite, que cette position (la « politique de la volonté ») n'est guère en réalité atténuée par la préférence marquée par Weber pour une « éthique de la responsabilité » (qui tient compte des résultats de l'action) à l'encontre d'une « éthique de la conviction » (qui enjoint d'agir selon certains principes ou « pour la grandeur d'une cause », quelles qu'en soient les consé-

quences dans la réalité). La distinction est elle-même intenable, sinon au plan sociologique (descriptif), en tout cas au plan logique et normatif qui seul nous intéresse ici. Toute « responsabilité » est responsabilité à l'égard de certaines fins. Si mon « éthique de la responsabilité » m'interdit d'entreprendre telle action politique parce que, par exemple, elle pourrait entraîner le sacrifice de vies humaines, c'est de toute évidence que je pose la vie humaine comme valeur absolue ou supérieure à toute autre – ce qui est une « conviction ». Et si je veux promouvoir la « grandeur d'une cause » par n'importe quel moyen et advienne que pourra, je risque fort de ruiner cette cause. (On ne peut penser sans contradiction une « éthique de la conviction » absolue que si elle a une orientation absolument acosmique.) Ensuite, bien évidemment, le choix de la « responsabilité » découle lui-même d'une « conviction ». Enfin, comme le note Philippe Raynaud, « l'éthique de la responsabilité présuppose elle-même les limites de sa propre validité et peut ainsi admettre l'irréductibilité de la conviction » (184, souligné par moi).

Irréductibilité de la conviction, c'est une autre manière de dire que rien ne permet de « fonder » les choix ultimes, et de sortir du « combat des dieux ». Rien ne peut nous sauver de notre *responsabilité ultime* : choisir et vouloir en conséquence. Pas même la Raison, dernière figure historique d'une Grâce qui comblerait ceux qui s'adresseraient à elle avec une ardeur suffisante.

Deux tentatives de dépasser – je dirais, d'éviter – cette situation sont discutées par Philippe Raynaud, et les deux me paraissent intenable.

Raymond Aron pensait pouvoir « sortir du cercle dans lequel il [Weber] s'enfermait lui-même » en invoquant « l'universalité rationnelle » telle qu'elle est exemplifiée par la « vérité scientifique ». Mais la « vérité scientifique » (et même le fait qu'elle s'adresse à tous les hommes) n'est valeur et critère que pour celui qui a déjà accepté la

valeur de l'« universalité rationnelle » et (cette condition supplémentaire est absolument exigible) le passage de celle-ci à une universalité pratique et politique/éthique. La première condition fait du raisonnement une tautologie, la deuxième dévoile en lui une fallace. Je ne vois aucune incompatibilité entre l'acceptation du « $2 \times 2 = 4$ » (exemple d'Aron) ou de la théorie quantique, et la proclamation de la nécessité de tuer les infidèles, de les convertir de force ou d'exterminer les juifs. Tout au contraire, la *compatibilité* de ces deux classes d'assertions est le fait massif de l'histoire humaine. Et il est particulièrement frappant de voir que c'est en plein XX^e siècle, siècle qui plus que tout autre a monstrueusement démontré, et continue de le faire, la possibilité de dissocier le « rationnel » technico-scientifique et le raisonnable politique, et après les expériences du stalinisme et du nazisme, que l'on recommence à siffler, pour se donner du courage dans le noir, l'air de l'universalité rationnelle.

Il faut encore, il faut toujours distinguer. Il y a une « rationalité » ensidique, universelle jusqu'à un certain point, et qui va très loin (jusqu'à la fabrication des bombes H). Elle était là avant la science et la philosophie gréco-occidentales, elle n'engage à rien, elle pourrait continuer pour un temps indéfini une course d'inertie même si philosophie et science au sens fort devaient subir une éclipse provisoire ou définitive. Et Khomeyni peut, sans aucune contradiction, tenir la science occidentale pour nulle – puisque toute vérité est dans le Livre – et acheter ces efficaces produits de Satan que sont les missiles *Stinger* pour les mettre au service du seul Dieu vrai. Il y aurait même contradiction que cela ne changerait rien à l'affaire. Se contredire n'a jamais empêché d'exister. Mais la *vérité* scientifique – de même nature que la *vérité* philosophique, à savoir : mise à l'épreuve perpétuelle de la clôture où se trouve chaque fois prise la pensée – ne contient la possibilité d'une universalité *historiquement effective* que moyennant une *rupture*

avec le monde des représentations instituées, traditionnellement ou autoritairement. (C'est d'universalité historique effective que nous nous soucions lorsque nous affrontons la question politique, non pas d'« universalité » transcendante.) Or, « se donner » cette rupture comme déjà effectuée – ce que fait Aron en parlant de « communauté des esprits à travers les frontières et les siècles » –, c'est supposer le problème résolu. L'universalité, en ce sens, scientifique ou philosophique, présuppose des sujets qui ont *effectivement* mis en question leur appartenance à tel monde social-historique particulier. En un sens, elle n'est même que cela. Elle n'est donc reliée avec l'exigence d'une éthique et d'une politique universelles qu'à *sa racine* : les deux expriment et tentent de réaliser le projet d'autonomie. Celui-ci doit donc être posé *avant* que l'on puisse tirer un argument quelconque de l'universalité scientifique – qui ne vaut que pour ceux pour qui vaut ce projet. *En aval* de ce projet, tout devient effectivement objet d'un débat raisonnable et des gains dans tous les domaines peuvent en être attendus. Mais ces gains, ce débat, ce projet lui-même – quelle valeur ont-ils donc pour un génie comme Pascal, qui renonce pour ainsi dire à l'invention du calcul infinitésimal parce que tout ce qui *distrain* l'âme de son rapport à Dieu est pur divertissement ou *distraktion*? (« Marthe, Marthe, tu te soucies et t'inquiètes de beaucoup de choses, alors qu'une seule est nécessaire », Luc 10, 41.) Et sur quelle base, autre qu'une foi (« conviction »!) personnelle, ou un préjugé cosmo-historiquement provincial, jugera-t-on que le Dieu de Pascal et de Kierkegaard est respectable, et que celui de Khomeyni ne l'est pas ?

Il est certain que le terme (ou l'idée) d'« authenticité » ne peut nous servir à rien dans ce débat, et que l'idée selon laquelle un individu « autonome » est celui qui, en agissant, « obéit à des valeurs » est intenable (PhR, 136-138, 190). En quoi un fanatique qui se lance dans un camion

plein d'explosifs contre une ambassade est-il « inauthentique », et comment dirait-on qu'il n'obéit pas à des « valeurs » ? Ou bien les « valeurs » sont arbitraires et équivalentes, ou bien toutes les valeurs ne se valent pas, et déjà dire cela signifie avoir accepté la discutabilité raisonnable des valeurs comme valeur et critère suprême. Impossible de contourner la nécessité d'affirmer le projet d'autonomie comme première position qui peut s'élucider, mais non « être fondée », puisque l'intention même de la fonder le présuppose.

Je ne peux pas reprendre ici la discussion de l'idée d'autonomie (cf. *MTR-IIS* 138-158, *DDH* 241-324 et *ES*). Mais il faut répéter que la question demeurera intraitable aussi longtemps que l'autonomie sera comprise au sens kantien, comme conformité d'un sujet fictivement autarcique à une « Loi de la Raison », en pleine méconnaissance des conditions et de la dimension social-historiques du projet d'autonomie.

Plaçons-nous à un point de vue normatif (politique/éthique, les deux étant au fond indissociables). Il y a une fin, que nous sommes quelques-uns à poser : l'autonomie des êtres humains, qui ne peut se concevoir que comme autonomie de la *société* autant que comme autonomie des *individus* – les deux étant inséparablement liées, et cette liaison étant en fait un jugement analytique (une tautologie) lorsqu'on a compris ce qu'est l'individu. Cette autonomie, nous la posons comme fin pour chacun d'entre nous, à l'égard de nous-mêmes et à l'égard de tous les autres (sans l'autonomie des autres il n'y a pas de collectivité autonome – et hors d'une telle collectivité je ne peux pas être *effectivement* autonome). L'activité visant cette autonomie, je l'ai appelée depuis 1964 *praxis* (*MTR-IIS*, 97-108) : activité qui vise les autres comme sujets (potentiellement) autonomes et veut contribuer à ce qu'ils accèdent à leur pleine autonomie. (Le terme *praxis* n'a donc ici qu'un simple rapport d'homonymie avec le sens que lui

donne Aristote.) Cette activité peut prendre une forme intersubjective au sens exact : se déployer dans une relation concrète avec des êtres définis *visés comme tels*. Les cas les plus évidents en sont alors la pédagogie (aussi et surtout « informelle », qui est partout et toujours présente) et la psychanalyse. Mais elle doit prendre aussi, sous peine d'incohérence totale, une forme qui dépasse de loin toute « inter-subjectivité » : la *politique*, à savoir l'activité qui vise la *transformation* des institutions de la société pour les rendre conformes à la norme de l'autonomie de la collectivité (c'est-à-dire telles qu'elles permettent l'auto-institution et l'autogouvernement *explicites*, réfléchis et délibérés, de celle-ci).

C'est à partir de cette position que l'on peut comprendre pourquoi, contrairement à ce que pense Philippe Raynaud, les efforts de Habermas de fonder une théorie de l'action sur les idées d'« agir communicationnel », d'« intercompréhension » et de « situation idéale de discours » (PhR, 171-192), ne dépassent pas en vérité « la simple critique des convictions subjectives de Max Weber » et ne peuvent pas « aboutir à une tentative féconde pour redéfinir les tâches de la théorie sociale » (PhR, 190). Il y a certes une dimension « communicationnelle » (plus simplement, une communication) presque partout dans l'agir social (de même qu'il y a, partout, une « activité instrumentale », c'est-à-dire ensidique, un *legein* et un *teukhein*). Elle est rarement une « fin en soi », et elle est totalement insuffisante pour faire surgir des critères de l'action.

Considérons les cas les plus simples, et les plus favorables, en apparence, à la thèse de Habermas. Aussi bien en pédagogie qu'en psychanalyse, l'« activité communicationnelle » et l'« intercompréhension » sont certes des *moments* importants de l'activité. Mais elles n'en définissent nullement ni le *sens* ni la *fin*. La fin de la psychanalyse n'est pas l'« intercompréhension » de l'analyste et du patient (qui n'est nullement visée *comme telle*, et qui est

fortement asymétrique, comme aussi dans le cas de la pédagogie) – mais la contribution à l'accès du patient à son autonomie (sa capacité de se remettre en cause et de se transformer lucidement).

Et encore, ce sont là des cas (les plus importants) d'activité « inter-subjective ». Or, l'activité visant l'autonomie doit prendre (sous peine d'incohérence annihilante) une forme *sociale* – c'est-à-dire *politique*. Et ici il nous faut dissiper un malentendu radical, et dénoncer une terminologie idéologique qui règne en philosophie depuis, au moins, Husserl. Les philosophes ne savent pas (ou plutôt, ce qui est pire, ne *veulent* pas savoir) ce qu'est le *social*. Le terme d'« inter-subjectif » leur sert systématiquement à évacuer la véritable question de la société (théorique aussi bien que pratique) et à masquer leur impossibilité de la penser. Le terme d'« inter-subjectivité » exprime l'asservissement continué à une métaphysique de l'« individu substantiel » (du « sujet ») et la tentative désespérée (déjà chez Husserl) de sortir de la cage solipsiste à laquelle conduit la philosophie égologique, tentative qui du reste échoue, « autrui » restant toujours dans cette optique un prodige incompréhensible.

Mais le social est tout autre chose que « beaucoup, beaucoup, beaucoup » de « sujets » – et tout autre chose aussi que « beaucoup, beaucoup, beaucoup » d'« inter-subjectivités ». Il n'y a que dans et par le social qu'un « sujet » et une « inter-subjectivité » sont possibles (même « transcendantalement » !). Le social est collectif anonyme toujours déjà institué, dans et par lequel des « sujets » peuvent apparaître, qui les dépasse indéfiniment (ils y sont toujours remplaçables et remplacés) et qui contient en lui-même une puissance créatrice irréductible à la « co-opération » des sujets ou aux effets d'« inter-subjectivité ».

C'est l'*institution* de ce social que vise la politique – qui n'a donc rien à voir avec l'« inter-subjectivité », ni même avec l'« inter-compréhension ». La politique vise l'institu-

tion comme telle, ou les grandes options affectant la société dans son ensemble, elle « s'adresse » au collectif anonyme, présent et à venir. Elle passe certes toujours dans son activité par un public déterminé, mais elle ne vise pas l'inter-compréhension de l'acteur politique et de ce public, mais le sort de la collectivité pour un temps en principe indéterminé. Que l'orateur doive s'exprimer d'une manière compréhensible ou même que nous voulions, et considérons capital que la décision résulte de la discussion la plus raisonnable possible, ne mérite même pas d'être mentionné. La fin visée et le résultat effectif sont tout autre chose : l'adoption d'une nouvelle loi, ou l'engagement dans une entreprise commune importante. Toutes ces décisions *modifient*, dans les cas importants, non seulement les individus présents, mais aussi ceux à venir. Tout cela dépasse de loin l'« activité communicationnelle » et l'« inter-compréhension ». Celles-ci ne sont, pour ainsi dire, que le milieu atmosphérique indispensable à la vie et à la créativité *politiques* – et leur existence même dépend d'actes instituants. La *fin* de ces actes dépasse de loin l'établissement d'une situation de communication idéale, qui n'en est qu'une partie, et à vrai dire un simple *moyen*.

Que si maintenant l'on se place – comme c'est, en réalité, le cas de Habermas – non pas dans une perspective *normative* (nous voulons l'autonomie, ce qu'elle présuppose et ce qu'elle entraîne) mais dans une perspective analytique-descriptive de la société et de l'Histoire dans leur effectivité, la tentative de Habermas de faire sortir du *fait même* qu'il y a partout et toujours « activité communicationnelle » une *exigence* quelconque ne peut être vue que comme un énorme glissement logique. Comme « produit reproducteur » de la société, l'« inter-compréhension » est là partout : chez les Athéniens du V^e siècle, les New-Yorkais ou les Français d'aujourd'hui, les Communards de 1871 – comme chez les Spartiates oligarchiques, les

Waffen-SS ou les pasdarans de Khomeyni. Ce qui distingue à nos yeux la deuxième classe de ces cas de la première n'est nullement une déficience en capacité de communication inter-subjective (qui est peut-être maximale à l'intérieur d'un groupe homogène de fanatiques quelconques), mais le fait que celle-ci est *toujours déjà structurée* de façon exhaustive par l'institution donnée de la société, de telle sorte qu'il est *effectivement impossible*, du point de vue social-historique, pour les participants de remettre en question cette institution qu'ils sont voués à reproduire indéfiniment, et, *de ce fait*, de s'ouvrir aux raisons de l'autre. C'est l'institution chaque fois donnée qui à la fois assure toujours la communication et trace les limites de l'humanité avec laquelle on peut, en principe, « communiquer ». C'est donc cette *institution* comme telle qui doit être visée, si le champ de cette communication doit être élargi. Et, si nous voulons cet élargissement, ce n'est pas parce que nous voulons la communication pour elle-même, mais pour que toute l'humanité soit en mesure d'œuvrer en commun à la création d'institutions qui avancent sa liberté de penser et de *faire*.

La tentative de Habermas de faire, une fois de plus, sortir « rationnellement » le droit du fait – l'idée d'une « bonne » société de la *réalité* des conditions de la vie sociale – me paraît tout aussi intenable que les autres tentatives du même genre par le passé, qu'il répète. Elle le conduit, de manière tout à fait caractéristique, à chercher un mythique fondement *biologique* aux questions de la théorie sociale et de l'action politique, dont témoigne, entre beaucoup d'autres, le passage suivant : « La perspective utopique de la réconciliation et de la liberté est incorporée dans les conditions de la socialisation communicationnelle des individus ; elle est déjà construite dans les mécanismes linguistiques de la reproduction de l'espèce » (*Theorie des kommunikativen Handelns I*, 532-533 ; PhR, 192). Depuis quand donc la biologie (les « mécanismes

linguistiques de la reproduction de l'espèce ») peut-elle contenir « déjà » une perspective « utopique » ? Pourquoi ces « mécanismes » ne seraient-ils pas compatibles avec la conservation de sociétés closes – qu'ils ont, au contraire, assurée presque partout, presque toujours dans l'histoire ? Et pourquoi la liberté serait-elle une « utopie » ? La liberté n'est ni « utopie », ni fatalité. Elle est projet social-historique sans la réalisation déjà advenue, bien que partielle, duquel ni Habermas ne serait en mesure d'écrire ce qu'il écrit, ni moi de lui objecter. (« Utopie » remplace visiblement ici, comme dans toute la parlance contemporaine, l'« idée régulatrice » kantienne, lui enlevant les désagréables connotations « idéalistes » et lui conférant, après la faillite du marxisme, un agréable parfum « révolutionnaire pré-marxiste ».) Fonder le projet de liberté philosophiquement en raison, c'est déjà un mauvais usage de la raison, puisque la décision même de philosopher n'est qu'une manifestation de la liberté : philosopher, c'est essayer d'être libre dans le domaine de la pensée. Vouloir le « fonder » sur « les conditions linguistiques de la reproduction de l'espèce », c'est revenir vers un positivisme biologique qui conduit à ce paradoxe incohérent, de faire de la liberté à la fois une fatalité inscrite dans nos gènes et une « utopie ».

A partir du moment où nous sommes sortis de la clôture de l'institution sacrée ; à partir du moment où les Grecs ont posé les questions : que devons-nous penser ? que devons-nous faire ? dans un monde qu'ils avaient construit de telle sorte que les dieux, là-dessus, n'avaient rien à dire, il n'y a plus d'esquive possible de la responsabilité, du choix, de la décision. Nous avons décidé que nous voulons être libres – et cette décision est déjà la première réalisation de cette liberté.

Tinos, août 1987-Paris, janvier 1988

Pouv flectano-se

Voie sans issue* ?

Tout a été déjà dit¹. Tout est toujours à redire. Ce fait massif, à lui seul, pourrait conduire à désespérer. L'humanité semblerait sourde ; elle l'est, pour l'essentiel. C'est de cela qu'il s'agit avant tout, dans toute discussion portant sur les questions politiques fondamentales. Telle est, pour l'humanité moderne, la question des rapports entre son savoir et son pouvoir – plus exactement : entre la puissance constamment croissante de la techno-science et l'impouvoir manifeste des collectivités humaines contemporaines. Le mot de rapport est déjà mauvais. Il n'y a pas de rapport. Il y a un *pouvoir* – qui est *impouvoir* quant à l'essentiel – de la techno-science contemporaine, pouvoir anonyme à tous égards, irresponsable et incontrôlable (car inassignable) et, pour l'instant (un très long instant en

* Publié dans *Les scientifiques parlent...*, Éd. Albert Jacquard, Paris, Hachette, 1987.

1. Des considérations d'espace et de temps m'ont amené à plusieurs reprises à simplement affirmer dans ce texte des idées dont j'ai développé ailleurs et depuis longtemps l'argumentation. Je me permets de renvoyer, une fois pour toutes, le lecteur intéressé aux textes « Science moderne et interrogation philosophique » (1971-1973) et « Technique » (1973), repris dans *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris, Éd. du Seuil, 1978 [rééd. « Points Essais », 1998] ; « Développement et rationalité » (1974), « La logique des magmas et la question de l'autonomie » (1981) et « Portée ontologique de l'histoire de la science » (1986), repris dans *Domaines de l'homme, les Carrefours du labyrinthe II*, Paris, Éd. du Seuil, 1986 [rééd. « Points Essais », 1999] ; enfin *De l'écologie à l'autonomie*, Paris, Éd. du Seuil, 1981.

linguistiques de la reproduction de l'espèce ») peut-elle contenir « déjà » une perspective « utopique » ? Pourquoi ces « mécanismes » ne seraient-ils pas compatibles avec la conservation de sociétés closes – qu'ils ont, au contraire, assurée presque partout, presque toujours dans l'histoire ? Et pourquoi la liberté serait-elle une « utopie » ? La liberté n'est ni « utopie », ni fatalité. Elle est projet social-historique sans la réalisation déjà advenue, bien que partielle, duquel ni Habermas ne serait en mesure d'écrire ce qu'il écrit, ni moi de lui objecter. (« Utopie » remplace visiblement ici, comme dans toute la parlance contemporaine, l'« idée régulatrice » kantienne, lui enlevant les désagréables connotations « idéalistes » et lui conférant, après la faillite du marxisme, un agréable parfum « révolutionnaire pré-marxiste ».) Fonder le projet de liberté philosophiquement en raison, c'est déjà un mauvais usage de la raison, puisque la décision même de philosopher n'est qu'une manifestation de la liberté : philosopher, c'est essayer d'être libre dans le domaine de la pensée. Vouloir le « fonder » sur « les conditions linguistiques de la reproduction de l'espèce », c'est revenir vers un positivisme biologique qui conduit à ce paradoxe incohérent, de faire de la liberté à la fois une fatalité inscrite dans nos gènes et une « utopie ».

A partir du moment où nous sommes sortis de la clôture de l'institution sacrée ; à partir du moment où les Grecs ont posé les questions : que devons-nous penser ? que devons-nous faire ? dans un monde qu'ils avaient construit de telle sorte que les dieux, là-dessus, n'avaient rien à dire, il n'y a plus d'esquive possible de la responsabilité, du choix, de la décision. Nous avons décidé que nous voulons être libres – et cette décision est déjà la première réalisation de cette liberté.

Tinos, août 1987-Paris, janvier 1988

Pouu f... ..

Voie sans issue* ?

Tout a été déjà dit¹. Tout est toujours à redire. Ce fait massif, à lui seul, pourrait conduire à désespérer. L'humanité semblerait sourde ; elle l'est, pour l'essentiel. C'est de cela qu'il s'agit avant tout, dans toute discussion portant sur les questions politiques fondamentales. Telle est, pour l'humanité moderne, la question des rapports entre son savoir et son pouvoir – plus exactement : entre la puissance constamment croissante de la techno-science et l'impouvoir manifeste des collectivités humaines contemporaines. Le mot de rapport est déjà mauvais. Il n'y a pas de rapport. Il y a un *pouvoir* – qui est *impouvoir* quant à l'essentiel – de la techno-science contemporaine, pouvoir anonyme à tous égards, irresponsable et incontrôlable (car inassignable) et, pour l'instant (un très long instant en

* Publié dans *Les scientifiques parlent...*, Éd. Albert Jacquard, Paris, Hachette, 1987.

1. Des considérations d'espace et de temps m'ont amené à plusieurs reprises à simplement affirmer dans ce texte des idées dont j'ai développé ailleurs et depuis longtemps l'argumentation. Je me permets de renvoyer, une fois pour toutes, le lecteur intéressé aux textes « Science moderne et interrogation philosophique » (1971-1973) et « Technique » (1973), repris dans *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris, Éd. du Seuil, 1978 [rééd. « Points Essais », 1998] ; « Développement et rationalité » (1974), « La logique des magmas et la question de l'autonomie » (1981) et « Portée ontologique de l'histoire de la science » (1986), repris dans *Domaines de l'homme, les Carrefours du labyrinthe II*, Paris, Éd. du Seuil, 1986 [rééd. « Points Essais », 1999] ; enfin *De l'écologie à l'autonomie*, Paris, Éd. du Seuil, 1981.

vérité), une passivité complète des humains (y compris des scientifiques et des techniciens eux-mêmes considérés comme citoyens). Passivité complète et même complaisante devant un cours des événements dont ils veulent croire encore qu'il leur est bénéfique, sans être plus tout à fait persuadés qu'il le leur sera à la longue¹.

Tous les termes du débat seraient à reprendre, à réinterroger, à réélucider. Je le tenterai plus bas pour certains d'entre eux. Mais, pour justifier mon propos avant d'aller plus loin, quelques questions : *Qui* a décidé les fécondations *in vitro* et les transplantations d'embryons ? *Qui* a décidé que la voie était libre aux manipulations et au « génie » génétiques ? *Qui* a décidé des dispositifs antipollution (retenant le CO₂) qui ont produit les pluies acides ?

Nous ne pouvons pas, depuis longtemps, et nous ne voulons pas – nous ne *devons* pas vouloir – renoncer à l'interrogation rationnelle, à la fouille du monde, de notre être, du mystère même faisant que nous sommes inlassablement poussés à chercher et à interroger. On peut se laisser absorber – et la société devrait être telle que tous ceux qui le voudraient en aient la possibilité – par une démonstration mathématique, les énigmes de la physique fondamentale et de la cosmologie, les inextricables méandres et rétro-méandres des interréactions des systèmes nerveux, hormonal et immunitaire, avec une joie dont la qualité certes diffère mais dont l'intensité ne le cède en rien à celle qu'on peut éprouver à écouter *L'Offrande musicale*, à contempler *Les Époux Arnolfini*, à lire *Les Chants de Maldoror*. L'auteur de ces lignes, pour autant qu'il jouit en humble amateur – *amant, érastès* est le mot vrai – d'un lointain regard sur ces domaines peut en témoigner pour son compte. Comme il peut témoigner qu'il doit sa survie, de

1. A cette passivité il y a certes des exceptions, comme les mouvements écologiques, sans parler évidemment de quelques individus isolés.

même que celle des êtres qui lui sont chers, à l'efficacité technique de la médecine contemporaine, et cela plusieurs fois plutôt qu'une. Et qu'il a eu à maintes reprises l'occasion de critiquer l'inconséquence si répandue dans certains milieux écologiques, où l'on refuse en paroles l'industrie moderne sur fond de musique enregistrée, et où l'on attend comme tout un chacun, lorsqu'on est malade, des miracles de la toute-puissance techno-médicale¹. Ce n'est donc pas un préjugé antiscientifique ou antitechnique qui s'exprime ici ; le préjugé est franchement à l'opposé.

Aucune question véritable n'existerait, mais seulement un « problème pratique » (certes immense), si l'on pouvait dire, comme le font certains devant les potentialités apocalyptiques de la technoscience : interdisons la science, arrêtons la technique ou traçons-leur une limite précise. Tout bien pesé on ne le peut pas, à moins de renoncer à la liberté. Non pas parce qu'on imposerait des interdictions légales à une activité (après tout, il est interdit de tuer), mais parce que la création de la liberté, dans l'histoire gréco-occidentale, est indissociable de l'émergence de l'interrogation et de la recherche rationnelle. Et c'est parce qu'on ne le peut pas que la question conduit vers une antinomie qui n'est pas dépassable au plan strictement théorique, et ne peut être tranchée que par l'action et le jugement politiques des collectivités humaines. J'y reviendrai. Mais il faut aussi souligner que l'on reste dans l'inconscience de la même question lorsque l'on prétend que les « bons » et les « mauvais » côtés de la science et de la technique contemporaines sont parfaitement séparables et qu'il suffirait pour les séparer d'une plus grande attention, de quelques règles d'éthique techno-scientifique, de l'élimination du profit capitaliste ou de la suppression de la bureaucratie gestionnaire. Comprenons que ce n'est pas au

1. Cf. « Développement et rationalité » et *De l'écologie à l'autonomie*, op. cit.

niveau des dispositifs de surface ou même des institutions formelles que la question peut être réfléchie : une société véritablement démocratique, débarrassée des oligarchies économiques, politiques ou autres, la rencontrerait avec la même intensité. Ce qui est en jeu ici est un des noyaux de l'imaginaire occidental moderne, l'imaginaire d'une maîtrise « rationnelle » et d'une rationalité artificialisée devenue non seulement im-personnelle (non individuelle) mais in-humaine (« objective »). Avant d'aller jusque-là, il nous faut nous attaquer à quelques-unes des strates extérieures.

La réalité effective de la techno-science

Tout le monde connaît les réalisations formidables de la technique moderne, derrière lesquelles se trouve évidemment la science. Elles impliquent une capacité de faire également formidable. Pourquoi parler alors d'impouvoir, pourquoi dire que cette puissance énorme va de pair avec une impuissance croissante ?

Qu'appelons-nous pouvoir ou même puissance ? Faudrait-il désormais changer, par référendum ou autrement, la signification de ces mots ? N'entendons-nous par pouvoir la possibilité pour quelqu'un, instrumentée dans les moyens et les dispositifs appropriés, de faire ce qu'il veut lorsqu'il le veut ? Pour *quelqu'un* qui *veut*. Où et qui est ce quelqu'un aujourd'hui – individu, groupe, institution ou collectivité ? En quel sens *veut-il* quelque chose, et *que* veut-il ? Encore une fois : *qui* décide, et *en vue de quoi* ?

Sans doute, les biologistes qui ont découvert/inventé les faits et les méthodes à la base du génie génétique *voulaient-ils* (?) ce qu'ils faisaient. Mais jusqu'à quel point voulaient-ils vraiment ces *résultats* ? Comment pouvaient-ils les vouloir puisqu'ils ne les connaissaient pas et que personne à ce jour ne les connaît – pas plus que l'on ne connaissait Hiroshima et Tchernobyl lorsque Hahn, Strass-

man et Joliot-Curie, fin 1938, obtenaient les premières fissions d'atomes d'uranium ? Cinq ans plus tôt, Rutherford qualifiait la possibilité d'exploiter la puissance atomique de « conte à dormir debout¹ ». Rutherford n'était pas seulement un des plus grands physiciens du siècle, il était aussi l'instigateur de certaines des expériences les plus importantes de la nouvelle physique.

L'illusion de la puissance recèle aussi une illusion relative au savoir : nous pourrions savoir tous les résultats (ou du moins ceux qui nous importent) de ce que nous faisons. Tel n'est évidemment jamais le cas. Les résultats de nos actes n'en finissent pas de se suivre et surtout, beaucoup plus concrètement, même des résultats les plus immédiats nous n'avons connaissance qu'à l'intérieur d'un petit voisinage du moment de l'acte, voisinage lui-même déchiré et fragmentaire. Il n'en résulte aucun agnosticisme ou indifférentisme éthique et pratique. Dans la vie quotidienne, dans le monde familier, nous en savons suffisamment – nous pouvons et *devons* en savoir suffisamment – pour que les résultats humainement prévisibles de nos actions dépendent suffisamment de ce que nous faisons et que donc soient possibles à la fois un agir raisonnable et un réquisit de responsabilité à l'égard de nos actes et de leurs conséquences. Cela ne veut pas dire que l'on puisse délimiter géométriquement les frontières de la prévisibilité. On ne pourra jamais remplacer les jurys par des ordinateurs. Nous traçons une frontière de ce qui est requis comme prévision – frontière qui elle-même est en quelque sorte tacitement instituée par la société considérée – et c'est à son intérieur que nous soulevons la question de la responsabilité. Cela déjà est une conquête de la civilisation. Il y a eu des cultures où le fait d'avoir été placé, réellement ou même imaginativement, à un point quelconque de la chaîne conduisant à l'événement

1. *Nature*, V. 132, 1933, p. 432-433. Cité par Pringle et Spigelman, *Les Barons de l'atome*, Paris, Éd. du Seuil, 1982, p. 14.

dommageable suffisait pour désigner quelqu'un comme coupable. En témoigne encore l'adage « malheur à celui par qui le scandale arrive » : non pas nécessairement à l'auteur authentique du scandale, mais à tous ceux qui, même aveugles, lui ont permis de survenir.

Que dans la vie quotidienne et le monde familial, dans des paysages explorés depuis un temps immémorial, nous puissions agir en connaissance de cause, cela doit être admis, d'abord et surtout parce que c'est vrai matériellement pour l'essentiel. La différence entre un bon et un mauvais artisan est presque toujours immédiatement repérable, sans cela il n'y aurait pas de vie sociale. Mais aussi, parce que l'hypothèse contraire conduirait à des conclusions directement opposées à tout discours et à toute vie : tout va, *anything goes*. Mais la légitimité du passage à un domaine où l'expression même « en connaissance de cause » perd toute signification est plus que problématique.

Cela, l'humanité l'a toujours su. Les mythes portant sur ce qui, sans raison « raisonnable », est interdit et spécialement sur les « secrets » qu'un héros ou une héroïne ne doit pas essayer de pénétrer – depuis le fruit de l'Arbre de la connaissance jusqu'à l'Apprenti sorcier – sont dans l'imaginaire de tous les peuples. Il est vrai que nous devons les ranger parmi les piliers d'une institution hétéronome de la société : il existe ce que vous ne devez pas savoir sous peine de catastrophe ou de péché radical ; il existe ce sur quoi jamais un regard humain ne doit être posé. Il y a pourtant dans notre tradition un autre mythe auquel on ne saurait attribuer cette fonction, mythe grec, belle image de la vérité. Ulysse – dont on a tenté récemment, naïvement et grossièrement, de faire un héros annonçant le capitalisme –, Ulysse parvient à circonvenir le Cyclope, à exploiter les Sirènes, à déjouer Circé, à descendre aux Enfers pour y apprendre le secret ultime : la vie après la mort est infiniment pire que la vie sur terre. C'est après avoir appris cela qu'il rejette les offres d'immortalité de Calypso pour

pouvoir revenir à Ithaque, pour pouvoir mourir comme un homme hors pair et mortel malgré tout.

Mais qu'avons-nous besoin de mythes ? N'avons-nous pas devant les yeux les grands savants atomistes qui ont produit la bombe de Hiroshima et leur longue contrition ultérieure (Teller et quelques autres exceptés) ? N'avons-nous pas toujours sous les yeux l'inconscience de leurs successeurs et de ceux qui se livrent aujourd'hui dans d'autres domaines (le génie génétique) à des jeux potentiellement encore plus dangereux ? Qu'avons-nous besoin de mythes lorsque l'environnement, la biosphère terrestre sont détruits au rythme où nous les détruisons ? « Nous ne voulions pas cela ! Nous n'en connaissions pas les conséquences ! » Pourquoi donc continuez-vous de faire maintenant des choses dont ni vous ni personne ne pouvez prévoir les conséquences, et qui sont profondément analogues à d'autres dont on connaît déjà les résultats horribles ?

« *S'il vous plaît*, dit Alice au Chat de Cheshire, *pourriez-vous me dire quel chemin devrais-je prendre à partir d'ici ?*

— *Cela dépend beaucoup de l'endroit où vous voulez aller*, dit le Chat.

— *Cela m'importe peu*, dit Alice.

— *Alors il importe peu aussi de savoir quel chemin vous prenez*, dit le Chat.

— *... pourvu que j'arrive* QUELQUE PART, ajouta Alice en guise d'explication.

— *Oh, il est sûr que vous y parviendrez*, dit le Chat, *si seulement vous marchez assez longtemps.* »

Si l'on ne sait pas où l'on veut aller, comment et pourquoi choisir un chemin plutôt qu'un autre ? Qui, parmi les protagonistes de la techno-science contemporaine, sait vraiment où il veut aller, non pas du point de vue du « pur savoir », mais quant au type de société qu'il souhaiterait et aux voies qui y mènent ? Comment et pourquoi, dans ces

conditions, refuser un chemin large qui s'ouvre apparemment devant vos pas ?

Ce chemin – chose paradoxale, lorsqu'on pense à l'argent et aux efforts dépensés – est de moins en moins celui d'un *souhaitable* quelconque, et de plus en plus celui du simplement faisable. On n'essaie pas de faire ce qu'« il faudrait » ou ce que l'on pense « souhaitable ». De plus en plus, on fait ce que l'on peut faire, on travaille à ce que l'on estime faisable à plus ou moins courte échéance. De façon encore plus aiguë : ce que l'on croit pouvoir atteindre techniquement, on le poursuit, quitte à inventer après des « utilisateurs ». Personne ne s'est demandé s'il y avait un véritable « besoin » d'ordinateurs familiaux ; on pouvait les fabriquer à un prix non prohibitif pour certaines tranches de revenu, on les a donc fabriqués, l'on a en même temps fabriqué le « besoin » correspondant – et maintenant, on est en train de les *imposer* (Minitel en France, etc. ¹). Ce qui est techniquement faisable, sera fait *regardless*, comme on dit en anglais familier, sans égard pour aucune autre considération. De même, les transplantations d'embryons, fécondations *in vitro*, interventions chirurgicales sur les fœtus, etc., ont été réalisées dès que la technique en a été maîtrisée. Actuellement, plusieurs années après, la question n'est même pas vraiment discutée, malgré le geste courageux et exemplaire du professeur Testart², et un livre qui plaide

1. Il se peut que les « ordinateurs familiaux » (qu'il ne faut pas confondre avec les micro-ordinateurs comme tels) se montrent par la suite d'une quelconque utilité. Le point que je veux souligner est qu'on a investi des sommes fabuleuses dans ce qui n'est pour le moment qu'un gadget.

2. Voir son interview dans *Le Monde* du 10 septembre 1986. C'est lui aussi qui avait dit, dans *Libération* il y a environ un an, à propos de la « gestation » masculine : « Ne vous inquiétez pas, si c'est techniquement faisable, certainement quelqu'un un jour aux États-Unis le fera. » Voir aussi sur la chirurgie fœtale les déclarations du Dr F. Frigoletto de Harvard : « L'efficacité et l'innocuité de la chirurgie fœtale ne sont pas prouvées. » (*Le Monde*, 10 octobre 1986, p. 12.) En fait, de telles opérations sont déjà pratiquées.

pour des insanités comme la « gestation » masculine sous couvert d'une idéologie à quatre sous reste en tête des best-sellers en France depuis de longs mois.

La meilleure image est celle d'une guerre de positions (1914-1918) contre Mère Nature. On tiraille constamment sur tout le front, mais les gros bataillons sont lancés là où une brèche semble apparaître ; on exploite les percées, sans aucune idée stratégique. Ici encore, c'est la logique qui conduit à l'illogisme. Il est parfaitement raisonnable de concentrer les efforts et les investissements là où ils semblent les plus rentables. Lorsqu'on avait demandé à Hilbert pourquoi il ne s'attaquait pas au « dernier » théorème de Fermat, il avait répondu qu'il lui faudrait pour cela trois ou quatre ans de travail préparatoire, sans être sûr qu'il parviendrait à un résultat. On l'a constaté bien souvent : tel grand physicien a pu faire avancer la science et accomplir une grande œuvre parce qu'il s'attaquait non pas aux problèmes importants dans l'absolu mais à ceux dont il avait eu le flair de percevoir qu'ils étaient « parvenus à maturité ». Comment critiquer cela ? Mais comment aussi rester aveugle devant l'inattendu résultat global, lorsqu'il recouvre à peu près tout ?

Il faudrait savoir les résultats. Il faudrait aussi les vouloir. Pour les vouloir, il faudrait qu'il y ait des orientations, des *choix*. Hormis la faisabilité et certains cas de « demande sociale pressante » (recherche médicale, notamment sur le cancer – mais où aussi la problématique est moins simple qu'il n'y paraît, comme on le dira plus loin), un véritable choix exigerait l'établissement de *critères* et de *priorités*. Quels critères, quelles priorités, fixés par qui et à partir de quoi ? Non seulement il est impossible dans ces matières, en dernière analyse, de *fonder* de façon indiscutable des critères ; mais même si on en disposait, leur application tant soit peu cohérente (je ne dis même pas rigoureuse) soulèverait des problèmes formidables. Car

cette application se fera toujours dans une situation hautement incertaine et multiples fois changeante.

Prenons un exemple fort actuel. Le National Institute of Health des États-Unis a édicté un ensemble de règles à l'usage des laboratoires visant à éliminer (limiter?) les risques inhérents aux manipulations génétiques. On peut noter que si l'on croit qu'avec ces règles la question est résolue, on dote le NIH d'une sorte d'omniscience. On peut aussi noter que les gouvernements ne sont certainement pas « soumis aux règles » du NIH.

Précisément, le maréchal Sergueï Akhroméïev, chef de l'État-Major général des forces armées soviétiques, ne semble pas se soucier beaucoup des règles édictées par le NIH. Dans sa déclaration du 18 janvier 1986¹, explicitant l'allusion de M. Gorbatchev quelques jours auparavant à des « armes non nucléaires, fondées sur des principes physiques nouveaux », il a indiqué, entre autres, les « armes génétiques ». Le correspondant du *Monde* à Moscou, Dominique Dhombres, commente : ce domaine « ne semblait pas jusqu'ici intéresser les militaires ». Pour ma part, je parierais volontiers quelques francs que dès que les possibilités du génie génétique sont apparues, les deux superpuissances au moins (et pourquoi pas d'autres?) lui ont consacré quelque argent et quelques experts. On sait du reste que les recherches sur ce que l'on appelait naguère les armes ABC (atomiques, bactériologiques, chimiques) n'ont jamais négligé le second terme de ce trinôme. En Russie, du moins, il y a eu en avril 1979 une explosion dans une usine de Sverdlovsk et, en juin de la même année, un autre accident dans une usine de la banlieue sud de Novossibirsk : dans les deux cas, ces usines fabriquent ou traitent des armes bactériologiques. A Novossibirsk, il s'agissait semble-t-il d'anthrax ; à Sverdlovsk, d'un virus

1. Telle qu'elle est rapportée par *Le Monde* du 21 janvier 1986, p. 3.

« V-21 » ou « U-21 ». Dans les deux cas, on a compté les morts par milliers¹. Récemment encore, le président de la République française, parlant des armes chimiques, déclarait qu'il ne voyait aucune raison pour que la panoplie défensive de la France en soit dépourvue. Pour quelles raisons devrait-elle être privée d'armes biologiques ?

D'ores et déjà, devant les possibilités du génie génétique, les armes « bactériologiques » prennent une sympathique couleur rétro. L'anthrax est au génie génétique ce que la poudre à canon est à la bombe H. Si les recherches et le stockage dans ce domaine restent limités (on n'en sait rien, sauf dans le cas de la Russie, où l'on peut supposer le contraire), c'est à cause de la saturation de la puissance meurtrière des armes nucléaires, de l'*overkill* ; et peut-être aussi parce que, à l'instar des armes nucléaires, les armes biologiques posent le problème du choc en retour, créant encore une fois la situation des deux scorpions dans une bouteille².

Les armes chimiques que voudrait avoir (qu'a probablement déjà) le président français ne seront pas fabriquées par des plombiers ; elles le seront par des chimistes. Lorsqu'on a eu besoin de physiciens et de mathématiciens pour fabriquer des armes nucléaires (sans von Neumann et

1. Marie Samatan, *Droits de l'homme et répression en URSS*, Paris, Éd. du Seuil, 1980, p. 143 ; Boris Komarov, *Le Rouge et le Vert. La destruction de la nature en URSS*, Paris, Éd. du Seuil, 1981, postface de Léonid Pliouchtch, p. 207.

2. Comme dans le cas nucléaire, cette dissuasion n'est pas absolue ; et elle semble plus unilatérale que l'autre. L'URSS n'a pas, et de loin, dans le Nouveau Monde des intérêts comparables à ceux de l'Amérique dans l'Ancien. Elle serait donc moins atteinte si le Nouveau Monde devait être mis en quarantaine. Il faut aussi prendre en compte le relativement faible coût et la facilité déconcertante avec laquelle de telles armes pourraient être livrées. Notons que dans ce cas aussi il y a, en théorie, l'équivalent d'une première frappe chirurgicale et d'une « défense stratégique » : livrer l'agent pathogène après s'être assuré que l'on possède suffisamment d'antidotes pour les populations amies.

Ulam, il n'y aurait probablement pas eu de bombe A américaine) on en a facilement trouvé, aux États-Unis, en Russie, en Grande-Bretagne, en France, en Chine, en Inde, peut-être ailleurs aussi. Lorsque le KGB a besoin de psychiatres, il les trouve aussi facilement que la police argentine trouvait des médecins pour maintenir en vie la victime afin que son supplice puisse continuer. L'expérience prouve, si besoin en était, que les scientifiques comme tels ne sont ni meilleurs ni pires que les autres humains – et, l'on pourrait ajouter, ni moins ni plus sages (je ne dis pas « savants » ou « experts »).

Plusieurs considérations entrent en jeu ici, peu aisées à démêler. On peut laisser de côté la simple cupidité – contre laquelle la formation scientifique ne prémunit pas plus qu'une autre; elle ne prémunit pas non plus contre les motivations politiques ou nationales (pas forcément « chauvines ») – on en a eu la démonstration sur très grande échelle lors des deux guerres mondiales. Mais il y a aussi des motivations plus spécifiques. Toutes choses égales d'ailleurs, une carrière dans la recherche militaire est beaucoup plus facile qu'une carrière dans la recherche « civile ». La carrière n'est pas évoquée ici du point de vue de l'argent gagné, mais des possibilités de « faire des choses plus intéressantes », les « faire à sa propre façon », diriger un laboratoire plutôt que d'y travailler en subordonné. Et surtout il existe, en lui-même neutre sinon admirable, le virus de la recherche. Virus qui, en dernière analyse, commande les gestes des prisonniers de Staline dans *Le Premier Cercle* de Soljenitsyne, les amenant à collaborer passionnément à un projet dont l'objectif est de faciliter le repérage et l'identification des suspects par le KGB. Tous pensent que Staline est un monstre, que le KGB est son instrument encore plus monstrueux. Mais l'intérêt du problème scientifique : identifier un individu à partir du spectrogramme de sa voix, dépasse toutes les autres considérations. Il n'y a rien à redire à cela. Du point de vue

scientifique, la question : comment détruire l'humanité ? a même valeur que la question : comment la sauver¹ ?

On pourrait encore montrer facilement que la recherche militaire elle-même, comme la politique des armements dont elle est la commensale, qui est supposée avoir des critères univoques, n'a en fait nullement, trivialités à part, une orientation dominée par la rationalité instrumentale (*Zweckrationalität*). Mais les utilisations militaires ne sont, même dans le pire des cas, qu'un petit aspect de la question, si l'on ose dire. Qu'on nous permette deux citations :

« La pire des choses qui peut arriver – qui va arriver – pendant les années 1980 [elles sont en fait finies, C. C.], ce n'est pas l'épuisement des ressources énergétiques, l'effondrement économique, une guerre nucléaire limitée ou la conquête par un gouvernement totalitaire. Aussi terribles que ces catastrophes puissent être pour nous, elles pourraient être réparées l'espace de quelques générations. Mais le processus, unique, qui est en cours pendant les années 1980 et qui exigera des millions d'années pour être corrigé, c'est la perte de la diversité génétique et spécifique du fait de la destruction des habitats naturels. C'est là la folie que nos descendants auront le plus de difficulté à nous pardonner. »

1. L'argument selon lequel, en détruisant l'humanité, le scientifique « se mettrait en contradiction avec lui-même » parce que sans humanité il n'y aurait pas de science, n'est pas valide. Je n'ai nulle part vu de démonstration scientifique prouvant qu'il *doit* y avoir de la science. Un scientifique qui détruirait l'humanité se mettrait en contradiction, peut-être, avec lui-même en tant qu'homme – ou avec des valeurs éthiques, s'il en a – mais non pas avec une proposition scientifique quelconque qui valorise la science.

Valoriser la science n'est nullement obligatoire; cf. l'ayatollah Khomeyni et ses partisans, pour prendre l'exemple le plus proche. De même, on peut soutenir que la démonstration de la conjecture de Goldbach aurait, *scientifiquement*, plus d'intérêt que la découverte d'un traitement du cancer : elle porterait sur des objets d'une universalité beaucoup plus vaste. Le point de vue rigoureusement scientifique *peut* aboutir à cette conclusion – et en tout cas n'a aucun moyen, *comme tel*, d'évaluer relativement ces deux types de recherche.

« Il y a peu de problèmes qui soient moins reconnus et plus importants que la disparition accélérée des ressources biologiques de la Terre. En poussant les autres espèces à l'extinction, l'humanité est en train de scier énergiquement la branche sur laquelle elle est assise¹. »

Cette destruction n'est pas essentiellement celle que provoquent la chasse, le DDT ou même l'horrible pêche à la baleine, qui cependant a monopolisé les énergies des « environnementalistes ». Elle a pour nom : disparition quasi certaine de la forêt tropicale d'ici une trentaine d'années, résultat du défrichage et du déboisement intensifs auxquels se livrent, par la force des choses (il faut faire semblant de faire quelque chose pour nourrir les populations affamées, et les bailleurs de fonds développés y poussent), les pays de la zone tropicale et équatoriale. Les résultats catastrophiques de cette évolution se feront sentir non seulement sous forme d'extinction certaine de dizaines, peut-être de centaines ou milliers d'espèces, mais aussi de perturbations très graves à la fois dans l'équilibre thermique de la Terre, son régime hydrologique et météorologique et les grands cycles de métabolisme biochimique. Une Terre dont la surface continentale est couverte de forêts, et une Terre dont la même surface est couverte de cultures de céréales, sont deux planètes tout à fait différentes.

Tchernobyl, qui a tellement ému, est évidemment une toute petite affaire. On n'a tellement crié sur l'événement Tchernobyl que parce qu'il permettait de baratter la population en exploitant sa peur immédiate en la dirigeant sur des objectifs politiques apparemment accessibles : la fermeture des centrales nucléaires (à la fois impossible dans le contexte actuel et dérisoirement insuffisante). Mais comment mobiliser la population contre la destruction de

la forêt tropicale ? Il faut bien que ces populations mangent. Si l'on rétorque que l'on pourrait pour commencer leur distribuer les surplus des pays industriels (lesquels sont surtout, comme on sait, des surplus agricoles), puis cesser de pénaliser dans ceux-ci les paysans qui pourraient produire beaucoup plus, on sera accusé de vouloir maintenir les pays du tiers monde dans la dépendance à l'égard de l'impérialisme. Si vous dites alors qu'évidemment vous savez bien que cela ne pourrait se faire qu'à condition d'un changement radical de la structure politique et sociale des pays « développés », ce sera fini, vous serez l'utopiste incorrigible – alors que ceux qui ne sont pas capables de voir deux ans plus loin que leur nez sont évidemment des réalistes.

Qui soutiendra que l'ensemble de ces évolutions correspond à des *choix* élucidés tant que faire se peut ? Et ces choix seraient les choix de *qui* ? Comme tels, les scientifiques ne décident pas ; *comme tels*, les scientifiques n'auraient aucun titre à décider (ce n'est pas *en tant que* spécialiste du laser qu'un physicien peut décider que cette recherche est ou non prioritaire par rapport aux recherches immunologiques). Pour autant qu'ils participent aux processus de décision, ils ne peuvent les influencer qu'en s'associant à un des clans ou en gagnant la confiance d'une des cliques politico-bureaucratiques qui se disputent le pouvoir et se servent des enjeux scientifiques et techniques comme emblèmes et drapeaux ou, beaucoup plus fréquemment, ont besoin d'« experts » pour habiller scientifiquement des options déjà prises et autrement motivées. (L'histoire de Churchill avec Lindemann, par la suite Lord Cherwell d'un côté, et Tizard de l'autre, bien documentée¹, appartient à la période simple, épique et « honnête » de cet

1. Par exemple par C. P. Snow dans *Science and Government*, Oxford University Press, 1961, et *A Postscript to Science and Government*, Oxford University Press, 1962.

1. Citations de E. O. Wilson, de Harvard, et de Paul Ehrlich, de Stanford, in *Scientific American*, février 1986, p. 97.

état des choses.) Ajoutons à ce qui a été dit plus haut sur leurs motivations qu'obtenir du financement pour ses propres projets, en compétition avec ceux des autres, n'est pas seulement une question de carrière et de prestige personnels ; pour chacun son idée est *son enfant*, l'« objectif » est ici subjectivement presque impossible.

Quant aux politiciens, qui ont en dernier lieu la haute main sur les budgets de la recherche, la charité imposerait de ne pas insister. S'ils ne sont pas ignorants, ils ont leurs lubies personnelles ; c'est peut-être le pire des cas. On a pu récemment entendre un ancien président de la République française en colère défendre les avions renifleurs en invoquant la condamnation de Galilée. L'affaire en question avait du reste impliqué des experts et spécialistes patentés. Si les politiciens sont ignorants et le savent (ce n'est pas la même chose), ils sont menés par des conseillers qui, en règle générale, se sont tournés vers l'administration et les cabinets politiques parce que leur rendement scientifique personnel était négligeable ; ils sont à la vérité scientifique ce que les critiques sont à la création littéraire ou philosophique. Leurs motivations sont à un degré prédominant liées à la survie du clan auquel ils se sont intégrés.

On dira que nous sommes en démocratie, et que le public ou l'opinion publique peut – ou doit – contrôler ce qui se passe. Abstraction exsangue. Il ne suffit même pas de répéter ce qui était, il n'y a guère, bien connu et semble étrangement et massivement oublié depuis quelques années à la faveur de la redécouverte des « valeurs libérales » : l'opinion publique accède aux informations qu'on veut bien lui fournir, elle est manipulée de toutes les façons, il lui faut des efforts énormes pour faire barrage de temps en temps et seulement après coup à une petite partie de ce qui est perpétré par les appareils bureaucratiques étatiques, politiques et économiques vingt-quatre heures sur vingt-quatre. La question va beaucoup plus profond : elle concerne la formation des représentations et du vouloir de

l'homme moderne. L'on peut dire, à un premier niveau, que ces représentations et ce vouloir sont constamment formés par l'ensemble du monde institué contemporain, y compris sa lourde composante techno-scientifique. Celle-ci a, en retour, doté le monde dont elle procède de cet instrument intrinsèquement adapté non seulement à l'étendue mais au contenu même de la manipulation à faire : les médias modernes. Cela est vrai, mais n'épuise pas la question. Qui a voulu la techno-science moderne telle qu'elle est, et qui en veut la continuation et la prolifération indéfinie ? Personne et tout le monde. Il faut cesser enfin de répéter sur l'humanité entière l'opération marxiste sur le prolétariat : un sujet tout-puissant et totalement innocent de ce qui lui arrive, hors du coup. Si jamais un hiver nucléaire survient, si jamais les calottes polaires fondent ; si jamais un virus létal à propagation rapide sort d'un laboratoire de génie génétique – et si les survivants hirsutes et affamés traînent le physicien ou le biologiste résiduel devant un tribunal, les paradoxes et les apories seront aussi aigus et aussi intenses que lorsqu'on évoque le tribunal de Nuremberg, la présence à celui-ci de procureurs soviétiques et l'élection récente de M. Waldheim à la présidence de l'Autriche. Car de même qu'aucun régime totalitaire n'aurait pu faire ce qu'il a fait sans des millions de Eichmann et de Waldheim (j'accepte, pour le deuxième cas, la version officielle la plus récente de l'intéressé, à savoir qu'il avait servi comme interprète dans une unité armée qui exterminait les partisans yougoslaves et grecs) – et ces derniers n'auraient été rien sans, au moins, la tolérance des peuples respectifs –, de même, encore plus clairement, l'avalanche de la techno-science contemporaine se nourrit non pas d'une simple tolérance, mais de l'appui actif des peuples. Peut-on traîner des peuples entiers devant un tribunal ? Quel tribunal, et qui les y traînerait ? Mais peut-être sont-ils en train de s'y conduire eux-mêmes, enchaînant avec eux les trente-neuf justes de la parabole juive.

Tout le monde – libéraux, marxistes, riches, pauvres, savants, analphabètes – a cru, a voulu croire, croit toujours et veut toujours croire que la techno-science est quasi omnisciente, quasi omnipotente, qu'elle serait aussi presque toute bonne, si des méchants ne la détournaient de ses objectifs authentiques. La question dépasse donc de loin toute dimension d'« intérêts particuliers » ou de « manipulation ». Elle concerne le noyau imaginaire de l'homme moderne, de la société et des institutions qu'il crée et qui le créent. J'y reviendrai à la fin de ce texte. Retenons seulement que, s'il en est vraiment ainsi, les transformations requises sont infiniment plus vastes et plus profondes que ce que l'on a pu imaginer jusqu'ici. La création par l'espèce humaine de la sédentarité ou de la domestication des espèces vivantes en offre de pâles analogies.

Cette dernière affirmation ne paraîtra excessive qu'à ceux qui comprennent peu la dimension des enjeux, mais surtout le caractère déchirant des choix virtuels, enracinés dans des interrogations élémentaires antinomiques.

D'un point de vue abstrait : personne ne veut – personne ne doit vouloir – le retour à l'âge de pierre (bien qu'il semble que nous l'ayons déjà choisi sans le savoir ni le vouloir) ; et personne ne doit continuer à se bercer d'illusions sur la techno-science « excellent outil entre les mains de mauvais maîtres ».

Plus concrètement : qui a fait et qui pourrait faire, *du point de vue de l'humanité*, le calcul coûts/bénéfices entre les sommes consacrées à la recherche sur le cancer et celles qui seraient nécessaires pour venir en aide aux affamés du tiers monde ? Quelle option « rationnelle » peut-il y avoir entre les admirables résultats des expériences du CERN (et les millions de dollars qui y sont consacrés) et les morts vivants dans les rues de Bombay et de Calcutta ? Je ne parlerai pas du débat – qui du reste ne s'instaure

même pas – sur le « droit des individus stériles à avoir leurs propres enfants », les recherches et l'argent qui y sont consacrés, tant la question me paraît une sinistre farce lorsqu'on montre en même temps à la télévision les squelettes remuants d'enfants éthiopiens ou érythréens. Le choix est déjà fait : M. et Mme N. N. auront « *leur propre* (?) » enfant – au prix de sommes et de temps de travail qui auraient pu maintenir en vie peut-être cinquante enfants africains.

Je ne dis même pas que tous ces choix, et les milliers d'autres que l'on pourrait citer, sont « faux ». Ils sont, en première approximation, tout à fait « arbitraires » et, en seconde approximation, pas arbitraires du tout. Ils sont déterminés par tout autre chose que des priorités « rationnelles » ou humaines. Lorsque l'on prétend qu'ils servent les intérêts permanents et universels de l'humanité (tout être humain pourrait un jour être atteint d'un cancer, par exemple) cette universalité s'avère vide (une bonne partie de l'humanité n'a même pas la chance d'atteindre les âges d'incidence importante du cancer). Les choix sont « déterminés » par ce processus, « aléatoire » dans ses détails mais bien vectorisé dans son ensemble, moyennant lequel se développe la techno-science, véritable marteau sans maître à la masse croissante et au mouvement accéléré.

Sur les représentations sociales de la science

On l'a dit mille fois, situation suprêmement paradoxale que celle de l'homme contemporain. Plus il est « puissant », plus il est impuissant. Plus il sait, moins il sait. Et, malgré la fantastique arrogance de quelques hommes de science, plus il sait, moins sait-il ce que c'est, ce que ce serait que savoir.

Plus il sait, moins il sait. Il n'est pas difficile d'illustrer cette idée aussi bien à l'intérieur du savoir lui-même,

considéré « intrinsèquement » (j'en parlerai brièvement dans la troisième partie de cette contribution), que par le rapport de ce savoir à son sujet. Sujet individuel, d'abord, qui sait toujours plus sur toujours moins ; moins, non seulement dans l'étendue – chaque champ particulier se rétrécissant continuellement –, mais aussi et surtout pour ce qui concerne le sens et les conditions de son savoir. Sujet collectif aussi – communautés scientifiques au sein desquelles trois décennies de discours sur la multi ou trans-disciplinarité n'ont pas fait contrepoids à la réalité d'une spécialisation accélérée et à ses résultats. Sujet collectif surtout : la communauté humaine elle-même. Longtemps avant que l'on ne parle des « deux cultures » et de leur scission dans la société contemporaine, Max Weber remarquait qu'un sauvage en sait infiniment plus sur le monde pratique qui l'entoure qu'un contemporain sur le sien. Quant au monde « théorique », la foi religieuse d'antan a laissé la place à une vague croyance en la science et en la technique, croyance abstraite, enveloppe qui ne contient le plus souvent que quelques miettes rassises tombées de la table des vulgarisateurs (qui sont souvent des scientifiques). Comme le statut de cette croyance n'est qu'un filtrat délayé de représentations provenant des scientifiques eux-mêmes, il serait préférable de parler directement de celles-ci.

Je n'ai pas l'intention ni la possibilité de le faire ici : ce serait l'objet d'un livre. Je vais plutôt parler de deux fal-laces qui me semblent extrêmement répandues, fortement représentatives, en elles-mêmes et dans leurs diverses combinaisons plus ou moins incohérentes, et précieuses – même si leurs tenants n'étaient pas majoritaires – pour dévoiler les problématiques sous-jacentes.

La première, la moins plausible et certainement presque jamais défendue ouvertement, dénie à la science toute valeur de vérité ou, ce qui revient au même, donne au terme vérité le sens le plus étroitement pragmatique, « ça marche ». *Qu'est-ce qui marche ?* Comme il se doit, le

pragmatisme accouche du scepticisme qu'il contient : tout marche, n'importe quoi marche (*anything goes*, Feyera-bend). Cet aboutissement est inévitable. Thèse pragmatiste : nous acceptons comme vraies les théories qui « marchent ». Question : comment savons-nous qu'une théorie marche ? Mon propos n'est pas de reprendre ici une « réfutation » philosophique du scepticisme, mais de remarquer que cette conception limitée (l'« anarchisme épistémologique ») part d'une constatation de fait qu'elle ne comprend ni n'énonce correctement : *l'histoire de la science ne forme pas système se déployant dans le temps*, pour oublier un autre fait tout aussi massif : loin que « tout marche », les théories pouvant à un moment donné entrer en compétition au vu de la masse des « faits admis » sont très peu nombreuses.

La deuxième, de loin la plus répandue – et que je crois largement majoritaire parmi les scientifiques –, est une version du progressisme du XIX^e siècle, prétendant que l'évolution de notre savoir dans le temps trace une asymptote vers une vérité serrée de plus en plus près, que les théories scientifiques qui se succèdent constituent des traductions de moins en moins inexacts de la réalité, et que, si succession il y a, c'est que les théories antérieures représentent des « cas particuliers » des théories ultérieures, lesquelles sont, en retour, des « généralisations » des premières. Cette vue intenable porte inconsciemment une lourde métaphysique, impliquant entre autres une harmonie préétablie entre un ordonnancement des strates de l'être et un développement de notre pensée, ou encore que le plus « profond », le moins immédiatement phénoménal est nécessairement l'universel. On continue d'invoquer obstinément, pour la fonder, la succession Newton-Einstein, du reste nullement typique de l'histoire de la science, oblitérant le bouleversement catégoriel, axiomatique et représentationnel qui les sépare. Elle conduit tout naturellement à un dogmatisme triomphaliste – le dogme affirmant le presque

dernier mot pour demain, et cela tous les jours – dont les exemples abondent. Déjà, en 1898, lord Kelvin, inaugurant un congrès de physiciens, affirmait que l'édifice de la physique était pratiquement achevé, sous réserve de deux petits problèmes dont sans doute les années immédiatement à venir allaient offrir la solution. On ne sait ce qu'il faut davantage admirer de l'arrogance mégalo-maniaque ou de l'instinct sûr du génial physicien lui faisant mettre le doigt sur ce qui allait précisément mettre par terre l'édifice dont il célébrait l'achèvement : l'expérience de Michelson et le rayonnement du corps noir, entre tant d'autres questions alors et parfois aujourd'hui encore ouvertes. Depuis lors, les proclamations analogues ne font pas défaut, amplifiées aussitôt par les vulgarisateurs et les journalistes qui vont répétant toutes les cinq semaines que la dernière énigme de la nature est enfin résolue.

Les deux fallaces ont des implications politiques. Nous savons, nous savons tout, donc laissez-nous faire. Nous ne savons rien et personne ne sait rien, il n'y a pas de discours cohérent possible (ou il y en a une infinité sur le même objet, ce qui revient au même), donc l'ordre des choses existant est aussi bon ou aussi mauvais que n'importe quel autre.

Les deux ont ceci de commun, qu'elles veulent occulter l'interrogation philosophique qui non seulement gît à l'origine de la science occidentale, mais est, aujourd'hui plus que jamais, requise par elle dans ses difficultés théoriques sans précédents.

Sociologiquement et historiquement, ce qui est peut-être le plus intéressant, c'est l'existence certaine (je ne discute pas ici de son importance statistique – à mes yeux elle est grande) d'une catégorie de scientifiques qui vivent dans le clivage mental, sur deux niveaux de « conscience de soi » ou de « représentation de soi » – sans que l'on puisse décrire l'un de ces deux niveaux comme premier par rapport à l'autre ou plus profond que l'autre.

A l'un de ces niveaux, le scientifique représentatif de cette catégorie pensera et dira : nous possédons la vérité, ou nous allons en posséder la meilleure approximation humainement faisable. A un autre niveau, il dira : il est stupide (« métaphysique ») de se poser la question de la vérité, cette question n'a pas de sens, la science n'examine pas le *quoi* mais le *comment* ; elle n'interroge pas l'objet, elle le manipule et en prévoit le comportement. Il y a des calculs et des expériences qui marchent, d'autres non, on les triture jusqu'au succès ou bien on change les hypothèses. S'il est plus sophistiqué épistémologiquement, il se reconnaîtra avec délices dans une conception qui réussit une étrange synthèse des deux précédentes et dira qu'une théorie n'est jamais vraie mais simplement « falsifiable » (ou réfutable), qu'elle est provisoirement acceptée aussi longtemps qu'elle n'a pas été réfutée. Bien entendu, il ne se posera pas la question de ce qui rend la réfutation d'une théorie « vraie » ou valide ; encore moins de tout ce qui est présupposé, du côté du sujet comme de l'objet de la science, pour que des procédures comme la position d'hypothèses et ensuite leur « falsification » ou « réfutation » soient possibles.

Mais le plus grave c'est que, pour ce type de scientifique, les deux niveaux décrits sont complètement recouverts par son attitude réelle, en un sens la plus authentique. Attitude pour laquelle la question de la vérité ne se pose pas – ne se pose même pas au degré requis pour qu'on dise : la question n'a pas de sens. Certes, il se pose toujours une question de *correction* ou d'*exactitude* : de résultats corrects, d'observations exactes et, surtout, de cohérence ou correspondance de ce que l'on cherche, trouve et avance avec *the accepted body of beliefs*, le corps de croyances scientifiques chaque fois admises et considérées comme (provisoirement ou non) établies. A ce niveau réel, effectif, l'activité scientifique devient une activité techno-pragmatique qui manipule des objets, des instruments, des algo-

rithmes et des concepts, se satisfait de ce que tout cela « marche » tant bien que mal, et s'interdit de s'interroger sur elle-même et sur les conditions de son succès, *même pragmatique*.

Mais, pour que cette activité techno-pragmatique, le développement de ce techno-savoir soient sociologiquement possibles, pour que l'entreprise, avec ses coûts généralement immenses et non rationnellement justifiables (ce qui ne veut pas dire qu'ils soient positivement injustifiés) soit financée, pour qu'elle attire des jeunes gens doués, qu'elle accumule autorité et prestige et que les risques de toute sorte qu'elle engendre demeurent socialement refoulés, il faut présenter au public une certaine image de la science moderne qui est celle précisément que le public, sous l'emprise de la signification imaginaire de l'expansion illimitée de la maîtrise « rationnelle », attend et demande. Cette image est celle d'une marche triomphale d'où incertitudes théoriques intérieures à la science et questions de fond relatives à son objet et à son rapport à la société doivent à tout prix être évacuées. Il faut aussi assurer, à l'encontre de l'évidence, qu'aucun problème ou risque majeur n'existe découlant de l'utilisation ou de la mise en application des découvertes scientifiques – ou que quelques règles de bonne conduite des laboratoires suffisent pour y parer.

Ainsi, de toutes les activités humaines, la science serait la seule à simplement résoudre des questions sans en soulever aucune, soustraite à l'interrogation comme à la responsabilité. Divine innocence, merveilleuse extra-territorialité.

Du coup aussi, il faudrait abolir toute communication entre science et philosophie ou plus simplement pensée, réflexion, interrogation. Les questions que soulèvent les crises successives de la science et son histoire, mais aussi les conditions et les fondements de l'activité scientifique, enfin et surtout, ce qu'elle dit ou ne dit pas sur *ce qui est* et

son mode d'être, comme sur *celui qui connaît* et son mode d'être, ces questions doivent être oubliées. A tel point que je me demande si ce que je dis ici (et ailleurs depuis longtemps), ce langage, ces préoccupations (qui ont été, en leur temps, révérence parler, celles de ces faibles d'esprit nommés Démocrite, Platon, Aristote, Descartes, Leibniz, Newton, Kant, Maxwell, Einstein, Poincaré, Bohr, Weyl, Eddington, Hilbert, Broglie, Heisenberg, etc.), cet étonnement même – le *thaumazein* disait Aristote – qui ne peuvent être qu'amplifiés et intensifiés immensément par le succès même, en un sens *déraisonnable*, de la science moderne, si ce langage et ces préoccupations auront encore un sens quelconque, fût-il dérisoire, pour le scientifique d'ici trente ans, ou si elles lui paraîtront simplement inintelligibles.

Sur quelques aspects de la science contemporaine comme théorie

J'ai dit auparavant, plus on sait, moins on sait – et certes cela peut paraître une boutade jouant sur la différence entre la réalité du savoir et l'idée qu'on s'en fait, entre ce qu'on sait et ce qu'on croit savoir. En vérité, il n'en est pas ainsi. Les mondes « classiques » étaient pour ainsi dire complets (au sens « topologique »). Il n'y avait pas de « trous » manifestes dans le système du monde de Newton (de Laplace) pour Newton, ni dans les mathématiques d'Euclide pour Euclide. Dans les deux cas, il y avait évidemment des problèmes – ce qui est tout à fait autre chose. Le monde euclidien (avec sa réforme hilbertienne) est complet, une fois « exilée » la question de la validité du postulat des parallèles – il est complet avec cette validité indiscutée comme point à l'infini. Le monde newtonien est complet à condition d'interdire une ou quelques questions apparemment « périphériques » (par exemple, que signifie

la simultanéité d'observations faites par des observateurs distants ou comment peut-on la vérifier). Et la miraculeuse convenance entre Euclide et Newton était « complète », elle aussi. Autrement dit, les « trous » étaient sur la « frontière » du système, et il y en avait un seul, ou très peu ; il était donc possible de les recouvrir, en tout cas de les « isoler ». Aujourd'hui cette isolation, ce voilement ne sont plus, ne *doivent* plus être possibles.

J'aimerais avoir la place pour esquisser de plus près les apories qui me semblent sourdre de l'intérieur de la science contemporaine, pour montrer leur importance à la fois pour la science et pour la philosophie¹. A défaut, et pour secouer ce qui me semble une certaine torpeur épistémologique qui s'empare de l'époque, je donnerai seulement une série d'exemples majeurs qui me paraissent justifier qu'un scientifique se penche sur les fondements de son activité et renoue avec l'interrogation philosophique.

A tout seigneur tout honneur, commençons par quelques questions relatives aux mathématiques. Après les deux théorèmes de Gödel (1931), d'autres théorèmes d'indécidabilité ont surgi (notamment Church, 1936; Turing, 1936). Au total ces théorèmes signifient que, en dehors des cas triviaux (finis), il existe en mathématiques des propositions indécidables, que la cohérence des systèmes formels ne peut jamais être démontrée à l'intérieur de ces mêmes systèmes, qu'aucune machine (ou algorithme) indiquant d'avance si une proposition est ou non décidable ne pourra jamais exister. Depuis leur publication, la discussion de ces théorèmes semble s'être progressivement cantonnée à l'intérieur d'un cercle étroit de spécialistes de logique mathématique. C'était en un sens naturel : ces théorèmes n'affectaient pas le travail courant des mathématiciens, quelle que soit la « profondeur » de son objet. Leur impor-

1. Je l'avais fait il y a quinze ans dans « Science moderne et interrogation philosophique », *op. cit.*

tance est ailleurs. Ils ruinent l'idée de la possibilité d'un savoir hypothético-déductif rigoureux, dans le seul domaine non trivial où nous avons semblé nous en approcher. Non seulement je n'en connais pas de véritable élaboration philosophique ; mais, à ma connaissance, personne n'a essayé d'examiner leurs implications pour la *physique du réel* (laquelle est supposée, certes, n'avoir affaire qu'à des quantités finies, mais qui met en œuvre constamment des ensembles infinis dans les formalismes qu'elle utilise).

D'autre part, depuis Cantor, la mathématique a été progressivement reconstruite de fond en comble sur la base de la théorie des ensembles – et, en tout cas (à part toute question de « fondement »), elle contient cette théorie comme une de ses parties essentielles. Or dans la théorie des ensembles surgit nécessairement une question – en apparence « secondaire » – portant sur la suite des nombres cardinaux des ensembles infinis. En termes grossiers, la question est : entre l'infini des nombres naturels (1, 2, 3...) et l'infini des nombres réels (ceux qui correspondent aux points d'une ligne), y a-t-il ou non un infini d'un autre « type de quantité » (d'un autre cardinal) ? L'hypothèse de Cantor, dite hypothèse du continu, répond par la négative : à l'infini des naturels succède immédiatement (du point de vue de la cardinalité) l'infini des réels. Or, d'abord Gödel démontre en 1940 que l'hypothèse du continu (et même une hypothèse plus forte, dite hypothèse du continu généralisée) est compatible avec les axiomes usuels de la théorie des ensembles, notamment le système d'axiomes dit de Zermelo-Fraenkel. Puis, en 1963, Paul J. Cohen démontre que la *négation* de l'hypothèse du continu est également compatible avec la théorie des ensembles. Il s'ensuit d'abord que la théorie des ensembles est incomplète ; ensuite et surtout, que l'on pourrait la compléter en admettant tel ou tel axiome supplémentaire – ce qui conduirait à une situation comparable à celle des géométries euclidiennes et non euclidiennes. Il ne semble pas que l'on ait

la simultanéité d'observations faites par des observateurs distants ou comment peut-on la vérifier). Et la miraculeuse convenance entre Euclide et Newton était « complète », elle aussi. Autrement dit, les « trous » étaient sur la « frontière » du système, et il y en avait un seul, ou très peu ; il était donc possible de les recouvrir, en tout cas de les « isoler ». Aujourd'hui cette isolation, ce voilement ne sont plus, ne *doivent* plus être possibles.

J'aimerais avoir la place pour esquisser de plus près les apories qui me semblent sourdre de l'intérieur de la science contemporaine, pour montrer leur importance à la fois pour la science et pour la philosophie¹. A défaut, et pour secouer ce qui me semble une certaine torpeur épistémologique qui s'empare de l'époque, je donnerai seulement une série d'exemples majeurs qui me paraissent justifier qu'un scientifique se penche sur les fondements de son activité et renoue avec l'interrogation philosophique.

A tout seigneur tout honneur, commençons par quelques questions relatives aux mathématiques. Après les deux théorèmes de Gödel (1931), d'autres théorèmes d'indécidabilité ont surgi (notamment Church, 1936 ; Turing, 1936). Au total ces théorèmes signifient que, en dehors des cas triviaux (finis), il existe en mathématiques des propositions indécidables, que la cohérence des systèmes formels ne peut jamais être démontrée à l'intérieur de ces mêmes systèmes, qu'aucune machine (ou algorithme) indiquant d'avance si une proposition est ou non décidable ne pourra jamais exister. Depuis leur publication, la discussion de ces théorèmes semble s'être progressivement cantonnée à l'intérieur d'un cercle étroit de spécialistes de logique mathématique. C'était en un sens naturel : ces théorèmes n'affectaient pas le travail courant des mathématiciens, quelle que soit la « profondeur » de son objet. Leur impor-

1. Je l'avais fait il y a quinze ans dans « Science moderne et interrogation philosophique », *op. cit.*

tance est ailleurs. Ils ruinent l'idée de la possibilité d'un savoir hypothético-déductif rigoureux, dans le seul domaine non trivial où nous avons semblé nous en approcher. Non seulement je n'en connais pas de véritable élaboration philosophique ; mais, à ma connaissance, personne n'a essayé d'examiner leurs implications pour la *physique du réel* (laquelle est supposée, certes, n'avoir affaire qu'à des quantités finies, mais qui met en œuvre constamment des ensembles infinis dans les formalismes qu'elle utilise).

D'autre part, depuis Cantor, la mathématique a été progressivement reconstruite de fond en comble sur la base de la théorie des ensembles – et, en tout cas (à part toute question de « fondement »), elle contient cette théorie comme une de ses parties essentielles. Or dans la théorie des ensembles surgit nécessairement une question – en apparence « secondaire » – portant sur la suite des nombres cardinaux des ensembles infinis. En termes grossiers, la question est : entre l'infini des nombres naturels (1, 2, 3...) et l'infini des nombres réels (ceux qui correspondent aux points d'une ligne), y a-t-il ou non un infini d'un autre « type de quantité » (d'un autre cardinal) ? L'hypothèse de Cantor, dite hypothèse du continu, répond par la négative : à l'infini des naturels succède immédiatement (du point de vue de la cardinalité) l'infini des réels. Or, d'abord Gödel démontre en 1940 que l'hypothèse du continu (et même une hypothèse plus forte, dite hypothèse du continu généralisée) est compatible avec les axiomes usuels de la théorie des ensembles, notamment le système d'axiomes dit de Zermelo-Fraenkel. Puis, en 1963, Paul J. Cohen démontre que la *négation* de l'hypothèse du continu est également compatible avec la théorie des ensembles. Il s'ensuit d'abord que la théorie des ensembles est incomplète ; ensuite et surtout, que l'on pourrait la compléter en admettant tel ou tel axiome supplémentaire – ce qui conduirait à une situation comparable à celle des géométries euclidiennes et non euclidiennes. Il ne semble pas que l'on ait

jusqu'ici élaboré les implications, probablement considérables, d'une pluralité de théories des ensembles.

En troisième lieu, une part énorme des résultats mathématiques du xx^e siècle s'appuie sur l'axiome du choix, formulé par Zermelo, équivalent à l'assertion : tout ensemble peut être bien ordonné. Or de cet axiome – qui a paru tout à fait contre-intuitif à de grands mathématiciens comme E. Borel ou H. Weyl et toute l'école intuitionniste –, on peut montrer qu'il équivaut à la fois à des propositions qui semblent intuitivement évidentes (par exemple, que le produit cartésien d'une famille d'ensembles non vides n'est pas vide) et qu'il est incompatible avec d'autres propositions qui semblent intuitivement tout aussi évidentes, comme l'axiome de la déterminité de J. Mycielski (1964 ; cet axiome affirme que tous les jeux infinis à information parfaite sont déterminés, au sens qu'il y a toujours une stratégie gagnante pour l'un des deux partenaires). Ici la question n'est pas seulement la possible fragilité d'une grande partie des résultats de la mathématique moderne (qui avait conduit N. Bourbaki à marquer d'un astérisque les théorèmes dont la démonstration dépend de l'acceptation de l'axiome du choix), mais la vacillation de l'intuition mathématique aux prises avec ses créations extrêmes.

A l'intersection de la mathématique et de la physique, au passage de l'une à l'autre, il faut rappeler que la question de l'extraordinaire efficacité des mathématiques appliquées au monde physique reste aussi ouverte que du temps de son premier auteur, Pythagore. Et qu'on ne vienne pas dire qu'elle a été résolue par la *Critique de la raison pure*. Car, d'une part, l'essentiel de ces applications présuppose la théorie mathématique de la mesure sur des ensembles de réels, qui reste obscure même du point de vue strictement mathématique. D'autre part et surtout, l'*explicandum* est l'applicabilité à un monde physique qui *n'est pas* celui de l'expérience courante d'« outils » (de formes, si l'on préfère) venant de parties des mathématiques aussi complexes

et aussi éloignées entre elles que, par exemple, le calcul différentiel absolu et la théorie des distributions, dont le rapport avec l'« Esthétique transcendantale » est hautement improbable, pour dire le moins.

En physique proprement dite, l'ouvrage – le grand ouvrage – est constamment remis sur le chantier. Ainsi, par exemple, et malgré une sorte de publicité unilatérale acharnée depuis trente-cinq ans au moins, il est inexact de dire que l'on puisse à l'heure actuelle décider entre les différents modèles cosmologiques, et notamment entre un Univers « ouvert » et un Univers « fermé ». Si, dans l'état actuel de nos connaissances, une singularité « explosive » dans l'histoire de l'Univers il y a quelque 15 ou 20 milliards d'années ne peut pas être sérieusement contestée, le modèle d'un Univers « ouvert » (en expansion indéfinie à partir d'un événement *unique* signant une origine absolue) est de plus en plus mis en question par les révisions constamment en hausse (ce qui n'était pas, *a priori*, difficile à prévoir !) des estimations de la densité moyenne de l'Univers. Si celle-ci s'avérait dépasser une certaine valeur critique (dont les estimations actuelles semblent assez proches) on serait obligé d'accepter un modèle « cyclique », alternativement en expansion et en contraction, dans l'histoire duquel donc le big bang n'aurait été qu'un événement important dans une série peut-être infinie d'événements du même type. Mais dans ce dernier modèle, la matière-énergie ne se conserve pas (elle « croît » avec chaque cycle, pendant la phase de contraction). Notons simplement que, outre l'importance intrinsèque fondamentale de la cosmologie et du choix entre ces modèles (ou d'autres), la simple existence d'un modèle cohérent (découlant de la relativité générale et des équations de Friedmann), en principe compatible avec des observations possibles, au sein duquel des lois essentielles de conservation de la physique actuelle ne sont pas valides, suffit à montrer quelle extravagance il y aurait à

penser que cette physique est vraiment assurée sur ses bases théoriques.

A l'autre bout de la physique (intimement lié au premier), la « zoologie » des particules élémentaires dont se plaignait Heisenberg a changé de forme, mais peut-être pas de fond. Si l'on a pu mettre de l'ordre dans les centaines de particules « élémentaires », cela laisse subsister une bonne trentaine de particules « vraiment fondamentales » – elles-mêmes « résultant » de la combinatoire d'un nombre plus limité de caractéristiques. L'on peut penser que la véritable question est moins la multiplicité des particules, que la pluralité des caractéristiques de base ; pourquoi la charge, le spin, le *u*, le *d*, le *b*, le *t* et tout le reste ? Par ailleurs, les tentatives de construire une théorie vraiment unifiée se heurtent toujours à l'incompatibilité entre la structure de la relativité générale et celle de la théorie quantique – les deux constamment « confirmées » par des observations et des faits expérimentaux. Mais si, comme il le semble, la position quantique est inébranlable (cf. encore récemment le sort du « paradoxe EPR » et la question de la non-séparation), une unification exigerait une quantification de l'espace-temps – expression à laquelle il semble impossible de donner un sens. La situation de la physique fondamentale est toujours en flux et de nouveaux concepts de base sont périodiquement introduits – comme récemment la « super-symétrie », ou les « cordes » et « super-cordes » (*strings* et *superstrings*) qui devraient prendre la place des particules dans un Univers sous-jacent « vrai » à dix dimensions.

Dans le domaine de la biologie, il faut noter un malentendu de taille qui règne, à peu près depuis que le darwinisme originel a été dépassé. On parle constamment de théorie de l'évolution. Le terme d'évolution, aussi bien dans le langage commun que dans l'esprit de Darwin (cf., pour ne citer que cela, les termes de « sélection » et de « survie du plus apte »), a le sens incontournable d'un

déploiement de potentialités, d'une progression, au moins d'une complexification. Or, si le fait de l'évolution est incontestable, il n'existe aucune *théorie véritable* de l'évolution. Il est évident que la théorie néo-darwinienne (la « synthèse moderne ») est une théorie de la *différenciation* des espèces – non pas de l'évolution des espèces. Car non seulement la même théorie « expliquerait » tout aussi bien une histoire de la Terre qui aurait conduit à l'existence d'espèces tout à fait différentes de celles qui existent ; mais rien, en elle, ne rend intelligible que le « sens » de cette évolution (sa direction) aille de quelques organismes primitifs aux hominidés ; rien, en elle, ne dit pourquoi la différenciation s'est faite dans le sens d'une *complexification* croissante et non pas, pour ainsi dire, « latéralement ». Pourquoi les millions d'espèces actuelles, et non pas, pour le dire grossièrement, quelques millions d'espèces de monocellulaires ?

Enfin, après un tumulte de proclamations excessives qui a duré vingt ans, on a admis, semble-t-il, que l'ADN et le code génétique – découvertes fondamentales s'il en fût, qui le contesterait ? – sont loin de fournir tout ce qu'il faut pour rendre intelligible l'autoproduction et même la reproduction de l'être vivant. Il suffit de rappeler que neurologistes aussi bien qu'immunologistes dans leur majorité repoussent l'idée d'une prédétermination génétique complète (codée dans l'ADN) des spécialisations des cellules nerveuses ou immunitaires, en faveur des hypothèses dites épigénétiques (qui font de cette spécialisation le résultat de l'« histoire » de chaque cellule, largement codéterminée par le « paysage » où elle se trouve, à savoir ses « voisins »). Plus que probablement, ces hypothèses contiennent une grande part de vérité (de toute façon, l'hypothèse de la prédétermination est intenable pour les classes de cellules mentionnées). Mais l'on peut aussi se demander si la conception épigénétique ne reconduit pas à un autre niveau la difficulté à laquelle elle est censée répondre (il faudrait

encore une prédétermination génétique, rendant telles cellules capables de tel développement épigénétique et pas d'autres, de telles séquences de réaction à son « histoire » et pas d'autres, etc.). Et, d'autre part, elle conduit à se réinterroger sur des capacités et propriétés tout à fait fondamentales de l'être vivant, dont il n'existe pour l'instant aucune amorce de compréhension théorique. C'est une chose de dire qu'un gène détermine un caractère précis. C'en est une autre de dire qu'un gène détermine la capacité de produire un nombre indéfini de caractères (ce dont nous avons par ailleurs la certitude *via* l'exemple des capacités linguistiques de l'être humain).

Que signifie tout cela, sinon que la science est, heureusement, plus ouverte que jamais, plus questionnante que jamais, moins reposante pour l'esprit que jamais ? Que signifie tout cela, pour les véritables scientifiques et pour ceux qui ne peuvent pas rester indifférents devant leur immense travail, sinon un appel au renouvellement de la pensée humaine ?

Au lieu de conclure

La science est, devrait être, contrairement à ce qui s'est passé depuis Hegel, objet de passion pour le philosophe. Non pas comme ensemble de certitudes – mais comme puits interminable d'énigmes, mélange inextricable de lumière et d'obscurité, témoignage d'une incompréhensible rencontre toujours assurée et toujours fugitive entre nos créations imaginaires et ce qui est. Aussi, comme affirmation éclatante de notre autonomie, du rejet des croyances simplement héritées et instituées, de notre capacité à tisser constamment le nouveau dans une tradition, à nous transformer en nous appuyant sur nos transformations passées.

Mais nous devons distinguer la portée philosophique et

les virtualités pratiques abstraites de la science de sa réalité social-historique, du rôle effectif qu'elle joue dans le monde contemporain et dans son immense dérive. Considéré dans sa totalité, ce rôle est loin d'être univoquement positif. La destruction de l'environnement, aux conséquences incalculables et largement inconnues, a peut-être commencé déjà avec la fin du néolithique (début de l'élimination de diverses espèces vivantes, déboisement). Elle a pris des dimensions qualitativement autres depuis non pas tellement la révolution industrielle, mais la révolution scientifique de l'industrie, à savoir, comme disait Marx, « l'application consciente (!) de la science à l'industrie ». En somme, depuis que nous ne vivons plus avec une technologie « naïve » (!), mais avec une technologie scientifique. Que pèseront les comforts, pour ceux qui en jouissent, de la vie moderne devant une éventuelle fonte des calottes glaciaires ? Et combien de centimes vaudront toutes les conquêtes de la médecine moderne, si une Troisième Guerre mondiale explosait ?

Ces comptes ne peuvent pas être faits, dans aucun domaine – le plus et le moins s'enchevêtrent inextricablement. Ils peuvent encore moins être faits pour tous les domaines à la fois – à moins que la réalité ne les fasse un jour pour nous. Pour faire des comptes, il faudrait avoir des éléments séparables, qui n'existent pas ici. La fallace de la séparation : gardons la médecine moderne et rejetons (les conséquences militaires de) la physique nucléaire contient un illogisme identique à celui des jeunes écologistes qui fuient l'industrie en fondant des communautés rurales – au sein desquelles ils ne peuvent pas se passer des produits de l'industrie. La médecine moderne et la physique nucléaire (théorique et appliquée) ne sont pas des plants différents, mais deux branches du même arbre pour ne pas dire deux substances contenues dans le même fruit. L'existence et le développement de l'une comme de l'autre présupposent le même type anthropologique, les mêmes

attitudes à l'égard du monde et de l'existence humaine, les mêmes modes de pensée, de technicité et d'instrumentation.

Tout cela ne signifie pas que la recherche scientifique est « mauvaise » en soi, loin de là, ni qu'il faille l'arrêter (de toute façon on ne le pourrait pas et on ne le devrait pas). Nous sommes seulement rappelés à quelques évidences, certaines banales, d'autres moins.

Évidences banales : sortis de leur laboratoire, les scientifiques sont des hommes comme les autres, aussi vulnérables à l'ambition, au désir de pouvoir, à la flatterie, à la vanité, aux influences, aux préjugés, à la cupidité, aux erreurs de jugement et aux prises de position irréflechies que n'importe qui. Aussi, comme on pouvait le prévoir, l'immense progrès du savoir positif et de ses applications ne s'est pas accompagné d'un millimètre de progrès moral, ni chez ses protagonistes ni chez leurs concitoyens.

Évidences moins banales : la fantastique autonomisation de la techno-science – que Jacques Ellul a eu l'imprescriptible mérite de formuler dès 1947 – et que scientifiques aussi bien que laïcs se masquent moyennant l'illusion de la séparabilité des « moyens » et des « fins » : un autre « maître » pourrait donner une autre orientation à l'évolution techno-scientifique. Mais cet ensemble de connaissances, de pratiques, de possibilités, qui fabrique des laboratoires, des laborantins, des imitateurs, des inventeurs, des découvreurs, des armes d'apocalypse, des bébés en éprouvette, des chimères réelles, des poisons et des médicaments – cette hypermégamachine, personne ne la domine ni ne la contrôle et, dans l'état actuel des choses, la question de savoir si quelqu'un pourrait la contrôler ne se pose même pas. Avec la techno-science, l'homme moderne croit s'être donné la maîtrise. En réalité, s'il exerce un nombre grandissant de « maîtrises » ponctuelles, il est moins puissant que jamais devant la totalité des effets de ses actions, précisément parce que celles-ci se sont telle-

ment multipliées, et parce qu'elles atteignent des strates de l'état physique et biologique sur lesquelles il ne sait rien – ce qui ne l'empêche pas de fouiller avec un bâton toujours plus grand la fourmilière qui est certainement aussi un guêpier.

Il faut en finir avec l'idée que la science et la technique confèreraient à l'humanité un pouvoir qui serait actuellement « mal utilisé ». D'une part, la techno-science produit constamment du « pouvoir », au sens limité de la capacité effective de faire; d'autre part, avec l'évolution de la société contemporaine (cf. *infra*), ce pouvoir ne pouvait pas être « utilisé » autrement qu'il ne l'est, et par personne d'autre que celui qui l'utilise, c'est-à-dire Personne. Il n'y a ni technocratie, ni scientocratie. Loin de former un nouveau groupe dominant, scientifiques et techniciens servent des Appareils de pouvoir existants (à la rigueur ils en font partie) et ces Appareils exploitent, certes, et oppriment presque tout le monde, mais ne dirigent vraiment rien.

Au cœur de l'époque moderne, depuis la fin des « âges obscurs », deux significations imaginaires sociales, intrinsèquement antinomiques quoique liées (mais cette liaison ne peut nous retenir ici). L'autonomie d'une part qui a animé aussi bien les mouvements émancipateurs et démocratiques qui parcourent l'histoire de l'Occident que la renaissance de l'interrogation et de l'enquête rationnelle. L'expansion illimitée de la maîtrise « rationnelle » d'autre part, au fondement de l'institution du capitalisme et de ses avatars (parmi lesquels, par une monstrueuse inversion, le totalitarisme) et qui sans doute culmine avec le déferlement de la techno-science.

Pour des raisons que j'ai longuement développées ailleurs, la maîtrise « rationnelle » en expansion illimitée ne peut être en réalité qu'une maîtrise pseudo-rationnelle. Mais une autre dimension importe ici davantage. Une

« maîtrise rationnelle » implique, exige en vérité, dès que la « rationalité » a été vue comme parfaitement « objectivable », ce qui a rapidement voulu dire : algorithmisable, une maîtrise impersonnelle. Mais une maîtrise impersonnelle étendue à tout est évidemment la maîtrise de *outis*, de personne – et par là même, c'est la non-maîtrise complète, l'impouvoir. (Dans une démocratie, il y a certes une règle rationnelle impersonnelle, la loi, pensée sans désir comme disait Aristote, mais il y a aussi des gouvernants et des juges en chair et en os.)

Tout à fait symptomatique à cet égard est la tendance actuelle à l'« automatisation des décisions », déjà en cours dans un grand nombre de cas secondaires mais qui commence à prendre une autre allure avec les « systèmes experts ». Et encore plus illustrative est l'idée, qui en constitue en quelque sorte l'achèvement, de la *Doomsday machine*, système expert qui ferait partir automatiquement les fusées d'un camp dès que celles de l'autre seraient computées ou supposées parties, éliminant ainsi tout facteur politique-psychologique « subjectif » (donc à la fois faillible et influençable) dans la dissuasion, et dont en vérité nous ne sommes pas tellement loin.

Dans les sociétés qui ont précédé la nôtre, la négation de la mortalité humaine était assurée par la religion au sens le plus large de ce terme. Cette négation a toujours été une dénégaration, au sens freudien du terme : négation qui, dans l'acte même de se formuler, démontre le contraire de ce qu'elle affirme explicitement. (Si l'homme était immortel, il n'aurait point besoin de toutes ces démonstrations et de tous ces articles de foi.) Ce rôle est aujourd'hui joué, autant que faire se peut, par la techno-science. Il ne suffit pas d'aller répétant que dans le monde moderne la science a pris la place de la religion ; il faut comprendre à la fois les limites de cette substitution (qui ne nous concernent

pas ici) et la trace de vérité qu'elle comporte. La science offre un substitut à la religion pour autant qu'elle incarne derechef l'illusion de l'omniscience et de l'omnipotence – l'illusion de la maîtrise. Cette illusion se monnaie d'un infini de manières – depuis l'attente du médicament-miracle, en passant par la croyance que les « experts » et les gouvernants savent ce qui est bon, jusqu'à la consolation ultime : « Je suis faible et mortel, mais la Puissance existe. » La difficulté de l'homme moderne à admettre l'éventuelle nocivité de la techno-science n'est pas sans analogie avec le sentiment d'absurdité qu'éprouverait le fidèle devant l'assertion : Dieu est mauvais.

De la valorisation du pouvoir-faire en tant que tel à l'adoration de la force nue, l'écart est bien petit.

Le fantasme de la toute-puissance existe sans doute depuis que l'homme est homme. Il s'est monnayé par quelque puissance – et il s'est réfugié dans la magie, ou la conquête militaire. Pour la première fois sa fécondation par son rejeton – la rationalité – lui a permis de devenir puissance historique effective, signification imaginaire sociale dominant un monde entier. Si cela a pu être, ce n'est pas seulement que l'imaginaire humain a pris ce tournant et s'est donné des moyens autres que magiques ou naïvement militaires. C'est aussi que le monde – le monde « pré-humain » – s'y prête, qu'il est connaissable et même manipulable.

Il est connaissable de manière apparemment illimitée, dévoilant à notre travail les unes après les autres des strates connectées et pourtant hétérogènes. Mais il n'est visiblement pas manipulable sans limite – et cela, non pas d'un simple point de vue « extensif » (inverser le sens de la rotation de la Galaxie, par exemple) mais d'un point de vue qualitatif. Cette limite, nous l'avons visiblement atteinte et nous sommes en train de la franchir sur plusieurs points à la fois. Et le plus intime rapport existe, j'ai essayé de le montrer, entre le déploiement sans limite de

notre connaissance et les limites qui devraient être imposées à nos manipulations.

Or, en même temps que s'épanche triomphante la rage de la « puissance », le fétichisme de la « maîtrise rationnelle », en même temps semble subir une éclipse l'autre grande signification imaginaire créée par l'histoire gréco-occidentale, celle de l'autonomie, notamment politique. La crise actuelle de l'humanité est crise de la politique au grand sens du terme, crise à la fois de la créativité et de l'imagination politiques, et de la participation politique des individus. La privatisation et l'« individualisme » régnants laissent libre cours à l'arbitraire des Appareils en premier lieu, à la marche autonomisée de la techno-science à un niveau plus profond.

C'est là le point ultime de la question. Les dangers énormes, l'absurdité même contenue dans le développement tous azimuts et sans aucune véritable « orientation » de la techno-science, ne peuvent être écartés par des « règles » édictées une fois pour toutes, ni par une « compagnie de sages » qui ne pourrait devenir qu'instrument, sinon même sujet, d'une tyrannie. Ce qui est requis est plus qu'une « réforme de l'entendement humain », c'est une réforme de l'être humain en tant qu'être social-historique, un ethos de la mortalité, un auto-dépassement de la Raison. Nous n'avons pas besoin de quelques « sages ». Nous avons besoin que le plus grand nombre acquière et exerce la sagesse — ce qui à son tour requiert une transformation radicale de la société comme société politique, instaurant non seulement la participation formelle mais la passion de tous pour les affaires communes. Or, des êtres humains sages, c'est la dernière chose que la culture actuelle produit.

« Que voulez-vous donc ? Changer l'humanité ?

— Non, quelque chose d'infiniment plus modeste : que l'humanité se change, comme elle l'a déjà fait deux ou trois fois. »

DEUXIÈME PARTIE

POLIS

Les intellectuels et l'histoire*

Vieille habitude philosophique : je me sens obligé de m'arrêter d'abord sur les termes dans lesquels est posée la question.

Histoire : je ne comprends pas par là seulement l'histoire faite, mais aussi l'histoire se faisant et l'histoire à faire.

Cette histoire est, essentiellement, création – création et destruction. Création signifie tout autre chose que l'indétermination objective ou l'imprévisibilité subjective des événements et du cours de l'histoire. Il est dérisoire de dire que l'apparition de la tragédie était imprévisible, et stupide de voir dans *La Passion selon Matthieu* un effet de l'indétermination de l'histoire. L'histoire est le domaine où l'être humain crée des formes ontologiques – l'histoire et la société elles-mêmes étant les premières de ces formes. Création ne signifie pas nécessairement (ni même généralement) création « bonne » ou création de « valeurs positives ». Auschwitz et le Goulag sont des créations tout autant que le Parthénon ou les *Principia Mathematica*. Mais, parmi les créations de notre histoire, l'histoire gréco-occidentale, il y en a une que nous évaluons positivement et reprenons à notre compte : la mise en question, la critique, l'exigence du *logon didonai*, du rendre compte et raison qui est la présupposition à la fois de la philosophie et de la politique. C'est là une position

* Publié dans *Lettre internationale*, n° 15, 1987, et, en anglais, dans *Salmagundi*, n° 80, automne 1988.

humaine fondamentale – et, au départ, nullement universelle – impliquant qu'il n'y a pas d'instance extra-humaine responsable en dernier lieu de ce qui se passe dans l'histoire, qu'il n'est pas de vraie cause de l'histoire ou d'auteur [non humain] de l'histoire ; autrement dit, que l'histoire n'est pas faite par Dieu, ou par la *phusis*, ou par des « lois » quelconques. C'est parce qu'ils ne croyaient pas en de telles déterminations extra-historiques (hors la limite ultime de l'*Ananké*) que les Grecs ont pu créer la démocratie et la philosophie.

Nous reprenons, réaffirmons, voulons prolonger cette création. Nous sommes et voulons être dans une tradition de critique radicale, ce qui implique aussi : de responsabilité (nous ne pouvons pas rejeter la faute sur Dieu tout-puissant, etc.) et d'autolimitation (nous ne pouvons invoquer aucune norme extra-historique pour normer notre agir, qui cependant doit être normé). Il en résulte que nous nous situons à l'égard de ce qui est, de ce qui pourra ou devra être, et même de ce qui a été, comme des acteurs critiques. Nous pouvons contribuer à ce que ce qui est soit autrement. Nous ne pouvons pas changer ce qui a été, mais nous pouvons changer le regard sur ce qui a été – regard qui est ingrédient essentiel (même s'il l'est le plus souvent non consciemment) des attitudes présentes. En particulier nous n'accordons, en première approximation, aucun privilège philosophique à la réalité historique passée et présente. Passé et présent ne sont autre chose que masses de faits bruts (ou de matériaux empiriques) que pour autant qu'ils ont été ré-avalisés critiquement par nous. En deuxième approximation, puisque nous sommes en aval de ce passé et que donc il a pu entrer dans les présupposés de ce que nous pensons et de ce que nous sommes, ce passé acquiert une sorte d'importance transcendante car sa connaissance et sa critique font partie de notre autoréflexion. Et cela aussi non seulement parce qu'il rend manifeste la relativité du présent par la connaissance d'autres époques, mais parce qu'il laisse entrevoir la relativité de l'histoire

effective par la réflexion sur d'autres histoires qui ont été effectivement possibles sans avoir été réalisées.

Intellectuel : je n'ai jamais aimé (ni accepté pour mon compte) ce terme, pour des raisons à la fois esthétiques : l'arrogance misérable et défensive qu'il implique, et logiques : qui n'est pas intellectuel ? Sans entrer dans des questions de biopsychologie fondamentale, si l'on entend par le terme intellectuel celui qui travaille presque exclusivement avec sa tête et presque pas du tout avec ses mains, on laisse en dehors des gens que l'on voudrait visiblement inclure (sculpteurs et d'autres catégories d'artistes) et l'on inclut des gens que l'on ne visait certainement pas (les informaticiens, les banquiers, les cambistes, etc.).

On ne voit pas pourquoi un excellent égyptologue ou un mathématicien qui ne voudraient rien savoir en dehors de leur discipline nous intéresseraient particulièrement. A partir de cette remarque, on pourrait proposer de prendre en compte, aux fins de la présente discussion, ceux qui, quel que soit leur métier, essaient de dépasser leur sphère de spécialisation et s'intéressent activement à ce qui se passe dans la société. Mais cela est, et doit être, la définition même du citoyen démocratique, quelle que soit son occupation (et l'on remarquera qu'elle est l'opposé exact de la définition de la justice donnée par Platon : s'occuper de ses affaires et ne pas se mêler de tout, ce qui n'a rien pour surprendre puisque un des buts visés par Platon est de montrer qu'une société démocratique n'est pas juste).

Je n'essaierai pas ici de répondre à cette question. Mes remarques auront en vue ceux qui, par l'usage de la parole et la formulation explicite d'idées générales, ont pu ou peuvent essayer d'influer sur l'évolution de leur société et le cours de l'histoire. Leur liste est immense, les questions que leurs dires ou leurs actes soulèvent illimitées. Aussi, je me cantonnerai dans la brève discussion de trois points. Le premier concerne deux types différents de rapport entre le penseur et la communauté politique, tels que les exemplifie l'opposition radicale

entre Socrate, le philosophe dans la cité, et Platon, le philosophe qui se veut au-dessus de la cité. Le deuxième est relatif à la tendance qui s'est emparée des philosophes, à partir d'une certaine phase historique, à rationaliser le réel, c'est-à-dire à le légitimer. On en a connu à l'époque qui vient de se clore des cas particulièrement navrants avec les compagnons de route du stalinisme, mais aussi, de façon « empiriquement » différente mais philosophiquement équivalente, avec Heidegger et le nazisme. Je conclurai sur un troisième point : la question que soulève le rapport de la critique et de la vision du philosophe-citoyen avec le fait que, dans un projet d'autonomie et de démocratie, c'est la grande majorité des hommes et des femmes vivant dans la société qui sont la source de la création, le dépositaire principal de l'imaginaire instituant et qui doivent devenir les sujets actifs de la politique explicite.

Le philosophe a été, en Grèce, pendant une longue période initiale, tout autant un citoyen. C'est pour cela aussi qu'il a été parfois appelé à « donner des lois », à sa cité ou à une autre. Solon en est l'exemple le plus célèbre. Mais encore en 443, lorsque les Athéniens ont établi en Italie une colonie panhellénique (Thurioi), c'est à Protagoras qu'ils ont demandé d'en établir les lois.

Le dernier de cette lignée – le dernier grand, en tout cas – est Socrate. Socrate est philosophe, mais il est aussi citoyen. Il discute avec tous ses concitoyens dans l'agora. Il a une famille et des enfants. Il prend part à trois expéditions militaires. Il assume la magistrature suprême, il est épistate des prytanes (président de la République pour un jour) au moment peut-être le plus tragique de l'histoire de la démocratie athénienne : le jour du procès des généraux vainqueurs de la bataille des Arginuses, lorsque, présidant l'assemblée du peuple, il brave la foule déchaînée et refuse d'entamer illégalement la procédure contre les généraux. De même refusera-t-il quelques années plus tard d'obéir aux ordres des

Trente Tyrans et d'arrêter illégalement un citoyen. Son procès et sa condamnation sont une tragédie au sens propre du terme, où il serait inane de chercher les innocents et les coupables. Certes le *démós* de 399 n'est plus celui du VI^e et du V^e siècle, et certes la cité aurait pu continuer d'accepter Socrate comme elle l'avait accepté pendant des décennies. Mais il faut aussi comprendre que la pratique de Socrate transgresse la limite de ce qui, en toute rigueur, est tolérable dans une démocratie. La démocratie est le régime explicitement fondé sur la *doxa*, l'opinion, la confrontation des opinions, la formation d'une opinion commune. La réfutation des opinions d'autrui y est plus que permise et légitime, elle est la respiration même de la vie publique. Mais Socrate ne se borne pas à montrer que telle ou telle *doxa* est erronée (et ne propose pas une *doxa* sienne à la place). Il montre que toutes les *doxai* sont erronées, plus même, que ceux qui les défendent ne savent pas ce qu'ils disent. Or aucune vie en société, et aucun régime politique, la démocratie moins que tout autre, ne sont possibles sur l'hypothèse que tous les participants vivent dans un monde de mirages incohérents – ce que Socrate démontre constamment. Certes la cité aurait dû accepter même cela – elle l'a fait pendant longtemps, avec Socrate comme avec d'autres. Mais Socrate lui-même savait parfaitement que de sa pratique il devait tôt ou tard rendre des comptes ; il n'avait pas besoin qu'on lui prépare une apologie, dit-il, parce qu'il a passé sa vie à réfléchir à l'apologie qu'il présenterait si on l'accusait. Et Socrate non seulement accepte le jugement du tribunal formé par ses concitoyens ; son discours dans le *Criton*, que l'on prend si souvent pour une harangue moralisante et édifiante, est un magnifique développement de l'idée grecque fondamentale de la formation de l'individu par sa cité : *polis andra didaskei*, c'est la cité qui éduque l'homme, écrivait Simonide. Socrate sait qu'il a été engendré par Athènes et qu'il n'aurait pu l'être nulle part ailleurs.

Il est difficile de penser à un disciple qui ait davantage

trahi l'esprit de son maître dans la pratique que Platon. Platon se retire de la cité, c'est à ses portes qu'il établit une école pour des disciples choisis. On ne connaît pas de campagne militaire à laquelle il ait participé. On ne lui connaît pas de famille. Il ne fournit à la cité qui l'a nourri et l'a fait être ce qu'il est rien de ce que tout citoyen lui doit : ni service militaire, ni enfants, ni acceptation des responsabilités publiques. Il calomnie Athènes au degré le plus extrême : grâce à son immense génie de metteur en scène, de rhéteur, de sophiste et de démagogue, il réussira à imposer, pour les siècles à venir, cette image : les hommes politiques d'Athènes – Thémistocle, Périclès – étaient des démagogues, ses penseurs des *sophistes* (au sens qu'il a imposé), ses poètes des corrupteurs de la cité, son peuple un vil troupeau livré aux passions et aux illusions. Il falsifie sciemment l'histoire, il est le premier inventeur des méthodes stalinienne dans ce domaine : si l'on ne connaissait l'histoire d'Athènes que par Platon (3^e livre des *Lois*) on ignorerait la bataille de Salamine, victoire de Thémistocle et du méprisable *démós* des rameurs¹. Il veut établir une cité soustraite au temps et à l'histoire, et gouvernée non pas par son peuple, mais par les « philosophes ». Mais il est aussi – et contrairement à toute l'expérience grecque précédente, où les philosophes avaient montré une *phronésis*, une sagesse dans l'agir, exemplaire – le premier à exhiber cette ineptie essentielle qui depuis lors caractérisera si souvent philosophes et intellectuels face à la réalité politique. Il se veut conseiller du prince, en fait du tyran – cela n'a pas cessé depuis –, et il échoue lamentablement parce que lui, le fin psychologue et l'admirable portraitiste, prend les vessies pour des lanternes et le tyran Denys de Syracuse pour un roi-philosophe en puissance, comme, vingt-trois siècles plus tard, Heidegger prendra Hitler et le nazisme pour les incarnations de l'esprit du peuple allemand et de la résistance historique contre le règne de la technique.

1. Pierre Vidal-Naquet m'a rappelé ce dernier point lors de conversations amicales.

C'est Platon qui inaugure l'ère des philosophes qui s'extrait de la cité mais, en même temps, possesseurs de la vérité, veulent lui dicter des lois en pleine méconnaissance de la créativité instituante du peuple, et, qui, impuissants politiquement, ont pour suprême ambition de devenir conseillers du prince.

Ce n'est toutefois pas avec Platon, et pour cause, que commence cette autre déplorable partie de l'activité des intellectuels face à l'histoire : la rationalisation du réel, c'est-à-dire, en fait, la légitimation des pouvoirs existants. L'adoration du fait accompli est, de toute façon, inconnue et impossible comme attitude de l'esprit en Grèce. Il faut descendre jusqu'aux stoïciens pour commencer à en trouver les germes. Il est impossible de discuter ici et maintenant les origines de cette attitude qui, de toute évidence, renoue après un énorme détour avec les phases archaïques et traditionnelles de l'histoire humaine, pour lesquelles les institutions chaque fois existantes sont sacrées, et réussit cet exploit de mettre la philosophie, née comme partie intégrante de la mise en question de l'ordre établi, au service de la conservation de cet ordre. Mais il est tout aussi impossible de ne pas voir dans le christianisme, dès ses premiers jours, le créateur explicite des positions spirituelles, affectives, existentielles qui sous-tendront, pendant dix-huit siècles et plus, la sacralisation des pouvoirs existants. Le « rendez à César ce qui est à César » ne peut s'interpréter que conjointement avec « tout pouvoir vient de Dieu ». Le véritable royaume chrétien n'est pas de ce monde et, par ailleurs, l'histoire de ce monde, devenant l'histoire du Salut, est immédiatement sacralisée dans son existence et dans sa « direction », à savoir dans son « sens » essentiel. Exploitant à ses fins l'*instrumentarium* philosophique grec, le christianisme fournira pendant quinze siècles les conditions requises pour l'acceptation du « réel » tel qu'il est – jusqu'au « se changer plutôt que l'ordre du monde » de Descartes, et jusque, évidemment, à l'apothéose littérale de la réalité dans le système hégélien (« tout ce qui est réel est

rationnel »). Malgré les apparences, c'est au même univers – univers essentiellement théologique, a-politique, a-critique – qu'appartiennent Nietzsche, proclamant l'« innocence du devenir », et Heidegger, présentant l'histoire comme *Ereignis* et *Geschick*, avènement de l'être et donation/destination de et par celui-ci. Il faut en finir avec l'obséquiosité ecclésiastique, académique et littéraire. Il faut enfin parler de syphilis dans cette famille dont visiblement la moitié des membres souffrent de paralysie générale. Il faut prendre par l'oreille le théologien, l'hégélien, le nietzschéen, l'heideggérien, les amener à Kolyma, à Auschwitz, dans un hôpital psychiatrique russe, dans les chambres de torture de la police argentine, et exiger qu'ils expliquent séance tenante et sans subterfuges le sens des expressions « tout pouvoir vient de Dieu », « tout ce qui est réel est rationnel », « innocence du devenir », ou « l'âme égale en présence des choses »¹.

Mais le mélange le plus extraordinaire se présente lorsque l'intellectuel réussit, tour de force suprême, à lier la critique de la réalité avec l'adoration de la force et du pouvoir. Ce tour de force devient élémentaire à partir du moment où apparaît quelque part un « pouvoir révolutionnaire ». Commence alors l'âge d'or des compagnons de route, qui ont pu se payer le luxe d'une opposition apparemment intransigeante contre une partie de la réalité, la réalité « de chez eux », combinée avec la glorification d'une autre partie de cette même réalité – là-bas, ailleurs, en Russie, en Chine, à Cuba, en Algérie, au Viêt-nam ou, à la rigueur, en Albanie. Rares sont, parmi les grands noms de l'intelligentsia occidentale, ceux qui n'ont pas fait à un moment quelconque, entre 1920 et 1970, ce « sacrifice de la conscience », tantôt – le moins souvent – dans la crédu-

1. M. Heidegger, « Sérénité », in *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 177. Cf. *ibid.*, p. 175 « Aucun individu, aucun groupe humain, aucune organisation purement humaine [?!] n'est en état de prendre en main le gouvernement de notre époque. » Et : « Nous ne devons rien faire, seulement attendre » (*ibid.*, p. 188).

lité la plus infantile, tantôt – le plus souvent – dans la rouerie la plus dérisoire. Sartre, affirmant sur un ton menaçant : « vous ne pouvez pas discuter les actes de Staline, puisqu'il est seul à posséder les informations qui les motivent », restera sans doute le spécimen le plus instructif de cette autoridiculisisation de l'intellectuel.

Face à cette débauche de perversité pieuse et de détournement de l'usage de la raison, il faut affirmer avec force cette évidence qui reste profondément enfouie : *il n'y a aucun privilège de la réalité*, ni philosophique ni normatif, le passé ne vaut pas plus que le présent et celui-ci n'est pas modèle mais matière. L'histoire passée du monde n'est nullement sanctifiée – et il se pourrait qu'elle soit plutôt damnée – du fait qu'elle a écarté d'autres histoires effectivement possibles. Celles-ci ont autant d'importance pour l'esprit, peut-être plus de valeur pour nos attitudes pratiques, que l'histoire « réelle ». Notre journal ne contient pas, comme le croyait Hegel, « notre prière réaliste du matin », mais plutôt notre farce surréaliste quotidienne. Plus que jamais, peut-être, aujourd'hui. Que quelque chose apparaisse en 1987 crée en premier lieu, et jusqu'à preuve du contraire, une forte présomption qu'il incarne la bêtise, la laideur, la malfaisance et la vulgarité.

Restaurer, restituer, ré-instituer une tâche authentique de l'intellectuel dans l'histoire, c'est certes, d'abord et avant tout, restaurer, restituer, ré-instituer sa fonction critique. C'est parce que l'histoire est toujours à la fois création et destruction, et que la création (comme la destruction) concerne le sublime autant que le monstrueux qu'élucidation et critique sont à la charge, plus que de tout autre, de celui qui par occupation et position peut se mettre à distance du quotidien et du réel : de l'intellectuel.

A distance aussi, tant que faire se peut, de lui-même : et cela ne prend pas seulement la forme de l'« objectivité », mais aussi celle de l'effort permanent de dépasser sa spécialité, de rester concerné par tout ce qui importe aux hommes.

Ces attitudes tendraient, certes, à séparer leur sujet de la grande masse de ses contemporains. Mais il y a séparation et séparation. Nous ne sortirons de la perversion qui a caractérisé le rôle des intellectuels depuis Platon, et de nouveau depuis soixante-dix ans, que si l'intellectuel redevient véritablement *citoyen*. Un citoyen n'est pas (pas forcément) « militant de parti », mais quelqu'un qui revendique activement sa participation à la vie publique et aux affaires communes au même titre que tous les autres.

Ici apparaît de toute évidence une antinomie, qui n'a pas de solution théorique, que seule la *phronésis*, la sagesse, peut permettre de surmonter. L'intellectuel doit se vouloir citoyen comme les autres, il se veut aussi porte-voix, en droit, de l'universalité et de l'objectivité. Il ne peut se tenir dans cet espace qu'en reconnaissant les *limites* de ce que sa supposée objectivité et universalité lui permettent; il doit reconnaître, et pas du bout des lèvres, que ce qu'il essaie de faire entendre, c'est encore une *doxa*, une opinion, non pas une *épistémé*, une science. Il lui faut surtout reconnaître que l'histoire est le domaine où se déploie la créativité de tous, hommes et femmes, savants et analphabètes, d'une humanité dans laquelle lui-même n'est qu'un atome. Et cela encore ne doit pas devenir prétexte pour qu'il avalise sans critique les décisions de la majorité, pour qu'il s'incline devant la force parce qu'elle serait celle du nombre. Être démocrate, et pouvoir, si l'on en juge ainsi, dire au peuple : vous vous trompez, voilà encore ce qu'on doit exiger de lui. Socrate a pu le faire, lors du procès des Arginuses : le cas apparaît, après coup, évident, et Socrate pouvait s'appuyer sur une règle de droit formelle. Les choses sont souvent beaucoup plus obscures. Ici encore, seule la sagesse, la *phronésis*, et le *goût* peuvent permettre de séparer la reconnaissance de la créativité du peuple et l'aveugle adoration de la « force des faits ». Et que l'on ne s'étonne pas de trouver le terme de *goût* à la fin de ces remarques. Il suffisait de lire cinq lignes de Staline pour comprendre que la révolution ne pouvait pas être ça.

Pouvoir, politique, autonomie*

L'autodéploiement de l'imaginaire radical comme société et comme histoire – comme le social-historique – se fait et ne peut se faire que dans et par les deux dimensions de l'*instituant* et de l'*institué*¹. L'*institution*, au sens fondateur, est création originale du champ social-historique – du collectif anonyme – qui dépasse, comme *eidos*, toute « production » possible des individus ou de la subjectivité. L'individu – et les individus – est institution, institution une fois pour toutes et institution chaque fois autre dans chaque société autre. C'est le pôle chaque fois spécifié de l'imputation et de l'attribution sociales normées, sans quoi il ne peut y avoir société². La subjectivité, comme instance réflexive et délibérante (comme pensée et volonté), est *projet* social-historique, dont l'origine (deux fois répétée, en Grèce et en Europe occidentale, sous des

* Publié dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1988, n° 1. Une version en anglais a été publiée dans *Zwischen-Betrachtungen*, Éd. A. Honneth, Th. Mc Carthy, Cl. Offe, A. Wellmer, Francfort, Suhrkamp, 1989.

1. C. Castoriadis, « Marxisme et théorie révolutionnaire », *Socialisme ou Barbarie*, n° 36-40, avril 1964-juin 1965, repris depuis comme première partie de *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Éd. du Seuil, 1975 [rééd. « Points Essais », 1999]. Cité désormais comme Castoriadis 1964-65 (1975) pour la première partie et Castoriadis 1975 pour la deuxième partie; voir p. 153-157, 184-218 [rééd., p. 166-170, 197-235] et la deuxième partie *passim*.

2. C. Castoriadis 1975, chap. vi.

Ces attitudes tendraient, certes, à séparer leur sujet de la grande masse de ses contemporains. Mais il y a séparation et séparation. Nous ne sortirons de la perversion qui a caractérisé le rôle des intellectuels depuis Platon, et de nouveau depuis soixante-dix ans, que si l'intellectuel redevient véritablement *citoyen*. Un citoyen n'est pas (pas forcément) « militant de parti », mais quelqu'un qui revendique activement sa participation à la vie publique et aux affaires communes au même titre que tous les autres.

Ici apparaît de toute évidence une antinomie, qui n'a pas de solution théorique, que seule la *phronésis*, la sagesse, peut permettre de surmonter. L'intellectuel doit se vouloir citoyen comme les autres, il se veut aussi porte-voix, en droit, de l'universalité et de l'objectivité. Il ne peut se tenir dans cet espace qu'en reconnaissant les *limites* de ce que sa supposée objectivité et universalité lui permettent; il doit reconnaître, et pas du bout des lèvres, que ce qu'il essaie de faire entendre, c'est encore une *doxa*, une opinion, non pas une *épistémé*, une science. Il lui faut surtout reconnaître que l'histoire est le domaine où se déploie la créativité de tous, hommes et femmes, savants et analphabètes, d'une humanité dans laquelle lui-même n'est qu'un atome. Et cela encore ne doit pas devenir prétexte pour qu'il avalise sans critique les décisions de la majorité, pour qu'il s'incline devant la force parce qu'elle serait celle du nombre. Être démocrate, et pouvoir, si l'on en juge ainsi, dire au peuple : vous vous trompez, voilà encore ce qu'on doit exiger de lui. Socrate a pu le faire, lors du procès des Arginuses : le cas apparaît, après coup, évident, et Socrate pouvait s'appuyer sur une règle de droit formelle. Les choses sont souvent beaucoup plus obscures. Ici encore, seule la sagesse, la *phronésis*, et le *goût* peuvent permettre de séparer la reconnaissance de la créativité du peuple et l'aveugle adoration de la « force des faits ». Et que l'on ne s'étonne pas de trouver le terme de *goût* à la fin de ces remarques. Il suffisait de lire cinq lignes de Staline pour comprendre que la révolution ne pouvait pas être ça.

Pouvoir, politique, autonomie*

L'autodéploiement de l'imaginaire radical comme société et comme histoire – comme le social-historique – se fait et ne peut se faire que dans et par les deux dimensions de l'*instituant* et de l'*institué*¹. L'*institution*, au sens fondateur, est création originale du champ social-historique – du collectif anonyme – qui dépasse, comme *eidos*, toute « production » possible des individus ou de la subjectivité. L'individu – et les individus – est institution, institution une fois pour toutes et institution chaque fois autre dans chaque société autre. C'est le pôle chaque fois spécifié de l'imputation et de l'attribution sociales normées, sans quoi il ne peut y avoir société². La subjectivité, comme instance réflexive et délibérante (comme pensée et volonté), est *projet* social-historique, dont l'origine (deux fois répétée, en Grèce et en Europe occidentale, sous des

* Publié dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1988, n° 1. Une version en anglais a été publiée dans *Zwischen-Betrachtungen*, Éd. A. Honneth, Th. Mc Carthy, Cl. Offe, A. Wellmer, Francfort, Suhrkamp, 1989.

1. C. Castoriadis, « Marxisme et théorie révolutionnaire », *Socialisme ou Barbarie*, n° 36-40, avril 1964-juin 1965, repris depuis comme première partie de *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Éd. du Seuil, 1975 [rééd. « Points Essais », 1999]. Cité désormais comme Castoriadis 1964-65 (1975) pour la première partie et Castoriadis 1975 pour la deuxième partie; voir p. 153-157, 184-218 [rééd., p. 166-170, 197-235] et la deuxième partie *passim*.

2. C. Castoriadis 1975, chap. vi.

modalités différentes) est datable et localisable¹. Au noyau des deux la monade psychique, irréductible au social-historique, mais formable par celui-ci presque sans limite à condition que l'institution satisfasse certains réquisits minimaux de la psyché. Le principal parmi ceux-ci : fournir à la psyché du *sens diurne*, ce qui se fait en forçant et induisant l'être humain singulier, le long d'un écolage commencé dès sa naissance et fortifié sa vie durant, à investir et à rendre sensées pour lui les parties émergées du magma des significations imaginaires sociales instituées chaque fois par la société et qui tiennent celle-ci et ses institutions particulières ensemble².

Il est manifeste que le social-historique dépasse infiniment toute « inter-subjectivité ». Ce terme est la feuille de vigne qui ne parvient pas à couvrir la nudité de la pensée héritée à cet égard, son incapacité à concevoir le social-historique comme tel. La société n'est pas réductible à l'« inter-subjectivité », n'est pas un face-à-face indéfiniment multiplié, et le face-à-face ou le dos-à-dos ne peuvent jamais avoir lieu qu'entre sujets déjà socialisés. Aucune « coopération » de sujets ne saurait créer le langage, par exemple. Et une assemblée d'inconscients nucléaires serait inimaginablement plus boschienne que la pire salle des agités d'un vieil asile psychiatrique. La société, en tant que *toujours déjà instituée*, est autocréation et capacité d'auto-altération, œuvre de l'imaginaire radical comme instituant qui se fait être comme société instituée et imaginaire social chaque fois particularisé.

L'individu comme tel n'est pas, pour autant, « contin-

1. C. Castoriadis, « L'état du sujet aujourd'hui », *Topique*, n° 38 (1986), p. 13 sq. [dans ce volume, p. 233 et suiv.]; cité désormais comme Castoriadis 1986.

2. C. Castoriadis 1975, chap. VI et *passim*; aussi, « Institution de la société et religion », *Esprit*, mai 1982, repris dans *Domaines de l'homme – Les Carrefours du labyrinthe II*, Paris, Éd. du Seuil, 1986 [rééd. « Points Essais », 1999] : cité désormais comme Castoriadis 1982 (1986).

gent » relativement à la société. Concrètement, la société n'est que moyennant l'incarnation et l'incorporation, fragmentaire et complémentaire, de son institution et de ses significations imaginaires par les individus vivants, parlants et agissants. La société athénienne n'est rien d'autre que les Athéniens – sans lesquels elle n'est que restes d'un paysage travaillé, débris de marbre et de vases, inscriptions indéchiffrables, statues repêchées quelque part dans la Méditerranée –, mais les Athéniens ne sont Athéniens que par le *nomos* de la *polis*. Dans ce rapport entre une société instituée qui dépasse infiniment la totalité des individus qui la « composent », mais ne peut être effectivement qu'en étant « réalisée » dans les individus qu'elle fabrique, et ces individus, on peut voir un type de relation inédit et original, impossible à penser sous les catégories du tout et des parties, de l'ensemble et de ses éléments, de l'universel et du particulier, etc. En se créant, la société crée l'individu et les individus dans et par lesquels seulement elle peut être effectivement. Mais la société n'est pas une propriété de composition, ni un tout contenant autre chose et plus que ses parties – ne serait-ce que parce que ces « parties » sont appelées à l'être, et à être-ainsi, par ce « tout » qui pourtant ne peut être que par elles, dans un type de relation sans analogue ailleurs, qui doit être pensé pour lui-même, à partir de lui-même, comme modèle de lui-même¹.

Même ici du reste il faut rester attentif. On n'aurait guère avancé (comme certains le croient) en disant : la société fait les individus qui font la société. La société est œuvre de l'imaginaire *instituant*. Les individus sont faits par, en même temps qu'ils font et refont, la société chaque fois *instituée* : en un sens, ils la *sont*. Les deux pôles irréductibles sont l'imaginaire radical instituant – le champ de création social-historique – d'une part, la psyché singulière

1. C. Castoriadis 1964-65 (1975), l.c. et 1975, chap. VI.

d'autre part. A partir de la psyché, la société instituée fait chaque fois des individus – qui, comme tels, ne peuvent plus faire que la société qui les a faits. Ce n'est que pour autant que l'imagination radicale de la psyché arrive à transpirer à travers les strates successives de la cuirasse sociale qu'est l'individu qui la recouvre et la pénètre jusqu'à un point-limite insondable, qu'il y a action en retour de l'être humain singulier sur la société. Notons, par anticipation, qu'une telle action est rarissime et en tout cas imperceptible dans la presque totalité des sociétés, où règne l'hétéronomie instituée¹, et où, à part l'éventail de rôles sociaux pré-définis, les seules voies de manifestation repérable de la psyché singulière sont la transgression et la pathologie. Il en va autrement dans les quelques sociétés où la rupture de l'hétéronomie complète permet une véritable *individuation de l'individu*, et où l'imagination radicale de la psyché singulière peut à la fois trouver ou créer les moyens sociaux d'une expression publique originale et contribuer nommément à l'auto-altération du monde social. Et c'est encore autre chose de constater que, lors des altérations social-historiques manifestes et marquées, société et individus s'altèrent ensemble et que ces deux altérations s'impliquent réciproquement.

L'institution et les significations imaginaires qu'elle porte et qui l'animent sont créatrices d'un monde, le monde de la société donnée, qui s'instaure dès le départ dans l'articulation entre un monde « naturel » et « surnaturel » – ou, plus généralement, « extra-social » –, et un « monde humain » proprement dit. Cette articulation peut aller de la quasi-fusion imaginaire jusqu'à la volonté de séparation la plus affirmée, depuis la mise de la société au

1. C. Castoriadis 1964-65 (1975), p. 148-151 [rééd. « Points Essais », p. 161-164]; Castoriadis 1982 (1986).

service de l'ordre cosmique ou de Dieu jusqu'au délire le plus extrême de la domination et maîtrise sur la nature. Mais dans tous les cas, la « nature » comme la « surnature » sont chaque fois instituées, dans leur sens comme tel et dans ses innombrables articulations, et cette articulation entretient des relations multiples croisées avec les articulations de la société elle-même instaurées chaque fois par son institution¹.

En se créant comme *eidōs* chaque fois singulier (les influences, transmissions historiques, continuités, similitudes, etc., existent certes et sont énormes, comme les questions qu'elles posent, mais ne modifient en rien la situation principielle et ne relèvent pas de la présente discussion), la société se déploie dans une multiplicité de formes organisatrices et organisées. Elle se déploie d'abord comme création d'un espace et d'un temps (d'une spatialité et d'une temporalité) qui lui sont propres, peuplés d'une foule d'objets « naturels », « sur-naturels » et « humains », liés par des relations posées chaque fois par la société considérée et étayés toujours sur des propriétés immanentes de l'être-ainsi du monde. Mais ces propriétés sont re-crées, dégagées, choisies, filtrées, mises en relation et surtout : *dotées de sens* par l'institution et les significations imaginaires de la société donnée².

Le discours général sur ces articulations, trivialisés mises à part, est presque impossible : elles sont chaque fois œuvre de la société considérée, imprégnées de ses significations imaginaires. La « matérialité », la « concrétude » de telle ou telle institution peut apparaître comme identique ou fortement similaire entre deux sociétés, mais l'*immersion*, chaque fois, de cette apparente identité matérielle dans un magma autre de significations autres suffit pour

1. C. Castoriadis 1964-65 (1975), p. 208-211 [rééd. « Points Essais », p. 224-227]; Castoriadis 1975, chap. v.

2. *Ibid.*

l'altérer dans son effectivité social-historique. (Ainsi : l'écriture, avec le même alphabet, à Athènes en - 450 et à Constantinople en 750.) La constatation de l'existence d'universaux à travers les sociétés – langage, production de la vie matérielle, organisation de la vie sexuelle et de la reproduction, normes et valeurs, etc. – est loin de pouvoir fonder une « théorie » quelconque de la société et de l'histoire. Certes, on ne peut nier à l'intérieur de ces universaux « formels » l'existence d'autres universaux plus spécifiques : ainsi, pour ce qui est du langage, de certaines lois phonologiques. Mais précisément – comme l'écriture avec le même alphabet – ces lois ne concernent que la lisière de l'être de la société, qui se déploie comme sens et signification. Dès qu'on aborde les « universaux grammaticaux », ou « syntactiques », on rencontre des questions beaucoup plus redoutables. Par exemple, l'entreprise de Chomsky doit se heurter à ce dilemme impossible : ou bien les formes grammaticales (syntactiques) sont totalement indifférentes quant au sens – énoncé dont tout traducteur connaît l'absurdité ; ou bien elles contiennent *dès le premier langage humain*, et on ne sait comment, toutes les significations qui émergeront jamais dans l'histoire – ce qui emporte une métaphysique lourde et naïve de l'histoire. Dire que, dans tout langage, il doit être possible d'exprimer l'idée « John a donné une pomme à Mary » est correct, mais tristement court.

Un des universaux que nous pouvons « déduire » de l'idée de société, *une fois que nous savons ce qu'est une société et ce qu'est la psyché*, concerne la validité effective (*Geltung*), positive (au sens du « droit positif ») de l'immense édifice institué. Comment se fait-il que l'institution et les institutions (langage, définition de la « réalité » et de la « vérité », façons de faire, travail, régulation sexuelle, permis/interdit, appel à mourir pour la tribu ou la nation presque toujours accueilli avec enthousiasme) s'imposent-elles à la psyché, par essence radicalement rebelle à tout ce

fatras et qui, pour autant qu'il serait perçu par elle, lui serait hautement répugnant ? Deux versants à cette question : le psychique et le social.

Du point de vue psychique, la fabrication sociale de l'individu est un processus historique moyennant lequel la psyché est contrainte (que ce soit doucement ou brutalement, c'est toujours d'une violence faite à sa nature propre qu'il s'agit) d'abandonner (jamais totalement, mais suffisamment quant au besoin/usage social) ses objets et son monde initiaux et d'investir des objets, un monde, des règles qui sont socialement institués. C'est là le véritable sens du processus de sublimation¹. Le réquisit minimal pour que le processus puisse se dérouler est que l'institution offre à la psyché du *sens* – un autre type de sens que le proto-sens de la monade psychique. L'individu social se constitue ainsi en intériorisant explicitement des fragments importants de ce monde et implicitement sa totalité virtuelle par les renvois interminables qui relient magmatiquement chaque fragment de ce monde aux autres.

Le versant social de ce processus est l'ensemble des institutions où baigne constamment l'être humain dès sa naissance, et en tout premier lieu l'autre social, généralement mais non inéluctablement la mère, qui prend soin de lui en étant déjà lui-même socialisé d'une manière déterminée, et le langage que cet autre parle. Dans une vue plus abstraite, il s'agit de la « part » de toutes les institutions qui vise l'écolage, l'élevage, l'éducation des nouveaux venus – ce que les Grecs appelaient *paideia* : famille, classes d'âge, rites, école, coutumes et lois, etc.

La validité effective des institutions est ainsi assurée d'abord et avant tout par le processus même moyennant

1. C. Castoriadis, « Épilégomènes à une théorie de l'âme... », *L'Inconscient*, n° 8, octobre 1968, repris dans *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris, Éd. du Seuil, 1978 ; cité désormais comme Castoriadis 1968 (1978) ; voir p. 59-64 [rééd. « Points Essais », p. 72-80] et Castoriadis 1975, p. 420-431 [rééd. « Points Essais », p. 454-460].

lequel le petit monstre vagissant devient individu social. Il ne peut le devenir que pour autant qu'il les a intériorisés.

Si nous définissons comme *pouvoir* la capacité, pour une instance quelconque (personnelle ou impersonnelle), d'amener quelqu'un (ou quelques-uns) à faire (ou à ne pas faire) ce que, laissé à lui-même, il n'aurait pas nécessairement fait (ou aurait peut-être fait), il est immédiat que le plus grand pouvoir concevable est celui de préformer quelqu'un de sorte que *de lui-même* il fasse ce qu'on voudrait qu'il fasse sans aucun besoin de domination (*Herrschaft*) ou de *pouvoir explicite* pour l'amener à... Il est tout aussi immédiat que cela crée, pour le sujet assujéti à cette formation, à la fois l'apparence de la « spontanéité » la plus complète et la réalité de l'hétéronomie la plus totale possible. Relativement à ce pouvoir absolu, tout pouvoir explicite et toute domination sont déficients, et témoignent d'un échec irrémédiable. (Je parlerai désormais de pouvoir explicite : le terme de domination doit être réservé à des situations social-historiques spécifiques, celles où s'est instituée une *division asymétrique et antagonique* du corps social.)

Avant tout pouvoir explicite, et, beaucoup plus, avant toute « domination », l'institution de la société exerce un *infra-pouvoir radical* sur tous les individus qu'elle produit. Cet infra-pouvoir – manifestation et dimension du pouvoir instituant de l'imaginaire radical – n'est pas localisable. Il n'est certes jamais celui d'un individu ou même d'une instance désignables. Il est « exercé » par la société instituée, mais derrière celle-ci se tient la société institutante, « et dès que l'institution est posée, le social instituant se dérobe, il se met à distance, il est déjà aussi ailleurs »¹. A son tour, la société institutante, aussi radicale que soit sa création, travaille toujours à partir et sur du déjà institué, elle est tou-

1. C. Castoriadis 1964-65 (1975), p. 154 [rééd., p. 167], et 1975, p. 493-498 [rééd., p. 532-538].

jours – sauf pour un point d'origine inaccessible – dans l'histoire. Elle est, pour une part non mesurable, toujours aussi reprise du donné, donc sous le poids d'un héritage même si c'est sous le bénéfice d'un inventaire auquel aussi on ne saurait fixer des limites. Ce que tout cela emporte quant au projet d'autonomie et l'idée de liberté humaine *effective* sera évoqué plus loin. Il reste que l'infra-pouvoir en question, le pouvoir instituant, est à la fois celui de l'imaginaire instituant, de la société instituée et de toute l'histoire qui y trouve son aboutissement passager. C'est donc, en un sens, le pouvoir du champ social-historique lui-même, le pouvoir d'*outis*, de Personne¹.

Pris en lui-même, donc, l'infra-pouvoir instituant tel qu'il est exercé par l'institution devrait être absolu, et former les individus de sorte qu'ils reproduisent éternellement le régime qui les a produits. C'est, du reste, manifestement, la stricte intention (ou finalité) des institutions existantes presque partout, presque toujours. Il n'y aurait alors pas d'histoire – et on sait qu'il n'en est rien. La société instituée ne parvient jamais à exercer son infra-pouvoir comme absolu. Au plus – c'est le cas des sociétés sauvages et, plus généralement, des sociétés que nous devons appeler traditionnelles – peut-elle parvenir à instaurer une temporalité de l'apparente répétition essentielle, sous laquelle travaille, imperceptiblement et sur de très longues périodes, son inéliminable historicité². En tant qu'absolu et total, l'infra-pouvoir de la société instituée (et, derrière lui, de la tradition) est donc voué à l'échec. Ce fait, que nous constatons simplement, qui s'impose à nous

1. C. Castoriadis 1968 (1978), p. 64 [rééd., p. 80].
2. C. Castoriadis 1975, p. 256-259 [rééd., p. 276-279], et 279-296 [rééd., p. 301-319].

– il y a histoire, il y a pluralité de sociétés autres – requiert élucidation.

Quatre facteurs sont ici en cause.

La société crée son monde, elle l'investit de sens, elle fait provision de signification destinée à couvrir d'avance tout ce qui pourrait se présenter. Le magma de significations imaginaires socialement instituées résorbe potentiellement tout ce qui pourrait arriver, ne peut pas, en principe, être surpris ou pris au dépourvu. En cela, évidemment, le rôle de la religion – et sa fonction essentielle pour la *clôture* du sens – a toujours été central¹ (l'Holocauste devient preuve de la singularité et de l'élection du peuple juif). L'organisation ensembliste-identitaire « en soi » du monde est non seulement suffisamment stable et « systématique » dans sa première couche pour permettre la vie humaine en société, mais aussi suffisamment lacunaire et incomplète pour porter un nombre indéfini de créations social-historiques de significations. Les deux aspects renvoient à des dimensions ontologiques du monde en soi, qu'aucune subjectivité transcendante, aucun langage, aucune pragmatique de la communication, ne sauraient faire être². Mais aussi le monde, en tant que « monde pré-social » – limite de la pensée –, bien qu'en lui-même ne « signifient » rien, est toujours là, comme provision inexhaustible d'altérité, comme risque toujours imminent de déchirure du tissu de significations dont la société l'a revêtu. Le a-sens du monde est toujours une menace possible pour le sens de la société, le risque d'ébranlement de l'édifice social de significations toujours présent de ce fait.

1. C. Castoriadis 1964-65 (1975), p. 182-184, 196, 201-202, 207 [rééd., p. 196-198, 210, 216-218, 222-223]; 1975, p. 484-485 [rééd., p. 522-524]; 1982 (1986), *passim*.

2. C. Castoriadis 1975, chap. v; aussi, « Portée ontologique de l'histoire de la science », in *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 419-455 [rééd., p. 524-570]; cité désormais Castoriadis 1985 (1986).

La société fabrique les individus à partir d'un matériau premier, la psyché. Que faut-il admirer davantage, la plasticité presque totale de la psyché à l'égard de la formation sociale qui l'assujettit, ou sa capacité invincible de préserver son noyau monadique et son imagination radicale, mettant par là en échec, au moins partiel, l'écolage perpétuellement subi ? Quelle que soit la rigidité ou l'étanchéité du type d'individu en lequel elle s'est transformée, l'être propre et irréductible de la psyché singulière se manifeste toujours : comme rêve, maladie « psychique », transgression, litige et quérulence, mais aussi comme contribution singulière – rarement assignable, dans les sociétés traditionnelles – à l'hyper-lente altération des modes du faire et du représenter sociaux.

La société n'est qu'exceptionnellement – jamais ? – unique ou isolée. *Il se trouve (sumbainei)* qu'il y a pluralité indéfinie des sociétés humaines, co-existence synchronique et contact entre sociétés autres. L'institution des autres et leurs significations sont toujours menace mortelle pour les nôtres : notre sacré est pour eux abomination, notre sens le visage même du non-sens¹.

Enfin, et peut-être surtout, la société ne peut jamais échapper à elle-même. La société instituée est toujours travaillée par la société instituant, sous l'imaginaire social établi coule toujours l'imaginaire radical. C'est du reste le fait premier, brut, de l'imaginaire radical qui permet non pas d'« expliquer », mais de déplacer la question que posent le « il se trouve » et le « il y a » du paragraphe précédent. Il y a pluralité essentielle, synchronique et diachronique de sociétés, signifie : il y a imaginaire instituant.

Contre tous ces facteurs qui menacent sa stabilité et son autoperpétuation, l'institution de la société comporte toujours des défenses et des parades pré-établies et pré-incor-

1. C. Castoriadis, « *Réflexions sur le racisme* », *Connexions*, n° 48, 1986, p. 107-118 [dans ce volume, p. 29 et suiv.].

porées. Principale parmi elles, la catholicité et virtuelle omnipotence de son magma de significations. Les irruptions du monde brut seront *signes* de quelque chose, interprétées et exorcisées. Le rêve et la maladie de même. Les autres seront posés comme étranges, sauvages, impies. Le point où les défenses de la société instituée sont le plus faibles est sans aucun doute son propre imaginaire instituant. C'est aussi le point sur lequel la défense la plus forte a été inventée – la plus forte aussi longtemps qu'elle dure, et elle semble avoir duré au moins pendant cent mille ans. C'est la dénégation et l'occultation de la dimension instituante de la société et l'imputation de l'origine et du fondement de l'institution et des significations qu'elle porte à une source extra-sociale¹ (extra-sociale par rapport à la société effective, vivante : il peut s'agir des dieux ou de Dieu, mais aussi bien de héros fondateurs ou d'ancêtres qui se ré-incarnent continuellement dans les nouveaux venus). Des lignes supplémentaires, quoique plus molles, de défense sont créées dans des univers historiques plus tourmentés. Lorsque la dénégation de l'altération de la société ou le recouvrement de la novation par son exil dans un passé mythique deviennent impossibles, le nouveau peut être soumis à une réduction fictive mais efficace moyennant le « commentaire » et l'« interprétation » de la tradition (c'est le cas des *Weltreligionen*, des religions cosmo-historiques, et en particulier des mondes juif, chrétien et islamique).

Le fait que toutes ces défenses peuvent échouer, et en un sens échouent toujours – qu'il peut y avoir crime, litige violent insoluble, calamité naturelle détruisant la fonctionnalité des institutions existantes, guerre – est une des

1. C. Castoriadis 1964-65 (1975), p. 183-184 [rééd., p. 196-198]; 1975, p. 293-296, 496-498 [rééd., p. 316-319, 536-538].

racines du *pouvoir explicite*. Il y a toujours, il y aura toujours, une dimension de l'institution de la société chargée de cette fonction essentielle : rétablir l'ordre, assurer la vie et l'opération de la société envers et contre tout ce qui, actuellement ou potentiellement, la met en danger.

Il y a une autre racine, tout aussi importante, sinon plus, du pouvoir explicite. L'institution de la société, et le magma de significations imaginaires qu'elle incarne, est beaucoup plus qu'un amas de représentations (ou d'« idées »). La société s'institue dans et par les trois dimensions indissociables de la représentation, de l'affect et de l'intention.

Si la partie « représentative » (ce qui ne veut pas dire forcément représentable et dicible) du magma des significations imaginaires sociales est la moins difficilement abordable, cet abord resterait infirme (comme souvent dans les philosophies de l'histoire et les historiographies), s'il ne visait qu'une histoire et une herméneutique des « représentations » et des « idées », s'il ignorait le *magma d'affects* propres à chaque société – sa *Stimmung*, sa « manière de se vivre et de vivre le monde et la vie » –, comme aussi les *vecteurs intentionnels* qui tissent ensemble l'institution et la vie de la société, ce que l'on peut appeler sa *poussée* propre et caractéristique (qui peut idéalement être réduite, mais en réalité ne l'est jamais, à sa simple conservation)¹. C'est moyennant cette poussée que le passé/présent de la société est habité par un à-venir qui est toujours à faire. C'est cette poussée qui donne un sens à l'X le plus grand de tous : ce qui n'est pas encore mais qui sera, en donnant aux vivants le moyen de participer à la constitution ou à la préservation d'un monde qui prolongera le sens établi. C'est aussi moyennant cette poussée que l'innombrable pluralité des activités sociales dépasse toujours le niveau de la simple « conservation » biologique de l'espèce, en même temps qu'elle est soumise à une hiérarchisation.

1. C. Castoriadis 1975, *passim*.

Or, l'inéliminable dimension de la poussée vers ce qui est à faire introduit un autre type de « désordre » dans l'ordre social, puisque, même dans le cadre le plus fixe et le plus répétitif, ignorance et incertitude quant à l'à-venir ne permettent jamais une pleine codification préalable des *décisions*. Le *pouvoir explicite* apparaît ainsi comme enraciné aussi dans la nécessité de la décision quant à ce qui est à faire et à ne pas faire eu égard aux fins (plus ou moins explicitées) que la poussée de la société considérée se donne comme objets.

C'est ainsi que, si ce que nous appelons « pouvoir législatif » et « pouvoir exécutif » peuvent rester enfouis dans l'institution (dans la coutume et l'intériorisation de normes supposées éternelles), un « pouvoir judiciaire » et un « pouvoir gouvernemental » doivent être explicitement présents, sous une forme quelconque, dès qu'il y a société. La question du *nomos* (et de son application en quelque sorte « mécanique », le prétendu « pouvoir exécutif ») peut être recouverte par une société ; les questions de la *diké* et du *télos*, non.

Quoi qu'il en soit de l'articulation explicite du pouvoir institué, celui-ci, on vient de le voir, ne peut jamais être pensé uniquement en fonction de l'opposition « ami-ennemi » (Carl Schmitt) ; il ne saurait non plus (pas plus que la domination) être réduit au « monopole de la violence légitime ». En amont du monopole de la violence légitime, il y a le monopole de la parole légitime ; et celui-ci est à son tour ordonné par le monopole de la signification valide. Le Maître de la signification trône au-dessus du Maître de la violence¹. Ce n'est que parmi le fracas de l'écroulement de l'édifice des significations instituées que la voix des armes peut commencer à porter. Et, pour que la violence puisse intervenir, il faut encore que la parole – l'injonction du pouvoir existant – garde son pouvoir sur

1. C. Castoriadis 1975, p. 416 [rééd., p. 449-450].

les « groupes d'hommes armés ». La 4^e compagnie du régiment Pavlovsky, gardes du corps de Sa Majesté, et le régiment Séménovsky sont les plus solides soutiens du trône du Tsar – jusqu'à ces jours du 26 et du 27 février 1917, où ils fraternisent avec la foule et tournent les armes contre leurs propres officiers. La plus puissante armée du monde ne vous protégera pas si elle ne vous est pas fidèle – et le fondement ultime de sa fidélité est sa croyance imaginaire en votre légitimité imaginaire.

Il y a et il y aura donc toujours *pouvoir explicite* dans une société, à moins qu'elle ne réussisse à transformer ses sujets en automates ayant complètement intériorisé l'ordre institué et à construire une temporalité recouvrant d'avance tout à-venir ; tâches impossibles étant donné ce que nous savons de la psyché, de l'imaginaire instituant, du monde.

C'est cette dimension de l'institution de la société, ayant trait au *pouvoir explicite*, soit à l'existence d'*instances pouvant émettre des injonctions sanctionnables*, qu'il faut appeler la dimension *du* politique. Il importe peu, à ce niveau, que ces instances soient incarnées par la tribu entière, par les anciens, par les guerriers, par un chef, par le *démos*, par un Appareil bureaucratique ou par n'importe quoi d'autre.

Trois confusions sont ici à dissiper. La première, c'est l'identification du pouvoir explicite et de l'État. Les « sociétés sans État » ne sont pas des « sociétés sans pouvoir ». Il y règne non seulement, comme partout, un infra-pouvoir énorme (d'autant plus énorme que le pouvoir explicite est réduit) de l'institution déjà donnée, mais aussi, bel et bien, un *pouvoir explicite* de la collectivité (ou des mâles, des guerriers, etc.) relatif à la *diké* et au *télos* – aux litiges et aux décisions. Le pouvoir explicite *n'est pas* l'État, terme et notion que nous devons réserver à un *eidos* spécifique, dont la création historique est presque datable

et localisable. L'État est une instance *séparée* de la collectivité et instituée de manière à assurer constamment cette séparation. L'État est typiquement une *institution seconde*¹.

Je propose pour ma part que l'on réserve le terme d'État aux cas où celui-ci est institué comme *Appareil d'État*, ce qui implique une « bureaucratie » séparée, civile, cléricale ou militaire, fût-elle rudimentaire, à savoir une organisation hiérarchique avec délimitation des régions de compétence. Cette définition couvre l'immense majorité des organisations étatiques connues et ne laisse, sur ses frontières, que de rares cas sur lesquels peuvent s'acharner ceux qui oublient que toute définition dans le domaine social-historique ne vaut que *ôς ἐπι το πολυ*, pour la grande majorité des cas, comme aurait dit Aristote. En ce sens, la *polis* démocratique grecque n'est pas un « État », si l'on considère que le pouvoir explicite – la position du *nomos*, la *diké* et le *télos* – appartient à tout le corps des citoyens. Et cela explique entre autres les difficultés d'un esprit aussi puissant que Max Weber devant la *polis* démocratique, à juste titre soulignées et correctement commentées dans un des derniers textes de M. I. Finley², l'impossibilité de faire entrer la démocratie athénienne dans le type idéal de domination « traditionnelle » ou « rationnelle » (n'oublions pas que pour Max Weber « domination rationnelle » et « domination bureaucratique » sont des termes interchangeables !) et ses malheureux efforts d'assimiler

1. Sur ce terme, voir Castoriadis 1975, p. 495-496 [rééd., p. 535-536] ; et « Institution première de la société et institutions secondes », in *Y a-t-il une théorie de l'institution ?*, publié par le Centre d'études de la famille, 1985, p. 105-121 [repris in *Figures du pensable*, Paris, Éd. du Seuil, 1999, p. 115-126].

2. M. I. Finley, *Sur l'histoire ancienne*, Paris, La Découverte, 1987, chap. vi, « Max Weber et la cité grecque », p. 154-175 et 179-182. Voir aussi C. Castoriadis, « La *polis* grecque et la création de la démocratie », *Graduate Faculty Philosophy Journal*, New School for Social Research, New York, 1983, vol. IX, n° 2, repris dans *Domaines de l'homme*, op. cit., cité désormais Castoriadis 1983 (1986) ; p. 290-292 [rééd., p. 362-364].

les « démagogues » athéniens à des détenteurs d'un pouvoir « charismatique ». Les marxistes et les féministes rétorqueront sans doute que le *démós* exerçait un pouvoir face aux esclaves et aux femmes, donc, « était l'État ». Dira-t-on alors que les Blancs des États du Sud des États-Unis « étaient l'État » face aux esclaves noirs jusqu'à 1865 ? Ou que les mâles adultes français « étaient l'État » face aux femmes jusqu'à 1945 (et, pourquoi pas, les adultes face aux non-adultes aujourd'hui) ? Ni le pouvoir explicite, ni même la domination ne prennent nécessairement la forme de l'État.

La deuxième, c'est la confusion *du* politique, dimension du pouvoir explicite, avec l'institution d'ensemble de la société. On sait que le terme « le politique » a été introduit par Carl Schmitt (*Der Begriff des Politischen*, 1928) avec un sens étroit et, si l'on accepte ce qui précède, essentiellement défectueux. On assiste aujourd'hui à une tentative inverse, qui prétend dilater le sens du terme jusqu'à lui faire résorber l'institution d'ensemble de la société. La distinction du politique à l'égard d'autres « phénomènes sociaux » relèverait, semble-t-il, du positivisme (bien entendu, ce dont il s'agit ce ne sont pas des « phénomènes », mais des dimensions inéliminables de l'institution sociale : langage, travail, reproduction sexuée, élevage des nouvelles générations, religion, mœurs, « culture » au sens étroit, etc.). Ce serait ainsi *le* politique qui porterait la charge de générer les rapports des humains entre eux et avec le monde, la représentation de la nature et du temps, ou le rapport du pouvoir et de la religion. Cela n'est, bien entendu, rien d'autre que ce que j'ai défini depuis 1965 comme l'institution imaginaire de la société et son essentiel dédoublement en instituant et institué¹. A part les goûts personnels, on ne voit pas ce que l'on gagne à appe-

1. C. Castoriadis 1964-65 (1975), p. 159-230 [rééd., p. 171-248] et Castoriadis 1975, *passim*.

ler le *politique* l'institution *catolou* de la société, et l'on voit clairement ce qu'on y perd. Car de deux choses l'une : ou bien, en appelant « le politique » ce que tout le monde appellerait naturellement l'institution de la société, on opère un changement de vocabulaire qui n'emporte rien quant à la substance, crée une confusion, et se heurte au *nomina non sunt praeter necessitatem multiplicanda* ; ou bien, on vise à préserver dans cette substitution les connotations que le terme politique a depuis sa création par les Grecs, à savoir ce qui a trait à des décisions explicites et, du moins en partie, conscientes ou réfléchies ; et alors, par un étrange renversement, le langage, l'économie, la religion, la représentation du monde se trouvent relever de décisions politiques d'une manière que ne désavoueraient ni Charles Maurras ni Pol Pot. Tout est politique ou bien ne signifie rien, ou bien signifie : tout doit être politique, relever d'une décision explicite du Souverain.

La racine de la deuxième confusion se trouve, peut-être, dans la troisième. On entend maintenant dire : les Grecs ont inventé le politique¹. On peut créditer les Grecs de beaucoup de choses – surtout : d'autres choses que celles dont on les crédite d'habitude –, mais certainement pas de l'invention de l'institution de la société, ou même du pouvoir explicite. Les Grecs n'ont pas inventé « le » politique, au sens de la dimension de pouvoir explicite toujours présente dans toute société ; ils ont inventé ou mieux, *créé*, la politique, ce qui est tout autre chose. On se dispute parfois pour savoir dans quelle mesure il y a de la politique avant les Grecs. Vaine querelle, termes vagues, pensée confuse. Avant les Grecs (et après) il y a des intrigues, des conspirations, des trafics d'influence, des luttes sourdes ou ouvertes pour s'emparer du pouvoir explicite, il y a un art

1. La traductrice de *Politics in the Ancient World* de M. I. Finley a bien eu raison de ne pas céder à une mode facile, en lui donnant pour titre français *L'Invention de la politique* (Paris, Flammarion, 1985).

(fantastiquement développé en Chine, par exemple) de gérer le pouvoir existant, même de l'« améliorer ». Il y a des changements explicites et décidés de certaines institutions – même des ré-institutions radicales (« Moïse » ou, en tout cas, Mahomet). Mais dans ces derniers cas, le législateur excipe d'un pouvoir d'instituer qui est de droit divin, qu'il soit Prophète ou Roi. Il invoque ou produit des Livres sacrés. Mais si les Grecs ont pu créer la politique, la démocratie, la philosophie, c'est aussi parce qu'ils n'avaient ni Livre sacré, ni prophètes. Ils avaient des poètes, des philosophes, des législateurs et des *politai*.

La politique, telle qu'elle a été créée par les Grecs, a été la mise en question explicite de l'institution établie de la société – ce qui présupposait, et cela est clairement affirmé au v^e siècle, qu'au moins de grandes parties de cette institution n'ont rien de « sacré », ni de « naturel », mais qu'elles relèvent du *nomos*. Le mouvement démocratique s'attaque à ce que j'ai appelé le pouvoir explicite et vise à le réinstituer. Comme on le sait, il échoue (ou n'arrive même pas à prendre un vrai départ) dans la moitié des *poleis*. Il n'empêche que son émergence travaille presque toutes les *poleis*, puisque aussi bien les régimes oligarchiques ou tyranniques doivent, face à lui, se définir comme tels, donc apparaître pour ce qu'ils sont. Mais il ne se borne pas à cela, il vise potentiellement la ré-institution globale de la société et cela s'actualise par la création de la philosophie. Non plus commentaire ou interprétation de textes traditionnels ou sacrés, la pensée grecque est *ipso facto* mise en question de la dimension la plus importante de l'institution de la société : des représentations et des normes de la tribu, et de la notion même de *vérité*. Il y a certes, partout et toujours, « vérité » socialement instituée, équivalant à la conformité canonique des représentations et des énoncés avec ce qui est socialement institué comme l'équivalent d'« axiomes » et de « procédures de validation ». Il vaut mieux l'appeler simplement *correction*

(*Richtigkeit*). Mais les Grecs créent la vérité comme mouvement interminable de la pensée mettant constamment à l'épreuve ses bornes et se retournant sur elle-même (réflexivité), et ils la créent comme philosophie démocratique : penser n'est pas l'affaire de rabbins, de prêtres, de mollahs, de courtisans ou de renonçants – mais de citoyens qui veulent discuter dans un espace public créé par ce même mouvement.

Aussi bien la politique grecque que la politique *katon orthon logon* peuvent être définies comme l'activité collective explicite se voulant lucide (réfléchie et délibérée), se donnant comme objet l'institution de la société comme telle. Elle est donc une *venue au jour*, partielle certes, de l'instituant en personne (dramatiquement, mais non exclusivement, illustrée, par les moments de révolution)¹. La création de la politique a lieu lorsque l'institution donnée de la société est mise en cause comme telle et dans ses différents aspects et dimensions (ce qui en fait découvrir rapidement, expliciter, mais aussi *articuler autrement* la solidarité), donc, lorsqu'un *autre rapport*, inédit jusqu'alors, est créé entre l'instituant et l'institué².

La politique se situe donc d'emblée, potentiellement, à un niveau à la fois radical et global, de même que son rejeton, la « philosophie politique » classique. Je dis potentiellement car, on le sait, beaucoup d'institutions explicites, et parmi elles, certaines qui nous choquent particulièrement (esclavage, statut des femmes) en pratique n'ont jamais été mises en cause. Mais cette considération est sans pertinence aucune. La création de la démocratie et de la philosophie est la création du *mouvement historique* dans son

1. C. Castoriadis 1964-65 (1975), p. 154 [rééd., p. 167-168].

2. C. Castoriadis 1964-65 (1975), p. 130-157 [rééd., p. 141-170]. Aussi, « Introduction générale », in *La Société bureaucratique*, Paris, 1973, 10/18, p. 51-61 [rééd., Paris, Bourgois, 1990, p. 49-56]; et 1975, p. 295-296 et 496-498 [rééd., p. 318-319 et 536-538].

origine, mouvement qui est là du VIII^e au V^e siècle, et qui se termine en fait avec la défaite de 404.

La radicalité de ce mouvement ne saurait être sous-estimée. Sans parler de l'activité des nomothètes, sur laquelle nous avons peu de renseignements fiables (mais sur laquelle beaucoup d'inférences raisonnables, notamment pour les colonies qui commencent dès le VIII^e siècle, restent à formuler), il suffit de rappeler l'audace de la révolution clisthénienne, réorganisant profondément la société athénienne traditionnelle en vue de la participation égale et équilibrée de tous au pouvoir politique. Les discussions et les projets politiques dont les torses mutilés et épars des VI^e et V^e siècles témoignent (Solon, Hippiodamos, sophistes, Démocrite, Thucydide, Aristophane, etc.) font apparaître cette radicalité de façon éclatante. L'institution de la société est clairement posée comme œuvre humaine (Démocrite, *Mikros Diakosmos* dans la transmission de Tzetzés). En même temps les Grecs savent très tôt que l'être humain sera ce qu'en feront les *nomoi* de la *polis* (clairement formulée chez Simonide, l'idée est encore répétée à plusieurs reprises comme une évidence par Aristote). Ils savent donc qu'il n'y a pas d'être humain qui vaille sans une *polis* qui vaille, qui soit régie par le *nomos* approprié. Ils savent aussi, contrairement à Leo Strauss, qu'il n'y a pas de *nomos* « naturel » (ce qui en grec serait une alliance de termes contradictoires). C'est la découverte de l'« arbitraire » du *nomos*, en même temps que sa dimension constitutive pour l'être humain, individuel et collectif, qui ouvre la discussion interminable sur le juste et l'injuste et sur le « bon régime »¹.

C'est cette radicalité, et cette conscience de la fabrication de l'individu par la société dans laquelle il vit, qui se

1. C. Castoriadis, « Valeur, égalité, justice, politique : de Marx à Aristote et d'Aristote à nous », *Textures*, n° 12-13, 1975; repris in *Les Carrefours du labyrinthe, op. cit.*, p. 268-316 [rééd., p. 350-413].

tient derrière les œuvres philosophiques de la décadence – du IV^e siècle, de Platon et d'Aristote –, les commande comme une *Selbstverständlichkeit* et les nourrit. C'est elle qui permet à Platon de penser une utopie radicale ; c'est elle qui lui fait, comme à Aristote, mettre l'accent sur la *paideia* autant sinon plus que sur la « constitution politique » au sens strict. Ce n'est nullement un hasard que la renaissance de la vie politique en Europe occidentale s'accompagne, relativement rapidement, de la réapparition d'« utopies » radicales. Ce dont les utopies témoignent d'abord et avant tout est cette conscience : l'institution est œuvre humaine. Et ce n'est nullement un hasard si, contrairement à l'indigence à cet égard de la « philosophie politique » contemporaine, la grande philosophie politique, depuis Platon jusqu'à Rousseau, a mis la *paideia* à son centre. Cette grande tradition – même si dans la pratique la question de l'éducation a toujours préoccupé les modernes – meurt pratiquement avec la Révolution française. Et il faut être à la fois un béotien et un hypocrite pour faire mine de s'étonner de ce que Platon ait pensé légiférer sur les *nomoi* musicaux ou sur la poésie (l'État décrète aujourd'hui quels poèmes les enfants apprendront à l'école) ; qu'il ait eu raison ou tort de le faire *comme* il l'a fait et *jusqu'au point où* il a voulu le faire, c'est une *autre* question. J'y reviendrai.

La création par les Grecs de la politique et de la philosophie est la première émergence historique du projet d'autonomie collective et individuelle. Si nous voulons être libres nous devons faire notre *nomos*. Si nous voulons être libres, personne ne doit pouvoir nous dire ce que nous devons penser.

Mais libres comment, et jusqu'où ? Ce sont là les questions de la vraie politique – de plus en plus évacuées par les discours contemporains sur « le politique », les « droits de l'homme » ou le « droit naturel » – qu'il nous faut maintenant aborder.

Presque partout, presque toujours les sociétés ont vécu dans l'*hétéronomie instituée*¹. De cet état, la représentation instituée d'une source extra-sociale du *nomos* fait partie intégrante. Le rôle de la religion est, à cet égard, central : elle fournit la représentation de cette source et ses attributs, assure que toutes les significations – du monde comme des choses humaines – jaillissent de la même origine, elle cimenter cette assurance par la croyance qui joue sur des composantes essentielles du psychisme humain. Soit dit en passant : la tendance actuelle, dont Max Weber est en partie responsable, de présenter la religion comme un ensemble d'« idées », presque comme une « idéologie religieuse », conduit à des résultats catastrophiques, car elle méconnaît dans les significations imaginaires religieuses, tout aussi importantes et tout aussi variables que les « représentations », ces dimensions que sont l'*affect* religieux et la *poussée* religieuse.

La dénégation de la dimension instituante de la société, le recouvrement de l'imaginaire instituant par l'imaginaire institué, va de pair avec la création d'individus absolument conformes, qui se vivent et se pensent dans la répétition (quoi qu'ils puissent faire par ailleurs – et ils font très peu), dont l'imagination radicale est bridée autant que faire se peut et qui ne sont guère vraiment individués (comparer la similitude des sculptures d'une même dynastie égyptienne avec la différence entre Sappho et Archiloque ou Bach et Haendel). Elle va de pair aussi avec la forclusion anticipée de toute interrogation sur le fondement ultime des croyances de la tribu et de ses lois, donc aussi sur la « légitimité » du pouvoir explicite institué. En ce sens, le terme même de « légitimité » de la domination appliqué à des sociétés traditionnelles est anachronique (et eurocentrique, ou sino-centrique). *La tradition signifie que la ques-*

1. Castoriadis 1964-65 (1975), p. 148-151 [rééd., p. 161-164] et les textes cités dans la note 2, p. 156.

tion de la légitimité de la tradition ne sera pas posée. Les individus sont fabriqués de sorte que cette question reste pour eux mentalement et psychiquement impossible.

L'autonomie surgit, comme germe, dès que l'interrogation explicite et illimitée éclate, portant non pas sur des « faits » mais sur les significations imaginaires sociales et leur fondement possible. Moment de création, qui inaugure et un autre type de société et un autre type d'individus. Je parle bien de *germe*, car l'autonomie, aussi bien sociale qu'individuelle, est un *projet*. Le surgissement de l'interrogation illimitée crée un *eidōs* historique nouveau – la réflexivité au sens plein, ou autoréflexivité, comme l'individu qui l'incarne et les institutions où elle s'instrumente. Ce qui est demandé est, au plan social : est-ce que nos lois sont bonnes ? Est-ce qu'elles sont justes ? Quelles lois devons-nous faire ? Et, au plan individuel : est-ce que ce que je pense est vrai ? Est-ce que je peux savoir si c'est vrai et comment ? Le moment de la naissance de la philosophie n'est pas l'apparition de la « question de l'être », mais le surgissement de l'interrogation : *que devons-nous penser ?* (La « question de l'être » n'en forme qu'un moment ; par ailleurs, elle est à la fois posée et résolue dans le *Pentateuque*, comme dans la plupart des livres sacrés.) Le moment de la naissance de la démocratie, et de la politique, n'est pas le règne de la loi ou du droit, ni celui des « droits de l'homme », ni même l'égalité des citoyens comme telle : mais le surgissement dans le faire effectif de la collectivité de la mise en question de la loi. Quelles lois devons-nous faire ? C'est à ce moment-là que naît la politique ; autant dire, que naît la liberté comme social-historiquement effective. Naissance indissociable de celle de la philosophie (c'est l'ignorance systématique et nullement accidentelle de cette indissociation qui fausse constamment le regard de Heidegger sur les Grecs comme sur le reste).

Autonomie : autos-nomos (se donner) soi-même ses lois.
Précision à peine nécessaire après ce qui a été dit sur l'hé-

téronomie : sachant qu'on le fait. Surgissement d'un *eidōs* nouveau dans l'histoire de l'être : un type d'être qui se donne à soi-même, réflexivement, ses lois d'être.

Cette autonomie n'a rien de commun avec l'« autonomie » kantienne pour de multiples raisons, dont il suffit ici d'en mentionner une : il ne s'agit pas, pour elle, de découvrir dans une Raison immuable une loi qu'elle se donnerait une fois pour toutes – mais de s'interroger sur la loi et ses fondements, et de ne pas rester fascinée par cette interrogation, mais de *faire* et d'*instaurer* (donc aussi, de *dire*). L'autonomie est l'agir réflexif d'une raison qui se crée dans un mouvement sans fin, comme à la fois individuelle et sociale.

Nous revenons à la politique proprement dite, et nous commençons par le *protéron pros hémas*, pour la facilité de la compréhension : l'individu. En quel sens un individu peut-il être autonome ? Deux faces à cette question : interne et externe.

La face interne : au noyau de l'individu une psyché (inconscient, pulsions) qu'il n'est question ni d'éliminer ni de « maîtriser » ; ce ne serait pas seulement impossible, ce serait tuer l'être humain. Et l'individu à chaque instant porte avec lui, en lui, une histoire qu'il ne peut ni ne doit « éliminer », puisque sa réflexivité même, sa lucidité, en est, en un sens, le produit. L'autonomie de l'individu consiste en ceci qu'un autre rapport est établi entre l'instance réflexive et les autres instances psychiques, comme aussi entre son présent et l'histoire moyennant laquelle il s'est fait tel qu'il est, lui permettant d'échapper à l'asser-vissement de la répétition, de se retourner sur lui-même, les raisons de ses pensées et les motifs de ses actes, guidé par la visée du vrai et l'élucidation de son désir. Que cette autonomie puisse effectivement altérer le comportement de l'individu (comme nous savons qu'elle peut le faire) veut dire que celui-ci a cessé d'être pur produit de sa psy-

ché, de son histoire, et de l'institution qui l'a formé. Autrement dit, la formation d'une instance réflexive et délibérante, de la vraie *subjectivité*, libère l'imagination radicale de l'être humain singulier comme source de création et d'altération et lui fait atteindre une liberté effective, qui présuppose certes l'indétermination du monde psychique et sa perméabilité au sens, mais entraîne aussi que le sens simplement donné a cessé d'être cause (ce qui est toujours aussi le cas dans le monde social-historique) et qu'il y a *choix du sens* non dicté d'avance. Autrement dit encore, dans le déploiement et la formation de ce sens, quelle qu'en soit la source (imagination radicale créatrice de l'être singulier ou réception d'un sens socialement créé), l'instance réflexive une fois constituée joue un rôle actif et non prédéterminé¹. A son tour, cela présuppose encore un mécanisme psychique : être autonome implique que l'on a *psychiquement investi* la liberté et la visée de vérité². Si tel n'était pas le cas, on ne comprendrait pas pourquoi Kant peine sur les *Critiques*, au lieu de s'amuser à autre chose. Et cet investissement psychique – « détermination empirique » – n'enlève rien à l'éventuelle validité des idées des *Critiques*, à l'admiration méritée que l'on porte à l'audacieux vieillard, à la valeur *morale* de son entreprise. Parce qu'elle néglige toutes ces considérations, la liberté de la philosophie héritée reste fiction, fantôme sans chair, *constructum* sans intérêt « pour nous autres hommes » selon l'expression obsessionnellement répétée par ce même Kant.

La face externe nous plonge en plein milieu de l'océan social-historique. Je ne puis être libre tout seul, ni dans n'importe quelle société (illusion de Descartes, prétendant oublier qu'il est assis sur vingt-deux siècles d'interrogation et autant de doute, qu'il vit dans une société où, depuis

1. C. Castoriadis 1964-65 (1975), p. 138-146 [rééd., p. 150-158]; 1986, p. 24-39.

2. C. Castoriadis 1968 (1978), p. 60-64 [rééd., p. 74-80].

des siècles, Révélation comme foi du charbonnier ont cessé de suffire, la « démonstration » de l'existence de Dieu étant devenue *exigible* pour tous ceux qui, même croyants, pensent). Il ne s'agit pas de l'absence de contrainte formelle (« oppression »), mais de l'inéliminable intériorisation de l'institution sociale sans quoi il n'y a pas d'individu. Pour investir la liberté et la vérité, il faut qu'elles soient déjà apparues comme significations imaginaires sociales. Pour que des individus visant l'autonomie puissent surgir, il faut que déjà le champ social-historique se soit auto-altéré de manière à ouvrir un espace d'interrogation sans bornes (sans Révélation instituée, par exemple). Pour que quelqu'un puisse trouver en lui-même les ressources psychiques et dans ce qui l'entoure les moyens de se lever et de dire : nos lois sont injustes, nos dieux sont faux, il faut une auto-altération de l'institution sociale, œuvre de l'imaginaire instituant (l'énoncé : « la Loi est injuste », pour un Hébreu classique, est linguistiquement impossible, à tout le moins absurde, puisque la Loi a été donnée par Dieu et que la justice est un attribut de Dieu et de lui seul). Il faut que l'institution soit devenue telle qu'elle permette sa mise en question par la collectivité qu'elle fait être et les individus qui y appartiennent. Mais l'incarnation concrète de l'institution, ce sont ces individus qui marchent, parlent et agissent. C'est donc du même coup, quant à l'essence de la chose, que doivent surgir, et que surgissent en fait, en Grèce à partir du VIII^e siècle, en Europe occidentale, à partir des XII^e-XIII^e siècles, un nouveau type de société et un nouveau type d'individus, qui s'impliquent réciproquement. Pas de phalange sans hoplites, et pas d'hoplites sans phalange. Pas d'Archiloque pouvant se vanter, peu après 700, qu'il a jeté son bouclier en fuyant et que le dommage est mince, puisqu'il pourra en acheter un autre, sans une société de guerriers-citoyens, pouvant honorer en même temps par-dessus tout la bravoure, et un poète qui la tourne, pour une fois, en dérision. La nécessaire simultanéité de ces deux éléments dans un moment d'altération histo-

rique crée une situation impensable pour la logique héritée de la détermination. Comment composer une société libre sinon à partir d'individus libres ? Et où trouver ces individus, s'ils n'ont pas déjà été élevés dans la liberté ? (S'agirait-il de la liberté inhérente à la nature humaine ? Pourquoi donc celle-ci sommeillait-elle pendant des millénaires de despotisme, oriental ou autre ?) Elle renvoie d'abord au travail créateur de l'imaginaire instituant comme imaginaire radical déposé dans le collectif anonyme.

Déjà donc l'intériorisation inéliminable de l'institution renvoie l'individu au monde social. Qui dit vouloir être libre et n'avoir rien à faire avec l'institution (ou, ce qui revient au même, avec la politique) doit être renvoyé à l'école primaire. Mais le même renvoi se fait à partir du sens même de *nomos*, de loi : poser sa propre loi pour soi-même ne peut avoir un sens que pour certaines dimensions de la vie, et aucun pour d'autres – non seulement celles où je rencontre les autres (avec qui je peux m'entendre, me battre ou que je peux simplement essayer d'ignorer), mais surtout celles où je rencontre la société comme telle, la loi sociale – l'institution.

Puis-je dire que je pose ma loi, lorsque je vis nécessairement sous la loi de la société ? Oui, dans un cas : si je peux dire, réflexivement et lucidement, que *cette loi est aussi la mienne*. Pour que je puisse dire cela, il n'est pas nécessaire que je l'approuve : il suffit que j'aie eu la possibilité effective de participer activement à la formation et au fonctionnement de la loi¹. La possibilité de participer :

1. Le discours des Lois, dans le *Criton* – que je tiens pour une simple transcription, certes admirable, des *topoi* de la pensée démocratique des Athéniens – dit tout ce qu'il y a à dire là-dessus : *é peithein é poiein a an kéluoi* (51 b), ou bien la persuader (la patrie, la collectivité qui pose les lois), ou bien faire ce qu'elle ordonne. Les Lois ajoutent : tu étais toujours libre de partir avec tout ce que tu possèdes (51 d-e), ce qui, strictement parlant, n'est vrai pour aucun État « démocratique » moderne.

si j'accepte l'idée d'autonomie *comme telle* (non pas seulement parce qu'elle est « bonne pour moi »), ce qu'évidemment aucune « démonstration » ne peut m'obliger à faire pas plus qu'elle ne peut m'obliger à mettre en accord mes paroles et mes actes, la pluralité indéfinie d'individus appartenant à la société entraîne aussitôt la démocratie, comme possibilité effective d'égal participation de tous aussi bien aux activités instituant qu'au pouvoir explicite (il est inutile de s'étendre ici sur la nécessaire implication réciproque de l'égalité et de la liberté, une fois les deux idées rigoureusement pensées, et sur les sophismes moyennant lesquels, depuis longtemps, on essaie de rendre les deux termes antithétiques).

Cependant, nous semblons revenus à notre point de départ. Car le « pouvoir » fondamental dans une société, le pouvoir premier dont tous les autres dépendent, ce que j'ai appelé plus haut l'infra-pouvoir, c'est le *pouvoir instituant*. Et, si l'on cesse d'être fasciné par les « Constitutions », celui-ci n'est ni localisable, ni formalisable, car il relève de l'imaginaire instituant. La langue, la « famille », les mœurs, les « idées », une foule innombrable d'autres choses et leur évolution, échappent pour l'essentiel à la législation. Au surplus, pour autant que ce pouvoir est participable, tous y participent. Tous sont « auteurs » de l'évolution de la langue, de la famille, des mœurs, etc.

Quelle a été donc la radicalité de la création de la politique par les Grecs ? Elle a consisté en ceci que a) une partie du pouvoir instituant a été explicitée et formalisée (concrètement, celle qui concerne la législation au sens propre, publique – « constitutionnelle » – aussi bien que privée), b) des institutions ont été créées pour rendre la partie explicite du pouvoir (y compris le « pouvoir politique » au sens défini plus haut) *participable* ; d'où l'égal participation de tous les membres du corps politique à la détermination du *nomos*, de la *diké* et du *telos* – de la législation, de la juridiction, du gouvernement (il n'existe

pas, à rigoureusement parler, de « pouvoir exécutif » : à la charge d'esclaves à Athènes, ses tâches sont accomplies aujourd'hui par des hommes agissant comme des animaux vocaux, en attendant de l'être par des machines).

Or, dès que la question a été ainsi posée, la politique a englouti, du moins en droit, le politique au sens défini plus haut. La structure et l'exercice du pouvoir explicite sont devenus en principe, et en fait, à Athènes comme dans l'Occident européen, objet de délibération et de décision collectives (de la collectivité chaque fois *autoposée* et, en fait et en droit, *toujours nécessairement autoposée*). Mais aussi, beaucoup plus important, la mise en question de l'institution *in toto* est devenue, potentiellement, radicale et illimitée. Le bouleversement par Clisthène de la répartition traditionnelle des tribus athéniennes est peut-être de l'histoire ancienne. Mais nous sommes supposés vivre en république; il nous faudrait donc, probablement, une « éducation républicaine ». Où commence, donc, et où s'arrête, l'« éducation » – républicaine ou pas ? Les mouvements émancipateurs modernes, notamment le mouvement ouvrier, mais aussi le mouvement des femmes, ont posé la question : peut-il y avoir démocratie, peut-il y avoir égale possibilité effective pour tous ceux qui le veulent de participer au pouvoir, dans une société où existe et se reconstitue constamment une formidable inégalité du pouvoir économique, immédiatement traduisible en pouvoir politique – ou bien dans une société qui, tout en ayant accordé il y a quelques décennies les « droits politiques » aux femmes, continue dans les faits à les traiter comme des « citoyens passifs » ? Les lois de la propriété (privée, ou « d'État ») sont-elles tombées du ciel, dans quel Sinai les a-t-on recueillies ?

La politique est projet d'autonomie : activité collective réfléchie et lucide visant l'institution globale de la société comme telle. Pour le dire en d'autres termes, elle concerne tout ce qui, dans la société, est participable et

partageable¹. Or, cette activité auto-instituante apparaît ainsi comme ne connaissant, et ne reconnaissant, *de jure*, aucune limite (je ne parle pas des lois physiques et biologiques). Peut-on et doit-on en rester là ?

La réponse est négative, aussi bien ontologiquement – en amont de la question *quid juris* –, que politiquement – en aval de cette question.

Le point de vue ontologique conduit aux réflexions à la fois les plus lourdes et les moins pertinentes eu égard à la question politique. De toute façon, l'auto-institution explicite de la société rencontrera toujours des bornes qui ont déjà été évoquées plus haut. Toute institution, aussi lucide, réfléchie, voulue qu'elle soit, sourd de l'imaginaire instituant, ni formalisable ni localisable. Toute institution, et la révolution la plus radicale que l'on pourrait concevoir, est toujours aussi dans une histoire déjà donnée, et, aurait-elle le projet fou d'une table rase totale, c'est encore avec les objets de la table qu'elle essaierait de la raser. Le présent transforme toujours le passé en *passé présent*, à savoir pertinent *maintenant*, ne serait-ce qu'en le « ré-interprétant » constamment à partir de ce qui est en train d'être créé, pensé, posé – mais c'est *ce* passé-là, non pas n'importe quel passé, que le présent modèle d'après son imaginaire. Toute société doit se projeter dans un à-venir qui est essentiellement incertitude et aléa. Toute société devra socialiser la psyché des êtres qui la composent, et la nature de cette psyché impose aux modes comme au contenu de cette socialisation des contraintes aussi incertaines que décisives.

Considérations très lourdes et sans pertinence politique. Elles sont profondément analogues – et ce n'est pas accidentel – à celles qui, dans ma vie personnelle, montrent que je me fais dans une histoire qui m'a toujours déjà fait, que mes projets les plus mûrement réfléchis peuvent être

1. Voir le texte cité dans la note de la p. 157.

en un instant mis par terre par ce qui arrive, que, vivant, je reste toujours pour moi-même une des plus puissantes sources d'étonnement et une énigme à nulle autre comparable (car approchée de si près), qu'avec mon imagination, mes affects, mes désirs je peux m'entendre, je ne peux, je ne dois même pas les dominer. Je dois dominer mes actes et mes paroles, ce qui est tout autre chose. Et, de même que ces considérations ne me disent rien de substantif sur ce que je dois faire – puisque je peux faire tout ce que je peux faire, mais je ne dois pas faire n'importe quoi, et sur ce que je dois faire, la structure ontologique de ma temporalité personnelle, par exemple, m'est d'un secours nul – de même, les bornes à la fois certaines et indéfinissables que la nature même du social-historique pose à la possibilité pour une société d'établir un autre rapport entre instituant et institué ne disent rien sur ce que nous devons vouloir comme institution effective de la société où nous vivons. De ce que, par exemple, « le mort saisit le vif », comme le rappelait Marx, je ne peux tirer aucune politique. Le vif ne serait pas vif s'il n'était pas saisi par le mort – mais il ne le serait pas non plus, s'il l'était totalement. Qu'en puis-je conclure quant au rapport qu'une société *doit vouloir* établir, pour autant que cela dépende d'elle, avec son passé ? Je ne peux même pas dire qu'une politique qui voudrait totalement ignorer ou exiler le mort, parce que tellement contraire à la nature des choses, serait « vouée à l'échec » ou « folle » : elle serait dans l'illusion totale quant à son objectif proclamé, elle n'en serait pas pour autant nulle et non avenue. Être fou n'empêche pas d'exister : le totalitarisme a existé, il existe, sous nos yeux il essaie toujours de réformer le « passé » en fonction du « présent » (rappelons en passant qu'il a fait à outrance, systématiquement et violemment, ce que, d'une autre façon, tout le monde fait du même mouvement qu'il respire et ce que font tous les jours les journaux, les livres d'histoire et même les philosophes). Et dire que le totalita-

risme ne pouvait pas réussir parce qu'il était contraire à la nature des choses (ce qui ne peut rien vouloir dire d'autre ici que : « la nature humaine »), c'est encore une fois mélanger les niveaux, et poser comme nécessité d'essence ce qui est un pur fait : Hitler a été vaincu, le communisme ne réussit pas, pour l'instant, à dominer la planète. *C'est tout*. De purs faits, et les explications partielles qu'on pourrait en donner relèvent elles aussi de l'ordre du pur fait, ne dévoilent aucune nécessité transcendante, aucun « sens de l'histoire ».

Il en va autrement si l'on adopte un point de vue politique, *en aval* de l'admission que nous ne savons pas définir des bornes *princiennes* (non triviales) à l'auto-institution explicite de la société. Si la politique est projet d'autonomie individuelle et sociale (deux faces du même), il en découle bel et bien des conséquences substantives. Certes, le projet d'autonomie doit être posé (« accepté », « postulé »). L'idée d'autonomie ne peut être ni fondée ni démontrée, toute fondation ou démonstration la présuppose (aucune « fondation » de la réflexivité sans présupposition de la réflexivité). Une fois posée, elle peut être *raisonnablement argumentée*, à partir de ses implications et de ses conséquences. Mais elle peut aussi et surtout, et doit, être *explicitée*. Il en découle alors des conséquences substantives, qui donnent un *contenu*, certes partiel, à une politique de l'autonomie, mais lui imposent aussi des *limitations*. En effet, il est requis, dans cette perspective, d'ouvrir le plus possible la voie à la manifestation de l'instituant – mais *tout autant* d'introduire le maximum possible de réflexivité dans l'activité instituant explicite, comme dans l'exercice du pouvoir explicite. Car, il ne faut pas l'oublier, l'instituant *comme tel* et ses œuvres ne sont ni « bons » ni « mauvais » – ou plutôt, ils peuvent être, du point de vue de la réflexivité, l'un ou l'autre au point le

plus extrême (de même que l'imagination de l'être humain singulier). Il devient alors impératif de former des institutions rendant cette réflexivité collective effectivement possible et l'instrumentant concrètement (les conséquences de cela sont innombrables), comme aussi de donner à tous les individus la possibilité effective maximale de participation à tout pouvoir explicite et la sphère la plus étendue possible de vie individuelle autonome. Si l'on se rappelle que l'institution de la société n'existe que pour autant qu'elle est incorporée dans les individus sociaux, on peut alors, de toute évidence, justifier (fonder, si l'on veut) à partir du projet d'autonomie les « droits de l'homme », et beaucoup plus ; on peut aussi et surtout, abandonnant les superficialités de la philosophie politique contemporaine, et se rappelant Aristote – la loi vise à la « création de la vertu totale » moyennant ses prescriptions *peri paideian tén pros to koinon*, relatives à la *paideia* orientée vers la chose publique¹ –, comprendre que la *paideia*, l'éducation – qui va de la naissance à la mort – est une dimension centrale de toute politique de l'autonomie, et reformuler, en le corrigeant, le problème de Rousseau : « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant². » Inutile de commenter la formule de Rousseau et sa lourde dépendance à l'égard d'une métaphysique de l'individu-substance et de ses « propriétés ». Mais voici la vraie formulation :

Créer les institutions qui, intériorisées par les individus, facilitent le plus possible leur accession à leur autonomie individuelle et leur possibilité de participation effective à tout pouvoir explicite existant dans la société.

La formulation ne paraîtra paradoxale qu'aux tenants de

1. *Eth. Nic.* E, 4, 1130 b 4-5, 25-26.

2. *Du contrat social*, Livre I, chap. vi, Pléiade, vol. III, p. 360.

la liberté-fulguration, d'un pour-soi fictif délié de tout y compris de sa propre histoire.

Il apparaît aussi – c'est une tautologie – que l'autonomie est, *ipso facto*, *autolimitation*. Toute limitation de la démocratie ne peut être, en fait aussi bien qu'en droit, qu'autolimitation¹. Cette autolimitation peut être plus et autre chose que simple exhortation, si elle s'incarne dans la création d'individus libres et responsables. Il n'y a aucune « garantie » pour la démocratie, autre que relative et contingente. La moins contingente de toutes se trouve dans la *paideia* des citoyens, dans la formation (toujours *sociale*) d'individus qui ont intériorisé à la fois la nécessité de la loi et la possibilité de la mettre en question, l'interrogation, la réflexivité et la capacité de délibérer, la liberté et la responsabilité.

L'autonomie est donc le projet – et maintenant nous sommes à la fois sur le plan ontologique et sur le plan politique – qui vise, au sens large, la venue au jour du pouvoir instituant et son explicitation réflexive (qui ne peuvent jamais être que partielles) ; et, au sens plus étroit, la résorption *du* politique, comme pouvoir explicite, dans la politique, activité lucide et délibérée ayant comme objet l'institution explicite de la société (donc aussi, de tout pouvoir explicite) et son opération comme *nomos*, *diké*, *télos* – législation, juridiction, gouvernement – en vue des *fins communes* et des *œuvres publiques* que la société s'est délibérément proposées.

Burgos, mars 1978-Paris, novembre 1987

1. C. Castoriadis, « La logique des magmas et la question de l'autonomie », in *Domaines de l'homme*, op. cit., p. 417-418 [rééd., p. 521-523] ; aussi 1983 (1986), p. 296-303 [rééd., p. 369-379].

Psychanalyse et politique*

Ceux qui ont écrit sur les rapports entre psychanalyse et politique se sont fixés, pour la plupart, de manière unilatérale sur des formulations isolées de Freud ou sur ses écrits d'excursion et d'incursion dans les domaines de la philosophie de la société et de l'histoire (*Malaise dans la civilisation, L'Avenir d'une illusion, Moïse*). On en a presque toujours tiré des conclusions « pessimistes » ou même « réactionnaires » sur les implications de la psychanalyse quant aux projets de transformation sociale et politique. Les analystes eux-mêmes, pour autant qu'ils expriment – rarement – un avis sur ces questions, ont montré un empressement paresseux et suspect à se contenter de ces « conclusions ». Pour ce faire, il fallait négliger ou passer sous silence d'autres œuvres (par exemple *Totem et Tabou*) et d'autres formulations de Freud sur lesquelles j'ai attiré l'attention ailleurs¹. Mais aussi, ce qui est beaucoup plus grave, on a ce faisant occulté des questions de substance fondamentales, et beaucoup plus importantes que les « opinions » de Freud. Quelle est la signification de la psychanalyse elle-même, comme théorie et comme pra-

* Conférence à la *New School for Social Research* de New York, dans le cadre des colloques Hannah Arendt, le 25 octobre 1987. Traduit en français par moi et publié dans *Lettre internationale*, n° 21, 1989.

1. « Épilégomènes à une théorie de l'âme... », dans *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris, Éd. du Seuil, 1978.

tique ? Quelles en sont les implications, qui certainement n'ont pas été toutes explorées par Freud ? N'a-t-elle rien à voir avec le mouvement émancipatoire de l'Occident ? L'effort de connaître l'inconscient et de transformer le sujet n'a-t-il aucun rapport avec la question de la liberté, et avec les questions de la philosophie ? La psychanalyse aurait-elle été possible en dehors des conditions social-historiques qui ont été réalisées en Europe ? La connaissance de l'inconscient ne peut-elle rien nous apprendre concernant la socialisation des individus, donc aussi les institutions sociales ? Pourquoi la perspective pratique qui est celle de la psychanalyse dans le champ individuel serait-elle automatiquement frappée de nullité lorsqu'on passe au champ collectif ? Il faut bien constater que ces questions ne sont que très rarement posées, et jamais de manière satisfaisante. Je résume, et j'élargis, dans les lignes qui suivent les conclusions d'un travail de vingt-cinq ans¹.

Je commencerai par un mot de Freud que je trouve profondément vrai. A deux reprises, Freud a déclaré que la psychanalyse, la pédagogie et la politique sont les trois professions impossibles². Il n'a pas expliqué pourquoi elles étaient impossibles. Le terme doit être pris à la fois littéralement, et *cum grano salis* puisque, après tout, il avait créé la psychanalyse et la pratiquait. Nous pouvons réfléchir avec profit sur ce terme : impossibles. Il n'a pas dit que ces professions étaient extrêmement difficiles – comme le sont celles du neurochirurgien, du pianiste de

1. *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Éd. du Seuil, 1978 ; *Domaines de l'homme*, Paris, Éd. du Seuil, 1986.

2. L'idée est dans « Analyse terminable et interminable » (1937). Elle était déjà exprimée dans la préface écrite par Freud pour le livre d'Aichhorn, *Verwahrloste Jugend*, où elle est présentée comme un bon mot traditionnel. Freud parle en fait de « gouvernement » (*Regierung*). Mais, comme on le verra dans la suite du texte, le « gouvernement » au sens traditionnel ne soulève pas les problèmes discutés ici.

concert ou du guide de montagne. Et pas davantage nous ne pouvons les qualifier d'impossibles parce qu'elles ont affaire avec le plus intraitable de tous les matériaux, l'être humain. Les généraux, les vendeurs, les prostituées travaillent avec ce même matériau, et nous ne qualifierions pas leurs professions d'impossibles.

Il semble que nous pourrions évoquer une raison assez forte, rendant au moins la psychanalyse et la pédagogie presque impossibles : c'est que les deux visent à changer les êtres humains. Pourtant les choses ne sont pas si simples. Un psychiatre comportementaliste (en fait, pavlovien), un « pédagogue » comme le père du président Schreber, les gardiens d'un camp de concentration nazi ou stalinien, les agents du *Minilove*, et O'Brien lui-même (Orwell, 1984), agissent tous pour changer des êtres humains – et, souvent, ils réussissent.

Mais, dans tous ces cas, la fin de l'activité est déjà complètement déterminée dans l'esprit de l'agent : il s'agit d'éradiquer, dans l'esprit et l'âme du patient, toute trace d'un penser et d'un vouloir propres. L'agent utilise des moyens tout autant déterminés, et il est censé contrôler pleinement ces moyens et le processus d'ensemble. (Qu'il puisse échouer, et que les raisons d'un tel échec ne soient nullement accidentelles, est une autre affaire.) Étant donné les conditions, y compris le savoir de l'agent, étant donné ses fins et ce qu'il sait ou croit savoir du patient, l'agent agit, ou doit agir, de la manière la plus efficace rationnellement. Son savoir peut évidemment comprendre aussi une certaine connaissance des processus psychiques profonds, comme l'a montré Bruno Bettelheim dans son analyse des linéaments rationnels du traitement des prisonniers dans les camps nazis : il s'agissait de briser l'image de soi du prisonnier, de démolir ses repères identificatoires. Avant Bettelheim et indépendamment de lui, Orwell avait vu cela clairement et profondément dans 1984. Ce sont aussi ces considérations qui me font parler de *politique*, en discutant

la phrase de Freud, et non pas de « gouvernement » (*Regierung*) : « gouverner » les hommes, par la terreur ou par la manipulation douce, peut être ramené à une technique rationnelle, à une action *zweckrational*, instrumentale ou rationnelle quant aux moyens, selon l'expression de Max Weber.

Considérons maintenant la psychanalyse : rien de ce qui vient d'être dit ne peut lui être appliqué. Aussi ouvertes que soient les discussions sur les visées et les fins ou la fin de l'analyse, l'objectif que l'analyste essaie d'atteindre ne peut pas être aisément défini en termes déterminés et spécifiques. O'Brien atteint son but lorsque Winston Smith non seulement avoue tout ce qu'on lui demande d'avouer, mais admet en lui-même qu'il aime vraiment Big Brother. Il s'agit ici d'un état du sujet (du patient) que l'on peut clairement définir et décrire. On ne peut dire rien de pareil quant à la fin de l'analyse. (Je considère ici ce que j'appellerais le processus analytique plein – non pas « idéal ». Il est certain que la nature du cas peut conduire l'analyste à limiter ses ambitions. Mais même alors, il ne saurait définir d'avance vers quoi et jusqu'où il veut aller.) Comme on le sait, Freud est revenu à plusieurs reprises sur la question de la fin et des fins de l'analyse, en en donnant des définitions diverses et apparemment différentes. Je m'arrêterai ici sur une des plus tardives, car je la trouve la plus riche, la plus prégnante et la plus risquée. C'est le célèbre *Wo es war, soll Ich werden*, où était Ça, Je dois/devoir devenir. J'ai déjà discuté et commenté longuement cette formulation ailleurs¹ et je me borne à résumer mes conclusions. Si – comme semble malheureusement l'impliquer la suite immédiate du texte de Freud – nous comprenons cette

1. *L'Institution imaginaire de la société*, p. 138-146 [rééd., p. 150-158]; *Les Carrefours du labyrinthe*, p. 29-122 [rééd., p. 33-157]. La phrase discutée de Freud vient des *Nouvelles Leçons d'introduction à la psychanalyse* (1933). Ailleurs et fréquemment, Freud parle de domptage ou apprivoisement (*Bändigung*) des pulsions.

phrase comme voulant dire : le Ça, le *Es*, doit être éliminé ou conquis par le Je, le *Ich*, asséché et cultivé comme la Zuyder Zee, nous nous proposerions un objectif à la fois inaccessible et monstrueux¹. Inaccessible, puisqu'il ne peut pas exister d'être humain dont l'inconscient a été conquis par le conscient, dont les pulsions sont soumises à un contrôle complet par les considérations rationnelles, qui a cessé de phantasmer et de rêver. Monstrueux, puisque si nous atteignons cet état, nous aurions tué ce qui fait de nous des êtres humains, qui n'est pas la rationalité mais le surgissement continu, incontrôlé et incontrôlable de notre imagination radicale créatrice dans et par le flux des représentations, des affects et des désirs. Au contraire, une des fins de l'analyse est de libérer ce flux du refoulement auquel il est soumis par un Je qui n'est d'habitude qu'une construction rigide et essentiellement sociale. C'est pourquoi je propose que la formulation de Freud soit complétée par : *Wo Ich bin, soll auch Es auftauchen*, là où Je suis/est, Ça doit aussi émerger.

L'objectif de l'analyse n'est pas d'éliminer une instance psychique au profit d'une autre. Il est d'altérer la relation entre instances. Pour ce faire, elle doit altérer essentiellement l'une de ces instances : le Je, ou le conscient. Le *Je* s'altère en recevant et admettant les contenus de l'inconscient, en les réfléchissant et en devenant capable de choisir lucidement les impulsions et les idées qu'il tentera de mettre en acte. En d'autres termes, le Je a à devenir une subjectivité réfléchissante, capable de délibération et de volonté. Le but de l'analyse n'est pas la sainteté ; comme a dit Kant, personne jamais n'est un saint. Ce point est décisif : il oppose explicitement l'analyse à toutes les éthiques fondées sur la condamnation du désir, et donc sur la culpa-

1. Freud, évidemment, savait cela parfaitement, comme le montrent plusieurs formulations dans « Analyse terminable et interminable ».

bilité. Je désire vous tuer – ou vous violer –, mais je ne le ferai pas. A comparer avec Matthieu 5, 27-28 : « Vous avez appris qu'il a été dit : *Tu ne commettras pas d'adultère*. Mais moi je vous dis : Quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis, dans son cœur, l'adultère avec elle. » Comment l'analyse pourrait-elle jamais oublier le fait cardinal qui la fonde, que nous commençons notre vie en regardant une femme pour la désirer (quel que soit notre sexe), que ce désir ne peut jamais être éliminé et, plus important encore, que sans ce désir nous ne deviendrions jamais des êtres humains et même, nous ne pourrions tout simplement pas survivre.

J'ai parlé de relation altérée entre instances psychiques. On peut la décrire en disant que le refoulement laisse la place à la reconnaissance des contenus inconscients, et la réflexion sur eux, et que l'inhibition, l'évitement ou l'agir compulsifs laissent la place à la délibération lucide. L'importance de ce changement ne se trouve pas dans l'élimination du conflit psychique; personne ne nous a jamais garanti que nous avons droit à une vie psychique dépourvue de conflits. Elle gît dans l'instauration d'une subjectivité réflexive et délibérante, qui a cessé d'être une machine pseudo-rationnelle et socialement adaptée et a reconnu et libéré l'imagination radicale au noyau de la psyché.

Je traduis, dans la formulation de Freud, le *werden* par devenir (qui est son sens exact) et non pas par « être » ou même « advenir », car la subjectivité que j'essaie de décrire est essentiellement un processus, non pas un état atteint une fois pour toutes. C'est aussi pourquoi je dirai que nous pouvons élucider la fin de l'analyse, non pas la définir strictement. Ce que j'appelle le projet d'autonomie, au niveau de l'être humain singulier, est la transformation du sujet de manière qu'il puisse entrer dans ce processus. La fin de la psychanalyse est consubstantielle avec le projet d'autonomie.

Cette fin ne peut pas être atteinte, ni même approchée,

sans l'activité propre du patient : remémorer, répéter, pe-laborer (*durcharbeiten*). Le patient est l'agent principal du processus psychanalytique.

Il n'y a pas ici des moyens séparés des fins. Les divers aspects du cadre du processus analytique (position couchée, séances fixes, etc.) n'en sont pas les moyens, mais les conditions lui permettant de se déployer. Le processus lui-même est analytique dans la mesure où il est déjà à la fois moyen et fin. Les associations libres du patient, par exemple, ne sont pas un moyen; en se déployant, elles expriment et réalisent déjà le développement de sa capacité de libérer son flux représentatif, et par là aussi, de reconnaître ses affects et ses désirs. Et le flux associatif, avec le soutien ponctué des interprétations de l'analyste, fait entrer en scène l'activité réflexive du patient; il réfléchit et se réfléchit, il retourne sur le matériel et le re-prend ou re-admet.

Ainsi, la psychanalyse n'est pas une technique et il n'est même pas correct de parler de technique psychanalytique. La psychanalyse est une activité pratico-poïétique, où les deux participants sont des agents. Le patient est l'agent principal du développement de sa propre activité. Je l'appelle poïétique, car elle est créatrice : son issue est (doit être) l'auto-altération de l'analysant, c'est-à-dire, rigoureusement parlant, l'apparition d'un autre être. Je l'appelle pratique, car j'appelle praxis l'activité lucide dont l'objet est l'autonomie humaine et pour laquelle le seul « moyen » d'atteindre cette fin est cette autonomie elle-même.

De ce point de vue, la situation de la pédagogie est très semblable. La pédagogie commence à l'âge zéro, et personne ne sait quand elle se termine. L'objectif de la pédagogie – je parle, évidemment, d'un point de vue normatif – est d'aider le nouveau-né, ce *hopeful* et *dreadful monster*, à devenir un être humain. La fin de la *paideia* est d'aider ce faisceau de pulsions et d'imagination à devenir un

anthropos. Je donne ici au terme être humain, *anthropos*, le sens indiqué plus haut d'un être autonome. On peut tout aussi bien dire, se rappelant Aristote, un être capable de gouverner et d'être gouverné.

La pédagogie doit, à chaque instant, développer l'activité propre du sujet en utilisant, pour ainsi dire, cette même activité propre. L'objet de la pédagogie n'est pas d'enseigner des matières spécifiques, mais de développer la capacité d'apprendre du sujet – apprendre à apprendre, apprendre à découvrir, apprendre à inventer. Cela, bien entendu, elle ne peut le faire sans enseigner certaines matières – pas plus que l'analyse ne peut progresser sans les interprétations de l'analyste. Mais, de même que ces interprétations, les matières enseignées doivent être considérées comme des marches ou des points d'appui servant non seulement à rendre possible l'enseignement d'une quantité croissante de matières, mais à développer les capacités de l'enfant à apprendre, découvrir et inventer. La pédagogie doit nécessairement aussi *enseigner* – et de ce point de vue on doit condamner les excès de plusieurs pédagogues modernes. Mais deux principes doivent être fermement défendus :

– tout processus d'éducation qui ne vise pas à développer au maximum l'activité propre des élèves est mauvais ;

– tout système éducatif incapable de fournir une réponse raisonnable à la question éventuelle des élèves : pourquoi devrions-nous apprendre cela ? est défectueux.

Je ne peux pas toucher ici à l'immense sujet des relations entre psychanalyse et pédagogie. Mais il faut dissiper au moins un malentendu. La psychanalyse ne postule pas l'existence d'un être humain intrinsèquement « bon », pas plus qu'elle ne croit – comme Reich, Marcuse ou quelques idéologues français du « désir » – qu'il suffit de laisser les désirs et les pulsions s'exprimer pour aboutir au bonheur universel. On aboutirait plutôt, dans un tel cas, au meurtre universel. Pour la psychanalyse – comme aussi, en fait,

pour le sens commun et pour les penseurs depuis Platon et Aristote jusqu'à Diderot –, un être humain adulte a nécessairement intériorisé un nombre immense de contraintes externes qui forment, désormais, une partie intégrante de sa psyché. Du point de vue psychanalytique, un tel être a renoncé à la toute-puissance, a accepté que les mots ne signifient pas ce qu'il voudrait qu'ils signifient, a reconnu l'existence d'autres êtres humains dont les désirs, la plupart du temps, s'opposent aux siens, et ainsi de suite. Du point de vue social-historique, il a intériorisé, virtuellement, la totalité de l'institution donnée de la société et, plus spécifiquement, les significations imaginaires qui organisent, dans chaque société particulière, le monde humain et non humain, et lui donnent un sens.

Ainsi, du point de vue psychanalytique, la pédagogie est (doit être) l'éducation du nouveau-né qui l'amène à l'état décrit plus haut, comportant l'inhibition minimale de son imagination radicale et le développement maximal de sa réflexivité. Mais, du point de vue social-historique, la pédagogie devrait élever son sujet de telle sorte qu'il intériorise, et donc fasse beaucoup plus qu'accepter, les institutions existantes, quelles qu'elles soient. Il est clair que nous arrivons ainsi à une antinomie apparente, et à une question profonde et difficile. Cela nous conduit à la politique, et au projet d'autonomie comme projet nécessairement social, et non pas simplement individuel.

Avant de l'aborder, une remarque encore sur le terme freudien d'impossibilité par lequel nous avons commencé. L'impossibilité de la psychanalyse et de la pédagogie consiste en ceci qu'elles doivent toutes les deux s'appuyer sur une autonomie qui n'existe pas encore afin d'aider à la création de l'autonomie du sujet. Cela apparaît, du point de vue de la logique ordinaire, la logique ensembliste-identitaire, comme une impossibilité logique. Mais l'impossibilité semble aussi consister, en particulier dans le cas de la pédagogie, en la tentative de faire être des hommes et

des femmes autonomes dans le cadre d'une société hétéronome et, au-delà de cela, dans cette énigme apparemment insoluble, aider les êtres humains à accéder à l'autonomie, en même temps que – ou bien que – ils absorbent et intériorisent les institutions existantes.

La solution de cette énigme est la tâche « impossible » de la politique – d'autant plus impossible qu'elle doit, ici encore, s'appuyer sur une autonomie qui n'existe pas encore afin de faire surgir l'autonomie. C'est le sujet que nous devons maintenant aborder.

La psychanalyse vise à aider l'individu à devenir autonome : capable d'activité réfléchie et de délibération. De ce point de vue, elle appartient pleinement à l'immense courant social-historique qui se manifeste dans les combats pour l'autonomie, au projet émancipatoire auquel appartiennent aussi la démocratie et la philosophie. Mais, comme je l'ai déjà indiqué, elle doit d'emblée faire face, comme la pédagogie, à la question des institutions existantes de la société. Dans le cas de la pédagogie, cela est immédiatement manifeste. Dans le cas de la psychanalyse, la rencontre avec l'institution existante est la rencontre avec le Je concret du patient. Ce Je est, pour une part décisive, une fabrication sociale : il est construit pour fonctionner dans un dispositif social donné et pour préserver, continuer et reproduire ce dispositif – c'est-à-dire les institutions existantes. Celles-ci ne se conservent pas tellement par la violence et la coercition explicite, mais surtout par leur intériorisation par les individus qu'elles fabriquent.

Les institutions, et les significations imaginaires sociales, sont des créations de l'imaginaire radical, de l'imaginaire social instituant, la capacité créatrice de la collectivité anonyme, telle qu'elle se manifeste clairement, par exemple, dans et par la création du langage, des formes de famille, des mœurs, des idées, etc. La collectivité ne peut exister

que comme instituée. Ses institutions sont, chaque fois, sa création propre, mais presque toujours, une fois créées, elles apparaissent à la collectivité comme données (par les ancêtres, les dieux, Dieu, la nature, la Raison, les lois de l'histoire, les mécanismes de la concurrence, etc.). Elles deviennent ainsi fixes, rigides, sacrées. Il y a toujours, dans les institutions, un élément central, puissant et efficace, d'auto-perpétuation (et les instruments nécessaires à cette fin) – ce que l'on appellerait, en psychanalyse, de répétition ; le principal parmi ces instruments est, comme déjà dit, la fabrication d'individus conformes. J'appelle cet état de la société l'hétéronomie ; le *heteros*, l'autre, qui a donné la loi n'est personne d'autre que la société instituant elle-même, laquelle doit, pour des raisons très profondes, occulter ce fait. J'appelle autonome une société qui non seulement sait explicitement qu'elle a créé ses lois, mais qui s'est instituée de manière à libérer son imaginaire radical et à être capable d'altérer ses institutions moyennant sa propre activité collective, réflexive et délibérative. Et j'appelle politique l'activité lucide dont l'objet est l'institution d'une société autonome et les décisions concernant les entreprises collectives. Il est immédiatement évident que le projet d'une société autonome perd tout sens s'il n'est pas, en même temps, le projet qui vise à faire surgir des individus autonomes – et réciproquement.

Il existe en effet une analogie éclairante (certainement pas une identité ou une « homologie structurale ») entre les questions et les tâches qu'affronte le projet d'autonomie dans le champ individuel et dans le champ collectif. Dans le cas de l'hétéronomie, la structure rigide de l'institution et l'occultation de l'imaginaire radical, instituant, correspondent à la rigidité de l'individu socialement fabriqué et au refoulement de l'imagination radicale de la psyché. Dans la perspective du projet d'autonomie, nous avons défini les visées de la psychanalyse et de la pédagogie comme, premièrement, l'instauration d'un autre type de

relation entre le sujet réflexif – sujet de pensée et de volonté – et son inconscient, c'est-à-dire son imagination radicale, et, deuxièmement, la libération de sa capacité de faire, et de former un projet ouvert pour sa vie et y travailler. Nous pouvons, de manière similaire, définir la visée de la politique comme, premièrement, l'instauration d'un autre type de relation entre la société instituante et la société instituée, entre les lois chaque fois données et l'activité réflexive et délibérante du corps politique, et, deuxièmement, la libération de la créativité collective, permettant de former des projets collectifs pour des entreprises collectives et d'y travailler. Et nous pouvons pointer le lien essentiel entre les deux que constitue la pédagogie, l'éducation, la *paideia* : car comment pourrait-il y avoir une collectivité réflexive sans individus réflexifs ? Une société autonome, comme collectivité qui s'auto-institue et s'auto-gouverne, présuppose le développement de la capacité de tous ses membres de participer à ses activités réflexives et délibératives. La démocratie, au sens plein, peut être définie comme le régime de la réflexivité collective ; on peut montrer que tout le reste découle de cette définition. Et la démocratie ne peut exister sans individus démocratiques, et réciproquement. Cela aussi est un des aspects paradoxaux de l'« impossibilité » de la politique.

Nous pouvons montrer encore plus clairement la solidarité intime entre les dimensions sociale et individuelle du projet d'autonomie à partir d'une autre considération. La socialisation de la psyché, et même sa simple survie, exige qu'elle reconnaisse et accepte le fait que ses désirs nucléaires, originaires, ne peuvent jamais être réalisés. Dans les sociétés hétéronomes, cela a toujours été accompli non pas par la simple interdiction des actes, mais surtout par l'interdiction des pensées, le blocage du flux représentatif, le silence imposé à l'imagination radicale. Comme si la société appliquait à l'envers, pour les lui imposer, les voies de l'inconscient. A la toute-puissance de la pensée incons-

ciente, elle répond en essayant d'induire la pleine impuissance de cette pensée, et finalement de la pensée tout court, comme seul moyen pour limiter les actes. Interdire la pensée est ainsi apparu comme la seule manière d'interdire les actes. Cela va beaucoup plus loin que le « surmoi sévère et cruel » de Freud : l'histoire montre que cela a entraîné une mutilation de l'imagination radicale de la psyché. Nous voulons des individus autonomes, c'est-à-dire des individus capables d'une activité réfléchie propre. Mais, à moins que nous n'entrions dans une répétition sans fin, les contenus et les objets de cette activité, et même le développement de ses moyens et méthodes, ne peuvent être fournis que par l'imagination radicale de la psyché. C'est là que se trouve la source de la contribution de l'individu à la création social-historique. Et c'est pourquoi une éducation non mutilante, une véritable *paideia*, est d'une importance capitale.

Je reviens à ce que j'ai appelé l'énigme de la politique. Une société autonome implique des individus autonomes. Les individus deviennent ce qu'ils sont en absorbant et intériorisant les institutions ; en un sens, ils *sont* l'incarnation principale de ces institutions. Nous savons que cette intériorisation n'est rien moins que superficielle : les modes de pensée et d'action, les normes et les valeurs, et finalement l'identité même de l'individu comme être social, dépendent tous d'elle. Dans une société hétéronome, l'intériorisation de toutes les lois – au sens le plus vaste de ce terme – serait sans effet, si elle n'était pas accompagnée par l'intériorisation de la loi suprême, ou méta-loi : tu ne mettras pas en question les lois. Mais la méta-loi d'une société autonome ne peut être que celle-ci : tu obéiras à la loi – mais tu peux la mettre en question. Tu peux soulever la question de la justice de la loi – ou de sa

convenance. Je ne discuterai pas ici les clauses formelles qui peuvent et doivent accompagner cette méta-loi.

Nous pouvons maintenant formuler la solution de notre énigme, qui est en même temps l'objet premier d'une politique de l'autonomie, à savoir démocratique : aider la collectivité à créer les institutions dont l'intériorisation par les individus ne limite pas, mais élargit leur capacité de devenir autonomes. Il est clair qu'à partir de cette formulation, combinée avec le principe d'égalité impliqué par le pluriel : les individus, on peut dériver les règles principales d'une institution pleinement démocratique de la société (et, par exemple, aussi bien les droits de l'homme que l'impératif de l'octroi à tous de possibilités effectives égales de participation à toute forme de pouvoir qui pourrait exister).

Élaborer davantage ces points dépasserait les cadres de cette discussion. Je commenterai seulement l'expression que j'ai utilisée : l'objet premier. Premier, car il est, à la longue, la présupposition de tout le reste et parce qu'il contient virtuellement tout le reste. Mais il y a évidemment d'autres objets, qui ne sont pas « secondaires ». Telle est la création d'institutions spécifiques qui correspondent à la maxime énoncée et la spécifient dans les circonstances données. Telle est aussi la création de l'auto-gouvernement réel. Et, *last but not least*, telles sont aussi les propositions et les décisions relatives aux œuvres et aux entreprises collectives. L'autonomie n'est pas une fin en soi ; elle est aussi cela, mais nous voulons l'autonomie aussi et surtout pour être capables et libres de faire des choses. Ce point est toujours oublié par la philosophie politique désincarnée et ratiocinante de notre époque. Une politique de l'autonomie est partie prenante de toutes ces tâches ; elle n'est ni le psychanalyste, ni le pédagogue, ni la conscience de la société, mais elle constitue une dimension essentielle de sa réflexivité. Comme telle, elle doit agir sur des êtres humains en les posant comme autonomes afin de les aider

à atteindre leur propre autonomie, sans jamais oublier que la source ultime de la créativité historique est l'imaginaire radical de la collectivité anonyme. C'est en ce sens que nous pouvons comprendre pourquoi la politique est une « profession impossible », comme la psychanalyse et la pédagogie, et même impossible plus impossible que celles-ci étant donné la nature et les dimensions de son partenaire et de ses tâches.

Je terminerai avec quelques remarques sur la question la plus importante de toutes, qui est commune à la psychanalyse et à la politique.

Les institutions sociales dominent les individus parce qu'elles les fabriquent et les forment : totalement, dans les sociétés traditionnelles, à un degré très important encore dans nos sociétés libérales. C'est ce que signifie l'intériorisation des institutions par l'individu tout au long de sa vie. Le point décisif ici est l'intériorisation des significations – des significations imaginaires sociales. La société arrache l'être humain singulier à l'univers clos de la monade psychique, elle le force d'entrer dans le monde dur de la réalité ; mais elle lui offre, en échange, du sens – du sens diurne. Dans le monde réel créé chaque fois par la société, les choses ont un sens ; la vie et (d'habitude) la mort ont un sens. Ce sens est la face subjective, la face pour l'individu, des significations imaginaires sociales.

Cette *Sinngebung*, donation de sens, ou mieux *Sinn-schöpfung*, création de sens, est le moment crucial et dur. Or la psychanalyse n'enseigne pas un sens de la vie. Elle peut seulement aider le patient à trouver, inventer, créer pour lui-même un sens pour sa vie. Il n'est pas question de définir ce sens à l'avance et de manière universelle. A un de ses moments les plus découragés, Freud a écrit que l'analyse n'apporte pas le bonheur, elle peut seulement transformer la misère névrotique en malheur banal. Sur ce point, je le trouve trop pessimiste. L'analyse n'apporte

certes pas, comme telle, le bonheur, mais elle aide le patient à se débarrasser de sa misère névrotique et à former son propre projet de vie.

Mais cela n'épuise pas la question. Pourquoi l'analyse si souvent échoue, ou devient interminable ? Dans un de ses derniers écrits (« Analyse terminable et interminable », 1937), Freud évoque plusieurs raisons de cet état de choses, et finit en pointant ce qu'il appelle le *roc* : le refus de la féminité, qui prend la forme de l'envie du pénis chez la femme, et de la répudiation de l'attitude passive ou féminine à l'égard d'un autre mâle chez l'homme. Il mentionne aussi la pulsion agressive-destructive, et la pulsion de mort. Je pense que la mort joue, en effet, un rôle décisif dans la question, mais pas exactement de la manière que Freud avait en vue.

Une analyse interminable est caractérisée essentiellement par la répétition. Elle est comme la névrose à un niveau plus élevé : elle est de la répétition redoublée. Pourquoi cette répétition ? En abrégant une longue discussion, on peut dire : la répétition au sens pertinent ici, c'est-à-dire la petite monnaie de la mort, est la voie qu'utilise le patient pour se défendre contre la réalité de la mort pleine. L'analyse échoue ou devient interminable, en premier lieu, en raison de l'incapacité du patient (et de l'analyste qui travaille avec lui) d'accepter la mort de celui qu'il était pour devenir une autre personne ; cela Freud le savait bien, même s'il l'a décrit en utilisant d'autres termes. Mais aussi, beaucoup plus important, en raison de l'incapacité du patient – et ici celui-ci est nécessairement seul – d'accepter la réalité de la mort réelle, totale, pleine. La mort est le roc dernier contre lequel l'analyse peut se briser.

La vie, nous le savons tous, contient et implique la précarité continuellement suspendue du sens, la précarité des objets investis, la précarité des activités investies et du sens dont on les a dotées. Mais la mort, nous le savons

également, implique l'a-sensé de tout sens. Notre temps n'est pas du temps. Notre temps n'est pas le temps. Notre temps n'a pas du temps.

L'analyse n'est pas finie (et la maturité n'est pas atteinte) avant que le sujet ne soit devenu capable de vivre au bord de l'abîme, pris dans ce double nœud ultime : vis comme un mortel – vis comme si tu étais immortel (*eph'oson endeche-tai athanatizein*, viser l'immortalité autant que possible, écrivait Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*).

Ces banalités légendaires, comme aurait dit Jules Laforgue, trouvent un équivalent fondamental au niveau social, donc aussi politique. Les sociétés hétéronomes réalisent une *Sinnschöpfung*, une création de sens, pour tous, et imposent à tous l'intériorisation de ce sens. Elles instituent aussi des représentants réels ou symboliques d'un sens pérenne et d'une immortalité imaginaire auxquels, de diverses manières, tous sont supposés participer. Il peut s'agir du mythe de l'immortalité personnelle, ou de la ré-incarnation. Mais il peut s'agir aussi de la pérennité d'un artefact institué – le Roi, l'État, la Nation, le Parti – avec lequel chacun peut, tant bien que mal, s'identifier.

Je pense qu'une société autonome n'accepterait rien de tout cela (au niveau public, j'entends), et qu'une des difficultés principales, sinon la difficulté, qui confronte le projet d'autonomie est la difficulté pour les êtres humains d'accepter, sans phrase, la mortalité de l'individu, de la collectivité et même de leurs œuvres.

Hobbes avait raison, mais pas pour ses raisons à lui. La peur de la mort est la pierre angulaire des institutions. Non pas la peur d'être tué par le voisin – mais la peur, tout à fait justifiée, que tout, même le sens, se dissoudra.

Personne, évidemment, ne peut « résoudre » le problème qui en résulte. Il ne pourra l'être, s'il l'est, que par une nouvelle création social-historique et l'altération correspondante de l'être humain et de son attitude à l'égard de la vie et de la mort.

Entre-temps, il serait certainement très utile de réfléchir aux réponses partielles qu'ont données à ce problème les deux sociétés où le projet d'autonomie a été créé et poursuivi – la société grecque ancienne et la société occidentale. En particulier, on ne peut manquer d'être frappé par l'énorme différence de ces deux réponses, et de la relier à d'autres aspects importants de ces deux tentatives de créer une société démocratique. Mais c'est là une question immense, qu'il faudra reprendre ailleurs.

Paris, octobre 1987-mars 1989

L'idée de révolution*

LE DÉBAT : — *Comment situer au juste la Révolution française dans la série des grandes révolutions, révolution anglaise, révolution américaine, qui marquent l'entrée dans la modernité politique ? Et comment comprendre, par rapport à ses devancières, qu'elle ait acquis ce statut de révolution-modèle, de révolution par excellence ? Qu'est-ce qu'elle introduit de véritablement nouveau ? S'il est une histoire de l'idée même de révolution, quelle place y occupe-t-elle ?*

CORNELIUS CASTORIADIS : — Il importe de commencer en soulignant la spécificité de la création historique que représente la Révolution française. Elle est la première révolution qui pose clairement l'idée d'une auto-institution explicite de la société. On connaissait dans l'histoire mondiale des émeutes frumentaires, des révoltes d'esclaves, des guerres de paysans ; on connaissait des coups d'État, des monarques qui entreprennent des réformes, on connaît aussi quelques ré-institutions plus ou moins radicales comme celle de Mahomet, par exemple, mais qui invoque une révélation, à savoir une source et un fondement extra-sociaux. Mais en France c'est la société elle-même, ou une énorme partie de cette société, qui se lance dans une entre-

* Entretien publié dans *Le Débat*, n° 57, novembre-décembre 1989.

Entre-temps, il serait certainement très utile de réfléchir aux réponses partielles qu'ont données à ce problème les deux sociétés où le projet d'autonomie a été créé et poursuivi – la société grecque ancienne et la société occidentale. En particulier, on ne peut manquer d'être frappé par l'énorme différence de ces deux réponses, et de la relier à d'autres aspects importants de ces deux tentatives de créer une société démocratique. Mais c'est là une question immense, qu'il faudra reprendre ailleurs.

Paris, octobre 1987-mars 1989

L'idée de révolution*

LE DÉBAT : — *Comment situer au juste la Révolution française dans la série des grandes révolutions, révolution anglaise, révolution américaine, qui marquent l'entrée dans la modernité politique ? Et comment comprendre, par rapport à ses devancières, qu'elle ait acquis ce statut de révolution-modèle, de révolution par excellence ? Qu'est-ce qu'elle introduit de véritablement nouveau ? S'il est une histoire de l'idée même de révolution, quelle place y occupe-t-elle ?*

CORNELIUS CASTORIADIS : — Il importe de commencer en soulignant la spécificité de la création historique que représente la Révolution française. Elle est la première révolution qui pose clairement l'idée d'une auto-institution explicite de la société. On connaissait dans l'histoire mondiale des émeutes frumentaires, des révoltes d'esclaves, des guerres de paysans ; on connaissait des coups d'État, des monarques qui entreprennent des réformes, on connaît aussi quelques ré-institutions plus ou moins radicales comme celle de Mahomet, par exemple, mais qui invoque une révélation, à savoir une source et un fondement extra-sociaux. Mais en France c'est la société elle-même, ou une énorme partie de cette société, qui se lance dans une entre-

* Entretien publié dans *Le Débat*, n° 57, novembre-décembre 1989.

prise qui devient, très rapidement, une entreprise d'auto-institution explicite.

Cette radicalité, on ne la trouve pas dans la révolution anglaise, certes, mais même pas dans la révolution américaine. En Amérique du Nord l'institution de la société, même si elle est déclarée comme procédant de la volonté des hommes, reste ancrée dans le religieux, comme elle reste ancrée dans le passé par la *Common Law* anglaise. Surtout, elle est limitée dans son ambition. Les Pères fondateurs, et le mouvement qu'ils expriment, reçoivent du passé un état social qu'ils considèrent comme approprié et auquel ils ne pensent pas qu'il y ait quelque chose à changer. Il ne reste, à leurs yeux, qu'à instituer le complément politique de cet état social. A cet égard, le parallèle avec le mouvement démocratique dans le monde grec ancien est intéressant. Les Grecs certes découvrent que toute institution de la société est auto-institution – qu'elle relève du *nomos*, non de la *phusis*. Ils anticipent dans la pratique les conséquences de cette découverte, en tout cas dans les cités démocratiques et notamment à Athènes. Cela est clair dès le VII^e siècle, se confirme avec Solon et culmine avec la révolution de Clisthène (508-506), caractérisée, comme on sait, par une radicalité audacieuse à l'égard de l'articulation socio-politique héritée, qu'elle bouleverse pour la rendre conforme à un fonctionnement politique démocratique. Malgré cela, l'auto-institution explicite ne deviendra jamais principe de l'activité politique couvrant la totalité de l'institution sociale. La propriété n'est jamais vraiment mise en cause, pas plus que le statut des femmes, pour ne pas parler de l'esclavage. La démocratie ancienne vise à réaliser, et réalise, l'auto-gouvernement effectif de la communauté des adultes mâles libres, en touchant le moins possible aux structures économiques et sociales reçues. Seuls les philosophes (quelques sophistes au V^e siècle, Platon au IV^e) iront au-delà.

De même, pour les Pères fondateurs américains, il y a un donné social (économique, moral, religieux) qui est accepté, qu'il faut même activement préserver (Jefferson est contre l'industrialisation parce qu'il voit dans la libre propriété agraire la pierre angulaire de la liberté politique) et auquel il faut fournir la structure politique correspondante. Celle-ci est certes « fondée » ailleurs – sur les « principes » de la Déclaration qui traduisent l'imaginaire universaliste des « droits naturels ». Mais par une miraculeuse coïncidence – décisive pour l'« exceptionnalisme » américain – les deux structures, sociale et politique, se trouveront correspondre pendant quelques décennies. Ce que Marx appelait la base socio-économique de la démocratie antique, la communauté des petits producteurs indépendants, se trouve aussi être pour partie la réalité de l'Amérique du Nord à l'époque de Jefferson et le point d'appui de la vision politique de celui-ci.

Or la grandeur et l'originalité de la Révolution française se trouvent, à mon sens, dans cela même qu'on lui reproche si souvent : qu'elle tend à mettre en question, en droit, la totalité de l'institution existante de la société. La Révolution française ne peut pas créer politiquement, si elle ne détruit pas socialement. Les constituants le savent et le disent. La révolution anglaise et même la révolution américaine peuvent se donner d'elles-mêmes la représentation d'une restauration et récupération d'un supposé passé. Les quelques tentatives, en France, de se référer à une tradition ont rapidement avorté, et ce qu'en dit Burke est de la pure mythologie. Hannah Arendt commet une bévue énorme lorsqu'elle reproche aux révolutionnaires français de s'être occupés de la question sociale, en présentant celle-ci comme revenant à des préoccupations philanthropiques et à la pitié pour les pauvres. Bévue double. D'abord – et cela reste éternellement vrai – la question sociale est une question politique : en termes classiques (déjà chez Aristote), la démocratie est-elle compatible avec la coexistence d'une

extrême richesse et d'une extrême pauvreté? En termes contemporains : le pouvoir économique n'est-il pas, *ipso facto*, aussi pouvoir politique? Ensuite, en France l'Ancien Régime n'est pas une structure simplement politique; c'est une structure sociale totale. Royauté, noblesse, rôle et fonction de l'Église dans la société, propriétés et privilèges tiennent au plus intime de la texture de l'ancienne société. C'est tout l'édifice social qui est à reconstruire, sans quoi une transformation politique est matériellement impossible. La Révolution française ne peut pas, le voudrait-elle, superposer simplement une organisation politique démocratique à un régime social qu'elle laisserait intact. Comme si souvent chez Hannah Arendt, les idées l'empêchent de voir les faits. Mais les grands faits historiques sont des idées plus lourdes que les idées des philosophes. Le « passé vieux de mille ans », opposé au « continent vierge », emporte nécessairement la nécessité de s'attaquer à l'édifice social comme tel. De ce point de vue, la révolution américaine ne peut être effectivement qu'une « exception » dans l'histoire moderne, nullement la règle et encore moins le modèle. Les constituants en ont pleinement conscience et le disent. Là où la révolution américaine peut bâtir sur l'illusion d'une « égalité » déjà existante dans l'état social (illusion qui restera le fondement des analyses de Tocqueville cinquante ans plus tard), la Révolution française se trouve devant la réalité massive d'une société fortement inégalitaire, d'un imaginaire de la royauté de droit divin, d'une Église centralisée au rôle et aux fonctions sociales omniprésents, de différenciations géographiques que rien ne peut justifier, etc.

LE DÉBAT : — *Mais n'est-ce pas en même temps ce par quoi elle tombe sous le coup de la critique de Burke, en ce que celle-ci a de profond? Une génération peut-elle effectuer une trouée dans l'histoire en opérant dans la discontinuité pure? Est-ce que le fondement d'une liberté qui n'a*

plus pour appui la Providence ou la tradition, mais qui repose tout en lui-même, n'est pas évanescence?

C. C. : — C'est bien pourquoi les révolutionnaires invoquent constamment en 1789 – comme ils le feront pendant tout le XIX^e et le XX^e siècle – la Raison, ce qui aura aussi des conséquences néfastes.

LE DÉBAT : — *Vous admettriez donc au moins une part de l'argumentaire burkéen selon lequel il est difficile de fonder la liberté sur la Raison?*

C. C. : — Il y a ici plusieurs points. D'abord, il ne s'agit pas de fonder la liberté sur la Raison, puisque la Raison elle-même présuppose la liberté – l'autonomie. La Raison n'est pas un dispositif mécanique ou un système de vérités toutes faites, elle est le mouvement d'une pensée qui n'admet d'autorité autre que sa propre activité. Pour accéder à la Raison, il faut d'abord vouloir penser librement. Deuxièmement, il n'y a jamais de discontinuité pure. Lorsque je dis que l'histoire est création *ex nihilo*, cela ne signifie nullement qu'elle est création *in nihilo*, ni *cum nihilo*. La forme nouvelle émerge, elle fait feu du bois qu'elle trouve, la rupture est dans le *sens* nouveau qu'elle confère à ce qu'elle hérite ou utilise. En troisième lieu, Burke lui-même est inconsistant. Il se laisse entraîner sur le terrain des révolutionnaires et admet implicitement le bien-fondé de leurs présupposés, puisqu'il essaie de réfuter « rationnellement » leurs conclusions, il se sent obligé de fonder en raison la valeur de la tradition. Or cela est une trahison de la tradition : une vraie tradition ne se discute pas. Burke, autrement dit, ne peut pas échapper à la réflexivité dont il dénonce les effets dans la Révolution.

LE DÉBAT : — *Est-ce que cette inconsistance ôte toute pertinence à sa critique?*

C. C. : — Sa critique touche vrai, lorsqu'elle porte sur ce qu'il faut appeler la « rationalisation mécanique » qui commence assez tôt dans la Révolution et qui connaîtra un brillant avenir. Cela nous ramène à l'ambiguïté de l'idée de Raison, que j'évoquais tout à l'heure. Pour le dire en termes philosophiques, la Raison des Lumières est à la fois procès ouvert de critique et d'élucidation, impliquant, entre autres, la distinction tranchée entre *fait* et *droit*, et entendement mécanique et uniformisant. La critique philosophique, puis la pratique révolutionnaire détruisent le simple fait — les institutions existantes — montrant qu'elles n'ont aucune raison d'être autre que d'avoir déjà été. (Ici aussi, Burke est dans l'ambiguïté, puisqu'il soutient ce qui est à la fois parce qu'il a été *et* parce qu'il est « bon » intrinsèquement.) Mais ensuite, après avoir détruit, il faut construire. A partir de quoi ? C'est ici que rapidement la rationalité de l'entendement, rationalité mécanique, prend le dessus. Les solutions qui apparaissent à quelques-uns comme « rationnelles » devront être imposées à tous : on les forcera d'être rationnels. Le principe de toute souveraineté réside dans la Nation — mais cette Nation est remplacée par la Raison de ses « représentants », au nom de laquelle elle sera bousculée, forcée, violée, mutilée.

Mais il ne s'agit pas là d'un développement « philosophique ». L'imaginaire de la rationalité abstraite et mécanique est partie prenante d'un processus social-historique lourd, qui ici encore préfigure exéplairement des traits décisifs de l'histoire moderne. Le pouvoir s'absolutise, les « représentants » s'autonomisent. Un « appareil » se constitue, doublant les instances officielles et les contrôlant (les Jacobins), embryon de ce que nous appellerions plus tard une bureaucratie politique spécifique. Or cela n'est possible — là-dessus l'interprétation de Michelet est à mes yeux la bonne — qu'à condition que le peuple se retire de la scène, et ce retrait est, en fait, sinon fomenté, au

moins encouragé par le nouveau pouvoir. De sorte que toute médiation vivante est supprimée : il y a d'un côté l'entité abstraite de la « Nation », d'un autre côté ceux qui la « représentent » à Paris, et, entre les deux, rien. Les conventionnels ne voulaient et ne pouvaient pas voir que l'autonomie des individus — la liberté — ne peut pas s'instrumenter effectivement dans les seuls « droits » et dans des élections périodiques, qu'elle n'est rien sans l'auto-gouvernement de toutes les formations collectives intermédiaires, « naturelles » ou « artificielles ». Les anciennes médiations sont détruites (ce que déplorent aussi bien Burke que, cinquante ans plus tard, Tocqueville, tout en les idéalisant fantastiquement), sans qu'on permette à de nouvelles de se créer. La « Nation », poussière d'individus théoriquement homogénéisés, n'a plus d'existence politique autre que celle de ses « représentants ». Le jacobinisme commence à délirer et la Terreur s'installe à partir du moment où le peuple se retire de la scène et où l'indivisibilité de la souveraineté se transforme en absoluté du pouvoir, laissant les représentants dans un sinistre tête-à-tête avec l'abstraction.

LE DÉBAT : — *Comment appréciez-vous le rôle de la formation de l'État moderne dans la genèse de l'idée de révolution ? Le cas français n'incite-t-il pas à penser qu'il est considérable ?*

C. C. : — Ici encore je pense qu'il faut distinguer. L'idée centrale que réalise la Révolution — et dans laquelle je vois son importance capitale pour nous — est celle de l'auto-institution explicite de la société par l'activité collective, lucide et démocratique. Mais en même temps la Révolution ne se dégage jamais de l'emprise de cette pièce centrale de l'imaginaire politique moderne : l'État. Je dis bien État : appareil de domination séparé et centralisé — non pas pouvoir. Pour les Athéniens, par exemple, il n'y a pas

d'« État » – le mot même n'existe pas ; le pouvoir, c'est « nous », le « nous » de la collectivité politique. Dans l'imaginaire politique moderne, l'État apparaît comme inéliminable. Il le reste pour la Révolution, comme il le reste pour la philosophie politique moderne qui se trouve à cet égard dans une situation plus que paradoxale : il lui faut justifier l'État, tout en s'efforçant de penser la liberté. Il s'agit d'asseoir la liberté sur la négation de la liberté, ou d'en confier la garde à son ennemi principal. Cette antinomie atteint son paroxysme sous la Terreur.

LE DÉBAT : — *Si l'on admet que l'État moderne constitue l'une des préconditions absolues de l'idée révolutionnaire, est-ce que cela ne limite pas l'ampleur de l'auto-institution que vous évoquez ? C'est une auto-institution qui véhicule une tradition d'autant plus forte qu'elle est niée ?*

C. C. : — L'imaginaire de l'État limite le travail d'auto-institution de la Révolution française. Il limite aussi, par la suite, le comportement effectif des mouvements révolutionnaires (à l'exception de l'anarchisme). Il fait que l'idée de révolution s'identifie avec l'idée qu'il faut et qu'il suffit de s'emparer de l'État pour transformer la société (la prise du palais d'Hiver, etc.). Il s'amalgame avec une autre signification imaginaire cardinale des Temps modernes, la Nation, trouvant là une source toute-puissante de mobilisation affective ; il devient l'incarnation de la Nation, État-Nation. Sans la mise en question de ces deux imaginaires, sans la rupture avec cette tradition, il est impossible de concevoir un nouveau mouvement historique d'auto-institution de la société. Ce qui est sûr, c'est que l'imaginaire étatique et les institutions où il s'incarne ont pendant longtemps canalisé l'imaginaire révolutionnaire, et que c'est la logique de l'État qui l'a finalement emporté.

LE DÉBAT : — *Le XIX^e siècle ajoute une composante essentielle à l'idée de la révolution, avec l'élément de l'histoire.*

C. C. : — Il s'opère en effet, essentiellement avec et par Marx, une conflation, une union chimique entre la Révolution et l'histoire. Les anciennes transcendances sont remplacées par l'Histoire avec un grand H. Le mythe de l'Histoire et des Lois de l'Histoire, le mythe de la révolution comme accoucheuse de l'Histoire – donc, portée et justifiée par un processus organique – se mettent à fonctionner comme des substituts religieux, dans une mentalité millénariste. Marx fétichise une représentation fabriquée de la révolution. Le modèle Ancien Régime/développement des forces productives/accouchement violent de nouveaux rapports de production, qu'il construit à partir de l'exemple supposé de la Révolution française, est érigé en schéma type de l'évolution historique et projeté dans l'avenir. Et ce qui reste encore à cet égard ambigu et complexe sous la plume géniale de Marx devient totalement limpide et plat dans la vulgate marxiste.

LE DÉBAT : — *Vous nous amenez là justement à la seconde révolution paradigmatique, celle de 1917. Qu'apporte-t-elle comme développement spécifique, de votre point de vue ?*

C. C. : — Elle apporte deux éléments tout à fait antinomiques. D'abord, et ce dès 1905, une nouvelle forme d'auto-organisation collective démocratique, le soviet, qui prendra une nouvelle ampleur en 1917 et se prolongera dans les comités de fabrique, très actifs et importants pendant la période 1917-1919 et même jusqu'à 1921. Mais en même temps, c'est en Russie que Lénine crée le prototype de ce que seront toutes les organisations totalitaires modernes, le parti bolchevique, qui très rapidement après octobre 1917 dominera les soviets, les étouffera et les

transformera en instruments et appendices de son propre pouvoir.

LE DÉBAT : — *Est-ce qu'on n'est pas là en plein dans la domination de l'idée révolutionnaire par la logique de l'État ?*

C. C. : — Certainement. La construction de cette machine à s'emparer du pouvoir d'État témoigne de la dominance de l'imaginaire de l'État. Mais elle témoigne aussi de la dominance de l'imaginaire capitaliste : tout se passe comme si on ne savait pas s'organiser autrement. On n'a pas assez relevé que Lénine invente le taylorisme quatre ans avant Taylor. Le livre de Taylor est de 1906, le *Que faire ?* est de 1902-1903. Et Lénine y parle de division rigoureuse des tâches, avec des arguments de pure efficacité instrumentale ; on peut y lire, entre les lignes, l'idée de la *one best way*. Il ne peut évidemment pas minuter chaque opération. Mais il s'attache à fabriquer ce monstre, mélange d'un parti-armée, d'un parti-État et d'un parti-usine, qu'il parviendra effectivement à mettre sur pied à partir de 1917. L'imaginaire étatique, masqué dans la Révolution française, devient explicite avec le parti bolchevique, qui est un État-armée en germe déjà avant la « prise du pouvoir ». (Double caractère qui sera encore plus manifeste en Chine.)

LE DÉBAT : — *L'évocation de la révolution soviétique amène inmanquablement la question du dévoiement des révolutions, qui paraît constituer leur « loi d'airain ». Formulons-la carrément : le dérapage totalitaire n'est-il pas de nécessité inscrit dans l'ambition révolutionnaire, quand elle devient comme chez les modernes projet explicite de réinstitution de la société ?*

C. C. : — D'abord rétablissons les faits. Il y a une révolution de février 1917, il n'y a pas de « révolution d'Octobre » : en

octobre 1917 il y a un putsch, un coup d'État militaire. Comme on l'a déjà dit, les auteurs du putsch ne parviendront à leurs fins que contre la volonté populaire dans son ensemble – dissolution de l'Assemblée nationale en janvier 1918 – et contre les organismes démocratiques créés à partir de février, soviets et comités de fabrique. Ce n'est pas la révolution qui, en Russie, produit le totalitarisme, mais le coup d'État du parti bolchevique, ce qui est tout à fait autre chose.

LE DÉBAT : — *Mais peut-on aussi facilement couper les liens entre révolution et totalitarisme ?*

C. C. : — Continuons sur les faits. Il y a eu installation du totalitarisme en Allemagne en 1933, mais pas de révolution (la « révolution national-socialiste » est un pur slogan). Avec des spécifications tout à fait différentes, la même chose est vraie pour la Chine en 1948-1949. D'un autre côté, sans l'intervention effective ou la menace virtuelle des divisions russes, la révolution hongroise de 1956 comme le mouvement de 1980-1981 en Pologne auraient certainement abouti au renversement des régimes existants ; il est absurde de penser qu'ils auraient conduit au totalitarisme. Et il faut préciser que « révolution » ne veut pas dire du tout nécessairement barricades, violence, sang, etc. Si le roi d'Angleterre avait écouté Burke en 1776, il n'y aurait pas eu de sang versé en Amérique du Nord.

LE DÉBAT : — *Mais il n'y aurait peut-être pas eu de révolution non plus. Peut-on séparer complètement l'idée de révolution de l'idée de rupture ou de renversement de la légalité établie ?*

C. C. : — Sûrement pas ; mais cette rupture ne prend pas forcément la forme du meurtre. Sans la guerre d'Indépendance, les treize colonies de la Nouvelle-Angleterre se

seraient probablement quand même dotées d'une constitution républicaine, en rupture avec la légalité monarchique.

Au plan des idées, maintenant : révolution ne signifie pas seulement tentative de ré-institution explicite de la société. La révolution est cette réinstitution par l'activité collective et autonome du peuple, ou d'une grande partie de la société. Or, lorsque cette activité se déploie, dans les Temps modernes, elle a présenté toujours un caractère démocratique. Et toutes les fois où un fort mouvement social a voulu transformer radicalement mais pacifiquement la société, il s'est heurté à la violence du pouvoir établi. Pourquoi oublie-t-on la Pologne de 1981 ou la Chine de 1989 ?

Quant au totalitarisme, c'est un phénomène infiniment lourd et complexe, auquel on comprend très peu de chose par l'assertion : la révolution produit le totalitarisme (dont on a vu qu'elle est empiriquement fautive par les deux bouts : toutes les révolutions n'ont pas produit des totalitarismes, et tous les totalitarismes n'ont pas été liés à des révolutions). Mais si l'on pense aux germes de l'idée totalitaire, impossible de négliger d'abord le totalitarisme immanent à l'imaginaire capitaliste : expansion illimitée de la « maîtrise rationnelle », et organisation capitaliste de la production dans l'usine : *one best way*, discipline mécaniquement obligée (les usines Ford à Detroit en 1920 composent des micro-sociétés totalitaires). Ensuite, la logique de l'État moderne, laquelle, si on la laisse atteindre sa limite, tend à la régulation totale.

LE DÉBAT : — *Vous parliez tout à l'heure du rôle de la raison dans l'idée révolutionnaire. Est-ce qu'elle ne revêt pas notamment la forme du projet d'une maîtrise rationnelle de l'histoire ? Et est-ce que ce projet ne contient pas malgré tout, au moins comme une de ses virtualités, le risque d'un asservissement totalitaire ?*

C. C. : — Nous arrivons alors à une idée tout à fait différente de la vulgate actuelle : si, et dans la mesure où, les révolutionnaires sont pris dans le fantasme d'une maîtrise rationnelle de l'histoire, et de la société, dont à ce moment-là ils se posent évidemment comme les sujets, alors il y a certainement là une origine possible d'une évolution totalitaire. Car alors ils tendront à remplacer l'auto-activité de la société par leur propre activité : celle des conventionnels et des commissaires de la République, celle, plus tard, du parti. Encore faut-il que la société se laisse faire.

Comme on l'a dit tout à l'heure, on observe aussi ce processus pendant la Révolution française (bien qu'il soit absurde d'identifier la dictature jacobine et la Terreur au totalitarisme). La Raison tend à se réduire à l'entendement, à l'autonomie (à la liberté) se substitue l'idée de la maîtrise rationnelle. Du même coup, ce « rationalisme » révèle son caractère non sage, non prudent.

LE DÉBAT : — *Est-ce que l'une des manifestations par excellence de cette non-prudence n'est pas la valorisation de la révolution comme but en soi – valorisation qui a été en même temps l'un de ses plus puissants motifs de rayonnement ?*

C. C. : — Il y a en effet un moment où l'on commence à rencontrer des formules dont l'esprit est, à peu près, « la révolution pour la révolution ». On connaît d'ailleurs l'écho que cet esprit rencontre, au XIX^e siècle et après, dans le monde intellectuel et spirituel : la rupture, le rejet des canons admis, devient valeur en tant que telle. Mais, pour nous limiter au plan proprement politique, le problème d'une révolution est d'instaurer un autre rapport avec la tradition – non pas d'essayer de la supprimer, ou de la déclarer d'un bout à l'autre « absurdité gothique ».

LE DÉBAT : — *Nous tomberons d'accord pour dire que deux siècles d'histoire du projet révolutionnaire nous montrent celui-ci grevé par deux illusions majeures : l'illusion de la maîtrise rationnelle et l'illusion de la fin de l'histoire. Est-ce que, si l'on ôte ces deux illusions, l'idée de révolution conserve aujourd'hui un contenu ?*

C. C. : — Je ne vous étonnerai pas en répondant que c'est précisément parce que nous connaissons aujourd'hui ces deux illusions et que nous pouvons les combattre, que nous pouvons donner au projet révolutionnaire son vrai contenu. Une fois reconnu que le constructivisme intégral est à la fois impossible et non souhaitable ; une fois reconnu qu'il ne peut pas y avoir de repos de l'humanité dans une « bonne société » définie une fois pour toutes, ni de transparence de la société à elle-même ; une fois reconnu que, contrairement à ce que croyait Saint-Just, l'objet de la politique n'est pas le bonheur, mais la liberté, alors on peut penser effectivement la question d'une société libre faite d'individus libres. Est-ce que l'état actuel de nos sociétés est celui de sociétés démocratiques, effectivement libres ? Certainement pas. Est-ce qu'on pourrait y parvenir par des changements millimétriques, et sans l'entrée en activité de la grande majorité de la population ? Pas davantage.

Qu'est-ce qu'une société libre, ou autonome ? C'est une société qui se donne à elle-même, effectivement et réflexivement, ses propres lois, sachant qu'elle le fait. Qu'est-ce qu'un individu libre, ou autonome, du moment où il n'est concevable que dans une société où il y a des lois et du pouvoir ? C'est un individu qui reconnaît dans ces lois et ce pouvoir ses propres lois et son propre pouvoir — ce qui ne peut se faire sans mystification que dans la mesure où il a la pleine possibilité effective de participer à la formation des lois et à l'exercice du pouvoir. Nous en sommes très loin — et qui imaginerait un instant que la préoccupation

brûlante des oligarchies dominantes serait de nous y faire parvenir ?

A cette première considération, fondamentale, s'ajoute une seconde, plus sociologique. Nous vivons — je parle des sociétés occidentales riches — sous des régimes d'oligarchie libérale, sans doute de loin préférables, subjectivement et politiquement, à ce qui existe ailleurs sur la planète. Ces régimes n'ont pas été engendrés automatiquement et spontanément, ni par la bonne volonté des couches dominantes auparavant, mais moyennant des mouvements sociaux-historiques beaucoup plus radicaux — la Révolution française elle-même en est un exemple —, dont ils constituent les retombées ou les sous-produits. Ces mouvements eux-mêmes auraient été impossibles, s'ils n'avaient pas été accompagnés par l'émergence — « effet » à la fois et « cause » — d'un nouveau type anthropologique d'individu, disons, pour aller vite, l'individu démocratique : ce qui fait la différence entre un paysan de l'Ancien Régime et un citoyen français d'aujourd'hui, entre un sujet du tsar et un citoyen anglais ou américain. Sans ce type d'individu, plus exactement sans une constellation de tels types — parmi lesquels, par exemple, le bureaucrate weberien, légaliste et intègre —, la société libérale ne peut pas fonctionner... Or, il me semble évident que la société d'aujourd'hui n'est plus capable de les reproduire. Elle produit essentiellement des avides, des frustrés et des conformistes.

LE DÉBAT : — *Mais les sociétés libérales progressent. Les femmes par exemple sont entrées dans l'égalité depuis une trentaine d'années sans révolution mais massivement, irréversiblement. N'est-ce pas un immense changement de nos sociétés ?*

C. C. : — Certes. Il y a aussi des mouvements importants, sur la longue durée historique, qui ne sont pas strictement

politiques, ni condensés à un moment précis du temps. L'évolution du statut des jeunes en offre un autre exemple. La société libérale a pu non sans une longue résistance – le mouvement féministe commence en fait au milieu du siècle dernier, les femmes obtiennent le droit de vote en France en 1945 – s'en accommoder. Mais pourrait-elle s'accommoder d'une vraie démocratie, d'une participation effective et active des citoyens à la chose publique ? Est-ce que les institutions politiques actuelles n'ont pas aussi comme finalité d'éloigner les citoyens des affaires publiques, et de les persuader qu'ils sont incapables de s'en occuper ? Aucune analyse sérieuse ne peut contester que les régimes qui s'autoproclament démocratiques sont en réalité ce que tout philosophe politique classique aurait appelé des régimes d'oligarchie. Une couche minuscule de la société domine et gouverne. Elle coopte ses successeurs. Certes, elle est libérale : elle est ouverte (plus ou moins...) et elle se fait ratifier tous les cinq ou sept ans par un vote populaire. Si la fraction gouvernante de cette oligarchie exagère trop, elle se fera remplacer – par l'autre fraction de l'oligarchie, qui lui est de plus en plus pareille. De là la disparition de tout contenu réel dans l'opposition de la « gauche » et de la « droite ». Le vide effarant des discours politiques contemporains reflète cette situation, non pas des mutations génétiques.

LE DÉBAT : — *Est-ce que nos sociétés n'ont pas fait leur deuil, justement, de la démocratie participative telle que vous la décrivez ? Est-ce qu'elles n'ont pas privilégié dans leur développement l'individu privé au détriment du citoyen, comme l'avait diagnostiqué un Constant dès les années 1820 ? N'est-ce pas l'empreinte la plus forte ?*

C. C. : — Je ne conteste nullement le diagnostic de fait – tout au contraire, je l'ai mis au centre de mes analyses depuis 1959 : c'est ce que j'ai appelé privatisation. Mais

constater un état de fait ne veut pas dire l'approuver. Je dis, d'une part, que cet état de fait n'est pas tenable à la longue ; d'autre part et surtout, que nous ne devons pas nous en accommoder. Cette même société où nous vivons proclame des principes – liberté, égalité, fraternité – qu'elle viole ou détourne et déforme tous les jours. Je dis que l'humanité peut mieux faire, qu'elle est capable de vivre sous un autre état, l'état d'*autogouvernement*. Ses formes, sous les conditions de l'époque moderne, sont certes à trouver, mieux : à créer. Mais l'histoire de l'humanité occidentale, depuis Athènes jusqu'aux mouvements démocratiques et révolutionnaires modernes, montre qu'une telle création est concevable. Hors cela, je constate moi aussi depuis longtemps la prédominance du processus de privatisation. Nos sociétés s'enfoncent progressivement dans l'apathie, la dépolitisation, la domination par les médias et les politiciens en pellicule. Nous en arrivons à la réalisation complète de la formule de Constant, en ne demandant plus à l'État que « la garantie de nos jouissances » – réalisation qui aurait probablement été un cauchemar pour ce même Constant. Mais la question est : pourquoi donc l'État nous garantirait-il indéfiniment ces jouissances, si les citoyens sont de moins en moins disposés et même capables de le contrôler et, le cas échéant, de s'opposer à lui ?

LE DÉBAT : — *N'observe-t-on pas toutefois sur la durée une pesée continue des valeurs de base de la démocratie ? Sur deux siècles, du suffrage universel à l'égalité des femmes en passant par l'État-providence, la réalité démocratique s'est formidablement enrichie. Davantage, par exemple, le style de l'autorité, aussi bien politique que sociale, s'est complètement transformé sous la pression des gouvernés ou des exécutants. Avant de se précipiter sur le diagnostic de privatisation, est-ce qu'il ne faut pas enregistrer la force géologique de ce mouvement qui fait pas-*

ser tout de même irrésistiblement l'exigence démocratique dans les faits ?

C. C. : — Que le style de la domination et de l'autorité ait changé, aucun doute ; mais qu'en est-il de leur substance ? Pas davantage, je ne pense que le phénomène de la privatisation puisse être pris à la légère, en particulier dans ses derniers développements. A toute institution de la société correspond un type anthropologique, qui en est le porteur concret — sous d'autres termes, on le sait depuis Platon et Montesquieu — et à la fois son produit et la condition de sa reproduction. Or le type d'homme au jugement indépendant et concerné par les questions de portée générale, par les *res publicae*, est aujourd'hui remis en cause. Je ne dis pas qu'il a complètement disparu. Mais il est graduellement, et rapidement, remplacé par un autre type d'individu, centré sur la consommation et la jouissance, apathique devant les affaires générales, cynique dans son rapport à la politique, le plus souvent bêtement approbateur et conformiste. On ne voit pas que nous vivons une ère de conformisme profond et généralisé ; il est vrai que celui-ci est masqué par l'acuité du choix tragico-héroïque que doivent effectuer les individus entre une Citroën et une Renault, entre les produits d'Estée Lauder et d'Helena Rubinstein. Il faut se demander — ce que ne font pas les chantres du pseudo-individualisme ambiant — quel type de société peut porter l'homme contemporain ? En quoi sa structure psycho-sociale permettrait-elle à des institutions *démocratiques* de fonctionner ? La démocratie est le régime de la réflexivité politique ; où est la réflexivité de l'individu contemporain ? A moins d'être réduite à la gestion la plus plate des affaires courantes — ce qui, même à court terme, n'est pas possible puisque notre histoire est une suite de perturbations fortes —, la politique implique des choix ; à partir de quoi cet individu, de plus en plus dépourvu de repères, prendra-t-il position ? L'inondation

médiatique a d'autant plus d'efficace qu'elle tombe sur des récepteurs dépourvus de critères propres. Et c'est aussi à cela que s'adaptent les discours vides des politiciens. Plus généralement, qu'est-ce que pour un individu contemporain le fait de vivre en société, d'appartenir à une histoire, quelle est sa vision de l'avenir de sa société ? Tout cela forme une masse déboussolée, qui vit au jour le jour, sans horizon — non pas une collectivité critique-réflexive.

LE DÉBAT : — *Est-ce que vous ne sous-estimez pas l'impact de deux phénomènes de conjoncture, d'une part le désarroi provoqué par l'effondrement de l'eschatologie socialiste, et d'autre part le choc en retour des Trente Glorieuses ? D'un côté, la figure qui dominait l'avenir, même pour ses adversaires, s'évanouit en laissant un vide terrible quant à ce qui peut orienter l'action collective. De l'autre côté, nous sortons d'une période de bouleversements économiques et sociaux sans précédent, sous l'effet de la croissance et de la redistribution. Ce qui orientait l'histoire disparaît, en même temps que sous un autre angle l'histoire s'avère être allée plus vite que toute prévision — et de surcroît plutôt dans le bon sens du point de vue du bien-être de tous. Comment les citoyens ne seraient-ils pas tentés de baisser les bras ?*

C. C. : — Certes. Mais pointer les causes ou les conditions d'un phénomène n'en épuise pas la signification ni n'en circonscrit les effets. Pour les raisons que vous citez, et pour bien d'autres, nous sommes entrés dans une situation qui a son propre sens et sa propre dynamique. Mais votre allusion à la croissance et au bien-être introduit fort justement un élément essentiel du problème, que nous avons jusqu'ici laissé de côté. Nous avons parlé en termes de valeurs politiques et philosophiques. Mais il y a les valeurs économiques, et plus exactement, l'économie elle-même comme valeur centrale, comme préoccupation centrale du

monde moderne. Derrière les « jouissances » de Constant il y a l'économie : les « jouissances » sont la face subjective de ce qu'est devenue l'économie dans le monde moderne, c'est-à-dire la « réalité » centrale, la chose qui vraiment compte. Or il me paraît évident qu'une véritable démocratie, une démocratie participative comme celle que j'évoquais, est incompatible avec la domination de cette valeur. Si l'obsession centrale, la *poussée* fondamentale de cette société est la maximisation de la production et de la consommation, l'autonomie disparaît de l'horizon et, tout au plus, quelques petites libertés sont tolérées comme complément instrumental du dispositif maximisateur. L'expansion illimitée de la production et de la consommation devient signification imaginaire dominante, et presque exclusive, de la société contemporaine. Aussi longtemps qu'elle conservera cette place, aussi longtemps qu'elle reste la seule *passion* de l'individu moderne, il ne saurait être question d'une lente accréation des contenus démocratiques et des libertés. La démocratie est impossible sans une passion démocratique, passion pour la liberté de chacun et de tous, passion pour les affaires communes qui deviennent, précisément, des affaires personnelles de chacun. On en est très loin.

LE DÉBAT : — *Mais on peut comprendre l'effet d'optique qui peut accréditer auprès de l'opinion, depuis 1945, l'idée que l'économie est au service de la démocratie.*

C. C. : — En réalité, elle a été au service du libéralisme oligarchique. Elle a permis à l'oligarchie dominante de fournir le pain, ou si l'on préfère la brioche, et les spectacles, et de gouverner en toute tranquillité. Il n'y a plus de citoyens, il y a des consommateurs qui se contentent d'un vote d'approbation ou de désapprobation tous les cinq ans.

LE DÉBAT : — *Est-ce que le problème à l'ordre du jour n'est pas aujourd'hui avant tout l'extension de la démocratie au reste du monde, avec les difficultés énormes que cela implique ?*

C. C. : — Mais est-ce que cela pourrait se faire sans des remises en question fondamentales ? Considérons, d'abord, précisément la dimension économique. La prospérité a été achetée depuis 1945 (et déjà avant, certes) au prix d'une destruction irréversible de l'environnement. La fameuse « économie » moderne est en réalité un fantastique gaspillage d'un capital accumulé par la biosphère au cours de trois milliards d'années, gaspillage qui s'accélère exponentiellement tous les jours. Si l'on veut étendre au reste de la planète (ses quatre cinquièmes, du point de vue de la population) le régime d'oligarchie libérale, il faudrait aussi lui fournir le niveau économique, sinon de la France, disons du Portugal. Vous voyez le cauchemar écologique que cela signifie, la destruction de ressources non renouvelables, la multiplication par cinq ou par dix des émissions annuelles de polluants, l'accélération du réchauffement de la planète ? En réalité, c'est vers un tel état que nous allons, et le totalitarisme qui nous pend au nez n'est pas celui qui surgirait d'une révolution, c'est celui d'un gouvernement (peut-être mondial) qui, après une catastrophe écologique, dirait : vous vous êtes assez amusés, la fête est finie, voici vos deux litres d'essence et vos dix litres d'air pur pour le mois de décembre, et ceux qui protestent mettent en danger la survie de l'humanité et sont des ennemis publics. Il y a là une limite externe sur laquelle le déchaînement actuel de la technique et de l'économie va se cogner tôt ou tard. La sortie de la misère des pays pauvres ne pourrait se faire sans catastrophe que si l'humanité riche accepte une gestion de bon père de famille des ressources de la planète, un contrôle radical de la technologie et de la production, une vie *frugale*. Cela peut être fait,

dans l'arbitraire et l'irrationalité, par un régime autoritaire ou totalitaire ; cela peut être fait aussi par une humanité organisée démocratiquement, à condition précisément qu'elle abandonne les valeurs économiques et qu'elle investisse d'autres significations.

Mais il n'y a pas que la dimension matérielle-économique. Le tiers monde est en proie à des forces réactives considérables, incontrôlables et essentiellement antidémocratiques – pensons à l'Islam, mais il n'est pas le seul. Est-ce que l'Occident actuel lui offre, à part l'abondance de gadgets, de quoi le secouer dans son institution imaginaire ? Peut-on leur dire que le jogging et Madonna sont plus importants que le Coran ? Si des changements dans ces parties du monde doivent dépasser la simple adoption de certaines techniques, s'ils doivent affecter les cultures dans ce qu'elles ont de plus profond et de plus obscur, pour les rendre perméables à des significations démocratiques pour lesquelles rien, dans leur histoire, ne les prépare, une transformation radicale est requise de la part de l'humanité que je n'hésite pas à dire la plus avancée : l'humanité occidentale, celle qui a essayé de réfléchir sur son sort et de le changer, de n'être pas le jouet de l'histoire ou le jouet des dieux, de mettre une plus grande part d'auto-activité dans son destin. Le poids de la responsabilité qui pèse sur l'humanité occidentale me fait penser que c'est là qu'une transformation radicale doit d'abord avoir lieu.

Je ne dis pas qu'elle aura lieu. Il se peut que la situation actuelle perdure, jusqu'à ce que ses effets deviennent irréversibles. Je me refuse pour autant de faire de réalité vertu et de conclure du fait au droit. Nous nous devons de nous opposer à cet état des choses au nom des idées et des projets qui ont fait cette civilisation et qui, en ce moment même, nous permettent de discuter.

La révolution devant les théologiens*

Pour une réflexion critique/politique de notre histoire

Devant la grande majorité des textes et des prises de position qu'a suscitées le bicentenaire de la Révolution française, c'est Clemenceau qui doit se réjouir le plus. A quelques notables exceptions près – François Furet et ceux qui travaillent près de l'optique qu'il a promue ou, dans un autre sens, Ferenc Feher dans son texte publié dans le numéro 22 de la *Lettre internationale* –, « amis » et « ennemis » de la Révolution semblent en effet s'accorder sur un point : la Révolution est un bloc, noir et sinistre pour les uns, radieux et resplendissant pour les autres. Il est vrai qu'en les lisant, on se demande parfois s'ils parlent tous du même objet, tant les événements prélevés dans l'immense masse des faits, les éclairages, les mises en perspective et, quoi qu'on prétende, les appréciations morales diffèrent et s'opposent. En revanche, l'abord de l'objet, la « méthode » et, inséparable de celle-ci, la philosophie implicite sont les mêmes. La Révolution est à prendre ou à laisser, il s'agit de montrer qu'il faut la condamner ou l'approuver à des réserves secondaires près. Dans les deux cas, la philosophie de l'histoire sous-jacente est quasi ou franchement théologique : la Révolution n'a pu être qu'incarnation du Bien ou du Mal.

Avant d'examiner, dans la dernière partie de ce texte, ce que donne cette philosophie sous la plume de Soljenit-

* Publié dans *Lettre internationale*, n° 23, 1989.

dans l'arbitraire et l'irrationalité, par un régime autoritaire ou totalitaire ; cela peut être fait aussi par une humanité organisée démocratiquement, à condition précisément qu'elle abandonne les valeurs économiques et qu'elle investisse d'autres significations.

Mais il n'y a pas que la dimension matérielle-économique. Le tiers monde est en proie à des forces réactives considérables, incontrôlables et essentiellement antidémocratiques – pensons à l'Islam, mais il n'est pas le seul. Est-ce que l'Occident actuel lui offre, à part l'abondance de gadgets, de quoi le secouer dans son institution imaginaire ? Peut-on leur dire que le jogging et Madonna sont plus importants que le Coran ? Si des changements dans ces parties du monde doivent dépasser la simple adoption de certaines techniques, s'ils doivent affecter les cultures dans ce qu'elles ont de plus profond et de plus obscur, pour les rendre perméables à des significations démocratiques pour lesquelles rien, dans leur histoire, ne les prépare, une transformation radicale est requise de la part de l'humanité que je n'hésite pas à dire la plus avancée : l'humanité occidentale, celle qui a essayé de réfléchir sur son sort et de le changer, de n'être pas le jouet de l'histoire ou le jouet des dieux, de mettre une plus grande part d'auto-activité dans son destin. Le poids de la responsabilité qui pèse sur l'humanité occidentale me fait penser que c'est là qu'une transformation radicale doit d'abord avoir lieu.

Je ne dis pas qu'elle aura lieu. Il se peut que la situation actuelle perdure, jusqu'à ce que ses effets deviennent irréversibles. Je me refuse pour autant de faire de réalité vertu et de conclure du fait au droit. Nous nous devons de nous opposer à cet état des choses au nom des idées et des projets qui ont fait cette civilisation et qui, en ce moment même, nous permettent de discuter.

La révolution devant les théologiens*

Pour une réflexion critique/politique de notre histoire

Devant la grande majorité des textes et des prises de position qu'a suscitées le bicentenaire de la Révolution française, c'est Clemenceau qui doit se réjouir le plus. A quelques notables exceptions près – François Furet et ceux qui travaillent près de l'optique qu'il a promue ou, dans un autre sens, Ferenc Feher dans son texte publié dans le numéro 22 de la *Lettre internationale* –, « amis » et « ennemis » de la Révolution semblent en effet s'accorder sur un point : la Révolution est un bloc, noir et sinistre pour les uns, radieux et resplendissant pour les autres. Il est vrai qu'en les lisant, on se demande parfois s'ils parlent tous du même objet, tant les événements prélevés dans l'immense masse des faits, les éclairages, les mises en perspective et, quoi qu'on prétende, les appréciations morales diffèrent et s'opposent. En revanche, l'abord de l'objet, la « méthode » et, inséparable de celle-ci, la philosophie implicite sont les mêmes. La Révolution est à prendre ou à laisser, il s'agit de montrer qu'il faut la condamner ou l'approuver à des réserves secondaires près. Dans les deux cas, la philosophie de l'histoire sous-jacente est quasi ou franchement théologique : la Révolution n'a pu être qu'incarnation du Bien ou du Mal.

Avant d'examiner, dans la dernière partie de ce texte, ce que donne cette philosophie sous la plume de Soljenit-

* Publié dans *Lettre internationale*, n° 23, 1989.

syne¹, j'aborderai quelques présupposés plus généraux, puis tâcherai d'apporter quelques éléments pour une réflexion critique/politique de la Révolution.

I

Le citoyen lucide et le penseur politique ne peuvent que rejeter d'emblée la démonologie, ou l'angéologie, de la Révolution. Non pas pour adopter un bienveillant éclectisme, émettre des jugements pondérés, donner un peu raison à tout le monde. Mais pour développer une attitude critique et politique. Critique : *krinô*, verbe qui, avant de signifier juger, veut dire séparer, distinguer – *auseinander-setzen*, dirait-on en allemand. Une telle attitude critique, l'effort de distinguer et séparer, s'impose devant un processus qui, même datant de deux siècles, garde pour nous une signification politique éminente – comme le prouvent non seulement les querelles à nouveau surgies à son propos, mais des aspects moins éphémères sur lesquels je reviendrai. L'historien qui, en tant que « pur » historien – si telle chose peut exister –, étudie et décrit le règne de Cambyse, l'époque mérovingienne ou les Temps des Troubles, n'a pas à *krinein*, à distinguer/séparer/juger. Les « différences d'appréciation » relatives à ces périodes, aux auteurs et aux actes, ne peuvent porter que sur des enchaînements réels (que se serait-il passé si Cambyse avait eu un comportement différent en Égypte ?) et n'intéressent que les spécialistes. Il en va tout autrement avec les événements, les processus ou les formes social-historiques qui, irrémédiablement engloutis dans le passé, restent vivants *quodammodo* pour nous, parce qu'ils ne sont pas de simples antécédents de ce que nous sommes, des condi-

1. A. Soljenitsyne, « Les deux révolutions », *Lettre internationale*, n° 22, automne 1989, p. 54-62.

tions nécessaires de fait du présent, mais des composantes pertinentes et, pour ainsi dire, toujours actives de nos interrogations et de notre vouloir. Qu'est-ce qui fait cette pertinence ? C'est que les *significations* alors créées, et les *institutions* où elles se sont incarnées, gardent pour nous un sens, et que ce sens ne va pas de soi (comme va de soi, supposons, l'existence de l'écriture ou une certaine validité des mathématiques). Cela signifie que les questions que nous nous posons quant à ce qui est à faire et à ne pas faire, quant à notre organisation collective, quant aux orientations de la vie sociale pour autant que celles-ci dépendent de notre activité lucide et délibérée, ces questions – non résolues, donc, pour nous – ont été *créées* comme questions pendant ces périodes et que les réponses qui y ont été fournies, acceptables ou inacceptables par nous, continuent de faire partie des termes de la discussion.

Une clarification est ici nécessaire. Les questions de l'organisation de la société et du rôle des individus dans celle-ci ont été, naturellement, « posées » et « résolues » partout et toujours, sans quoi il n'y aurait pas eu de société. Elles ont été résolues par les Navajos comme par les Balinais, par les Aztèques comme par les Pharaons, à l'époque des Tang comme à celle d'Ivan le Terrible. Mais elles ont été « résolues », *sans avoir été posées*.

Or ces questions, nous nous les posons explicitement, et nous ne pouvons pas ne pas le faire sans cesser d'être ce que nous sommes. Peut-être – hypothèse fort improbable et en tout cas spéculation vaine – nous nous les serions posées en tout état de cause. Le fait est que si nous nous les posons, c'est que nous existons dans et par une histoire qui est la seule à les avoir posées et qui est essentiellement définie par ce fait même... Histoire définie par l'émergence des questions explicites : que devons-nous penser ? que devons-nous faire ? comment devons-nous organiser notre communauté ? comme questions soulevées par les hommes

et devant trouver leur réponse dans et par le penser et l'agir des hommes hors toute Révélation et toute autorité instituée. Histoire qui commence avec la Grèce puis, après une longue éclipse, recommence avec la première Renaissance (qui précède de trois ou quatre siècles la « Renaissance » conventionnelle des manuels d'histoire), continue avec le *XVII^e* anglais, les Lumières et les Révolutions (américaine et française) du *XVIII^e*, puis avec le mouvement ouvrier.

Les autres histoires – chinoise ou aztèque, par exemple – nous importent philosophiquement. Elles déploient devant nous certaines des possibilités de l'être humain, elles concrétisent l'ontologie de l'humanité. Il n'est pas vrai que « l'industrie est le livre ouvert des facultés humaines » ; mais il est vrai que l'histoire en général est le rouleau où s'inscrit au fur et à mesure la création humaine. Mais cette histoire, la nôtre, nous intéresse aussi *politiquement*. Elle garde sa pertinence pour nous – et elle l'acquiert aussi pour les autres habitants de la planète – parce qu'elle est l'histoire de la liberté, de notre liberté social-historique effective, liberté de faire, liberté de penser, en partie réalisée, en partie balbutiante, en partie à accomplir – et toujours en danger.

On peut illustrer cette différence des intérêts, en considérant les raisons qui font que, par exemple, l'histoire de la Russie proprement dite – avant que le pays ne tombe sous l'influence politique de l'Occident, soit jusqu'à la plage temporelle qui va des Décembristes à 1905 – ne nous intéresse absolument pas en tant qu'histoire politique. On ne peut rien en faire, il n'y a rien à y réfléchir *politiquement*. Tout au plus, elle peut nous servir négativement, par juxtaposition avec et opposition à l'histoire de l'Europe occidentale. Elle offre en effet un contre-exemple magnifique et massif à l'idée que le christianisme ait pu être un élément important du processus d'émancipation entamé en Europe occidentale à partir du *XI^e*-*XIII^e* siècle. Elle montre

à quel point le christianisme peut se combiner organiquement et harmonieusement avec le despotisme oriental pour produire un absolutisme théocratique – comme il l'avait déjà fait pendant mille ans dans l'Empire byzantin – et que si donc l'Europe occidentale a pu ouvrir une autre voie, les conditions efficaces de ce fait doivent être cherchées ailleurs. Les Athéniens, les Florentins, et même les Romains peuvent nous faire réfléchir politiquement. Mais la Russie, jusqu'au *XIX^e*, n'a aucune place dans l'histoire de la liberté (alors qu'elle en a évidemment une très importante, comme du reste Byzance, dans l'histoire de la peinture, de l'architecture, de la musique, etc.). Elle n'entre dans cette histoire qu'à partir du moment où elle essaie, à sa propre façon, de se naturaliser dans l'histoire de l'Occident – processus de naturalisation pénible, qui a aussi accouché du monstre léninien-stalinien, et qui reste problématique comme le montrent les événements qui se déroulent sous nos yeux.

Réfléchir les époques et les processus historiques critiquement, séparer/distinguer/juger, c'est essayer d'y trouver des germes qui nous importent, comme aussi des limites et des échecs qui, pour commencer, arrêtent notre pensée comme ils avaient été des butoirs dans la réalité. (C'est ainsi aussi qu'on lit, ou plutôt qu'on devrait lire, un grand texte philosophique si l'on veut en faire quelque chose pour soi-même.) Ce n'est certes pas y chercher des modèles, ou des repoussoirs. Ce n'est pas non plus chercher des leçons. L'histoire n'est pas un processus d'apprentissage, comme certains le prétendent à nouveau maintenant. Mais dans ce segment de l'histoire qui nous concerne, il existe une continuité spécifique, forte, faisant que les significations créées autrefois peuvent garder pour nous une pertinence politique. Cela n'est nullement contingent. Si la réflexion sur cette histoire est possible, c'est parce que cette histoire elle-même est, à un degré important, réflexive. C'est elle qui a créé la réflexivité, laquelle

implique et exige entre autres le retour sur le passé propre pour l'élucider. C'est pourquoi aussi il y a ici Thucydide, Michelet, Tocqueville ou Pirenne – alors que partout ailleurs il y a des chroniqueurs ou des archivistes des rois.

Il serait tout autant absurde de « condamner » les Athéniens (en fonction de l'esclavage, du statut des femmes ou même de leur religion) que de prétendre que nous avons à les imiter (même avec des « modifications »). Comme le texte d'Aristote n'est vraiment pertinent que s'il est pour nous point de départ de la pensée, non pas objet de commentaire ou d'interprétation, les significations créées par les Athéniens n'acquièrent pleinement leur pertinence que moyennant notre possibilité et notre volonté d'en créer de nouvelles.

II

Sur le cas des Athéniens, nous réfléchissons la première forme d'autogouvernement que des hommes se sont donnée dans l'histoire, et la première société où des individus au sens plein du terme ont été créés.

Dans le cas de la Révolution française, nous réfléchissons d'abord le fait qu'un peuple (aux dimensions d'une nation moderne, non plus d'une cité) a voulu, et pu, s'auto-instituer explicitement ; qu'il a remis en cause et en question une institution de la société qui lui refusait la liberté ; que, de cette liberté, il a formulé ou reformulé certains principes sans lesquels, pour insuffisants qu'ils puissent être, nous ne pouvons plus concevoir une société même simplement civilisée. Nous réfléchissons l'immense œuvre instituante accomplie dans tant de domaines en si peu de temps. Nous réfléchissons la rupture établie avec les « réformes » et les « améliorations » octroyées par des *maîtres* (par exemple, Alexandre II ou Mikhaïl Gorbatchev, en passant par Stolypine). Nous réfléchissons le

témoignage qu'elle porte quant à la possibilité et à la capacité d'une collectivité de prendre en mains son propre destin. Nous réfléchissons, par-dessus tout, la question abyssale qu'elle a rouverte et rendue infiniment plus aiguë que tout mouvement précédent (par exemple, visiblement, la révolution américaine) : *comment doit* être instituée la société, pour autant que cette institution dépende d'une activité délibérée et explicite, et *qui doit* répondre à ce « *comment doit* » ? En répondant à ce « *qui ?* » : le peuple et en posant ce « *comment* » comme *illimité en droit*, la Révolution a redéfini pour notre époque la démocratie et le projet d'autonomie humaine.

Ce projet, elle l'a, malgré toutes les péripéties, ancré dans la réalité historique (très au-delà des frontières françaises) : elle ne l'a pas fait aboutir. De là sa pertinence pour nous. Certes, la Révolution française est « terminée ». Terminée non seulement trivialement, chronologiquement, mais au sens que François Furet avait en vue en mettant en avant cette formule¹ : les « acquis » de la Révolution, aussi bien comme principes abstraits que comme institutions (suffrage universel et électivité, séparation des pouvoirs, droits de l'homme, etc.) ne sont plus, *en tant que tels*, remis en question par une fraction tant soit peu significative de la population ; et aussi (ou : de ce fait), nous ne pouvons plus mener nos luttes politiques sous les bannières de 89 (ou de 93). Mais elle n'est pas « terminée », ou plutôt, elle est à reprendre et à porter au-delà lorsqu'on considère le potentiel libérateur des questions qu'elle a fait surgir, potentiel loin d'être réalisé, comme aussi les écarts immenses entre les principes et la réalité.

Les questions et les écarts : la souveraineté, dit la Révolution, appartient à la nation. Mais la souveraineté appartient-elle vraiment à la nation, lorsque le pouvoir est en fait

1. François Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978.

entre les mains d'une oligarchie économique-politique, comme c'est le cas partout dans les pays dits « démocratiques » ?... à la nation, qui l'exerce directement ou par le moyen de ses représentants ? Ces représentants représentent-ils toujours la nation, ou bien autre chose ? Ce « ou » vague (certes non disjonctif) couvre et masque l'opposition entre démocratie directe et « démocratie représentative » ; mais si la « démocratie représentative » évolue fatalement vers l'oligarchie (comme Rousseau le savait déjà), la question de la démocratie directe ne se pose-t-elle pas avec une vigueur renouvelée ? Et que veut dire, comment peut être réalisée une véritable démocratie directe à l'échelle des collectivités politiques modernes ? Liberté, égalité, fraternité, dit la Révolution. Mais c'est au nom de la « liberté » économique (bénéficiant essentiellement à ceux qui sont déjà « économiquement libres ») que règne une inégalité politique considérable. Et comment la « liberté » peut-elle exister (autrement qu'en un sens limité et défensif), si est exclue de la participation au pouvoir toute la nation sauf une infime minorité ? Être maître de soi, et avoir imposé quelques limites au pouvoir de vos maîtres sont deux choses radicalement différentes.

La Révolution a vu certaines des conditions sociales de la démocratie et les a réalisées (en détruisant l'Ancien Régime). Elle n'en a pas vu beaucoup d'autres, notamment économiques. L'insistance avec laquelle les Assemblées votent des interdictions de proposition de « lois agraires » (à savoir, touchant à la propriété) est remarquable, de même que son « ignorance » de la question des femmes : elles pointent ses limites parmi les plus décisives. Il y en a sans doute beaucoup d'autres. Je ne mentionne celles-là que pour combattre la confusion et l'oubli qui caractérisent notre temps.

Il n'empêche que, sauf pour ceux qui considèrent que le capitalisme libéral est la forme enfin trouvée de la société humaine, et qui, hégéliens ou pas, rêvent la fin de l'his-

toire, les questions que la Révolution a, explicitement ou implicitement, soulevées, comme aussi celles qu'elles a tuées, sont toujours avec nous.

III

Nous réfléchissons aussi les échecs et la dérive de la Révolution. Cela présuppose qu'ils sont *séparables*, en pensée, à l'intérieur de ce grand processus historique, que les aspects et les moments de celui-ci ne sont pas, n'étaient pas sur le coup tenus ensemble par des liens d'acier, enchaînés par une fatalité irréfragable. L'histoire ne peut pas être le domaine du possible prospectivement, et cessé de l'avoir été rétrospectivement. J'ai écrit depuis longtemps que nous ne pouvons pas penser, même rétrospectivement, l'histoire sans la catégorie du *possible*¹, et Hugh Trevor-Roper insiste, depuis de nombreuses années, sur l'importance de la reconstruction imaginative d'autres trajectoires, d'autres issues aux bifurcations passées, pour vraiment comprendre ce qui s'est passé². Dire cela, ce n'est pas vouloir refaire l'histoire de la Révolution, ou montrer qu'une évolution « idéale » (ou idyllique) était également probable ; c'est vouloir tester la solidité de la « logique interne » du processus, l'idée même, à la limite, d'une *logique* interne *exhaustive*, refuser de sortir à bon marché les pieds secs des flots de la contingence historique, et surtout comprendre l'éventuelle logique, ou non-logique, de nos propres actions.

Cette attitude est évidemment inacceptable pour le déterministe absolu, ou pour l'hégélien (cela revient à peu près au même), qui dira que cette séparation, en pensée, est

1. Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Éd. du Seuil, 1975, p. 66-71 [rééd., p. 70-78].

2. Cf. aussi F. Furet, *op. cit.*, p. 36-41.

impossible. 89, c'est la Vendée ; la Déclaration des droits de l'homme, c'est déjà la Terreur. Il est amusant de voir des chrétiens comme Soljenitsyne, ou des « philosophes » qui dénoncent les origines du totalitarisme chez Hegel, épouser la vue de l'histoire comme fatalité, et affirmer : si vous voulez la Révolution, vous voulez, vous êtes obligés de vouloir, la Terreur (ou le Goulag). Nourrissant la vulgate journalistique de la dernière décennie, cette rhétorique n'est possible qu'en fonction d'une conception *magique* de l'histoire : les sortilèges de la Révolution se dénouent fatalement dans l'horreur.

J'ai discuté ailleurs ce paralogisme¹. Les contre-exemples à la pseudo-équation : révolution = totalitarisme abondent. Cela ne nous dispense pas de discuter et de critiquer la dérive de la Révolution française : dérive de la Terreur, dérive de la guerre, étroitement liées comme on sait. Ni de constater qu'à ces égards aussi, la Révolution a été un échec. Échec qui nous fait réfléchir, et dont nous essayons d'élucider les conditions.

Ces questions ne se posent naturellement pas pour Soljenitsyne. La malédiction immanente à la Révolution, à toute révolution, cimente les moindres pièces du processus catastrophique et les démontre toutes également. Les enchaînements sont fatals dès que la « Roue rouge » s'est mise à tourner, et personne n'y peut rien. Comme si souvent chez Soljenitsyne, Tolstoï (le Tolstoï de *Guerre et Paix*) est juste derrière la porte. Et la ruse de la déraison a les instruments qui lui correspondent, et qu'elle mérite. Lorsqu'on quitte les considérations sur la « profondeur de l'être », on s'aperçoit que sous la plume de Soljenitsyne, comme de tant d'autres avant lui, non seulement la Terreur, mais la Révolution dans son entier se résout dans les activités d'une poignée d'idéologues fous et de bandes de

1. *Le Débat*, n° 57, novembre-décembre 1989 [dans ce volume, p. 191 et suiv.].

criminels sortis de la lie de la société. Par quel miracle la conjonction de ces deux minorités marginales a pu mettre à bas une société qui (à l'opposé de la Russie de 1917) n'était nullement décomposée, créer de nouvelles institutions dont la plupart sont à la base de l'édifice actuel, tenir tête à l'Europe coalisée et la vaincre à plates coutures, propager leur message et faire que, deux siècles après, on se dispute encore sur le sens et la valeur de leurs actes ? Mystère démonologique, que seul un starets pourrait peut-être éclaircir.

La Terreur est l'échec par excellence de la Révolution. Peut-être ne pouvons-nous pas éliminer toute violence de la vie politique – et la logique et l'expérience se conjuguent pour dire l'extrême improbabilité qu'un groupe dominant qui n'est pas décomposé (comme le sont ou sont en train de le devenir les partis communistes au pouvoir en Europe de l'Est et en Russie) abandonne pacifiquement le pouvoir. Mais aucun doute qu'une politique qui se proclame révolutionnaire et démocratique, mais qui ne peut s'imposer que par la Terreur a déjà perdu la partie avant que celle-ci ne commence, elle a cessé d'être ce qu'elle prétend. On ne peut pas sauver l'humanité malgré elle, et encore moins contre elle. On ne peut pas instaurer un régime démocratique, dont le *seul* fondement est l'activité libre du peuple et sa participation aux affaires publiques, en faisant de ces affaires la chasse gardée d'un Comité de salut public, d'un Club des jacobins, ou d'un parti « révolutionnaire », et en *glaçant* (le mot est de Saint-Just) ce même peuple par la Terreur. Aux divers « pas de liberté pour les ennemis de la liberté », et « on les forcera d'être libres », Rosa Luxemburg avait déjà répondu dans sa critique du bolchevisme : la liberté est surtout la liberté pour ceux qui *pensent autrement*. Rosa connaissait le russe, mais il est étrange de la voir anticiper dans cette phrase l'expression qui, cinquante ans plus tard, allait désigner en russe les dissidents (« ceux qui pensent autrement »).

Mais cela est encore insuffisant. La Révolution française n'est pas un putsch d'un petit parti (comme Octobre 17). Elle est portée par le mouvement d'une grande partie de la société, de 1789 jusqu'à 92. Or, ce mouvement s'arrête vers la fin de 92. Le peuple se retire de la scène, l'abandonnant aux leaders, aux clubs et aux activistes. Et c'est à partir de ce moment que la Terreur s'installe. L'échec de la Révolution n'est pas seulement l'échec (ou le crime) des révolutionnaires ou des jacobins. C'est l'échec du peuple entier. Il est étrange d'avoir à rappeler cela à Soljenitsyne qui, dans les meilleures pages de *L'Archipel*, a souligné avec insistance que la terreur stalinienne était aussi conditionnée par l'attitude générale du peuple russe. Dans une première phase de la Révolution française, les révolutionnaires ne seraient rien, si le peuple n'était pas là. Dans une deuxième phase, les révolutionnaires ne seraient rien si le peuple était là. Ce n'est pas là innocenter les artisans de la Terreur ; c'est constater que la condition de la Terreur a été le retrait du peuple. Et cela aussi nous fait réfléchir. Nous pouvons certes dire qu'un tel retrait doit fatalement survenir dans toute révolution, que l'activité politique de la population dans les sociétés modernes est forcément cyclothymique. Mais nous pouvons aussi voir dans ce caractère cyclothymique un des obstacles principaux, en fin de compte même, l'obstacle tout court, à l'instauration d'une société démocratique. Ce fait devient dès lors formulation d'un problème : que faire et comment faire pour que chaque étape d'un processus d'émancipation, par ses résultats, rende plus facile, et non plus difficile, la participation politique du peuple à l'étape suivante ? (Je ferai remarquer en passant que l'esprit de cette formulation vaut aussi bien pour le processus pédagogique et pour le processus psychanalytique.)

Cela bien entendu est loin d'avoir été fait pendant la Révolution. Je ne peux pas discuter ici le pourquoi (je l'ai fait sommairement dans l'interview du *Débat* citée plus

haut). J'ajouterai simplement que personne ou presque, à l'époque, ne pensait, et sans doute ne pouvait penser, la question dans ces termes. C'est la Révolution elle-même, et son échec, qui nous permet de le faire. Et les conclusions que nous en tirons sont massivement renforcées par les monstrueuses conséquences du putsch bolchevique d'Octobre 17, et la rapide instauration du premier pouvoir totalitaire qui s'en est suivie.

IV

C'est le seul point de contact entre la Révolution française et ce qu'on appelle, à tort, la révolution russe en entendant par là la prise du pouvoir par Lénine et son parti. Il y a eu une révolution russe en Février ; il n'y a pas de révolution en octobre, il y a seulement le coup d'État d'un parti, déjà totalitaire en germe dans sa structure et son esprit, qui s'empare du pouvoir, met tout en œuvre pour dominer et domestiquer le mouvement populaire, et y réussit rapidement (l'acte final en étant Kronstadt, 1921).

Soljenitsyne reprend purement et simplement le vieux *topos*, au noyau de la vue bolchevique-communiste, de la parenté profonde ou de l'essence identique (« nature commune », écrit-il) des événements de France et de Russie. François Furet a déjà dit ce qu'il faut penser de ce « catéchisme révolutionnaire¹ », qui peut servir tout aussi bien, on le voit, de catéchisme réactionnaire. C'est ce catéchisme que Soljenitsyne répète, en inversant simplement les signes algébriques. (Notons en passant que le parallèle entre Louis XVI et Nicolas II est amplement développé par Trotski².) Il en répète évidemment aussi la métaphy-

1. *Op. cit.*, p. 113-172.

2. L. Trotski, *Histoire de la Révolution russe*, Paris, Éd. du Seuil, 1950, vol. 1, p. 132-141.

sique sous-jacente : la fatalité de la « Roue rouge » ressemble comme une sœur au déterminisme de la « dynamique interne du processus révolutionnaire » cher à Lénine et à Trotski. L'obsession de Lénine avec le « précédent » français (dont il s'est évidemment fabriqué une image sur mesure, et fausse d'un bout à l'autre), son identification explicite avec les jacobins, la hantise de « Thermidor » sont connues. Sa phrase « si un Thermidor s'avère inévitable, nous l'accomplirons nous-mêmes », à y bien réfléchir, dit *tout* : garder le pouvoir quoi qu'il arrive, et peu importe pour quoi faire. Mais cette imitation grotesque et sinistre d'un passé caricaturé est loin de pouvoir créer une « nature commune ».

L'obsession avec une essence de la Révolution en tant que telle, commune aux processus français et russe, essence angélique pour l'idéologie communiste, diabolique pour Soljenitsyne, fait perdre de vue à celui-ci l'essentiel. Sous sa plume, les peuples disparaissent comme agents actifs (lucides ou pas, peu importe ici) de leur histoire. Disparaissent aussi les différences décisives entre les événements de France et ceux de Russie. Disparaissent enfin les différences dans les résultats.

En effet, le mouvement des sociétés et les activités complexes des hommes sont dissous entre, d'une part, une série d'exactions et de crimes commis par des fous et des bandits, et, d'autre part, le « tourbillon qui happe » à peu près tout, la « Roue rouge ». A peine sont nommés, sporadiquement, quelques groupes sociaux, qui semblent n'agir que par réflexes ou bien profiter des occasions pour se livrer aux crimes et aux rapines qui sont, c'est bien connu, le propre des « foules ». L'« éveil populaire », l'« activité exceptionnelle des masses populaires », pour reprendre les expressions de François Furet, n'existent pas pour lui ou bien sont traités comme pure anarchie et désordre. Par là même, Soljenitsyne excise de l'histoire de son pays son seul, à ce jour, titre d'entrée dans l'histoire de la liberté : la

création des soviets, en 1905 comme en 1917, suivie de la création des Comités de fabrique. Nouvelles formes de pouvoir collectif démocratique (les Conseils d'usine, on le sait, seront repris par la Révolution hongroise de 1956), elles ne coïncident nullement avec le pouvoir bolchevique, qui essaiera de se les approprier, rencontrera souvent leur résistance, et ne parviendra à les émasculer et à la domestiquer complètement qu'au bout de quatre ans.

Or ce fait même dévoile une des différences essentielles (non descriptives) entre ce qui s'est passé en France et ce qui s'est passé en Russie. En schématisant certes énormément, on peut dire qu'en France il n'y a pas, au départ et pendant longtemps, de véritable clivage entre les couches sociales qui font la Révolution et les « représentants » politiques. Comme déjà dit, c'est à partir de la fin de 92 que le peuple se retire. Ne restent dès lors sur scène que les activistes des sections, surtout parisiennes, que le pouvoir de Robespierre réprimera à l'automne 93 puis de nouveau au printemps 94. Mais en Russie il y a un énorme écart que Soljenitsyne, exactement comme l'historiographie bolchevique, occulte. Février n'est pas bolchevique – et octobre n'est pas populaire. Il y a *deux* vecteurs dans les événements de Russie. L'effondrement du tsarisme est l'effet d'un immense mouvement des ouvriers et des soldats, aussitôt étendu à la paysannerie, qui, comme on le sait, prend les bolcheviques à nouveau par surprise, et qui se donne aussitôt des formes d'organisation autonomes, les soviets. La logique de ce mouvement n'est certes pas le pouvoir totalitaire d'un parti unique. D'un autre côté, il y a Lénine et son parti, au départ très faible, qui vise le pouvoir absolu et s'organise pour s'en emparer. Ce parti est déjà un micro-État et une micro-armée. S'il réussit à acquérir une forte influence dans le soviet de Petrograd et dans les soviets ouvriers, il est fortement minoritaire lorsque, en octobre, il s'empare du pouvoir. Dès lors, le totalitarisme qu'il couvait en germe s'épanouit rapidement : il devient

en fait Parti/État/Armée, et « résout » tous les problèmes par la terreur. On cherchera en vain dans ses activités une création institutionnelle qui garde un intérêt et un sens. Ou plutôt, sa seule création, c'est précisément le totalitarisme, accompagné de la reconstruction d'un appareil étatique et militaire et, quinze ans plus tard, de la construction d'une industrie sur des millions de cadavres. Mais cela, il ne pourra le faire qu'en détruisant en fait les soviets – en même temps qu'il s'en appropriera, impudiquement, le nom –, en leur enlevant tout pouvoir et toute autonomie, en réussissant à les transformer, non sans rencontrer une résistance importante, pour quelque temps en courroie de transmission et puis, rapidement, en paravents de son pouvoir. Ce clivage, ce conflit potentiel et souvent réel dans la Russie de 1917-1921, entre le pouvoir bolchevique et les organismes créés par les masses à partir de février, ne peut pas être négligé par une réflexion sur cette période. Mais Soljenitsyne ne semble voir aucun problème dans le fait que les bolcheviques n'ont pu arriver au pouvoir qu'en criant : « Tout le pouvoir aux soviets », et n'ont pu s'y maintenir qu'en faisant de ce mot d'ordre la première phrase du *Newspeak* du XX^e siècle.

Rien d'analogue en France. Les jacobins ne sont pas un parti totalitaire, pas même un vrai parti : s'ils l'avaient été, il n'y aurait probablement pas eu de Thermidor. Mais parler, comme Soljenitsyne, de la Russie d'après 17 sans parler du parti bolchevique et de son rôle capital, c'est servir de l'aïoli sans ail, faire jouer *Hamlet* sans le Prince.

Ensuite, aussi bien la théologie démonologique de la Révolution comme essence que la description journalistique et triviale des « parallélismes » plongent dans l'obscurité l'énorme et essentielle différence dans les résultats. Il est simplement absurde de laisser entendre qu'en France la liberté se serait installée malgré la Révolution et que « si la liberté a fini par s'instaurer en France, c'est bien grâce à

ces retours en arrière » (sc. la Restauration, le Second Empire, etc.).

De l'entreprise bolchevique ne reste et ne restera rien qu'un immense amoncellement de cadavres torturés, la création inaugurale du totalitarisme, la perversion du mouvement ouvrier international, la destruction du langage – et la prolifération sur la planète de nombre de régimes d'esclavage sanguinaire. Au-delà, une matière de réflexion sur ce sinistre contre-exemple de ce que *n'est pas* une révolution.

De la Révolution française, outre le message de liberté reçu comme tel partout dans le monde et qui n'a nulle part – sauf, précisément, en Russie – fait renaître une Terreur, reste une foule de questions insistantes et fécondes, et reste un socle social-historique sans lequel on ne voit pas comment nous pourrions aller plus loin dans la voie de l'émancipation humaine.

Enfin, la chanson de Burke, que Soljenitsyne reprend à son tour. La Russie, dit-il, était sur la voie du progrès et des réformes que 1917 (et ici, comme partout dans son texte, Février et Octobre ne sont pas distingués) n'a fait qu'interrompre et annuler. Je suis moi-même convaincu que sans le putsch bolchevique, et en supposant que le mouvement commencé en Février eût échoué comme mouvement démocratique radical, un régime libéral aurait fini par s'instaurer en Russie et que le développement continué du capitalisme aurait porté l'économie russe à peu près au niveau américain, peut-être dès les années trente. Mais Soljenitsyne ne se demande pas : et pourquoi donc ces réformes des derniers tsars ont-elles eu lieu ? Était-ce par illumination divine ? 1905 n'y avait-il joué aucun rôle ? Et, pour la période précédente, l'influence de l'Europe n'y a-t-elle joué aucun rôle ? Dans cette influence, si l'on considère le niveau politique, la Révolution française n'était pour rien ? Alexandre II pouvait-il,

après 1789 et 1848, se borner à ré-éditer la Grande Catherine ou Pierre le Grand ?

Bien entendu, la discussion peut recommencer avec la Révolution française : c'est la discussion avec Burke. Mais les réformes pendant les dernières décennies de l'Ancien Régime (réformes en fait négligeables au plan des libertés) n'ont pas, elles non plus, procédé de la bonne volonté du monarque. Dans la faible mesure de leur réalité, elles expriment une énorme pression du corps social tout entier – qui a finalement éclaté sous forme de révolution. Cette pression n'était pas le résultat d'un déterminisme économique. Elle traduisait une immense modification des idées, un nouvel imaginaire social, l'émergence de significations comme la liberté politique, l'égalité, la souveraineté populaire. Ces significations sont déjà à l'œuvre dans la révolution américaine de 1776. Derrière celle-ci comme, de façon plus indirecte, derrière la Révolution française, se tient le *xvii^e* anglais, ses deux révolutions, sa guerre civile, la tête tranchée de Charles. L'histoire de la liberté en Europe n'est pas une histoire de réformes octroyées. C'est une histoire de luttes, dont les révolutions font partie.

On peut aimer le peuple comme l'aimaient les papes et les tsars à condition qu'il courbe la tête, qu'il accepte avec gratitude le despotisme, et avec une gratitude plus grande encore quelques concessions de « libertés ». Telle n'est pas *notre* tradition. Une liberté octroyée est aussi peu la liberté qu'un système de pensée accepté comme dogme est une pensée personnelle. La Révolution, c'est l'effort d'un peuple de se donner à soi-même la liberté, et d'en tracer lui-même les limites.

Octobre 1989

TROISIÈME PARTIE

LOGOS

L'état du sujet aujourd'hui*

Les modes s'en vont, se suivent et se ressemblent. La dorure passe, le cuir reste. Naguère, on fêtait la mort de l'homme et le dés-être du sujet. A en croire des gazettes plus récentes, les informations étaient légèrement exagérées. Véritable revenant, le sujet serait de nouveau parmi nous.

Les discours sur la mort de l'homme et la fin du sujet n'ont jamais été autre chose que couverture pseudo-théorique d'une évasion devant la responsabilité – du psychanalyste, du penseur, du citoyen. De même, les bruyantes proclamations d'aujourd'hui sur le retour du sujet, comme le prétendu « individualisme », masquent la dérive de la décomposition sous une autre de ses formes.

Le sujet n'est pas de retour, parce qu'il n'était jamais parti. Il a toujours été là – certes non comme substance, mais comme question et comme projet. Pour la psychanalyse, la question du sujet est la question de la psyché – de la psyché comme telle, et de la psyché socialisée, à savoir ayant subi et subissant toujours un processus de socialisation. Comprise ainsi, la question du sujet est la question de l'être humain dans ses innombrables singularités et universalités.

* Conférence faite à Paris, le 15 mai 1986, dans la série des « Confrontations critiques » du IV^e Groupe OPLF et publiée dans *Topique*, n° 38 (1986). J'ai restauré pour la publication dans leur intégralité certaines parties, notamment celles concernant la métapsychologie, que j'avais dû abrégé pendant l'exposé oral.

Cette question, je l'aborde ici à partir, évidemment, de l'ouverture freudienne et des apories auxquelles elle mène. Pluralité des « personnes psychiques » – « instances » rassemblées dans un sur-sujet les englobant à travers les diverses topiques freudiennes et les élaborations ultérieures, peut-on formuler une notion du sujet les recouvrant toutes et qui ne soit pas simplement formelle, à savoir plus ou moins vide ? On verra qu'une telle notion existe, et qu'elle est en un sens *pré-psychique*, car elle concerne déjà le vivant. Cette première enquête ouvre la voie vers une autre interrogation : quelle est donc l'*unité* – si tant est qu'il y en ait une – de l'être humain, par-delà son identité corporelle et son « histoire » vue comme simple enveloppe chronologique ? Cette unité, à n'en pas douter plus qu'énigmatique, nous apparaîtra comme quelque chose, à proprement parler, *au-delà du psychisme* – au-delà de ce que le psychique donnerait jamais « laissé à lui-même » ; elle est à *faire*, elle est ce qui *se fait* dans une analyse comme elle doit être. Elle est, en général, projet et en particulier, le projet ou, comme on dit, la fin de l'analyse – à condition de bien comprendre de quelle unité, de quel genre d'unité il s'agit.

Question du sujet : *qui* vient en analyse ? *qui* raconte un rêve ? *qui* fait un lapsus, un passage à l'acte, un épisode délirant ? Et *qui* est derrière (ou devant) lui, sur un fauteuil ? Et pourquoi ce dernier pense-t-il généralement pouvoir répondre, si on lui demande qui il est : je suis un tel, psychanalyste ?

Ces questions ont-elles un sens ? Un élève de terminale nous ferait remarquer, croyant nous désarçonner, que ce n'est pas parce que dans les grammaires des langues indo-européennes il existe un pronom personnel et/ou une première personne du singulier du verbe (ce qui n'est nullement le cas de toutes les langues) qu'une réalité d'un ordre

quelconque devrait répondre à ce vocable. (Une remarque analogue peut être faite, et a été faite, à propos du verbe *être* et de l'ontologie.) Avec le même argument on pourrait démontrer que l'imagination, la circulation du sang, la nébuleuse d'Andromède ou les espaces hilbertiens n'existent pas. Mais il y a plus : une langue humaine est inconcevable dans laquelle, quelle que soit la forme grammaticale de la *réponse*, la *question* ne puisse pas être posée : *qui* a fait cela ? *qui* a dit ceci ? Une langue humaine est toujours langue d'une société ; et une société est inconcevable si elle ne crée pas la possibilité d'*imputation* à *quelqu'un* des dires et des actes.

Sous cette forme, la question *qui* ? se rapporte à ce mode de la subjectivité que nous appelons l'individu social (v. plus loin). Mais pour la psychanalyse la question du sujet, la question *qui* ?, se pose immédiatement, dès que le psychanalyste ne se contente pas de se reposer dans son fauteuil, mais interprète. (Je ne parle pas d'un analyste totalement et absolument silencieux. Il est clair que pour lui cette question, comme presque toutes les autres, est par définition indécidable.) Impossible, en effet, en se formulant une interprétation et en la formulant au patient, de ne pas se poser les *deux* questions : *de qui* cette interprétation parle-t-elle ? à *qui* cette interprétation s'adresse-t-elle ? Dans les deux cas, le « qui » ne concerne pas le citoyen ou la citoyenne, l'individu social étendu sur le divan, mais quelqu'un d'invisible. Ce dont l'interprétation essaie de *faire sens* ne fait sens que comme acte (souhait, pensée, affect) de quelqu'un que l'analysant visible n'est pas et en qui il ne se reconnaît, de prime abord, pas. (Le patient N. N. éprouve la plus grande répugnance à l'idée de sucer le sein de sa mère – ce qui apparaît pourtant comme le souhait de son rêve de la nuit précédente.) Et *celui pour qui* l'interprétation essaie de faire sens (on parlant de *quelqu'un*, des actes de qui elle fait sens) n'est pas non plus, de prime abord, l'analysant visible, en tout cas pas la per-

sonne « avant d'entrer en analyse », mais quelqu'un qui est en train de *se faire*, que le sens proposé par l'interprétation aide à se faire être et qui ne se fait être que dans la mesure où il peut faire sens de ce que l'interprétation lui propose. La question incontournable pour le psychanalyste : *qui* entend l'interprétation ? – comme toutes les modifications de l'interprétation et du style de l'interprétation le long de la cure, toute la dynamique de la cure – n'a de sens qu'en supposant chaque fois une certaine vue du sujet et de l'état du sujet, non pas comme substrat ou substance immatérielle, mais comme capacité émergente d'accueillir le sens et d'en faire quelque chose pour soi : accueillir un sens *réfléchi* (l'interprétation ne livre pas un sens « immédiat ») et en faire quelque chose pour soi en le réfléchissant (ne serait-ce que parce qu'une acceptation de l'interprétation fondée jusqu'au bout sur la « croyance » transférentielle ne traduirait que l'aliénation continuée du sujet). C'est autour de ces termes : l'accueil d'un sens réfléchi, la réflexion du sens proposé ou présenté, que tourne l'essentiel de la problématique du sujet comme projet psychanalytique.

On pourrait, certes – comme la tentation en surgit lorsque l'on lit certains textes psychanalytiques d'il n'y a guère – présenter la cure comme le bouclage réciproque de deux magnétophones, dont l'un, celui qui est à la place de l'analyste, est constamment « muet » (en panne?). Mais il faudrait alors en éliminer toute activité interprétative de l'analyste. Car tous nos actes interprétatifs postulent non seulement une action sur le « sujet », et une réaction de celui-ci – ce qui est tout autant vrai de la chirurgie, par exemple –, mais aussi et surtout que cette action/réaction passe par le *sens* et que ce sens n'est pas contenu dans nos paroles comme le médicament dans le cachet. L'interprétation la plus simple, le patient la déchiffre encore à ses risques et périls et l'essentiel dépend de ce qu'il en fera : dans la *réception* (ou le rejet) de l'interprétation, le *sujet* se manifeste comme source indéterminable de sens, comme

capacité (virtuelle) de réflexion et de (ré)action. Voudrait-on corriger la phrase qui précède, et dire : non pas ce qu'il fera, mais ce que ça fera, la question restera entière. Car nous ne prenons pas et nous ne pouvons pas prendre ce ça toujours de la même façon, et cela commence avec ce que ça fait en nous ou nous fait faire, en analyse j'entends, mais ailleurs aussi bien. Si après une interprétation – je ne dis pas forcément à *cause* d'une interprétation – il y a un passage à l'acte quelconque du patient, nous ne pouvons pas ne pas nous demander dans quelle mesure cette interprétation est entrée dans les conditions efficaces de cet acte, dans quelle mesure nous n'aurions pas mieux fait de la garder pour nous ou de penser plus loin.

Nous nous demandons : forme réfléchie du verbe. Le terme *réfléchi* nous renvoie encore à l'un des pôles de la question du sujet. Nous nous demandons, parce que nous *aurions pu* faire ou ne pas faire : nous nous engageons, nous ne nous dérobons pas à la responsabilité quant à l'évolution de la cure. Nous nous accordons donc, en tant qu'analystes, le statut de l'instance qui peut *réfléchir* et qui peut *agir, décider* d'intervenir ainsi ou autrement, interpréter ou s'abstenir, relever un lapsus ou laisser les associations continuer. Or ce statut, rien ne nous permet de le refuser aux autres, tout particulièrement aux analysants – et c'est ce statut que le terme de sujet recouvre.

Statut ne signifie pas, ici, réalité ou substance, mais question et projet. Question, car la réflexion implique que l'interrogation est interminable. Projet, puisque ce qui est visé à travers une cure est la transformation effective de quelqu'un, ni prévisible ni définissable d'avance, et qui pourtant n'est pas quelconque¹.

1. C'est pourquoi l'on peut définir une cure comme une activité pratico-poétique. Voir « Epilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science », 1968, repris dans *Les Carrefours du labyrinthe*, p. 38-39, Paris, Éd. du Seuil, 1978 [rééd., p. 45-46].

On rencontre souvent, dans la littérature psychanalytique de ces dernières années, l'expression « le sujet de l'inconscient ». Cette expression a-t-elle un sens ? On sait tous que l'objet de l'analyse est l'exploration de la psyché inconsciente, au sens strict, que son postulat est que là se déroule l'essentiel et que sa visée est en fait (quelle que soit la formulation explicite qu'on en donne) d'aider l'analysant à modifier « son » rapport à « son » inconscient. Mais aussi, cet inconscient la psychanalyse ne le rencontre pour ainsi dire jamais en personne ; tout au plus en aperçoit-elle fugitivement quelques effets à la faveur d'un rêve, d'un lapsus, d'un acte manqué. Elle rencontre toujours un être humain en chair et en os, qui parle – et qui ne parle pas une langue en général, mais chaque fois une langue bien particulière –, qui a ou n'a pas une profession, un état familial, des idées, des comportements, des orientations et des désorientations. Bref, nous sommes toujours en face d'une réalité humaine dans laquelle la réalité sociale (la dimension sociale de cette réalité) recouvre presque totalement la réalité psychique. Et, en un premier sens, le « sujet » se présente comme cette étrange totalité, totalité qui n'en est pas une et est une en même temps, composition paradoxale d'un corps biologique, d'un être social (individu socialement défini), d'une « personne » plus ou moins consciente, enfin d'une psyché inconsciente (d'une réalité psychique et d'un appareil psychique), le tout suprêmement hétérogène et pourtant définitivement indissociable. Tel se présente à nous le phénomène humain, c'est devant cette nébuleuse que nous devons penser la question du sujet.

La question se complique du reste au second degré. Car ce qui nous importe centralement dans cette multiple chimère, c'est la réalité psychique. Or celle-ci a été vue par Freud non pas comme *un* « sujet », mais comme une *pluralité* de sujets. Multiplicité des « personnes psychiques », conflits « intra-psychiques » opposant les unes aux autres

des « instances¹ » : expressions certes métaphoriques, sur lesquelles du reste les malins ont fait des gorges chaudes. La métaphore juridique-administrative des « instances » renvoie à la fois à une hiérarchie et à la possibilité de conflits de compétence ; celle des différentes personnes, à la vieille image platonicienne de l'attelage à plusieurs chevaux tirant chacun de son côté. Mais le constat de la métaphore ne supprime pas les traits de l'objet que la métaphore visait.

En effet, aussi bien dans l'œuvre freudienne que dans celles des continuateurs, les « instances » – ou ce qui en tient lieu – apparaissent comme « agissant » chacune pour son compte et poursuivant des finalités qui lui sont propres. Parmi ces finalités, la première peut-être, bien que la moins apparente : persévérer dans son être propre (sens ultime de la résistance !) ; la spécificité, l'être-à-part, de chacune des instances implique l'existence, pour chacune, d'un monde propre, d'objets, de modes de liaison, de valuations qui lui sont particuliers. La psyché freudienne se présente ainsi comme un conglomérat, tant bien que mal agencé et tenu ensemble, de sous-sphères psychiques dont chacune poursuit ses buts et s'avère capable, dans cette activité, de « raisonnements » et de « calculs » pratiquement et théoriquement « infaillibles » (souvenons-nous de l'arithmologie freudienne : « impossible de penser à un nombre... dont le choix soit tout à fait arbitraire ») et dont chacune « connaît » ses « objets » et les « élabore » à sa façon (pensons, par exemple, au sur-moi freudien, à ses « visées », à son « style » et à ses « manières de procéder »).

Je tâcherai de montrer plus loin que cette manière de présenter les choses n'a, à vrai dire, rien de « métapho-

1. Il est superflu de documenter par des citations ce point. Mais la note suivante de Freud, datant de 1897, mérite d'être citée : « MULTIPlicité DES PERSONNALITÉS PSYCHiques. Le fait de l'identification nous permet peut-être de prendre l'expression *au sens littéral.* » (Capitales et italiques dans l'original, *S. E.*, 1, 249.)

rique ». Ces catégories – finalité, calcul, préservation de soi, monde propre – sont utilisées de manière tout à fait fondée en l'occurrence, elles correspondent profondément au mode d'être des entités en question. La confusion a résulté de ce que les catégories en question ne sont pas *spécifiques* à la psyché – aux « instances » ou aux « personnes » psychiques – mais gouvernent une région beaucoup plus vaste : elles valent partout où il y a du *pour soi*. En même temps, elles sont tout à fait insuffisantes pour caractériser ce que l'on peut appeler la *subjectivité*, ou le sujet au sens fort du terme. Il y a du *pour soi* – ou, plus simplement, du *soi*, du *self* – ailleurs que dans la psyché : « en deçà » aussi bien qu'« au-delà » de la psyché. Ce n'est pas le soi ou le pour soi comme tel qui caractérise la psyché. Inversement, le psychique comme tel ne donne pas encore une véritable *subjectivité*, au sens que j'essaierai de définir.

En fait, nous avons affaire à une multiplicité de régions, et même de niveaux d'être qui relèvent tous du *pour soi*, et dont l'insuffisante distinction est source de confusion en la matière. Il est préférable, pour l'intelligence de ce qui suivra, d'en donner immédiatement une brève caractérisation.

1. Est pour soi le *vivant* comme tel (j'entends, déjà au moins la cellule). On comprend facilement qu'on serait tenté d'appeler subjectif le noyau agissant du vivant, quel qu'il soit.

2. Est pour soi le *psychique*, aussi bien comme tel que dans sa pluralité, à savoir à travers les diverses « instances », ou « pour » chacune des « personnes psychiques ».

3. Est pour soi l'*individu social*, autrement dit l'individu socialement construit ou fabriqué, soit encore le produit de transformation du psychique par la société – langage et famille sont déjà la société –, transformation qui à partir de chaque soma-psyché singulier fait être une entité socialement définie et orientée dans son rôle sexuel et professionnel, dans son état et ses appartenances, dans ses motivations, ses idées et ses valeurs.

4. Est pour soi la *société* donnée chaque fois, comme telle. Lorsque le langage commun dit : Rome a conquis le bassin méditerranéen, ou : l'Allemagne a déclaré la guerre à la France, ces expressions, certes abusives, ne sont pas seulement métaphoriques. Je ne me réfère pas à des hyper-sujets, à des consciences ou inconscients collectifs ou à des esprits des peuples – mais à ce fait évident que chaque société possède les attributs essentiels du pour soi : finalité d'autoconservation, autocentrisme, construction d'un monde propre.

Dans ces quatre régions, nous avons affaire à du *simplement réel*. Mais nous n'y rencontrons pas ce qui, en psychanalyse, nous intéresse au premier chef : le *sujet humain* proprement dit, le sujet qui est à la fois le milieu, le moyen et la fin (la finalité) de la cure. Ce sujet n'est pas simplement réel, il n'est pas donné, il est à faire et il se fait moyennant certaines conditions et dans certaines circonstances. La fin de l'analyse, c'est de le faire advenir. Il est une possibilité (abstraite) mais non pas une fatalité pour tout être humain : il est *création historique* et création dont on peut suivre l'histoire. Ce sujet, la *subjectivité humaine*, est caractérisé par la *réflexivité* (qu'il ne faut pas confondre avec la simple « pensée ») et par la *volonté* ou capacité d'action délibérée, au sens fort de ce terme.

De même, nous devons réserver une place pour une société qui ne serait pas simplement pour soi au-delà des individus, mais serait capable de *se réfléchir* et de *se décider après délibération* – une société que l'on peut et l'on doit appeler autonome. Nous y sommes autorisés, et même obligés, par l'émergence dans l'histoire de sociétés qui entament la réflexion sur leur propre loi, la mettent en question et, jusqu'à un certain point, décident de la modifier en conséquence de cette réflexion¹.

1. Voir à ce sujet en dernier lieu « La polis grecque et la création de la démocratie », in *Domaines de l'homme*, p. 261-306, Paris, Éd. du Seuil, 1986 [rééd. 1999, p. 325-382].

Il n'est pas question d'aborder ici, même superficiellement, l'ensemble des questions que soulèvent ces six régions, où le pour soi apparaît, et leurs relations. Je m'attacherai pour l'essentiel à élucider deux points, qui me semblent posséder une pertinence particulière pour la théorie et la pratique psychanalytiques. D'abord, les similitudes étonnantes et les différences abyssales qui unissent et séparent le vivant et le psychique. Ensuite, la question du sujet humain proprement dit, comme réflexion et volonté, telle qu'on la rencontre dans la problématique psychanalytique.

Mais auparavant, et puisque j'ai mentionné en commençant les modes du dernier quart de siècle, notons que les distinctions qui précèdent permettent de mettre à nu le nerf des argumentations des héros de ces années. On a voulu, en effet, écarteler le sujet humain entre deux modalités qui, pour lui être apparentées, n'en touchent nullement l'essentiel. D'un côté, si l'on considère le pour soi en tant que simple processus autocentré et autoconservateur, mais « aveugle », pour tout ce qui dépasse les instrumentalités qui dépendent de ces deux finalités, donc apparemment « mécanisable » à la limite, l'être humain ne serait pas plus « sujet » que ne l'est, par exemple, le système immunitaire qui présente, comme on sait, une soi-ité très forte. On arrive ainsi au « processus sans sujet » (grande découverte. Qu'est-ce donc qu'une Galaxie, si ce n'est un « processus sans sujet »?) et à la lignée Lévi-Strauss/Althusser/Foucault. Ou bien, on prétend résorber entièrement le sujet humain dans la dimension de l'individu social, et en particulier dans le langage; on en dira alors qu'il est pris, perdu, aliéné dans le langage (et les oripeaux sociaux), qu'il ne parle pas mais est parlé (ou, pourquoi pas, qu'il n'écrit pas mais est écrit) – quitte à installer « derrière » lui un « sujet de l'inconscient », lequel évidemment s'annule dès qu'un mot est prononcé. C'est la lignée Lacan/Barthes/Derrida.

Le vivant

Le premier pour soi, le pour soi archétypal, est le vivant. Tout ce qui sera dit plus loin présuppose les catégories du vivant qui se maintiennent à travers les niveaux du pour soi – non pas comme attributs positifs, mais comme cadre des questions pertinentes. Pour soi signifie être fin de soi-même. Que cela se manifeste comme pour soi du spécimen vivant particulier, pulsion de conservation, ou comme pour soi de l'espèce, pulsion de reproduction, peu importe : il y a autofinalité (avec évidemment les limitations que déjà le passage du premier cas au deuxième indique). Avec l'autofinalité va un monde propre. Ce monde propre se constitue chaque fois dans et par des emboîtements successifs et intersectés de divers types – le monde propre de ce chien « participe » du monde propre de l'espèce chien, le monde propre de telle cellule de ce chien est simplement condition du monde propre du chien sans y « participer » explicitement –, emboîtements qui ne peuvent pas nous retenir maintenant.

Que signifie monde propre ? Il y a chaque fois nécessairement – dès le niveau de la cellule, au moins – présentation, représentation et mise en relation de ce qui est représenté. Certes, « il y a » quelque chose « à l'extérieur », il y a X. Mais X n'est pas de l'information, comme sa désignation elle-même l'indique. Il « informe » seulement de cela : qu'« il y a ». Il est simple choc, *Anstoss* (on y reviendra). Dès qu'on en dirait plus, on ferait entrer en jeu des déterminations « subjectives » – et finalement, même cette détermination limite, évidée, éviscérée : « il y a », n'est pas soustraite à la question : il y a *pour qui*? La nature ne contient pas des « informations » qui attendent d'être cueillies. Le X ne devient quelque chose qu'en *étant formé* (in-formé) par le pour soi considéré : cellule, système immunitaire, chien, être humain, etc. L'information est créée par un « sujet », et évidemment à *sa* manière.

L'information ainsi créée n'est pas et ne peut jamais être « ponctuelle » : les « éléments » (ou les *bits*) de l'information sont des abstractions de théoricien. Une information effective est toujours une *présentation* – donc toujours une *mise en image*, et une image ne peut jamais être un atome, mais toujours déjà aussi *mise en relation* : elle comporte, indissociablement, des « éléments » (en nombre du reste indéterminé) et leur mode de coappartenance. Cette mise en relation peut se construire sur un nombre d'étages indéterminé, vers le haut et vers le bas ; nous n'avons pas à en parler ici. Nous pouvons appeler cette fonction du vivant fonction cognitive, à condition de comprendre qu'elle unit indissociablement les deux dimensions : l'*imager* et le *relier*, qu'on peut appeler, par abus de langage, l'esthétique et le noétique, ou le sensoriel et le logique. L'abus de langage consiste en ce que, on vient de le dire, l'imager est intriqué dans le relier et vice versa. Il y a toujours organisation « logique » de l'image, comme il y a toujours support imagé de toute fonction logique. La « mise en scène » – si l'on utilise la terminologie de Piera Aulagnier – contient déjà du sens, et la « mise en sens » ne peut pas se passer d'une « présentification » de ce sens – laquelle exige une « scène ».

Mise en image comme mise en relation obéissent chaque fois et jusqu'à un certain point à des « règles » – elles doivent présenter une certaine *régularité*, sans laquelle le vivant ne pourrait tout simplement pas survivre. Nous n'avons pas ici à considérer la teneur de ces règles si ce n'est pour rappeler qu'elles doivent être asservies (au moins partiellement) à l'autofinalité du vivant – et déjà par exemple aux nécessités de sa conservation. De là découlent deux autres déterminations essentielles du pour soi vivant. Ce qui est présenté doit être *valué* d'une manière ou d'une autre, positivement ou négativement, il est *affecté* d'une valeur (bon ou mauvais, aliment ou poison, etc.), devient donc support (ou corrélat) d'un *affect* positif

ou négatif (à la limite neutre). Et cette évaluation – ou cet affect – guide désormais l'*intention* (le « désir ») conduisant, éventuellement, à une action correspondante (de rapprochement ou d'évitement). Nous avons là les trois éléments du *pour soi*, dégagés depuis le ^ve siècle grec¹. Partout où il y a du pour soi, il y aura représentation ou image, il y aura affect, il y aura intention ; dans les termes anciens : du logico-noétique, du thymique, de l'orectique. Cela vaut pour la bactérie comme pour un individu, comme pour une société.

Il n'est pas difficile de comprendre que ces deux déterminations, c'est-à-dire l'autofinalité d'un côté, la construction d'un monde propre de l'autre, s'exigent réciproquement. Si une entité quelconque doit se conserver telle qu'elle est – se conserver numériquement : ce chien-ci, ou génériquement : les chiens – elle doit agir et réagir dans un environnement, elle doit valuer positivement ce qui favorise sa conservation et négativement ce qui la défavorise ; et, pour tout cela, elle doit *avoir connaissance, be aware of...*, de cet environnement, fût-ce au sens le plus vague. Pour que des parties, des éléments de cet environnement existent pour elle, il faut qu'ils soient présents pour elle et donc représentés par elle. Or cette représentation ne peut être ni « objective », ni « transparente » – ce seraient là des contradictions dans les termes. Elle ne peut pas être « objective » puisqu'elle est représentation par et pour « quelqu'un », donc nécessairement « ajustée », pour dire le moins, aux finalités de quelqu'un ; ni « transparente » puisque la manière d'être de ce quelqu'un est partie prenante de la constitution de la représentation. Ainsi, pour évoquer l'aspect le plus brutalement évident, cette présen-

1. Thucydide, II, 43, 1 (Épitaque). A propos des morts que le discours honore, Thucydide cite les qualités positives concernant l'affect, la pensée et le désir. Sa « source » première est évidemment la langue grecque ; l'explicitation avait dû être faite dans les milieux « hippocratiques » et/ou « sophistiques ».

tation-représentation ne peut être qu'immensément *sélective*. Ce qui est chaque fois « perçu » laisse tomber une masse infiniment plus importante de « non-perçu » de tous ordres : la sélection n'est pas seulement quantitative, elle est nécessairement aussi qualitative. Des strates de ce qui est pourront être « saisies/construites », d'autres non, de par la nature de ce qui est comme du dispositif présentatif/représentatif du vivant, qui ne peut être que déterminé. Déterminé veut dire, identiquement, *limité* ou, si l'on veut, spécifique. (C'est pourquoi aussi le Dieu omniscient des théologies rationnelles est une idée irrationnelle : il devrait « percevoir » à tous les niveaux possibles de phénoménalité tout ce qui pourrait jamais être donné à tous les *sensoria* internes et externes ; « penser » ne lui suffirait évidemment pas, on ne peut pas par la « pensée » reconstituer la douleur spécifique de celui qui vient de subir telle opération ou de perdre telle personne aimée.) Cette sélectivité spécifique est évidemment aussi corrélatrice aux visées du pour soi qu'est chaque fois ce vivant spécifique et qui dépendent de ce qu'il est déjà. La visée de conservation d'un arbre ne conduit pas à la même sélection dans l'environnement que la visée de reproduction sexuelle d'un mammifère. Autre chose est chaque fois sélectionné, et il est transformé chaque fois autrement pour être présenté/représenté. Cela conduit à des dispositifs de « perception/élaboration » différents – et la particularité de ces dispositifs est aussi co-déterminée par ce qui « se trouve sous la main » (le « bricolage » de François Jacob) : le vivant ne crée pas dans une liberté absolue son système de saisie, élaboration, « interprétation » des éléments de l'environnement. Mais pour l'essentiel, chaque pour soi vivant construit, ou mieux crée *son monde* (j'appelle *monde*, par opposition à l'environnement, ce qui émerge par et avec cette création). Bien évidemment, la construction/création de ce monde s'appuie chaque fois, *s'étaye*, pour reprendre un terme de Freud, *lehnet sich an...*, sur un certain être-ainsi de ce qui

est. De cet être-ainsi, nous ne pouvons strictement rien dire – *sauf* qu'il doit être tel qu'il permet précisément l'existence continuée du vivant dans son interminable variété.

Nous en parlons pourtant – nous en parlons comment ? Dans le cas précis, nous en parlons en tant que méta-observateurs, pouvant observer à la fois le vivant et ce qui se passe en dehors du vivant et constatant qu'un élément X de *notre* monde déclenche, chez tel vivant, un élément X' de *notre* monde que nous appelons « réaction Y » du vivant. Nous disons alors, si nous ne sommes pas attentifs, que pour le vivant en question l'élément X fournit l'information Y. Cela est un épouvantable abus de langage. Ce qui, « en soi », correspond à X n'est pas une information ni ne fournit une information : tout ce que nous pouvons en dire, c'est qu'il crée un *choc* (*Anstoss*, pour reprendre le terme de Fichte) qui met en branle la capacité formante (imageante/imaginante, présentante et reliante) du vivant. Ce n'est qu'après cette énorme élaboration que l'indescriptible correspondant à X devient « information ». Mais, en même temps, cet « au-delà de X » auquel nous ne pouvons attribuer aucune forme (toute forme étant « subjective ») *ne peut pas être absolument informe* : le *choc* ne peut pas être, en soi, absolument indéterminé et totalement indifférencié, s'il l'était nous pourrions écouter la peinture et voir les parfums¹.

Voilà donc les points de départ que la considération du vivant comme pour soi offre à notre discussion. Résumons encore les trois idées principales : le vivant est pour soi en tant qu'il est autofinalité, qu'il crée son monde propre, et que ce monde est un monde de représentations, d'affects et d'intentions. Et, sans pouvoir nous étendre, il nous faut

1. Voir, en dernier lieu, « Portée ontologique de l'histoire de la science », in *Domaines de l'homme*, op. cit., p. 421-432 [rééd., p. 527-541].

mentionner certaines questions que fait surgir le vivant et son mode d'être, qui sont à cheval sur l'investigation « scientifique » du vivant, et sur la philosophie, et qui montreront, j'espère, la pertinence de ce qui vient d'être dit pour la psychanalyse.

D'abord, le vivant chaque fois existe dans et par une *clôture*. En un sens, le vivant est une boule fermée. Nous n'entrons pas dans le vivant, nous pouvons lui cogner dessus, lui imposer des chocs, mais de toute façon nous n'entrons pas dedans : quoi que nous fassions, il réagira à *sa façon*. L'analogie avec la situation psychanalytique – et tout rapport humain en général – est immédiate. On n'entre pas comme on veut dans quelqu'un ; on n'y entre même pas du tout. Une interprétation – ou un silence – est entendu par quelqu'un. Il l'entend, lui : il a ses dispositifs d'écoute, de même que la cellule a ses dispositifs perceptifs/métaboliques.

En deuxième lieu – ce qui semble et est paradoxal, mais aussi à la fois une conséquence du premier point et une réponse à celui-ci –, lorsqu'on en arrive à l'essentiel, on ne peut penser le vivant que de l'intérieur. Bien entendu, sur une étendue énorme les explications « scientifiques » causales sont inéliminables et importantes, mais finalement quelque chose manque toujours : tous les enchaînements que l'on décrit scientifiquement comme des pures extériorités, leur coexistence et leur imbrication, ne nous deviennent intelligibles que parce qu'ils sont asservis à cette finalité qui ne mène nulle part, à cet être sans raison d'être, ce vivant particulier. Cela est vrai du spécimen vivant singulier, cela est vrai aussi de l'espèce – et cela apparaît de façon presque comique dans les textes néo-darwiniens : le postulat mécaniste-aléatoire une fois posé, toutes les descriptions se font en termes finalistes, les espèces ont évolué (comme si c'était) *pour* s'adapter à l'environnement, telle stratégie adaptative a réussi alors que telle autre a échoué, etc. (On n'a jamais entendu dire qu'une galaxie

avait échoué dans telle ou telle activité.) Mais dire : telle stratégie d'adaptation a échoué, montre que l'on ne peut pas *penser* l'ensemble du processus mutation-sélection, etc., sans épouser le « point de vue » d'une espèce qui « vise à survivre ». (Ce qui importe ici n'est pas la métaphore langagière mais la catégorie permettant l'intellection.) De manière analogue, et laissant de côté la littérature relative à l'empathie et ses critiques, il n'y a pas de psychanalyse sans prise en considération du « point de vue » du patient, il n'y a pas d'interprétation possible qui ne « voie les choses de l'intérieur ».

Enfin, paradoxe suprême, clôture aussi bien qu'intériorité vont de pair avec une universalité et une participation. Il n'y a pas qu'une cellule, il y en a un nombre incalculable. Il n'y a pas un platane, il y a des platanes – et le platane ne pourrait pas exister s'il n'y avait pas *des* platanes. Mais à la clôture et à l'intériorité ne s'oppose pas seulement une universalité générique. Chaque entité singulière participe à des entités d'autres niveaux, elle y est intégrée – ou elle est elle-même formée par l'intégration de telles entités. Un platane ne peut exister sans forêt, une forêt ne peut pas exister sans oiseaux ni ceux-ci sans vers, etc. Il n'y a pas qu'un seul névrosé obsessionnel, mais aussi la totalité des névrosés obsessionnels ne sont pas des simples exemplaires de l'entité « névrose obsessionnelle ».

Le psychique

Quelles sont les spécificités du psychique relativement au vivant ? Mais d'abord, qu'entend-on par psychique ? Aristote, comme on sait, attribuait une âme – *psyché* – aux animaux et aux végétaux, d'un côté, aux dieux, de l'autre¹. C'est ce que nous avons appelé le *pour soi*. Ce qui

1. *De an.*, I, 1, 402 b 3-7.

m'importe ici est le psychisme humain et ses spécificités. Spécificités par rapport à quoi ? Nous aurons en vue, pendant cette discussion, comme point de comparaison, ce que nous savons – ou croyons savoir – des animaux « supérieurs », par exemple depuis les monotrèmes apparus il y a quelque cent cinquante millions d'années. Que pouvons-nous dire, que pouvons-nous supposer, sur les différences entre le « psychisme » des échidnés et le psychisme humain ? La différence n'est évidemment pas la sexualité comme telle. La spécificité humaine n'est pas la sexualité, mais la *distorsion* de la sexualité, ce qui est tout à fait autre chose.

Cette spécificité est d'abord *transversale* ou *horizontale* : j'entends par là que ses traits valent pour toutes les « instances » psychiques.

Le premier de ces traits est la *défonctionnalisation* des processus psychiques relativement au substrat (à la composante) biologique de l'être humain. Il suffit de réfléchir un peu pour voir que cette défonctionnalisation vaut même pour le Moi freudien, supposé assurer les rapports de l'être humain avec la réalité : dans la plupart des cas où quelqu'un se suicide, il faut que le Moi y coopère activement. Certes on peut voir dans cette défonctionnalisation la condition pour une fonctionnalité d'un autre ordre : les « instances » psychiques chacune prise en elle-même et la psyché comme un tout sont non fonctionnelles biologiquement pour pouvoir être « fonctionnelles » à un autre point de vue, le leur : c'est par exemple dans la « fonctionnalité » de la préservation d'une « image de soi » que l'on peut, à la limite, se tuer. Mais, comme cet exemple l'indique, ce serait là un emploi abusif du terme « fonctionnalité ». Chaque instance travaille à préserver *son* monde, dont *son* image de l'être considéré est une partie centrale.

Que la préservation de cette image vaille, en général, beaucoup plus que celle de l'« être réel » est une conséquence, entre autres, de ce second trait transversal du psy-

chique humain : la *domination du plaisir représentatif sur le plaisir d'organe*. Et de là découle ce que Freud avait appelé la toute-puissance magique de la pensée et qu'on devrait, plus correctement, appeler la toute-puissance *réelle* de la pensée inconsciente. Réelle, puisque pour l'inconscient la question n'est pas de transformer la « réalité extérieure » (dont il n'a aucune connaissance), mais de transformer la représentation pour la rendre « plaisante ». Or une telle représentation est, en principe, toujours formable ; si et lorsqu'elle n'est pas formée, c'est qu'une autre instance psychique s'y oppose.

Présumé par ces deux traits, mais non identique, est un troisième, sans doute celui qui caractérise par excellence le psychique humain : l'*autonomisation de l'imagination*¹. Il s'agit bien entendu de l'imagination radicale : non pas la capacité de voir des « images » (ou de se voir) dans un « miroir », mais la capacité de poser ce qui n'est pas, de voir dans quelque chose ce qui n'y est pas. A rigoureusement parler, comme déjà dit, cela – l'*imager* – doit être supposé partout où il y a pour soi, donc pour commencer dans le vivant en général. Le vivant fait être une image (une « perception ») là où il y a X (et même là où il n'y a rien : ombre). Mais il le fait une fois pour toutes, toujours « de la même façon », et il le fait dans l'asservissement à la fonctionnalité. Pour le psychisme humain, il y a flux représentatif illimité et immaîtrisable, spontanéité représentative qui n'est pas asservie à une fin assignable, rupture de la correspondance rigide entre image et X ou de la consécution fixe des images. C'est évidemment sur ces propriétés de l'imagination radicale que s'étaye psychiquement la capacité langagière de l'être humain : celle-ci présuppose cette faculté du *quid pro quo*, de voir quelque chose là où il y a autre chose, par exemple

1. Voir *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Éd. du Seuil, 1975, ch. vi, en particulier p. 372-405 [rééd., p. 402-437].

pouvoir « voir » un chien dans les trois phonèmes ou les cinq lettres de ce mot, mais aussi ne pas voir toujours la même chose, donc pouvoir comprendre l'expression « quel temps de chien », et encore pouvoir voir un chien dans *dog* si l'on connaît l'anglais.

J'ajouterai simplement quelques mots sur un quatrième trait qui me paraît capital et, à ma connaissance, reste négligé par les auteurs : l'*autonomisation de l'affect* dans le psychisme humain. Je pense que cette constatation est capitale du point de vue psychanalytique. Nous sommes habitués à penser que l'affect se trouve sous la dépendance de la représentation, ou d'un certain rapport du désir et de la représentation. Si nous écoutons plus simplement, j'oserais dire plus naïvement, à la fois la clinique et l'auto-observation, nous nous convainçons facilement qu'il y a à la fois inter-relation *et* indépendance de l'affect et de la représentation. Cela a une grande importance aussi bien pour ce qui est des limites de l'interprétation (du pouvoir de l'interprétation) que pour ce qui est du rôle de l'analyste. L'exemple le plus clair est fourni par les états dépressifs. Très souvent, devant un état dépressif, la question surgit inéluctablement : est-il d'humeur dépressive parce qu'il voit tout en noir, ou bien voit-il tout en noir parce qu'il est d'humeur dépressive ? Nous voyons dans ces états que, dans la mesure où la représentation détermine l'affect, l'interprétation peut fonctionner. Mais, dans la mesure où la représentation dépend de l'affect, l'interprétation ne fonctionne pas et l'analyste ne peut pas remplir le rôle d'interprétant, mais seulement d'un appui ou supplément affectif – dans les limites que lui dicte son métier. Je pense que cette dualité existe, que ces deux racines des états dépressifs ne sont pas réductibles l'une à l'autre, et que c'est la raison pour laquelle ces états sont si souvent rebelles au traitement.

Qu'il y ait aussi à la fois *défonctionnalisation et autonomisation du désir* est évident et reconnu (quoique sous

d'autres termes). Il faut simplement remarquer qu'elle est indissociable de l'autonomisation de la représentation (imagination) et de l'affect.

Dans ce monde psychique humain, caractérisé par la défonctionnalisation, la domination du plaisir représentatif sur le plaisir d'organe et l'autonomisation relative de l'imagination, de l'affect et du désir, surnagent des débris flottants du dispositif « psychique » *fonctionnel* de l'animal – à savoir, des mécanismes relevant de la logique ensidique¹ – et qui sont, du reste, constamment utilisés par les diverses instances de l'« appareil psychique ». Ce n'est pas, évidemment, l'existence de tels mécanismes qui caractérise la psyché – mais leur « désintégration », leur mise en œuvre dans des finalités contradictoires ou incohérentes. L'homme n'est pas, d'abord et pour commencer, un *zoon logon echon*, un vivant possédant le *logos*, mais un vivant dont le *logos* a été morcelé, les morceaux étant mis au service de maîtres opposés.

La spécificité du psychisme humain gît, d'autre part, dans sa dimension verticale, c'est-à-dire dans sa *stratification*. Nous n'avons pas ici à entrer dans les conceptions particulières de cette stratification ; qu'il s'agisse de la première ou de la deuxième topique freudienne, des « positions » kleiniennes, ou d'autres – celle de Piera Aulagnier, par exemple, articulant originaire, primaire et secondaire ; ou encore celle que j'ai formulée moi-même posant au départ une monade psychique close sur elle-même qui éclate pendant une phase triadique puis traverse une phase œdipienne pour aboutir finalement, moyennant les divers processus de sublimation, à l'individu social² – nous avons toujours affaire à une psyché caractérisée par la

1. Logique ensablée-identitaire. Voir « La logique des magmas et la question de l'autonomie », in *Domaines de l'homme*, op. cit., p. 386-418 [rééd., p. 481-523].

2. Voir *L'Institution imaginaire...*, op. cit., p. 415-431 [rééd., p. 448-446].

multiplicité des « instances » qui est tout autre chose qu'un déploiement fonctionnel visant à une meilleure division du travail. On est justifié à parler de *stratification* puisque certaines de ces instances – ou de ces processus (je ne présume, dans tout ce qui est dit ici, aucune substantialité d'aucune sorte) – sont beaucoup plus près de la « surface » que d'autres, et que cette répartition entre « surface » et « profondeur » est inscrite dans la chose même (n'est pas un « effet de perspective », etc. : brièvement parlant, il y a un inconscient dynamique¹).

Or, cette stratification, autant que la défonctionnalisation, fournit un discriminant décisif à l'égard du « psychisme animal ». Un animal n'est pas « stratifié » au sens fort du terme : il n'a pas d'*histoire* psychique : il n'a pas des conflits intra-psychiques. (Que l'on puisse le cas échéant les y faire apparaître *expérimentalement* confirme ce que j'avance.) Mais chez l'être humain, les conflits intra-psychiques sont des conflits d'« instances » ; et l'existence même comme la concrétion chaque fois particulière de ces instances sont le résultat d'une *histoire*. Que dans et par cette histoire se constituent des instances (ou des types de processus) qui ne sont pas par la suite « dépassées » ou « harmonieusement intégrées » mais persistent dans une

1. Le terme de stratification ne doit évidemment pas être pris comme signifiant une sédimentation ordonnée et régulière. C'est en pensant à ce mode indescriptible de coexistence des différents processus psychiques que j'ai été amené à réfléchir à une logique d'un autre type, la logique des *magmas*. Voir la réf. de la p. 253, n. 1. Freud parle de *Brecciagestein* (« brèche : roche sédimentaire à structure fragmentaire formée de débris à angles vifs agglomérés dans un ciment naturel ». Robert, s.v.) : *G. W.*, II/III, p. 422 = *S. E.* 5, 419, *L'Interprétation des rêves*, ch. VI, « Discours dans le rêve » ; aussi *G. W.* XI, 184 = *S. E.* 15, 181-2 ; *Conférences d'introduction à la psychanalyse*, XI : « Le travail du rêve ». Dans le même ch. VI de *L'Interprétation des rêves* (« Activités intellectuelles dans le rêve ») Freud parle du rêve comme *Konglomerat*, *G. W.* II/III, 451 = *S. E.* 5, 449. – Les renvois du *Register der Gleichnisse* dans le *Gesamregister* (*G. W.* XVIII, p. 911) sont erronés ; ils devraient être corrigés et complétés d'après ce qui précède.

totalité contradictoire et même incohérente, voilà qui différencie radicalement l'évolution dans le temps du psychisme humain de tout « processus d'apprentissage¹ ». Certes, il y a de l'apprentissage chez l'humain – comme il y a de la « logique » : les deux sont son héritage animal. (L'étonnant chez l'humain n'est pas qu'il apprend, mais qu'il n'apprend pas.)

Dans cette histoire, les étapes ultérieures n'annulent pas les étapes antérieures, elles coexistent avec elles selon toutes les modalités concevables : ainsi est créé l'éventail de « types » psychiques humains que nous connaissons par la nosologie et la caractérologie psychanalytiques. Mais ce qui nous importe ici, c'est de souligner ce qui confère à chaque « instance » – ou à chaque type de processus – son essence de *pour soi*. C'est que nous observons chaque fois des processus qui sont rapportés à soi et qui sont des créations d'un monde. Il y a, pour chaque « instance » ou pour chaque processus, des *objets* nouveaux et spécifiques, des valuations et des affects spécifiques, des appétitions spécifiques. Nous avons également, chaque fois, un type de sens nouveau et spécifique – à savoir, l'insertion des « représentations » dans des types de relation nouveaux, dans des matrices d'équivalence et d'appartenance autres. (La forêt pour le conscient et la forêt pour l'inconscient.) Chaque fois, se déploient un mode du représenter, un mode du désirer, un mode de l'être-affecté. Par exemple, il y a une coloration affective qui est anale et rien qu'anale. Il y a donc aussi une conservation de la clôture de chacune de ses instances, comme pour le vivant : chacune connaît son monde et ne veut rien savoir d'autre, chacune poursuit ses fins et s'oppose à toutes les autres fins. Mais en même temps, il y a dans l'appareil psychique une relative *rupture*

1. Rien ne serait changé à ce qui est dit ici si, pour satisfaire ceux qui pensent à des instances ou embryons d'instances innés (Freud le premier parfois), on remplaçait dans cette phrase *se constituent* par *se déploient* ou *se développent*.

de cette clôture : ces différentes instances ne sont pas en pure extériorité les unes par rapport aux autres, et c'est ce qui fournit, entre autres, la condition de possibilité de la cure psychanalytique. J'y reviendrai.

Nous savons que cette pluralité de la psyché est fortement étayée sur des étapes de maturation neuro-physiologique (et d'apprentissage animal), qui ne nous concernent pas ici. Mais elle est aussi décisivement co-déterminée par le processus de socialisation, aussi bien dans sa consistance chaque fois spécifique que dans le simple fait de son déroulement. Et cette étrange pluralité n'est pas un système, elle est ce que j'appelle un *magma*, un mode de co-existence *sui generis* avec une « organisation » qui contient des fragments de multiples organisations logiques mais n'est pas réductible à une organisation logique¹.

L'individu social

Je viens de parler du processus de socialisation, ce qui conduit à la troisième région du pour soi, celle de l'individu social. On n'aime pas ce terme, ni celui de socialisation, en psychanalyse, et je ne sais vraiment pas pourquoi. On parle tout le temps de la mère. Mais qu'est-ce que la mère ? La mère, c'est quelqu'un qui parle ; même si elle est sourde-muette, elle parle. Si elle parle, c'est qu'elle est un individu social, et qu'elle parle la langue de telle société particulière, porteuse des significations imaginaires spécifiques à cette société. La mère est la première, et massive, représentante de la société auprès du nouveau-né ; et comme cette société, quelle qu'elle soit, participe d'une indéfinité de manières à l'histoire humaine, la mère est auprès du nouveau-né le porte-parole agissant de milliers de générations révolues. Ce processus de socialisation

1. Voir le texte sur les magmas cité p. 253, n. 1.

commence au premier jour de la vie – si ce n'est avant – et ne se termine qu'avec la mort, même si nous pensons que les étapes décisives en sont les toutes premières. Il aboutit à l'individu social, une entité parlante, qui a une identité et un état social, se conforme plus ou moins à certaines règles, poursuit certaines fins, accepte certaines valeurs, et agit selon des motivations et des façons de faire suffisamment stables pour que son comportement soit la plupart du temps prévisible, suffisamment quant au besoin, pour les autres individus. L'ensemble du processus a pour condition la *capacité de sublimation* de la psyché, dont j'ai parlé ailleurs¹.

Le résultat du processus est un individu qui *fonctionne* adéquatement : fonctionne adéquatement pour lui-même la plupart du temps (il faut considérer l'histoire de l'humanité, et pas seulement nos patients) et, surtout, fonctionne adéquatement du point de vue de la société. Ce dernier aspect avait été vu admirablement par Balzac, décrivant au début d'un de ses romans l'arrivée d'un de ses héros à Paris. Il y trouve le prétexte d'une brève mais fantastique caractérisation de l'essence de la grande ville, ici Paris, qui aboutit à une des définitions les plus aiguës des rapports de l'individu et de la société : « Vous convenez toujours à ce monde, vous n'y manquez jamais². » Voilà la société. Que vous soyez Alexandre le Grand, Landru, de Gaulle, Jack l'Éventreur, Marilyn Monroe, une fille de la rue Saint-

1. Sur la sublimation comme telle, voir *L'Institution imaginaire...*, ch. vi, p. 420-430 [rééd., p. 454-466]. J'y reviens plus bas.

2. Balzac, *La Fille aux yeux d'or*, Éd. de la Pléiade (1952), t. V, p. 256. Je dis « prétexte », mais en fait on peut tout aussi bien penser que pour Balzac ce sont les individus qui deviennent des prétextes de description et d'analyse de ces galaxies de lieux, de temps, d'états, de passions, d'entreprises, de « carrières » qui sont la chair vivante de la société. Finalement il ne s'agit pas de prétextes ni dans un sens ni dans l'autre. Le miracle de Balzac est l'équilibre de la phénoménalisation de la société à travers les individus et de la réalisation des individus par le moyen de la société.

Denis, autiste, débile, génie incomparable, saint, criminel, il y a toujours une place pour vous dans la société, vous lui convenez. Et trois minutes (trois millisecondes, plutôt) après votre disparition, la surface des eaux se reforme, le trou a disparu, la société continue, vous ne lui manquez pas. De ce point de vue – du point de vue de la société –, la socialisation fonctionne toujours. Les échecs sont du côté de la « personne » – et cela est une autre histoire.

Cette allusion, par l'intermédiaire de Balzac, à l'autofinalité de la société est tout ce que je pourrai dire ici sur ce quatrième niveau du pour soi.

Avec l'individu social surgit derechef la question que je posais dans mon introduction : quelle est l'unité de l'être humain singulier ?, mais aussi une réponse à cette question. Cette unité/identité de l'individu est l'unité/identité de sa définition sociale singulière, y compris évidemment son nom (X, fils de Y et de Z, habitant V, métier M, âge t, marié...). Cette unité/identité est certes d'abord unité/identité de repérage ; mais elle est surtout *unité d'attribution/imputation*, sans laquelle il n'y a pas de fonctionnement possible de la société (qui a fait ou dit ceci ? à qui faut-il donner cela ?). Comme telle, elle semble – et est en effet pour une grande part – un artefact social, unité qui couvre la pluralité, identité qui cache les contradictions de la psyché. Une énorme partie de la rhétorique des années 60-70, concernant le sujet comme simple effet de langage et son dés-être, ne mettait en fait en cause que cet individu social, plus exactement l'idée (passablement naïve) que cet individu représente une « réalité substantielle » ou possède une « authenticité », quel que puisse être par ailleurs le sens de ces termes.

Le sujet humain

J'en viens maintenant au centre de mes préoccupations, le sujet humain. Il ne s'agit évidemment pas de le

« déduire » ou de le « construire ». Nous commençons par la vague « notion commune », dans notre culture, de ce qu'est un « sujet » et nous gardons aussi sous le regard les termes que j'indiquais en commençant, à savoir réflexivité et volonté (ou capacité d'activité délibérée).

Dans le champ psychanalytique, nous rencontrons des « instances » qui peuvent revendiquer, en première approximation, le titre de « sujet » au sens visé plus haut. Ce seraient le conscient de la première topique de Freud (incluant évidemment le pré-conscient), ou le Je (*Ich*) conscient de la deuxième topique. Notons, en passant, que de toute façon ce conscient ou Je conscient est, à un degré décisif, le co-produit de deux facteurs, irréductibles l'un à l'autre et en même temps indissociables l'un de l'autre : d'une part, la psyché et, plus particulièrement, l'émergence des diverses instances psychiques (dans la « série » desquelles se trouve le conscient) ; d'autre part, le social, qui agit constamment dans la formation du conscient comme mère, famille, langage, objets, groupe, etc.

Je dis que le conscient freudien peut revendiquer le titre de « sujet », mais en première approximation seulement. La partie positive de cette affirmation va probablement de soi ; la partie négative ou limitative a besoin d'élucidation.

Le « conscient » comme tel peut, facilement, être confondu avec le simple « raisonnement logique », ou même avec le « calcul », lequel n'inclut nullement le moment de la réflexivité. Hobbes déjà définissait la « raison » humaine par le *reckoning*, le calculer (computer, aurait dit Edgar Morin) et Leibniz, dans son *Ars Combinatoria*, l'en approuvait. Pour des raisons qui vont devenir rapidement claires, nous devons aujourd'hui plus que jamais éviter cette confusion. Freud était, forcément, assez ambigu sur la question. On sait qu'il utilisait le terme « pensée » relativement à l'inconscient : des pensées inconscientes, des pensées (ou des représentations) inconscientes orientées vers un but, etc. Mais le « conscient » lui-

même, chez Freud, apparaît essentiellement comme un calculateur, essayant d'élaborer des compromis entre les instances inconscientes et de s'en tirer lui-même avec un minimum de désagréments. On observe ici la répugnance de Freud à examiner comme tels les domaines des « activités supérieures de l'esprit » comme les auraient appelées la philosophie et la psychologie traditionnelles, responsable, peut-être, de l'immense creux qu'il a laissé à l'endroit de la sublimation – en même temps que la profondeur de sa vue : l'activité calculante et raisonnante n'est pas propre à la conscience vigile, elle existe partout dans la sphère psychique et, pouvons-nous ajouter aujourd'hui, partout où il y a pour soi, certainement partout où il y a vivant¹.

1. Une confusion est ici à éviter. Freud parle tout le temps de processus de *pensée* inconscients : *unbewusster Denkvorgang*, *ubw. Denkprozess*, *ubw. Denktakt*. En même temps, il écrit, comme on sait, à propos du travail du rêve, qui transforme les « pensées du rêve » en « contenu du rêve », que ce « travail ne pense, ne calcule, et d'une façon générale ne juge pas, mais se borne à transformer » (*Die Traumdeutung*, G. W. II/III, p. 511). Ce travail consiste en (et aboutit à des) déplacements et condensations (des intensités psychiques et des parties des pensées du rêve) soumis à la prise en égard de la figurabilité et aboutissant à celle-ci. Ailleurs, et beaucoup plus tard (dans *Das Unbewusste*, 1915, G. W. X, p. 285-286), il revient, pour y insister, sur le déplacement et la condensation comme caractérisant essentiellement les processus primaires. Or, effectivement, le travail du rêve ne « pense » pas – si « penser » est *exclusivement* ensembliste-identitaire ; le travail du rêve, pour l'essentiel, *image*, met en images, il présentifie (sous les contraintes connues et avec les moyens dont il dispose). Pouvons-nous pour autant dire, avec Freud, qu'il « ne pense, ne calcule, ne juge pas » mais « se borne à transformer » ? Peut-il transformer sans « penser, calculer et juger » ? Transforme-t-il n'importe quoi en n'importe quoi d'autre ? L'« inversion des intensités psychiques », qui est pour Freud l'essentiel du déplacement, ne porte-t-elle pas, visible dans cette caractérisation même, la trace et le résultat d'un calcul ? Dans le travail du rêve il y a la *mise en image* qui est certes « l'essentiel du rêve » (*das Wesentliche am Traum*, *loc. cit.*, note 2, p. 510-511) – autrement dit, le travail créateur de l'imagination, la *présentation* (comme visible et audible) de ce qui en lui-même n'est ni visible ni audible. Mais dans ce travail, comme dans tout travail de l'imagination, l'ensembliste-identitaire est aussi toujours présent, il est partout dense. Pas plus qu'on ne saurait écrire

Mais si cette activité calculante et raisonnante n'est pas propre à la subjectivité vigile, peut-on trouver une caractéristique *intrinsèque* de celle-ci (autre que le trivial : « ce qui n'a pas été refoulé ») ?

Nous ne pouvons pas ne pas imputer une activité raisonnante et calculante à n'importe quelle entité vivante, quel que soit son ordre de complexité. Mais nous ne pouvons pas non plus éviter de lui imputer un autre trait décisif, impliqué par l'autofinalité : l'*auto-référence*. Dans cette mesure, le « savoir que l'on sait » reste insuffisant pour caractériser le sujet humain, plus exactement cette possibilité du sujet humain qu'est la *réflexivité*. Si l'on considère le système immunitaire, le *reckoning*, le calcul, la computation y sont évidemment constamment présents ; mais tout autant, l'autoréférence. Le système immunitaire n'est rien, s'il n'est capacité permanente (et certes, on le sait, faillible) de distinguer le *soi* du *non-soi* (et d'agir en conséquence). Plus généralement, si un système quelconque est doté de la propriété de l'autofinalité, l'autoréférence est nécessairement impliquée : le système doit préserver (ou atteindre) l'état désiré, et pour cela il doit se référer « activement » à soi-même. Cela entraîne que d'une façon ou d'une autre le système doit inclure une certaine « connaissance de son propre état » ; mais celle-ci peut être fournie simplement par un ensemble d'« indicateurs d'état » (y compris des « indicateurs de déviation » et des « initiateurs de réaction/correction »), sans qu'à aucun moment il y ait dans le système représentation du système comme tel ni « instance » ou « processus » ayant ou incarnant cette représentation (c'est d'une manière analogue

une fugue sans calculer, pas davantage on ne saurait condenser et déplacer sans opérations logiques élémentaires, sans un certain *reckoning*. La confusion, ou la carence, vient d'une notion imprécise de la « pensée ». Le sujet exigerait certes de beaucoup plus amples développements, qui n'ont pas leur place ici. Voir cependant le texte sur « La logique des magmas » cité plus haut (p. 253).

que Hofstadter croit, dans *Gödel, Escher, Bach*, comme dans *The Mind's I*, pouvoir éliminer la question de la « conscience » ou du « Je »).

Le conscient humain est évidemment doté de l'autoréférence, et cela implique faiblement : le savoir que l'on sait. Mais cela peut être – et est la plupart du temps – un simple « accompagnement » : le voyant vert indiquant que le circuit des « indicateurs d'état » fonctionne bien. Dans la réflexivité nous avons quelque chose de différent : la *possibilité que la propre activité du « sujet » devienne « objet »*, l'explicitation de soi comme un objet non objectif ou comme objet simplement par position et non par nature. Et c'est dans la mesure où l'on peut être pour soi-même un objet par position et non par nature qu'autrui, au vrai sens du terme, devient possible.

J'ai parlé d'« accompagnement » s'agissant du simple conscient ; mais la réflexion implique la possibilité de la scission et de l'opposition interne – déjà Platon parlait de « dialogue de l'âme avec elle-même » : un dialogue présuppose deux points de vue possibles – donc aussi la possibilité de la mise en question de soi-même.

La simple pensée inconsciente de Freud ne connaît ni objection ni interrogation, tout au plus des obstacles. Elle fonctionne d'après des règles données ; si elle tombe sur des impossibilités, elle se détraque ou elle s'arrête. (Ce type d'incidents recouvre ce que Bateson a appelé la *double bind* ; on ne voit pas pourquoi on les exclurait des facteurs pathogènes de l'évolution psychique. Mais il faut se rappeler que leur parenté avec les procédés produisant des névroses expérimentales chez les animaux est évidente.) En tant qu'ensembliste-identitaire ce type de pensée (le *reckoning*, etc.) doit être aveugle sur ses axiomes, ses règles d'inférence, etc. Le simple conscient n'est pas aveugle sur ce qu'il fait, mais il est généralement plus qu'aveugle sur le *pourquoi* il le fait ; de même, il pense quelque chose, mais ne se demande pas pourquoi il pense

cela plutôt que le contraire ou autre chose. Or, l'histoire autant que la psychanalyse nous montrent que la *possibilité* de cette interrogation, au-delà de ce qu'autorise chaque fois le système institué en place, possibilité que nous devons postuler comme partout présente chez les êtres humains, n'est *que très rarement réalisée*, à travers les diverses sociétés historiques, ou à travers les individus de notre propre société. C'est par une *création historique* que cette possibilité se transforme en réalité effective : en ce sens, il y a bel et bien autocréation de la subjectivité humaine comme réflexivité. Je ne peux pas m'étendre ici sur les conditions et les circonstances de cette création historique¹. Je noterai simplement, pour rappeler la pertinence psychanalytique des considérations qui précèdent : la question de la possibilité de se représenter *comme* activité représentative et de se mettre en question comme telle n'est pas une subtilité de philosophe ; elle correspond au *minimum* que nous exigeons tacitement de tout patient, lorsque nous essayons de l'amener à constater que X n'est pas Y mais qu'il l'est bel et bien pour son activité représentative à lui, et qu'à cela il y a peut-être des raisons.

La condition de possibilité absolue de la réflexivité est l'imagination (ou phantasmatisation). C'est parce que l'être humain est imagination (imagination non fonctionnelle) qu'il peut poser comme une « entité » quelque chose qui ne l'est pas : son propre processus de pensée. C'est parce que son imagination est débridée, qu'il peut réfléchir ; autrement, il se bornerait à calculer, à « raisonner ». La réflexivité présuppose la possibilité pour l'imagination de poser comme étant ce qui n'est pas, de voir Y dans X et, spécifiquement, de voir double, de se voir double, de se voir tout en se voyant comme autre. Je me représente, et me représente comme activité représentative, ou : *je*

1. Voir le texte sur « La polis grecque... », cité p. 241, n. 1.

m'agis comme activité agissante. Bien entendu, il y a ici aussi la possibilité de l'« illusion » ou du « leurre » : entre autres, je peux ainsi me poser comme « chose », ou comme « substance » (« matérielle » ou « immatérielle »), je peux « réaliser » (réifier, objectiver) mon activité de pensée et ses résultats (et par conséquent aussi, entendre des voix).

Il est clair que la psychanalyse présuppose cette réflexivité comme effective chez l'analyste et comme virtuelle chez le patient, qu'elle l'utilise comme virtualité en cours d'actualisation chez celui-ci et qu'elle vise son instauration tant que faire se peut définitive (ce qui ne signifie nullement que le but de l'analyse est la domination du conscient, que comprendre c'est guérir, etc.). Mais la psychanalyse présuppose aussi la capacité d'activité délibérée, d'abord chez le psychanalyste (on décide d'accepter ou non un patient, de parler ou de se taire, etc.), ensuite chez le patient (qui doit, minimalement, pouvoir venir régulièrement à ses séances) – capacité qu'elle vise aussi à instaurer chez celui-ci de manière tant que faire se peut définitive.

Je parle de capacité d'activité délibérée; je pourrais aussi bien parler de volonté, si je voulais négliger à la fois les risques de malentendu et les risques d'allergie chez beaucoup de psychanalystes. Par là je n'entends même pas nécessairement ce qui préside à ou déclenche un geste moteur – ou l'inhibition d'un tel geste. Il y a déjà activité délibérée, et volonté, lorsque mon attention se concentre de façon suivie et systématique sur un objet de pensée : l'objet de la capacité délibérée d'agir, ou de la volonté, peut être simplement un état de la représentation, une orientation du flux représentatif. Ce qu'on appelle en général la pensée (au sens de la pensée « théorique », par exemple) est un mixte où les parts d'activité non consciente et consciente sont indissociables, comme le sont aussi les parts d'activité spontanée et délibérée.

La capacité d'activité délibérée est autre chose que la

possibilité d'un acte indiqué par le simple calcul logique, le *reckoning* (dont un animal, et même une bactérie, est capable). J'appelle capacité d'activité délibérée ou volonté la possibilité pour un être humain de faire entrer dans les relais qui conditionnent ses actes les résultats de son processus de réflexion (au-delà de ce qui résulte de la simple logique animale). Autrement dit : la volonté ou activité délibérée est la dimension réfléchie de ce que nous sommes en tant qu'êtres imaginants, à savoir créateurs, ou encore : la dimension réfléchie et pratique de notre imagination comme source de création.

J'ai parlé déjà du rapport de l'imagination avec la réflexivité; il y en a un tout aussi profond entre l'imagination et la volonté. Il faut pouvoir imaginer autre chose que ce qui est pour pouvoir vouloir; et il faut vouloir autre chose que ce qui est, pour libérer l'imagination. La pratique analytique comme l'expérience commune le montrent constamment : lorsqu'on ne veut pas autre chose que ce qui est, l'imagination est inhibée ou refoulée, elle représente seulement la perpétuation éternelle de ce qui est. Et, si l'on ne peut pas imaginer autre chose que ce qui est, toute « décision » n'est qu'un choix entre des possibles donnés – donnés par la vie antérieure ou par le système institué – qui peut toujours être ramené aux résultats d'un calcul ou d'un raisonnement.

Quel est le rapport de ce qui vient d'être dit avec la conception freudienne? Et quels sont les présupposés métapsychologiques de la réflexivité et de la capacité d'activité délibérée?

Je vois quatre tels présupposés, dont deux seulement appartiennent à l'investigation métapsychologique, et dont les deux autres dépassent le champ psychanalytique proprement dit. Ces présupposés sont : 1) la sublimation; 2) l'existence d'un quantum d'énergie libre, ou d'importantes capacités de mutation d'énergie, auprès de l'instance consciente; 3) la labilité des investissements dans

ce champ ; 4) la capacité de mettre en question les objets jusqu'alors investis en fonction de la réflexion. Je commente brièvement, en tant que de besoin, ces quatre pré-supposés.

Le premier présupposé métapsychologique de ces deux possibilités dont l'actualisation définit la subjectivité humaine proprement dite est la capacité de la psyché à sublimer. Je ne peux que mentionner en passant mon énorme étonnement devant certaines insinuations récentes selon lesquelles la notion de sublimation serait à peine compatible avec la conception freudienne – et, plus généralement, devant les hésitations, la confusion et le vague de ce qui en est généralement dit.

Sans doute, la question a été laissée dans un état chaotique par Freud : ce n'est ni une explication ni une justification. Pour la resituer, il faut rappeler cette évidence banale, dont personne ne semble tenir compte : parler, c'est déjà sublimer. Le « sujet » du langage n'est pas un « sujet » pulsionnel¹. A partir du moment où l'appareil oral investit une activité qui ne procure aucun plaisir d'organe (pas en général), il y a activité sublimée. Parler est une activité sublimée, d'abord parce qu'elle ne procure aucun plaisir d'organe ; ensuite et surtout parce qu'elle est instrumentée dans et par une création extra-psychique et qui dépasse les possibilités de la psyché singulière : l'institution du langage ; enfin parce qu'elle implique toujours potentiellement que l'on s'adresse à d'autres participants, *réels*, de la société (je fais abstraction du délire psychotique, encore que...).

Nous ne pouvons rien comprendre à la psyché humaine (pas plus qu'à la société) si nous nous refusons à constater qu'à la base de toutes ses spécificités se trouve la substitu-

1. Sur la psychanalyse elle-même comme activité sublimée, voir « Épilégomènes... », *loc. cit.*, p. 58-64 [rééd., p. 71-80] et surtout « La psychanalyse : projet et élucidation », *ibid.*, p. 102-122 [rééd., p. 130-157].

tion du plaisir de représentation au plaisir d'organe. *Conversion* massive, co-originaire de l'humanité, que nous ne pouvons pas sonder davantage et qui rend la sublimation possible. Certes, la substitution du plaisir de représentation au plaisir d'organe prend d'abord la forme de la phantasmatisation ou, comme disait Freud, du plaisir halluciné. Mais déjà sur ce cas du plaisir halluciné on voit la psyché réaliser la possibilité de se satisfaire de quelque chose qui n'est plus l'état d'un organe. Dans la phantasmatisation proprement dite, la scène ne dépend plus que des avatars tropiques du flux représentatif, avatars indéterminés et indéterminables, et en tout cas sans lien « de contenu » avec la naturalité sexuelle (ou pulsionnelle) d'un supposé objet initial. La bottine comme objet fétiche est un défi à toute théorie sexualiste naïve, qui montre la toute-puissance de la phantasmatisation (ne serait-ce que parce que pendant la plus grande partie de leur histoire les humains ont marché pieds nus). En termes freudiens, on dirait que cette substitution, du plaisir de représentation au plaisir d'organe, équivaut à un changement du « but » de la pulsion. Mais la caractérisation donnée ici, plus générale et englobante, concerne aussi bien la phantasmatisation. La distinction avec celle-ci sera faite plus loin.

D'une façon correspondante, on dirait presque identique et en tout cas indissociable, la sublimation requiert la mutation d'une quantité d'énergie psychique, d'énergie dirigée vers la « décharge motrice », en énergie se concentrant sur la représentation ou le flux représentatif lui-même. Cela encore est un trait essentiel de la phantasmatisation (de l'imagination radicale) que la sublimation partage – ce qui se comprend puisqu'elle en est, en un sens, un rejeton.

Mais, en troisième lieu – et c'est ici la différence avec la phantasmatisation – l'« objet » de la sublimation (sur quoi s'investit l'énergie en question) n'est et ne vaut que dans et par son institution sociale, effective presque toujours,

virtuelle éventuellement aussi¹. Il revient au même de dire que la sublimation est l'investissement de représentations (ou d'états de la représentation) dont le référent n'est plus un « objet privé », mais un objet non privé, public, c'est-à-dire *social*. Et ces objets sociaux sont *invisibles* – ou bien valent moyennant leurs *attributs invisibles* : autrement dit valent en vertu de leur constitution ou de leur imprégnation par des significations imaginaires sociales. Alors que chez l'animal, la concaténation représentation-motricité est : a) en principe constante (pour la modifier, il faut de l'« apprentissage » : l'imagination animale est répétitive); b) fonctionnelle; c) toujours à référent « réel ».

Ici une digression est nécessaire. Dans tout ce qui est dit ici – comme dans toute l'œuvre psychanalytique de Freud² –, la « *causation* » par représentation est supposée absolument. Autrement dit, nous tenons pour certain que des modifications de la représentation ou de l'état de la représentation en général peuvent entraîner des décharges motrices, des modifications durables dans les investissements donc dans la répartition de l'énergie psychique, etc. L'idée n'est pas seulement portée par l'évidence commune la plus massive et la plus élémentaire; sans elle l'activité psychanalytique devient incompréhensible et impossible. Cette constatation ne fournit nullement un argument pour un « libre-arbitre » au sens traditionnel, puisque les représentations n'y sont que des chaînons ou des relais dans les processus de « causation », pouvant elles-mêmes être rigoureu-

1. « La sublimation est le procès moyennant lequel la psyché est forcée à remplacer ses “objets propres” ou “privés” d'investissement (y compris sa propre “image” pour elle-même) par des objets qui sont et valent dans et par leur institution sociale, et à en faire pour elle-même des “causes”, des “moyens” ou des “supports” de plaisir. » *L'Institution imaginaire...*, p. 421 [rééd., p. 454-455].

2. Et contrairement aux convictions pré-psychanalytiques de Freud, qui adhérait aux vues de Hughlings-Jackson. Voir la *Editor's Note* à la traduction de *L'Inconscient* (S. E. 14, 163) et surtout l'extrait de sa monographie de 1891 sur l'aphasie, *ibid.*, p. 206-208.

sement déterminées. En fait *elles ne le sont pas* : telle est la nature du flux représentatif, sur laquelle je me suis expliqué ailleurs¹. Mais, si l'on veut suivre encore l'argumentation déterministe, la détermination n'a pas besoin non plus d'être ponctuelle : il se peut que ce soit l'état global, et comme tel non localisable en aucun sens du terme, de la représentation, qui chaque fois conditionne (et est conditionné par) les « échanges avec l'extérieur ». Bien entendu, l'épiphénoménaliste rigoureux soutiendra que ces chaînons ou relais sont superfétatoires ou, pire, « illusions subjectives » (?), et que l'on passe chaque fois d'une configuration « matérielle » (neurophysiologique) globale précise comme « cause » à une autre telle configuration comme « effet ». Nous constatons alors d'abord que cette vue se qualifie elle-même d'illusion subjective; ensuite, qu'elle trace un programme irréalisable ou qui, dans le meilleur des cas, exigerait l'édification d'un échafaudage fantastiquement encombrant pour l'intellection des faits les plus simples. Enfin, que ces « faits » eux-mêmes, elle est incapable de les saisir. Un mot dans un télégramme provoque une guerre mondiale. Si les représentations sont des relais, la chaîne des déterminations n'est pas formellement rompue (autre chose si l'on retrouve ici une disproportion extrême entre « causes » et « effets »). Mais il est clair en même temps qu'une description de l'explosion de la Première Guerre mondiale en termes de courant électrique se déplaçant le long des fils télégraphiques et des réseaux nerveux de Guillaume II, du Tsar, de Sir Edward Grey, de Poincaré et de Viviani est absurde, déjà parce qu'elle ne peut pas se donner dans ses propres termes son objet.

1. Le terme de « causation » est ici un très fort abus de langage. De toute façon, il n'y a pas d'enchaînement strictement causal des représentations, et il ne peut pas y en avoir. Voir « *Épilégomènes...* », *op. cit.*, et *L'Institution imaginaire...*, ch. vi, p. 372-377, 378-381, 382-384, 396-397, 406-407, 431-442 [rééd., p. 402-407, 407-411, 411-414, 428-430, 437-439, 466-479].

Le deuxième présupposé est l'existence d'une quantité d'énergie libre, ou d'importantes capacités de mutation d'énergie, auprès de l'instance consciente. On serait tenté de postuler que le passage à la réflexivité, comme à la capacité d'activité délibérée, requiert l'existence d'un quantum d'énergie libre (non spécifique et non liée, librement flottante, etc.). Et on serait tenté de formuler le même réquisit pour l'ensemble de la vie psychique (humaine, et même animale) à propos de faits aussi fondamentaux que le développement du psychisme, ses capacités d'adaptation et d'apprentissage, etc. Cependant, tout cela peut être également placé sous le titre : capacité de déqualification-requalification (bref, mutation) de l'énergie psychique. Mais comme l'expression énergie psychique, bien qu'elle soit certainement tout autre chose que simple métaphore¹, ne recouvre actuellement encore rien qui soit vraiment cernable et assignable, les deux terminologies apparaissent comme équivalentes. Nous savons qu'il y a des investissements d'intensités différentes – et que ces intensités peuvent changer. Nous n'avons aucune idée sur la question de savoir si et comment ces intensités se laissent « comparer » entre elles – sauf de la manière qualitative la plus fruste et *s'agissant du même individu* –, encore moins « se sommer ». Nous ne pouvons même pas aborder des questions telles que : les différences évidentes d'« énergie » entre individus sont-elles congénitales ou bien résultent-elles de blocages causés par l'histoire singulière des uns et des autres ?

Que l'on postule l'existence d'une quantité d'« énergie libre » ou la capacité de mutation d'énergie², il est clair que chaque fois que l'appareil psychique fait autre chose

1. Sur la critique des critiques de la « simple métaphore », voir « Épilégomènes... », *op. cit.*, p. 54-57 [rééd., p. 66-70].

2. De toute façon, à une ultime étape une action directe de la représentation sur l'énergie est inéliminable sous peine de régression à l'infini.

que soigner son homéostasie il y a déqualification-requalification d'énergie, et que ce processus joue un rôle fondamental dans l'histoire et la constitution de l'être humain. Et il va de pair avec l'émergence de nouveaux objets. Cela ne nous surprend pas, à tort et en fonction de l'habitude, lorsque ces nouveaux objets et les mutations d'énergie correspondantes se trouvent sur le cursus psychique ordinaire – lorsque par exemple l'enfant investit son appareil génital « à la place » de l'anus/faeces. Cela devrait cependant nous surprendre et nous faire réfléchir lorsque la psyché investit de nouveaux objets qui sont « invisibles » : par exemple, lors de passages historiques comme celui du paganisme au christianisme ou du catholicisme à la Réforme. Mais aussi, je ne vois pas comment on pourrait nier – surtout lorsqu'on est psychanalyste – que l'émergence d'une nouvelle représentation (et un groupement ou arrangement de représentations est à compter sous le même titre) peut faire, dans le cas d'investissements opposés, pencher la balance d'un côté plutôt que de l'autre.

Avec les deux derniers présupposés, nous quittons le terrain proprement métapsychologique et entrons dans un domaine où la synergie de l'institution sociale est décisive. Pour cette raison, et pour des raisons d'espace, je dois être très bref là-dessus¹. L'établissement d'une réflexivité et d'une capacité d'activité délibérée requiert en troisième lieu une importante (et relative) *labilité* des investissements. Cette labilité n'est à confondre ni avec une fluidité quelconque, ni avec ce que Freud appelait la « vicariance » de l'objet de la pulsion. Elle est simplement le contraire de la *rigidité*. Or, cette rigidité des investissements *sublimés* est caractéristique de la presque totalité des sociétés

1. Sur les points évoqués brièvement ici, voir surtout « Institution de la société et religion », in *Domaines de l'homme, op. cit.*, p. 364-384 [rééd., p. 455-480].

humaines – et l'on peut dire qu'elle est la meilleure caractérisation, du point de vue psychanalytique, de leur *hétéronomie*. L'investissement d'un croyant dans son Jahveh, son Christ, son Allah, d'un membre du NSDAP dans le Führer ou d'un membre du PCUS dans le Secrétaire général, ou d'un scientifique dans le caractère héréditaire de l'intelligence (l'amenant à trafiquer les données d'observation) n'est pas labile. Celui d'un citoyen qui peut et veut discuter le bien-fondé de la loi à laquelle en attendant il obéit, ou celui du scientifique critique, l'est. Or cela ne dépend pas de l'être humain singulier et cela dans deux sens au moins. D'abord, ce n'est jamais lui qui a inscrit au fronton de la société : la loi est faite par nous, à la place de : Dieu nous a donné la loi. Ensuite, ce n'est pas lui qui s'est éduqué lui-même de manière à ne reconnaître aucune autorité suprême qui ne doive rendre compte et raison de ses actes et de son existence ; d'autres l'ont éduqué dans cette attitude, *qui y avaient déjà été formés*.

Enfin, quatrième présupposé – la distinction avec le précédent est extrêmement ténue, on peut appeler celui-là le versant « objectif » et celui-ci le versant « subjectif » –, il faut la capacité effective de mettre en question les objets jusqu'ici investis (fussent-ils même, à la limite, des règles du penser) en fonction de la réflexion, et de conclure selon les résultats de celle-ci. Il revient au même de dire qu'il faut la capacité de mettre en question les objets institués. Cela aussi, aussi « subjectif » soit-il, est relatif au mode et au contenu de l'institution sociale de ces objets. Il est *psychiquement inconcevable* de pouvoir dire : la loi est injuste, lorsque la loi a été donnée par Dieu, et la justice n'est qu'un parmi les noms-attributs de Dieu. (Même chose pour le tsar.)

Ce que je viens de faire donne un contenu plus précis à ce que j'ai défini depuis 1965 comme l'*autonomie* du

« sujet » humain¹. L'établissement d'un autre rapport entre le conscient et l'inconscient peut être davantage spécifié : il doit contenir, du côté de l'instance consciente, la réflexivité et la capacité d'action délibérée. Inutile d'ajouter que cela n'implique nullement la « prise du pouvoir » par le conscient, l'assimilation ou l'assèchement de l'inconscient : c'est le contraire qui est vrai, pour des raisons évidentes. (*Qui* peut craindre de voir ses désirs les plus monstrueux ? Un être hétéronome.) Inutile aussi d'ajouter, sans revenir sur une rhétorique qui a fait florès en France pendant trente ans, que l'autonomie non seulement n'a rien à voir avec une « adaptation » quelconque à l'état des choses existant, mais en est le contraire, puisqu'elle signifie précisément la capacité de mettre en question cet ordre – lequel est tout autant fondé sur une sublimation qui respecte les significations instituées qu'il serait peu menacé par une explosion de « désirs » par définition inarticulés et inarticulables ou par la fantomatique apparition sur la scène sociale du « sujet de l'inconscient ».

Bien évidemment, nous parlons de *possibilités* de l'être humain ; nous ne disons pas qu'elles sont réalisées toujours, la plupart du temps, automatiquement, etc. Nous savons pertinemment que le contraire est vrai ; mais nous savons aussi que ces possibilités sont actualisables, qu'elles ont été actualisées par certaines sociétés et certains êtres humains, que penser, psychanalyser, dire ce que nous disons présuppose cette actualisation.

En parlant de capacité d'activité délibérée, j'ai également utilisé le terme de volonté – avec des précautions. Ces précautions ne sont motivées que par la lecture sélective et biaisée (des deux côtés) qui a été faite, presque toujours, de ce que Freud a pu écrire à cet égard. La volonté,

1. Voir *L'Institution imaginaire...*, ch. II, p. 138-151 [rééd., p. 150-164] et en dernier lieu « La logique des magmas... », *loc. cit.*, p. 410-418 [rééd., p. 513-523].

telle que je l'entends ici du point de vue métapsychologique, est l'existence d'une quantité d'énergie libre ou d'une capacité de mutation importante d'énergie coordonnée à la réflexivité. Or, du début à la fin, pullulent chez Freud les formulations qui insistent sur les processus « concentrant » de l'énergie dans le Je au fur et à mesure que l'individu se développe. Freud se dresse contre l'absurdité du « libre-arbitre » au sens d'une fulguration sans motif faisant table rase de toute l'histoire précédente de l'individu; mais on ne saurait éliminer la causation par représentation sans réduire à néant toute son œuvre. Si on relit attentivement le point 3 de « Une difficulté de la psychanalyse », on verra que Freud ne dit nullement : le Je ne peut rien faire. Il dit : le Je (en l'occurrence, le Je malade ou névrosé) a voulu trop faire vu les conditions et les circonstances où il est placé; mais on peut l'aider à ajuster ses visées et à étendre les moyens dont il dispose. Or, étendre les moyens dont le Je dispose consiste à la fois à remobiliser des énergies, à les diriger vers le processus de réflexion et à faciliter l'action des représentations « réfléchies » sur l'énergie psychique¹. Tous ces points reviennent à dire qu'il s'agit d'établir et de rétablir des *frayages* (des *Bahnungen*, « voies », passages, trajets – *facilitations* ont cru pouvoir écrire les traducteurs anglais), terme que certes la neurophysiologie contemporaine serait loin de désavouer. C'est moyennant de tels frayages, nous le savons, que l'être humain devient ce qu'il est : toute maturation, tout développement, et toute éducation sont l'établissement de frayages, que l'on prenne le terme au sens « matériel », neuro-physiologique, ou au sens psychologique. Ces frayages sont historiques dans les deux accep-

1. Que cette énergie soit investie en grande partie sur les images de soi-même du Je, sur le « Moi idéal », ou sur d'autres objets de la sublimation; qu'elle ait donc une qualification supplémentaire « narcissique » ou pseudo-« objectale », tous ces cas sont parfaitement consonants avec ce qui est dit dans le texte.

tions du terme : ils constituent d'abord l'histoire de l'être considéré, mais aussi ils dépendent (*via* l'éducation au sens le plus large) de l'histoire collective à laquelle cet être appartient. Et qu'est-ce que l'analyse elle-même, sinon l'effort de créer de nouveaux frayages chez l'analysant, et, en particulier, un investissement de sa capacité de réflexion, une re-mobilisation de son énergie, enfin une capacité de coordonner son « utilisation d'énergie » avec sa réflexion ?

Pas plus que certains psychanalystes, ces considérations ne satisferont les tenants d'une « liberté pure » parmi les philosophes. A ces derniers rappelons seulement qu'Aristote définissait la vertu comme *hexis proairétiké*, à savoir *habitus* dépendant du choix et créateur de choix. Il savait bien ce qu'il disait. Toutes les antinomies, vraies et apparentes, de la chose sont déjà dans cette phrase. L'autonomie n'est pas une habitude – ce serait une contradiction dans les termes – mais l'autonomie se crée en s'exerçant, ce qui présuppose que, d'une certaine manière, elle pré-existe à elle-même. Peut-être l'image qu'employait Platon à propos du vrai savoir est, à son propos aussi, la moins mauvaise : flamme qui grandit en se nourrissant elle-même¹.

Je conclurai en tentant de répondre, sommairement, aux deux questions que je posais en commençant.

En premier lieu, il n'est pas possible de formuler un concept englobant du sujet. Nous sommes obligés de différencier. Nous devons reconnaître, à l'origine et au premier niveau, un *pour soi* – un *self*, un *soi* – du vivant comme tel, réalisant déjà des traits décisifs qui caractériseront aussi toutes les entités « subjectives », à tous les niveaux.

1. *Lettre VII*, 341 c-d. Relativement au « kantisme pur », v. « Épilégomènes... », *loc. cit.*, p. 58-62 [rééd., p. 72-77].

Ces entités, à des niveaux chaque fois différents, sont la psyché et les « instances » psychiques, l'individu social, la société. Chacune d'elles présente des spécificités décisives. En particulier, les « instances psychiques » de Freud – ou les entités correspondantes dans d'autres descriptions de la « topique » de la psyché – sont certes chacune *pour soi*, mais les autres caractères qu'elles créent en étant creusent un abîme entre elles et le simple vivant. De même, pour ce qui est de l'individu social, ou de l'entité société.

Plus spécialement pour ce qui est de l'individu social, la confusion est grande entre celui-ci, l'être psychique, et le sujet ou la subjectivité humaine proprement dite. L'individu social, niveau « socialement fonctionnel » de l'être humain, présente certes les caractères d'un *pour soi*, est fabriqué à partir du matériau psychique par la société (*via* la famille, le langage, l'éducation, etc.) mais est « séparé » des autres instances psychiques par la barrière du refoulement. A peu près co-extensif au « conscient » de la première topique freudienne, il est capable de « pensée » dans les cadres institués, et de « volition » – au sens de l'activation par le conscient des mécanismes moteurs – dans les mêmes cadres¹. Mais, en règle générale (si l'on considère toute l'étendue de l'histoire et des sociétés humaines), il n'est pas en mesure de mettre ces cadres en question ni par conséquent de se mettre en question lui-même. Il n'a pas donc la réflexivité au sens strict et fort du terme – et, par voie de conséquence, la capacité d'activité délibérée telle

1. Certes, il peut aussi *transgresser* les unes et les autres. Mais la transgression n'est pas mise en question, elle est confirmation des lois existantes. Pour le reste, je ne peux pas entrer ici dans les rapports sans aucun doute très profonds et importants entre transgression individuelle et contestation politique. Rapports ne signifie évidemment pas identité. Les chantres de la transgression (comme « subversion » politique) ne valent pas mieux que les psychanalystes (il s'en est, hélas, trouvé) qui ont voulu ramener la contestation politique à la transgression ; chose pas tellement différente de la criminalisation de la révolte que comporte tout code pénal qui se respecte.

qu'elle a été définie ici – caractéristique de ce qu'il faut appeler la *subjectivité humaine*. De celle-ci on doit dire que, création historique relativement récente (la rupture qui la crée se fait en Grèce ancienne), elle est une virtualité de tout être humain, certainement pas une fatalité. L'histoire récente et présente montre des exemples massifs et épouvantables où les dernières traces de réflexivité et de volonté propre que peuvent posséder des êtres humains sont ramenées à zéro par l'institution sociale (politique). C'est en tant qu'il se fait subjectivité que l'être humain peut se mettre en cause et se considérer comme origine, certes partielle, de son histoire passée, comme aussi vouloir une histoire à venir et vouloir en être le co-auteur. Cela, je le souligne encore, le simple « conscient » est loin de pouvoir le donner : on peut parfaitement concevoir un conscient qui reste simple spectateur, enregistrant les processus qui se déroulent dans la vie de l'individu. Les exemples, cliniques ou pas, fourmillent. Sans une telle subjectivité – sans le *projet*, mais déjà en cours de réalisation, d'une telle subjectivité – non seulement toute visée de vérité et de savoir s'effondre, mais toute éthique disparaît, puisque toute responsabilité s'évanouit. La psychanalyse deviendrait alors comme théorie une variante de la sophistique et comme pratique une entreprise cynique d'exploitation.

A ma deuxième question : y a-t-il une *unité* de l'être humain singulier, au-delà de son identité corporelle et de l'enveloppe chronologique de son « histoire », de sa chronique, ma réponse brève et provisoire sera encore multiple. Il y a certes une certaine unité de chaque psyché singulière, au moins comme origine commune et co-appartenance obligatoire de forces qui se livrent une longue guerre sur le même théâtre d'opérations. Il y a, à sa façon, l'unité plus ou moins solide de l'individu que fabrique la société. Au-delà, il y a une unité visée ou que nous devons viser : l'unité de la représentation réfléchie de soi et des

activités délibérées que l'on entreprend. Unité ne veut pas dire, bien entendu, invariabilité à travers le temps.

Je terminerai en fournissant deux images. Le *pour soi* est une boule fermée – c'est cela que veut dire clôture – et de diamètre approximativement constant. Et il se trouve que cette boule est chaque fois « ajustée », tant bien que mal, selon une indéfinité de dimensions, à un nombre indéfini d'autres boules. La *subjectivité humaine* est une boule pseudo-fermée, qui peut s'auto-dilater, peut interagir avec d'autres pseudo-boules du même type, et peut remettre en question les conditions, ou les lois, de sa clôture.

L'auto-dilatation signifie que le monde humain, le monde accessible à la subjectivité humaine, n'est pas donné une fois pour toutes, il est à la fois extensible et modifiable (vers le « dehors » et vers le « dedans »). Nous avons déjà parlé de cette possibilité, de son enracinement dans l'imagination radicale de la psyché, de son interdépendance avec l'institution de la société.

L'interaction véritable avec d'autres subjectivités signifie quelque chose d'inouï dans le monde : le dépassement de l'extériorité réciproque. (Nous essayons, du moins, de penser le simple vivant comme ajustement, incroyablement fin et complexe, d'extériorités réciproques.) C'est ce dépassement de l'extériorité réciproque qui est en jeu lorsqu'il s'agit de comprendre, comme aussi d'accéder à la dimension du sens comme invisible. Que quelqu'un nous dise : c'est toujours d'extériorités réciproques qu'il s'agit entre humains ; nous nous ajustons les uns aux autres comme des magnétophones construits pour cela ; je fais semblant de vous parler et vous faites semblant de m'entendre et mine de croire que ce que je dis a un sens ; aimer c'est vouloir donner quelque chose que l'on n'a pas à quelqu'un qui n'en veut pas, etc. – nous répondrions certes, d'abord et avant tout, que notre idée de ce qui a un sens

nous interdit de faire semblant de dialoguer avec un magnétophone, et que donc nous le laisserons faire du bruit dans son coin. Mais entre nous, nous dirions aussi que ce quelqu'un non seulement répète des trivialités philosophiques qu'on était en droit d'espérer classées depuis vingt-cinq siècles, mais qu'il méconnaît des réquisits essentiels de la théorie psychanalytique. Car dans ce dernier domaine, l'implication de l'idée qu'il n'y a jamais entre humains dépassement des extériorités réciproques est qu'il n'existerait jamais, dans le développement du psychisme, d'introjection véritable : toute introjection serait intégralement une construction « introprojective », tout ce que l'enfant introjetterait de sa mère serait dû *exclusivement* à l'enfant et la mère n'y serait pour rien, de la pure projection que l'enfant illusoirement se ré-incorporerait. Or nous savons que ce n'est là que la moitié de la réalité : l'enfant transforme ce qu'on lui donne ou ce qu'il trouve en lui donnant un sens – mais ce n'est pas sans rapport avec le sens de ce qu'on lui a donné. Il n'y a pas de bébé qui ne fasse la différence entre un regard chargé d'amour et un regard chargé de haine. Et c'est aussi sous cette condition qu'on apprend à *parler*, à savoir : accepter que la *signification* d'un mot est celle que les *autres* lui attachent.

Enfin, point le plus difficile, toute remise en question des lois et des conditions de la clôture de la subjectivité se fait encore dans la clôture, dans la sphère close d'autres lois et conditions – aussi immensément élargie que celle-ci puisse être. Être sujet, et être sujet autonome, c'est encore être quelqu'un et non pas tous, n'importe qui ou n'importe quoi. C'est encore et surtout investir des objets déterminés et investir *son* identité – la représentation de soi-même comme sujet autonome. C'est pour cela que Socrate accepte de mourir – et c'est pour cela qu'en mourant il *se* sauve aussi. Il se sauve pour lui-même ; il sauve son image, triomphant retour de l'auto-finalité dans la disparition de son « sujet ». Mais il sauve aussi quelque chose

pour nous ; affirmation également triomphante de la sublimation, racine et condition continuée de la vie historique nourrie par tant de morts volontaires.

La « fin de la philosophie » ?*

Nous traversons une période de crise prolongée de la culture occidentale. Le diagnostic n'est pas invalidé du simple fait qu'il a été répété d'innombrables fois – depuis Rousseau et les romantiques jusqu'à Nietzsche, Spengler, Trotski, Heidegger et au-delà. En fait, les voies mêmes sur lesquelles la plupart de ces auteurs, et d'autres, ont essayé de l'établir sont en elles-mêmes symptômes de la crise et lui appartiennent¹.

A la crise appartiennent aussi la proclamation – en particulier par Heidegger, mais pas seulement lui – de la « fin de la philosophie » et toute la gamme de rhétoriques déconstructionnistes et postmodernistes. Car la philosophie est un élément central du projet gréco-occidental d'autonomie individuelle et sociale ; la fin de la philosophie signifierait ni plus ni moins que la fin de la liberté. La liberté n'est pas menacée seulement par les régimes totali-

* Les idées du texte ont été exposées d'abord lors d'une conférence à l'Université Goethe de Francfort, en novembre 1986. La version publiée ici est celle d'une conférence à Skidmore College (octobre 1988) publiée dans *Salmagundi*, n° 82-83 (printemps-été 1989) que j'ai traduite moi-même en français.

1. Pour ma part, j'ai traité la question dans « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », *S. ou B.*, numéros 31, 32 et 33 (1960-61) reproduit maintenant dans *Capitalisme moderne et Révolution*, Paris, 10/18, 1979, vol. 2, et dans plusieurs autres textes dont « La crise de la société moderne » (1965, *ibid.*), et « Transformation sociale et création culturelle » (1978, repris dans *Le Contenu du socialisme*, Paris, 10/18, 1979).

pour nous ; affirmation également triomphante de la sublimation, racine et condition continuée de la vie historique nourrie par tant de morts volontaires.

La « fin de la philosophie » ?*

Nous traversons une période de crise prolongée de la culture occidentale. Le diagnostic n'est pas invalidé du simple fait qu'il a été répété d'innombrables fois – depuis Rousseau et les romantiques jusqu'à Nietzsche, Spengler, Trotski, Heidegger et au-delà. En fait, les voies mêmes sur lesquelles la plupart de ces auteurs, et d'autres, ont essayé de l'établir sont en elles-mêmes symptômes de la crise et lui appartiennent¹.

A la crise appartiennent aussi la proclamation – en particulier par Heidegger, mais pas seulement lui – de la « fin de la philosophie » et toute la gamme de rhétoriques déconstructionnistes et postmodernistes. Car la philosophie est un élément central du projet gréco-occidental d'autonomie individuelle et sociale ; la fin de la philosophie signifierait ni plus ni moins que la fin de la liberté. La liberté n'est pas menacée seulement par les régimes totali-

* Les idées du texte ont été exposées d'abord lors d'une conférence à l'Université Goethe de Francfort, en novembre 1986. La version publiée ici est celle d'une conférence à Skidmore College (octobre 1988) publiée dans *Salmagundi*, n° 82-83 (printemps-été 1989) que j'ai traduite moi-même en français.

1. Pour ma part, j'ai traité la question dans « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », *S. ou B.*, numéros 31, 32 et 33 (1960-61) reproduit maintenant dans *Capitalisme moderne et Révolution*, Paris, 10/18, 1979, vol. 2, et dans plusieurs autres textes dont « La crise de la société moderne » (1965, *ibid.*), et « Transformation sociale et création culturelle » (1978, repris dans *Le Contenu du socialisme*, Paris, 10/18, 1979).

taires ou autoritaires. Elle l'est aussi, de manière plus cachée mais non moins forte, par l'atrophie du conflit et de la critique, l'expansion de l'amnésie et de l'irrélevance, l'incapacité croissante de mettre en question le présent et les institutions existantes, qu'elles soient proprement politiques ou qu'elles portent les conceptions du monde. Dans cette critique, la philosophie a toujours eu une part centrale, même si son action a été la plupart du temps indirecte. Cette action est en train de disparaître, d'abord et surtout sous le poids des tendances social-historiques contemporaines, que je ne discuterai pas ici¹. Mais un effet de ces tendances, qui les renforce à son tour, est l'influence de l'adoration heideggerienne et post-heideggerienne de la «réalité» brute, et les proclamations heideggeriennes « nous n'avons rien à faire », « il n'y a rien à faire »². La combinaison des deux se laisse aisément voir dans la glorification de la « pensée faible » (*pensiero debole*), c'est-à-dire d'une pensée molle et flexible explicitement adaptée à la société des médias³. La « critique » déconstructionniste, qui se limite soigneusement à la déconstruction de vieux livres, est elle-même un des symptômes de la crise.

La proclamation de la « fin de la philosophie » n'est évidemment pas nouvelle. Cette fin a été déjà décrétée emphatiquement par Hegel. Elle découle, aussi bien chez Hegel que chez Heidegger, d'une philosophie qui est, indissolublement, ontologie (ou « pensée de l'Être »), philosophie de l'histoire et philosophie de l'histoire de la philosophie. Ce n'est pas mon propos ici de discuter pour

1. Cf. les textes cités dans la note précédente.

2. Cf. par exemple, et parmi de nombreuses autres formulations, « Nous ne devons rien faire, seulement attendre » (« Pour servir de commentaire à *Sérénité* », *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 188). L'interview posthume du *Spiegel* met aussi lourdement l'accent sur cet aspect.

3. Ainsi, *Il Pensiero debole*, Gianni Vattimo et P. A. Rovati ed., Milan, 1983, et Gianni Vattimo, *La Fine della modernità*, Garzanti Ed., 1985 (tr. fr. Éd. du Seuil, Paris, 1987).

elles-mêmes les ontologies de Hegel ou de Heidegger. Je me limiterai à quelques remarques qui me paraissent pertinentes quant à mon sujet.

La philosophie implicite de l'histoire de Heidegger – l'histoire comme *Geschick*, destin, destination et donation de l'Être et par l'Être – comme la totalité de ses écrits trouvent leur condition nécessaire dans la cécité congénitale de Heidegger devant l'activité critique/politique des êtres humains (qui est à la racine de son adhésion au nazisme et au *Führerprinzip*). Cécité complétée par une autre, apparemment tout aussi congénitale, devant la sexualité et, plus généralement, la psyché. Nous sommes ici devant le spectacle bizarre d'un philosophe qui parle interminablement sur les Grecs, et dans la pensée de qui on constate des trous à la place de la *polis*, de l'*eros* et de la *psyché*. Mais une « interprétation » de la philosophie grecque qui ignore systématiquement le fait que la philosophie est née dans et par la *polis*, et qu'elle fait partie du même mouvement qui a créé les premières démocraties, est condamnée à une infirmité inguérissable. Si, comme l'a écrit une fois Heidegger, le grec n'est pas « une » langue, mais *la* langue, et donc prédestiné à la philosophie, qu'allons-nous faire des Spartiates, qui parlaient grec – et même mieux que les autres Grecs : *lakonizein* – mais n'ont produit aucun philosophe¹? La même cécité conduit Heidegger à ne voir dans la période contemporaine que la domination de la technique et de la « science » – et dans les deux cas, avec une acceptation incroyablement naïve de leur prétendue omnipotence – et le rend incapable d'apercevoir la crise interne de l'univers techno-scienti-

1. Excepté pour Chilon le Lacédémonien, un des Sept Sages. – La monstrueuse (et, à l'endroit décisif, clairement politique/réactionnaire) « interprétation » par Heidegger du célèbre *stasimon* d'*Antigone* (« Nombreux sont les terribles, mais rien plus terrible que l'homme... ») à la fin de son *Introduction à la métaphysique* le montre profondément étranger au monde et à l'esprit grecs.

fique et, encore plus important, les activités des êtres humains dirigées contre le système établi et les possibilités que ces activités contiennent.

Sa philosophie de l'histoire conduit Heidegger à une méthode d'interprétation de l'histoire de la philosophie dont le noyau est hégélien, pour les mêmes raisons et, en fait, avec les mêmes résultats que chez Hegel. Pour le dire brièvement : une véritable discussion critique des philosophes du passé se trouve frappée d'interdiction ou devient impossible. De sorte que la démocratie philosophique, l'*agora* intertemporelle où philosophes vivants et philosophes morts se rassemblent par-dessus les siècles et discutent véritablement, est abolie. Chez Hegel, la critique des philosophes du passé n'est qu'un signe de ce que le critique ne comprend pas ce qu'est la philosophie. Les philosophes du passé ne peuvent pas être critiqués, ils ne peuvent être que surmontés, *aufgehoben* ; on doit montrer qu'ils conduisent « de l'intérieur » chacun à la philosophie suivante, et ainsi de suite, jusqu'au moment où nous parvenons au Savoir absolu, c'est-à-dire au système hégélien. (Bien évidemment, Hegel lui-même n'a pas pu rester fidèle à ce programme.) Les liens profonds de cette attitude avec l'ensemble de la philosophie de Hegel sont aussi clairs que les impossibilités intraitables auxquelles elle conduit. La fin de la philosophie n'est pas une humeur ou une opinion de Hegel, mais l'implication nécessaire de son système total, qui tient ou tombe avec elle.

La situation n'est pas au fond différente avec Heidegger. Il ne peut pas y avoir de discussion critique des philosophes du passé. Les « penseurs » expriment des moments de l'« histoire de l'Être », l'Être parle par leur bouche. (Bien évidemment, Heidegger non plus ne pouvait rester fidèle à son programme.) Les philosophes du passé peuvent être seulement interprétés et « déconstruits » (en toute littéralité, le programme annoncé dans *Sein und Zeit* est *die Destruktion der Ontologie* ; « déconstruction » est un

fruit plus récent). Cela signifie qu'il faut, dans chaque cas, montrer : 1°) que tous les philosophes passés participent de la « métaphysique » entendue comme recouvrement de la « différence ontologique », oubli de l'Être, préoccupation avec l'être des étants et inattention devant la question du sens de l'Être ; et que, 2°) malgré cela et curieusement, cet « oubli » d'une certaine manière « progresse » (c'est-à-dire régresse) dans un mouvement hégéloïde à travers l'histoire vers des formes de plus en plus complètes, de sorte que l'accomplissement et l'achèvement de la métaphysique, comme l'oubli de l'Être, sont déjà là d'emblée avec Platon (et peut-être même les présocratiques), mais sont encore plus complètement accomplis avec Hegel et puis Nietzsche. Le long de cette voie, les conflits, les contradictions, les luttes entre philosophes sont ignorés ou recouverts, et l'ensemble de l'histoire de la philosophie apparaît comme un parcours linéaire qui atteint son résultat prédestiné, la clôture de la métaphysique et le penseur de cette clôture, Heidegger.

Avec Hegel, toutes les philosophies sont réduites au même, au sens qu'elles ne sont toutes que des « moments » dans le procès de la conscience de soi et de la connaissance de soi de l'Esprit – et que tous ces « moments » sont condamnés à être des « moments » du Système (hégélien). Avec Heidegger, tous les philosophes sont réduits au même¹. Ils représentent des voies différentes, mais quant au fond indifférentes, de l'oubli de l'Être, de la pensée de l'Être comme présence, de la confusion entre présence et ce qui est, chaque fois, présent. Chez les post-heideggeriens, cela deviendra le cercle infracturable de l'onto-théologo-phallogocentrisme gréco-occidental. Heureusement, nous ne sommes pas encore tout à fait perdus. Avec l'aide

1. Cf. les dernières pages de « La parole d'Anaximandre » (1946) dans les *Chemins...* où Aristote, Platon, Héraclite, Parménide et Anaximandre sont présentés comme pensant « le même ».

du *Zeitgeist*, se font de plus en plus perceptibles des bruits concernant la possibilité de sortir de ce cercle en ayant recours à l'Ancien Testament (non pas, certes, le Nouveau, contaminé sans espoir par ces damnés Grecs). Alors que nous étions parvenus à nous convaincre presque de l'inexistence de tout « signifié transcendantal », nous sommes maintenant avertis que Jehovah, ses lois et l'éthique des Hébreux peuvent et doivent être restaurés à la place d'un tel signifié (méta-? ou post-?) transcendantal. De sorte que nous commençons à pouvoir espérer qu'il nous suffirait de remplacer la philosophie par la révélation pour être sauvés.

Rien d'étonnant dans ces conditions qu'à part quelques peu nombreuses exceptions, la philosophie soit pratiquée de moins en moins et que la plus grande partie de ce qui passe aujourd'hui pour philosophie n'est que commentaire et interprétation, ou plutôt, commentaire au carré et interprétation au carré. Ce qui entraîne aussi une distorsion de l'histoire même de la philosophie, qui se trouve démembrée entre un académisme scolastique sans esprit et l'irrélevance déconstructionniste.

Comment aborder l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire le travail des philosophes importants du passé, est évidemment une question immense. Quelques points cardinaux doivent être ici désignés.

Un philosophe écrit et publie parce qu'il croit qu'il a à dire des choses vraies et importantes, mais aussi, parce qu'il veut être discuté. Être discuté implique la possibilité d'être critiqué et, éventuellement, réfuté. Et tous les grands philosophes du passé – jusques et y compris Kant, Fichte et Schelling – ont explicitement discuté, critiqué et réfuté – ou pensé qu'ils réfutaient – leurs prédécesseurs. Ils pensaient, à juste titre, qu'ils appartenaient à un espace social-historique public et transtemporel, à l'*agora* transhistorique de la réflexion, et que leur critique publique des

autres philosophes était un facteur essentiel du maintien et de l'élargissement de cet espace comme espace de liberté où l'on ne trouve ni autorités ni révélation, ni secrétaires généraux, ni *Führer*, ni Destin de l'Être ; espace où les différentes *doxai* sont confrontées et où chacun a le droit, à ses risques et périls, d'exprimer son désaccord.

C'est pourquoi, pour un philosophe, il ne *peut* y avoir d'histoire de la philosophie que critique. La critique pré-suppose évidemment l'effort le plus laborieux et le plus désintéressé de comprendre l'œuvre critiquée. Mais elle exige aussi une vigilance constante quant aux limitations possibles de cette œuvre, limitations qui résultent de la *clôture* presque inévitable de toute œuvre de pensée qui accompagne sa rupture avec la clôture précédente.

Mais c'est aussi pourquoi, pour un philosophe, il *doit* y avoir une histoire critique de la philosophie. Si cette histoire n'est pas critique, il n'est pas philosophe, il n'est qu'historien, interprète ou herméneute. Et s'il n'y voit pas une histoire au sens lourd et plein du terme, il succombera à l'illusion fatale qu'il recommence tout de nouveau – l'illusion de la *tabula rasa*. La philosophie est une activité réflexive qui se déploie à la fois librement et sous contrainte de son propre passé. La philosophie n'est pas cumulative – mais elle est profondément historique.

Il se crée ainsi, visiblement, une situation circulaire, qui ne résulte d'aucun « défaut logique », mais exprime l'essence même de l'autoréflexion dans l'horizon nécessairement total de la pensée philosophique – ou le fait que son centre *est* sa périphérie, et vice versa. Une histoire critique de la philosophie n'est possible que si l'on se tient à un point de vue propre. Mais elle n'est pas davantage possible si fait défaut une conception de ce qu'est l'histoire – l'histoire humaine, au sens le plus large et le plus profond – et de la place de la philosophie dans cette histoire. (A cet égard Hegel et Heidegger sont, certes, formellement corrects.) Cela ne signifie nullement qu'on « expliquera » (et

« réfutera ») Platon et Aristote par l'existence de l'esclavage, Descartes et Locke par la montée de la bourgeoisie, et toutes les absurdités, bien connues, de cette espèce. Mais cela signifie très catégoriquement que la philosophie passée (et présente) doit prendre sa place dans l'histoire de l'imaginaire humain et de la lutte difficile et multi-séculaire contre l'institution hétéronome de la société. Il serait tout aussi stupide de nier les motifs et les déterminations essentiellement *politiques* de la philosophie de Platon, sa lutte contre la démocratie et leurs liens étroits à l'ensemble de la pensée de Platon, y compris son ontologie, que de nier que Platon a re-créé et re-institué, pour une deuxième fois, la philosophie et qu'il reste à ce jour le plus grand de tous les philosophes. Semblablement, bien qu'à un niveau beaucoup plus modeste, il serait tout aussi stupide de nier les motifs et les traits profondément antidémocratiques et réactionnaires de la pensée de Heidegger, manifestes déjà dans *Sein und Zeit* (six ans avant le *Discours du rectorat*) et persistant jusqu'à la fin (dans l'interview posthume du *Spiegel*), et leur relation intime à l'ensemble de ses conceptions que de nier que Heidegger a été un des philosophes importants du XX^e siècle ou d'affirmer qu'un philosophe pourrait aujourd'hui simplement l'ignorer. Le paradoxe apparent impliqué ici exigerait certainement d'être élucidé, mais là n'est pas notre sujet présent.

La philosophie n'est pas cumulative – comme on pourrait dire que l'est la science, même si, dans ce dernier cas aussi, les choses sont moins claires qu'elles n'apparaissent habituellement. En pratique, en tout cas, on peut aujourd'hui apprendre la mathématique ou la physique en étudiant les traités contemporains, et sans besoin de recourir à Newton, Einstein, Archimède, Gauss ou Cantor. L'art, non plus, n'est pas cumulatif, bien que de manière différente. L'immersion dans la culture où une œuvre d'art donnée a été créée est presque toujours une condition de sa « compréhension » (si celle-ci ne doit pas rester extérieure). Mais il ne s'ensuit pas

que l'on ne pourrait pas être enthousiasmé par Wagner, par exemple, à moins d'avoir parcouru toutes les étapes qui mènent du chant grégorien à Beethoven, etc.

Le cas de la philosophie est encore autre. En tant qu'activité autoréflexive de la pensée, la philosophie implique qu'idéalement *toute* forme de pensée est pertinente pour elle ; sont donc aussi obligatoirement pertinentes pour un philosophe les pensées des philosophes qui l'ont précédé. Mais autoréflexivité signifie certes critique ; un philosophe qui critique des philosophes du passé fait, peut-on dire, de l'autocritique (à raison ou à tort, c'est une autre question). Je ne peux pas me réveiller un matin avec une idée contredisant tout ce que je pensais jusqu'alors, et me précipiter pour la développer oubliant tout ce que j'ai pu dire auparavant. Les oiseaux chantent innocemment chaque matin de nouveau – mais ce sont des oiseaux, et ils chantent le même chant. De même, je ne puis ignorer le fait que ma pensée, aussi originale puissé-je la croire, n'est qu'une ride, au mieux une vague, sur l'immense fleuve social-historique qui a surgi en Ionie il y a vingt-cinq siècles. Je suis placé sous la double injonction : penser librement, et penser sous la contrainte de l'histoire. Cette antinomie apparente et réelle ne forme pas un *double bind*, elle est ressort et source de puissance pour la pensée philosophique. Elle est ressort et source d'un dialogue monologique ou d'un monologue dialogique d'une immense richesse potentielle.

Cela signifie aussi, enfin, que je dois avoir – ou former graduellement – une conception de ce qu'est la philosophie, l'activité autoréflexive de la pensée. Or, on le sait, ce qu'est la philosophie a été chaque fois défini de nouveau, explicitement ou implicitement, par chaque philosophe important – et défini en intime relation avec le contenu de sa philosophie. Autrement dit, impossible de définir ce qu'est la philosophie sans une certaine compréhension de ce que les philosophes ont dit – c'est presque une tautologie – mais aussi sans adopter à cet égard une attitude critique (qui peut,

certes, aboutir simplement à une re-confirmation de ce qui a été dit). Ainsi, la conception que je me forme de la philosophie est fortement liée à la conception que je me forme de l'histoire de la philosophie, et vice versa. Mais il est aussi impossible de penser ce qu'est la philosophie, sans une certaine conception de l'histoire, puisque la philosophie est aussi une donnée social-historique. (Quelles que soient les prétentions du point de vue « transcendantal », je ne continuerais pas de discuter avec quelqu'un prétendant qu'Aristote aurait pu être chinois, ou même Hegel italien.) Et, pour fermer le cercle, cela montre que la philosophie est impossible sans une philosophie du social-historique.

A tous ces égards, je ne puis ici que résumer dogmatiquement mes propres positions. Je crois impossible de comprendre ce qu'est vraiment la philosophie sans prendre en compte sa place centrale dans la naissance et le développement du projet social-historique d'autonomie (sociale et individuelle). La philosophie et la démocratie sont nées à la même époque et au même endroit. Leur solidarité résulte de ce qu'elles expriment, toutes les deux, le refus de l'hétéronomie – le rejet des prétentions à la validité des règles et des représentations qui se trouvent simplement là, le refus de toute autorité extérieure (même, et particulièrement, « divine ») et de toute source extra-sociale de la vérité et de la justice, bref, la mise en question des institutions existantes et l'affirmation de la capacité de la collectivité et de la pensée de s'instituer elles-mêmes explicitement et réflexivement¹. Pour le dire autrement : la lutte pour la démocratie est lutte pour un véritable autogouvernement. La visée de l'autogouvernement n'accepte aucune limite *externe*, l'autogouvernement véritable entraîne

1. Cf. mon texte « La polis grecque et la création de la démocratie » (1983), repris dans *Domaines de l'homme*, Paris, Éd. du Seuil, 1986.

l'auto-institution explicite, qui présuppose évidemment la mise en question de l'institution existante et cela, en principe, à tout instant. Le projet d'autonomie collective signifie que la collectivité, qui ne peut exister que comme instituée, reconnaît son caractère instituant et le récupère explicitement, et se met en question elle-même et ses propres activités. En d'autres termes, la démocratie est le régime de l'autoréflexivité (politique). Quelles lois devons-nous avoir, et pour quelles raisons ? Mais cela est aussi vrai pour la philosophie. La philosophie ne porte pas sur la question : qu'est-ce que l'Être, ou quel est le sens de l'Être, ou pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien, etc. Toutes ces questions sont secondaires au sens qu'elles sont toutes conditionnées par l'émergence d'une question plus radicale (et radicalement impossible dans une société hétéronome) : que dois-je penser (de l'Être, de la *phusis*, de la *polis*, de la justice, etc. – et de ma propre pensée).

Ce questionnement continue, et doit continuer sans cesse pour une raison simple. Tout être pour soi existe, et ne peut exister que, dans une *clôture*. Il en est ainsi aussi de la société et de l'individu. La démocratie est le projet de rompre la clôture au niveau collectif. La philosophie, qui crée la subjectivité réfléchissante, est le projet de rompre la clôture au niveau de la pensée. Mais évidemment, toute rupture de la clôture, à moins de rester un béant « ? » qui ne rompt rien du tout, doit poser quelque chose, atteindre certains résultats et par là même risque d'ériger une nouvelle clôture. La continuation et le renouveau de l'activité réflexive – non pas pour le plaisir de renouveler, mais parce que c'est *celà même* qu'est l'activité réflexive – entraînent par conséquent la mise en question des résultats précédents (non nécessairement leur rejet, pas plus que la révisabilité des lois dans une démocratie ne signifie qu'elles doivent toutes être modifiées chaque matin).

Ainsi, naissance de la philosophie et naissance de la démocratie ne coïncident pas, elles co-signifient. Les deux

sont des expressions, et des incarnations centrales, du projet d'autonomie. Et ici l'on doit faire face à un autre aspect de la déformation que la Grèce a subie et continue de subir entre les mains des Occidentaux jamais complètement déchristianisés. De même que la création politique grecque – la *polis* et la démocratie – a toujours été vue comme un « résultat » statique, et que les « mérites » et les « torts » de la démocratie athénienne ont été discutés comme si ce régime était destiné à être modèle ou anti-modèle pour tous les lieux et tous les temps¹ – au lieu de voir que ce qui, par-dessus tout le reste, est vraiment démocratique à Athènes, et qui possède pour nous la plus grande importance, n'est pas telle ou telle institution particulière établie à tel moment (bien que, parmi ces institutions, nombreuses soient celles qui contiennent des leçons pour nous), mais le procès continu d'auto-institution démocratique prolongé pendant presque trois siècles : là est la créativité, là est la réflexivité, là est la démocratie, là est la leçon. De même, l'important concernant la philosophie grecque – par-dessus tous les « résultats » qu'elle a atteints et dont nous savons le poids qu'ils gardent – est le procès continu de son auto-institution. Aussitôt que Thalès apparaît, il conditionne l'apparition d'un autre philosophe, et ainsi de suite ; un mouvement autoréflexif de la pensée commence à se déployer dans une dimension véritablement historique, qui s'incarne dans des discussions et des critiques continues, ouvertes et publiques, sans qu'il s'agisse là d'une vaine affirmation d'« individualités », puisque ces penseurs connaissent et reconnaissent les positions les uns des autres et échangent des arguments (dont, la plupart du temps, on

1. Le pire : la plupart du temps, les philosophes politiques occidentaux – par exemple, Leo Strauss – ont l'habitude de parler de la « pensée politique des Grecs », en entendant par là surtout Platon (et beaucoup moins Aristote). C'est comme si on parlait de « la pensée politique de la Révolution française » en citant Bonald, de Maistre ou Charles Maurras.

doit encore tenir compte aujourd'hui), réalisant ainsi non pas une « progression dialectique », mais un autodéploiement historique authentique de la pensée. Il n'y a pas là deux ou trois « écoles », gelées à jamais et commentant interminablement l'enseignement de Confucius ou de Lao Tseu, mais plusieurs douzaines de penseurs vraiment indépendants. A l'exception des pythagoriciens, les « écoles » ne commencent à exister que lorsque la décadence commence : avec Platon, et la suite. Avec la chute de la démocratie, et les stoïciens, la philosophie se rigidifie dans les « écoles » et se consacre de plus en plus au commentaire et à l'interprétation.

Cette dernière période commence au moment où se termine la période de création politique démocratique. 404 – la défaite des Athéniens dans la guerre du Péloponnèse – et 399 – la condamnation à mort de Socrate – sont, symboliquement, des dates de même importance. Socrate est le dernier philosophe-citoyen – et le *démos* des Athéniens n'est plus le *démos* du *vr*^e et du *v*^e siècle. Il peut sembler paradoxal que la période de décadence qui commence alors ait produit deux des plus grands philosophes qui aient existé, Platon et Aristote – bien que le matricide Platon ait été élevé et formé sous la démocratie.

Avec Platon commence la torsion, et distorsion, platonicienne qui a, depuis, dominé l'histoire de la philosophie ou du moins son courant principal. Le philosophe cesse d'être un citoyen. Il sort de la *polis*, ou s'élève au-dessus d'elle, et dit aux gens ce qu'ils ont à faire et qu'il déduit de sa propre *epistémé*. Il cherche, et croit qu'il trouve, une ontologie unitaire – c'est-à-dire, une ontologie théologique. Au centre de cette ontologie, comme de tout le reste, il place la méta-idée de la détermination (*peras, Bestimmtheit*). Il essaie de dériver de cette ontologie le régime politique idéal. Et, plus tard (avec les stoïciens, et, beaucoup plus, avec le christianisme), il sanctifie la réalité, c'est-à-dire qu'il commence à rationaliser ce qui existe dans tous les domaines.

Il n'est guère possible de nous attarder sur la longue période intermédiaire. Une nouvelle naissance a lieu en Europe occidentale au XII^e-XIII^e siècle avec l'émergence de la proto-bourgeoisie et la constitution de collectivités politiques – les cités nouvelles ou renouvelées – qui veulent accéder à l'autogouvernement. Depuis ce temps, la philosophie, bien que placée sous de lourdes contraintes théologiques, devient à nouveau partie prenante du mouvement émancipateur de l'Occident, sans toutefois se libérer jamais pleinement, dans son courant central, de la torsion platonicienne. A partir du XVI^e siècle, la lutte devient manifeste à l'intérieur de la philosophie elle-même. De sorte que la galaxie en déploiement de la philosophie européenne, depuis Duns Scot et Guillaume d'Occam jusqu'à Husserl et Heidegger, présente constamment des caractères antinomiques. La philosophie participe parfois aux combats pour l'émancipation, reste le plus souvent indifférente à leur égard, les regarde quelquefois avec hostilité et mépris. L'attitude prédominante reste, sous diverses formes, celle qui conduit à construire des systèmes, à sacrifier la réalité et à regarder d'en haut la collectivité. Cela aboutit parfois aux résultats les plus étranges, comme celui des penseurs « critiques » Marx et Nietzsche qui partagent sans aucun doute la mentalité de la *sancta realitas* (lois de l'histoire, « innocence du devenir », etc.). Pendant toute cette période, la principale contribution de la philosophie au mouvement émancipatoire se trouve non pas tellement dans les « contenus » des philosophies, mais dans le maintien d'un débat ouvert et d'un esprit critique. Ainsi, bien qu'elle la nie en principe la plupart du temps, elle ré-instaure *de facto* l'*agora* philosophique.

Excepté pour l'idée de détermination, les traits que j'ai soulignés plus haut comme caractérisant la torsion platonicienne

et stoïque-chrétienne) sont manifestes chez Heidegger et sous-tendent sa proclamation de la « fin de la philosophie ». Le principe *sancta realitas* est, chez lui, central. La domination planétaire de la techno-science est posée comme insurmontable *non pas* moyennant une réflexion sur les possibilités et les forces social-historiques (réflexion qui, en tout état de cause, ne pourrait parvenir à un résultat catégorique ni trancher le cas), mais à partir de proclamations totalement arbitraires et strictement « métaphysiques » (au sens dépréciateur du terme) portant sur le « destin de l'Être ». Cela consonne et se combine avec la vue la moins critique possible, et en fait non informée, concernant la technique et la science contemporaines¹.

1. Heidegger écrit (dans le « Prologue » de « Temps et Être » – *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 12) que Werner Heisenberg serait « en quête » de la « formule absolue du monde ». Formule absolument absurde dont je n'ai pu trouver trace dans les écrits de Heisenberg. Il y a au plus une phrase (banale, pour qui est au courant du travail de la physique moderne) dans ses *Gifford Lectures* de 1955-1956 (*Physics and Philosophy*, Penguin, Londres, 1989, p. 155) exprimant l'« espoir » qu'on parviendra un jour à une « compréhension totale » de l'« unité de la matière » ; il s'agit bien évidemment des théories dites d'unification, qui ont en effet assez progressé depuis – nullement de la « formule absolue du monde ». Heisenberg exprime de façon tout à fait expresse ses doutes sur la possibilité de réduire les phénomènes du vivant à de simples lois physico-chimiques (*ibid.*, p. 143, 187). Il est hautement improbable que Heisenberg ait jamais pu prononcer une absolue absurdité comme la « formule absolue du monde » (il était un des derniers grands physiciens possédant une connaissance et un sens de la philosophie). Mais même l'aurait-il jamais fait, un philosophe aurait dû réagir en souriant tristement, à la fois pour des raisons de principe et parce qu'il devrait savoir que depuis Newton en passant par Lord Kelvin et George Gamow et jusqu'aux promoteurs contemporains de la TOE (*theory of everything*, théorie de tout), les physiciens ont périodiquement proclamé l'arrivée de la théorie qui mettrait fin à toutes les théories ; et, évidemment, chaque fois les journalistes ont rapidement propagé la Bonne Nouvelle. En fait, Heidegger *croit* naïvement à la science et à la technique modernes de la même manière qu'y croit un employé de banque lecteur de magazines de vulgarisation scientifique. Il n'a jamais vu les profondes antinomies et apories internes dont la science contemporaine est pleine.

Le fondement « théorique » de la proclamation de la fin de la philosophie – brièvement parlant, que la philosophie est « métaphysique » et que la métaphysique a été absorbée *restlos*, sans résidu, par la science contemporaine – ne fait sens qu'à partir de la thèse de Heidegger qu'il peut y avoir une « pensée de l'Être » ou une « pensée du sens de l'Être » séparée de toute réflexion concernant l'étant ou l'être de l'étant. La thèse est à la fois stérile et privée de sens.

Sa stérilité est manifeste chez Heidegger, elle n'a conduit qu'à des mots ronflants pseudo-poétiques et pseudo-prophétiques (comme *das Gevier*, etc.), et l'on ne peut voir nulle part, même approximativement, en quoi consiste la « pensée de l'Être ». Il n'est pas étonnant que les épigones de Heidegger se soient révélés incapables de produire quoi que ce soit dans cette direction, et qu'ils aient dû se confiner dans l'interminable « interprétation » et « déconstruction » des philosophes du passé.

Mais aussi, la thèse n'aurait de sens que sur la présupposition erronée que l'objet de la philosophie est fourni, par exemple, par la question de l'Être, ou du pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien, etc. En vérité, comme je l'ai dit plus haut, l'objet de la philosophie est la question : que dois-je, que devons-nous, penser – de l'Être, de la connaissance de l'Être, de « Je », de « Nous », de notre constitution politique, de la justice, etc. Et un résultat manifeste de la restriction heideggerienne est que toute réflexion politique et éthique, par exemple, devient impossible, à la fois pour des raisons de « substance » (puisque « nous n'avons rien à faire, simplement attendre » : *Gelassenheit*), cela étant évidemment la conséquence immédiate de la conception de l'histoire comme « donation et destination de l'être » ; – et pour des raisons de « méthode », puisque, par exemple, la *polis* et tout ça ne peuvent appartenir qu'à l'« ontique », et ne constituent pas, en conséquence, un digne objet de la pensée de l'Être.

Est-ce la peine de souligner l'admirable concordance de tout cela avec *die geistige und politische Situation der Zeit*, la situation spirituelle et politique des temps ? Certes, cela ne dispense pas d'avoir à en discuter la substance. Mais on ne peut pas, non plus, oublier que ces proclamations apparaissent à une époque où les questions : que devons-nous penser ? que devons-nous faire ? acquièrent une immédiateté et une urgence tragiques. En ce sens, la philosophie heideggerienne et ses rejets ne sont qu'une des expressions (et un des facteurs mineurs) de la tendance générale vers la décomposition de la société et de la culture occidentales – c'est-à-dire vers l'évanescence du projet d'autonomie. Mais cette tendance, incontestablement réelle et de plus en plus menaçante (on n'a pas attendu Heidegger pour le voir et le dire), personne ne peut la considérer aujourd'hui comme définitivement et irrévérablement triomphante. Nous ne vivons pas encore dans la Rome ou la Constantinople du v^e siècle¹.

1. On entend parfois des gens sympathiques, honnêtes et sincères dire : mais vous ne pouvez pas nier que Heidegger est la critique de la technique moderne. Il s'agit, évidemment, d'un provincialisme et d'une ignorance « écopaux ». La critique de la technique moderne commence au moins avec Rousseau et les romantiques, est là pendant tout le xix^e siècle (par exemple William Morris, Ruskin, etc.) et devient le lieu commun en Allemagne au tournant du siècle avec Max Weber, Tönnies, A. Weber, Simmel, etc. Le chapitre « La réification et la conscience du prolétariat » dans *Histoire et Conscience de classe* de G. Lukács (1923), qui développe des idées de Marx et de Max Weber, contient, dans des oripeaux évidemment marxistes, la plupart de ce qui, à cet égard, a quelque substance dans *Sein und Zeit* (1927) et *Einführung in die Metaphysik* (1935). On doit aussi mentionner, dans le même contexte, l'École de Francfort. (Personne ne semble avoir noté qu'une grande partie des écrits de M. Foucault n'est qu'une application des idées de Lukács et de l'École de Francfort dans quelques champs particuliers.) En bref : la critique de la technique moderne et du monde qu'elle crée, de la société réifiée, de l'*Entzauberung der Welt* traînait dans les caniveaux de l'Allemagne de Weimar (et des autres pays européens ; cf. par exemple, D. H. Lawrence), et était un cheval de bataille des opposants aussi bien de « droite » que de « gauche » de la société capitaliste. L'« addition »

Il n'y a pas, en fait, de réelle possibilité que la philosophie soit absorbée par la techno-science. Ce qui est possible, et qui en effet se déroule sous nos yeux, est que les vraies questions philosophiques soient enterrées de plus en plus profondément, sous une couche épaisse de dogmatisme tranquille et mou de métaphysique positiviste. Cela se fait, du reste, en complicité secrète avec un « anarchisme/scepticisme » à la Feyerabend : « tout va » exprime une position profondément positiviste. Tout va, et rien ne va vraiment, mais certaines choses marchent provisoirement ; la question de la vérité est une question métaphysique, etc. En même temps, dans d'autres bâtiments de l'Université, les historiens de la philosophie continuent à mâcher les fruits secs de leur spécialité et, dans le fabuleux libre marché des idées, des sectes punk-philosophiques fournissent des idéo-clips pour la consommation des différents médias.

Je dois laisser ici de côté la question de savoir si, dans la situation social-historique présente, une personne isolée qui reconnaît ce que je considère comme les tâches authentiques de la philosophie et y travaille pourrait faire plus qu'une œuvre personnelle. Quelle peut être la résonance d'une telle œuvre, dans quelle mesure elle pourrait stimuler un renouvellement de l'activité philosophique, ce sont

de Heidegger a été de faire de la technique le *résultat* de la « métaphysique occidentale », au lieu de voir que a) la naissance du capitalisme et l'émergence, disons, de Descartes/Leibniz étaient des manifestations parallèles d'un *nouvel* imaginaire social-historique (ni la métaphysique de Plotin ni celle de Thomas d'Aquin n'ont « produit » la technique moderne ou le capitalisme) ; et b) simultanément, et antinomiquement, le projet d'autonomie (le mouvement émancipateur ou démocratique) n'a jamais cessé de se manifester pendant cette période et d'interférer – dans une relation extrêmement complexe d'antagonisme et de contamination réciproque – avec le projet capitaliste de l'expansion illimitée de la pseudo-maîtrise pseudo-rationnelle. Mais évidemment pour Heidegger le mouvement démocratique ne peut être rien de plus qu'une autre expression du moderne oublié de l'Être.

évidemment des questions auxquelles on ne peut répondre d'avance. Comme dans d'autres domaines, la seule maxime valide ici aussi est *fais ce que dois, advienne que pourra*.

Je voudrais, en revanche, à l'aide d'un exemple, faire mieux voir pourquoi je considère impossible – *de jure* – la « disparition de la philosophie dans le monde de la science technicisée ».

La philosophie héritée, virtuellement dans son ensemble, lorsqu'elle parle du monde, ou de l'être physique (et psychique), a en vue soit la *Lebenswelt*, le « monde de la vie » (la plupart des anciens philosophes, en partie Kant, et évidemment Husserl vieux et Heidegger), ou bien le monde « classique » de la physique mathématique (depuis Descartes). Dans les deux cas, ces *images* ont joué un rôle décisif, aussi bien comme paradigmes de l'étant (*on*, *Seiendes*) que comme point de départ pour une méthode. Mais la *Lebenswelt* (c'est-à-dire le retour de Husserl vieillissant au point de départ d'Aristote) fournit certes un sol commun initial et indispensable, mais sol glissant, plein de trous et de sables mouvants. Et l'édifice physico-mathématique « classique » gît en ruine.

La chose, le temps, l'espace, la matière sont devenus encore plus énigmatiques qu'ils ne l'ont jamais été. La physique moderne, en règle générale sans le savoir, se trouve assise inconfortablement sur les quatre paires des antinomies kantienne à la fois, et leur ajoute une foule de nouvelles. Son merveilleux « instrument », la mathématique, exhibe de plus en plus son efficacité terrifiante, qu'aucune raison apparente ne justifie (les raisons kantienne ne sont d'aucun secours devant une multiplicité quasi riemannienne à quatre ou peut-être dix dimensions). La progression de la mathématique continue à un rythme hallucinant, mais révèle en même temps l'abîme situé à son fondement. Les théorèmes d'indécidabilité (Gödel, Turing, Church) se combinent avec des hypothèses paradoxales (axiome du choix) pour conduire à une situation

(Gödel et Paul Cohen sur l'hypothèse du continu) où un nombre indéfini de théories des ensembles « non euclidiennes » (« non cantorienne ») devient possible.

La mathématique apparaît de plus en plus comme une création libre de l'imagination humaine travaillant sous certaines contraintes (consistance, économie). Mais elle apparaît aussi : *a*) comme étrangement reliée au monde physique ; toutes les théories physiques sont mathématisées, quoique parfois de manière fort étrange (comme dans le cas de la théorie quantique) et les considérations purement mathématiques jouent un rôle heuristique énorme en physique contemporaine, et *b*) comme se heurtant à des contraintes, des nécessités et des parentés intrinsèques qui ne sont pas de facture humaine. Il semble que nous sommes en train de créer un monde idéal à strates multiples, lequel, de la manière la plus étrange et la moins insupportable, *se rencontre* à la fois avec un monde physique à strates multiples *et* avec un monde « idéal » *en soi*.

Tout le monde connaît ou devrait connaître la situation théorique chaotique de la physique fondamentale ; situation d'autant plus surprenante qu'elle ne fait nullement obstacle à la précision et l'efficacité de la physique dans les domaines de l'expérience, de l'observation et de l'application, ni à sa capacité de prédiction. Les deux théories principales – relativité générale et quanta – sont, toutes les deux, continuellement corroborées par l'observation et l'expérimentation, alors que chacune d'elles contient toujours des problèmes profonds non résolus et qu'elles se contredisent l'une l'autre. L'édifice classique des catégories – il ne s'agit nullement de la seule causalité – est une machine brisée qui fabrique toujours des produits merveilleux. Et je pourrais continuer pendant des pages.

Il serait inepte de considérer tout cela comme relevant de questions simplement « épistémologiques » ou même « métaphysiques » (au sens heideggerien). Nous sommes au cœur de la question ontologique. Quel est l'être de cet

étant (humain) qui peut créer librement des formes qui s'avèrent avoir affaire avec, et même *rencontrer*, quelque chose de donné de l'extérieur ? Et quel est l'être de ce donné de l'extérieur ? Mais aussi : que devons-nous penser de l'être comme tel, si l'être appartient aussi à un étant capable de création libre, laquelle à la fois rencontre et échoue dans sa tentative de rencontrer ce qui est ? Il serait risible de croire que ces questions sont éliminées par la « différence ontologique », ou par la suprématie de la question concernant le « sens de l'Être ». La question du « sens de l'Être », dans le tour résolument non- et anti-aristotélécien que Heidegger veut lui imprimer, est privée de sens, sauf comme question anthropomorphique, anthropologique et/ou théologique. Qui donc nous a dit qu'il y a un sens de l'Être ? Et la « différence ontologique » est finalement une finasserie lourde (ou une platitude), sans contenu substantiel. Être est inséparable des modes d'être, à leur tour inséparables des étants. Dans le jargon du clan : la présence est, comme telle, certainement différente de ce qui est chaque fois présent – mais la présence elle-même est chaque fois différente, se trouve dans un mode de relation différent avec ce qui se présente. La présence d'un amant n'est pas la présence d'un crocodile (en tout cas, pas nécessairement). La phénoménalité des phénomènes n'est pas une donnée phénoménale, c'est sûr. Mais la phénoménalité de la pensée, par exemple, n'est pas la phénoménalité d'une étoile. Parler seulement de phénoménalité (ou de présence, ou de présence/absence, etc.) devient nécessairement parole vide (*logikon kai kenon*, dirait Aristote), qui signifie simplement : quelque chose est donné – *es gibt, estin einai* – quelque chose doit être donné.

Quelque chose est donné – quelque chose doit être donné, mais à *qui*, et *comment* ? Est-ce que la mathématique nous est « donnée » – ou bien créons-nous la mathématique ? Dans quelle région sont « donnés » les espaces hilbertiens à dimension infinie ? Et *qui* pense l'Être ? Est-

ce le *Dasein*, ce *constructum* bâtard et composite (bâtard et composite comme l'est presque toujours le « sujet » philosophique), qui ignore ses éléments constitutifs, juxtaposition artificielle de composantes psychiques, social-historiques et réflexives saupoudrée d'une poudre qui dégage fortement les odeurs de la situation social-historique entourant sa fabrication et des choix de valeur comme des idiosyncrasies de son fabricant ?

Si nous philosophons (ou même « pensons le sens de l'Être »), nous devons nous demander : qui est ce « nous », et qu'est-ce qu'il est ? Qui et que suis-je, lorsque je cesse d'être simplement un *Dasein* et commence à réfléchir la question : qui et que suis-je *qua Dasein* ? Il se trouve que l'ère la plus récente a assisté à la vaste promotion d'un ragoût éclectique, incongru et irréfléchi, nommé la « mort du sujet » (et de l'homme, du sens, de l'histoire, etc.), sous l'invocation de Marx, Nietzsche et Freud, mais aussi, étrangement, de Heidegger comme garant philosophique. Mais il était et demeure impossible de discerner, dans cette entreprise, la moindre conscience des vraies questions que soulèvent, au niveau philosophique, la psychanalyse ou ce qui peut être valide dans la pensée de Marx ou de Nietzsche. Ce n'est même pas la peine de rappeler l'objection évidente et irréfutable qu'un lycéen intelligent aurait opposée à cette rhétorique : si tout ce que vous dites est déterminé par votre inconscient (ou par votre position sociale, ou n'est qu'une autre interprétation), l'est alors aussi cette même conception que vous défendez (tout cela était connu à Athènes vers 450 av. J.-C.). Mais le problème substantif est : étant donné *qu'il est vrai* qu'au noyau du « sujet » (quel que soit le sens de ce terme), une psyché inconsciente motive, la plupart du temps, ses actes, et donc aussi ses jugements ; étant donné *qu'il est vrai* que personne ne peut jamais sauter par-dessus son époque ou s'extraire de la société à laquelle il appartient ; étant donné *qu'il est vrai* que tout énoncé contient un élément inélimi-

nable d'interprétation, correspondant à la position, au point de vue, aux intérêts de l'interprète – étant donné que tout cela *est vrai*, comment sommes-nous capables d'une activité auto-réfléchissante, y compris celle qui nous conduit aux énoncés ci-dessus, et à tous les autres ?

Devant cette situation – qui, je le répète, n'est pas fondamentalement nouvelle – et excluant un scepticisme radical qui se condamne lui-même au silence, deux positions seulement semblent possibles.

Ou bien nous acceptons l'idée que tel ou tel autre individu ou philosophe – par exemple Heidegger ou *stultiores minoresque alii* – a été doté, *sans aucune raison*, de la capacité d'énoncer la vérité (ou la méta ou post-vérité) et, en tout cas, de procéder à des proclamations qui valent pour tous mais sur lesquelles aucune enquête ultérieure n'est possible. Nous revenons alors simplement à la consécration de tel philosophe particulier comme prophète, c'est-à-dire nous retournons à la position religieuse.

Ou bien nous nous tenons à la tradition gréco-occidentale et ne reconnaissons pas de prophètes – que ce soit Dieu ou l'Être qui parle par leur bouche. Nous restons alors sous l'obligation du *logon didonai*, du rendre compte et raison, de tout ce que nous disons et faisons publiquement. *Logon didonai* ne signifie certes pas démonstration mathématique ou corroboration expérimentale – ni, d'ailleurs, la recherche et l'exhibition d'une « fondation ». Mais il implique bien que nous acceptons la critique et la discussion ; et la discussion n'est pas possible sans le réquisit d'une *consistance* minimale (qui n'est pas une consistance ensembliste-identitaire).

Alors aussi nous devons vraiment faire face à ce défi : comment un être psychique, qui est en même temps social-historique, peut-il devenir une subjectivité réfléchissante ? A cette question, la position kantienne n'offre pas de réponse. Nous ne pouvons pas nous satisfaire avec le point de vue « transcendantal », ou, en d'autres termes, avec la

simple distinction entre la *quaestio juris* et la *quaestio facti*, car le « sujet » qui nous intéresse, et qui est décisivement important pour tout ce que nous pensons et que nous faisons, n'est pas un sujet « transcendantal », mais un sujet effectif¹. Nous nous trouvons faisant face à deux considérations, à première vue antinomiques : nous savons, et nous ne pouvons pas prétendre que nous ne savons pas, que pour tout ce que nous pensons et nous faisons il existe des conditions (non pas des « causes » !) social-historiques ; mais nous ne pouvons pas non plus prétendre ignorer que nous essayons de penser, de discuter et de juger sans égard à ces conditions, que nous visons la validité de ce que nous disons indépendamment du lieu, du moment, des motifs et des conditions. Nous devons par conséquent reconnaître la validité à la fois du point de vue effectif et du point de vue réflexif. Et nous devons faire face au fait que ce n'est que dans et par le social-historique (et s'étayant sur certaines capacités de la psyché) que le réflexif (dont le « transcendantal » est une dimension) devient effectif. Si nous ne pouvons pas penser la possibilité et l'effectivité d'un mariage entre le *ius* et le *factum*, nous ne pouvons tout simplement plus penser.

Mais nous savons aussi que la pensée réflexive, pas plus que la démocratie, n'a pas été là de toujours. Elle a émergé, elle a été créée moyennant l'activité humaine à une certaine époque et à un certain lieu (après quoi elle

1. Comme on sait, ou devrait savoir, Kant vacille sur ce point. Il parle continuellement de « nous autres hommes » (*wir Menschen*) et des « intérêts de notre raison » – et construit un sujet transcendantal dont on ne sait jamais s'il représente la manière selon laquelle nous fonctionnons effectivement ou celle selon laquelle nous devons fonctionner. En bref : la réponse « transcendantale » laisse dans le noir la question du statut ontologique du sujet connaissant. Cf., à cet égard, « La portée ontologique de l'histoire de la science », *Domaines de l'homme*, op. cit., p. 419-455 [rééd., p. 524-570], et, concernant la relation entre la psyché et la pensée réflexive, le ch. vi de *L'Institution imaginaire de la société*, la première partie, « Psyché », des *Carrefours du labyrinthe* et, ici même, « L'état du sujet aujourd'hui ».

devient évidemment virtuellement accessible à tous les humains). Nous devons donc reconnaître en elle une création humaine ; de cette façon encore, nous sommes derechef conduits à reconnaître le fait, de toute manière évident, que l'histoire humaine est création – création de significations et d'institutions qui les incarnent, de l'individu social à partir du matériau de la psyché, et de la subjectivité réfléchissante. Nous plaçant alors au point de vue de la tradition à laquelle appartiennent la philosophie et la démocratie, nous pouvons voir que presque toutes les sociétés se sont instituées comme hétéronomes, dans et par la clôture de leurs institutions et significations. Voir aussi que philosophie et démocratie sont les manifestations jumelles d'une rupture social-historique qui a créé le projet de l'autonomie (sociale et individuelle). Le sens de ce projet est le refus de la clôture et l'instauration d'une nouvelle relation entre l'instituant et l'institué au niveau collectif, entre l'imagination radicale et l'individu socialisé au niveau de l'être humain singulier, entre l'activité réflexive incessante de la pensée et ses résultats et aboutissements à tout moment donné.

Il s'agit là de créations. Il n'y a aucun moyen de montrer que la condensation des galaxies, le Big Bang ou les propriétés combinatoires du carbone étaient les conditions nécessaires et suffisantes de l'émergence de la démocratie et de la philosophie. D'un côté, cela nous conduit de nouveau à la question ontologique : il y a au moins un type d'être capable d'altérer son mode d'être – et cela est un mode d'être, donc appartient à ce que nous pensons de l'Être. D'un autre côté, cette création contient la création d'un espace social-historique dans lequel, et d'un type d'individu (la subjectivité réfléchissante) pour lequel la question de la vérité peut surgir et être élucidée de façon non vide. Cela signifie que le réflexif appartient à l'effectif – et que l'effectif peut porter le réflexif. Cela n'a rien à voir avec un *Geschick des Seins*, une destination / dona-

tion de l'Être. La création du projet d'autonomie, l'activité réflexive de la pensée et la lutte pour la création d'institutions autoréflexives, c'est-à-dire démocratiques, sont des résultats et des manifestations du faire humain. C'est l'activité humaine qui a engendré l'exigence d'une vérité brisant le mur des représentations de la tribu chaque fois instituées. C'est l'activité humaine qui a créé l'exigence de liberté, d'égalité, de justice, dans sa lutte contre les institutions établies. Et c'est notre reconnaissance, libre et historique, de la validité de ce projet et l'effectivité de sa réalisation, jusqu'ici partielle, qui nous attache à ces exigences – de vérité, de liberté, d'égalité, de justice – et nous motive dans la continuation de cette lutte.

Travailler sous ces exigences est donc une tâche à la fois politique et philosophique, dans tous les sens de ces termes. Du point de vue plus spécifiquement philosophique, la clôture que nous trouvons devant nous est la clôture ensembliste-identitaire qui a de plus en plus, depuis les stoiciens, dominé la philosophie. De ce point de vue, l'idée d'une « fin de la philosophie » n'exprime que l'impuissance devant la clôture ensembliste-identitaire et la vaine tentative d'y échapper en se réfugiant dans des pseudo-poèmes et des pseudo-prophéties travestis en pensée.

La nuit n'est tombée que pour ceux qui se sont laissés tomber dans la nuit. Pour ceux qui sont vivants,

hélios neos eph' hémeréi estin

le soleil est neuf à chaque jour (Héraclite, Diels 22, B 6).

Francfort, novembre 1986-Paris, octobre 1988

Temps et création*

I

Lorsque nous réfléchissons le temps – comme, en fait, lorsque nous réfléchissons n'importe quoi –, il nous est impossible d'éviter une division insurmontable :

– Temps pour nous – ou pour un sujet ou être pour soi, avec divers caractères à la fois évidents et énigmatiques (ne serait-ce que sa pulvérisation parmi tous les sujets effectifs et possibles) ;

– Temps dans le monde ou du monde, comme réceptacle et dimension de tout ce qui pourrait apparaître, et comme ordre et mesure de cette apparition.

Appelons-les, provisoirement, temps subjectif et temps objectif. Surgit alors immédiatement la question du temps *comme tel*, d'un troisième terme qui rend possible de parler du temps subjectif et du temps objectif en tant que temps. Le temps comme tel apparaîtrait ainsi comme *surplombant* non seulement les divers temps subjectifs – le mien, le vôtre, le temps des Aztèques et le temps des Occidentaux, le temps des baleines et le temps des abeilles –,

* Les idées de ce texte ont été exposées pour la première fois dans une conférence lors du colloque *Temps et devenir* à Cerisy-la-Salle (juin 1983). Le texte réélabore à fourni la base de ma conférence introductive au colloque *The Construction of Time* tenu à Stanford, en février 1988. Je l'ai traduit en français, avec quelques modifications secondaires.

tion de l'Être. La création du projet d'autonomie, l'activité réflexive de la pensée et la lutte pour la création d'institutions autoréflexives, c'est-à-dire démocratiques, sont des résultats et des manifestations du faire humain. C'est l'activité humaine qui a engendré l'exigence d'une vérité brisant le mur des représentations de la tribu chaque fois instituées. C'est l'activité humaine qui a créé l'exigence de liberté, d'égalité, de justice, dans sa lutte contre les institutions établies. Et c'est notre reconnaissance, libre et historique, de la validité de ce projet et l'effectivité de sa réalisation, jusqu'ici partielle, qui nous attache à ces exigences – de vérité, de liberté, d'égalité, de justice – et nous motive dans la continuation de cette lutte.

Travailler sous ces exigences est donc une tâche à la fois politique et philosophique, dans tous les sens de ces termes. Du point de vue plus spécifiquement philosophique, la clôture que nous trouvons devant nous est la clôture ensembliste-identitaire qui a de plus en plus, depuis les stoïciens, dominé la philosophie. De ce point de vue, l'idée d'une « fin de la philosophie » n'exprime que l'impuissance devant la clôture ensembliste-identitaire et la vaine tentative d'y échapper en se réfugiant dans des pseudo-poèmes et des pseudo-prophéties travestis en pensée.

La nuit n'est tombée que pour ceux qui se sont laissés tomber dans la nuit. Pour ceux qui sont vivants,

hélíos neos eph' hémeréi estín

le soleil est neuf à chaque jour (Héraclite, Diels 22, B 6).

Francofort, novembre 1986-Paris, octobre 1988

Temps et création*

I

Lorsque nous réfléchissons le temps – comme, en fait, lorsque nous réfléchissons n'importe quoi –, il nous est impossible d'éviter une division insurmontable :

– Temps pour nous – ou pour un sujet ou être pour soi, avec divers caractères à la fois évidents et énigmatiques (ne serait-ce que sa pulvérisation parmi tous les sujets effectifs et possibles) ;

– Temps dans le monde ou du monde, comme réceptacle et dimension de tout ce qui pourrait apparaître, et comme ordre et mesure de cette apparition.

Appelons-les, provisoirement, temps subjectif et temps objectif. Surgit alors immédiatement la question du temps *comme tel*, d'un troisième terme qui rend possible de parler du temps subjectif et du temps objectif en tant que temps. Le temps comme tel apparaîtrait ainsi comme *surplombant* non seulement les divers temps subjectifs – le mien, le vôtre, le temps des Aztèques et le temps des Occidentaux, le temps des baleines et le temps des abeilles –,

* Les idées de ce texte ont été exposées pour la première fois dans une conférence lors du colloque *Temps et devenir* à Cerisy-la-Salle (juin 1983). Le texte réélabore a fourni la base de ma conférence introductive au colloque *The Construction of Time* tenu à Stanford, en février 1988. Je l'ai traduit en français, avec quelques modifications secondaires.

c'est-à-dire les variétés de temps privés ou temps pour un sujet, mais aussi tous les temps particuliers de quelque nature que ce soit, y compris le temps objectif et ses fragmentations possibles (une telle fragmentation existe en relativité générale), et comme rendant possible, moyennant d'innombrables articulations et emboîtements croisés, leur ajustement réciproque, ou du moins leur accommodation et leur « correspondance ».

Ainsi nous parlons, pouvons parler et sommes obligés de parler de temps en général, mais nous devons toujours prendre garde à ce qu'il y a plusieurs espèces de temps – ou plusieurs sens de ce terme, de la même manière qu'Aristote disait de l'être que c'est un *pollachôs legomenon*, un terme utilisé de plusieurs manières différentes. Cette mention d'Aristote ici n'est pas accidentelle : je me propose de soutenir que le temps est inséparable de l'être. Ce n'est pas qu'il nous arrive de donner des sens différents au même terme, temps, mais *qu'il y a* des catégories différentes de temps. Pourquoi sont-ce des catégories du temps ; c'est-à-dire, qu'ont-elles en commun, ou, pour l'exprimer sous une forme plus radicale, pourquoi y a-t-il unité et unicité du temps, s'il y en a une, ce sont là des questions auxquelles seule une tentative très complexe de réponse est possible. La situation à cet égard est identique à celle concernant l'être et, si je pense correctement, pour les mêmes raisons profondes.

J'ai parlé de temps subjectif et objectif. Pourquoi reprendre et valider cette distinction vieillotte et banale entre le subjectif et l'objectif ? Je reviendrai plus loin sur cette question. Pour l'instant, j'affirme qu'il y a de l'être comme sujet, ou qu'il y a des êtres qui sont sujets, à savoir sont pour eux-mêmes. Par exemple : nous. Mais un sujet n'est rien s'il n'est la création d'un monde pour lui dans une clôture relative. Ce monde (réceptacles, éléments, relations, etc.) est ce qui est *pour* le sujet, et ne serait pas comme tel et tel qu'il est s'il n'y avait pas un sujet et ce

sujet (et/ou cette classe de sujets, etc.). Cette création est toujours création d'une multiplicité. Cela, nous ne pouvons que le trouver devant nous et le constater ; nous ne pouvons ni le produire ni le déduire. Cette multiplicité se déploie toujours sur deux modes : le mode du simplement différent, comme différence, répétition, multiplicité ensidique (ensembliste-identitaire) ; et le mode de l'autre, comme altérité, émergence, multiplicité créatrice, imaginaire ou poïétique (voir *Note* à la fin de ce texte).

Mais j'affirme aussi que la subjectivité n'épuise pas l'être (à moins qu'on ne se laisse aller à un délire solipsiste absolu). Tout d'abord, de quel sujet s'agit-il ? Il y a d'autres sujets et modes d'être sujet ; et il n'y a aucune possibilité que j'arrive à construire l'organisation et le fonctionnement existants et efficaces pour soi d'un crocodile ou d'une ruche comme produit de ma conscience (transcendantale). Pas davantage ne puis-je oublier que le monde de la ruche implique nécessairement le monde des plantes à fleurs ; ou – pour arrêter ici une suite illimitée d'inférences – que le monde des plantes a affaire avec certaines propriétés de la matière inorganique ou possibilités offertes par celle-ci. Certes, tout ce que je dirai sur tout cela est aussi co-déterminé, co-organisé de façon décisive par moi en tant que sujet. Mais – et je reviendrai sur cet argument – que je pense l'organisation que moi, en tant que sujet pensant, j'impose sur ce qui est, ou l'organisation que les êtres vivants en général à la fois exhibent en eux-mêmes et imposent à leur monde, il reste toujours que ni l'une ni l'autre ne pourraient exister si le monde, comme tel, en soi, n'était pas *organisable*. Les sujets ne peuvent pas exister en dehors d'un monde, ni dans n'importe quel monde concevable. Le sens du terme objectif est, ici : la possibilité offerte par ce qui est aux sujets (et largement indépendante de ceux-ci) en tant qu'êtres pour soi d'exister dans un monde et d'organiser, de façon chaque fois autre, ce qui est.

Deux conséquences s'ensuivent.

Premièrement, dans tout ce que nous disons du monde, nous ne pouvons jamais séparer rigoureusement et absolument, au niveau ultime, les composantes subjective et objective.

Deuxièmement, nous ne pouvons confiner les deux modes d'être de la différence et de l'altérité au monde des sujets ; ils sont inhérents au monde comme tel. Il y a multiplicité ensidique : il y a *des* arbres, au pluriel ; une vache produit des veaux et non pas des perroquets, etc. Et il y a multiplicité créatrice, poétique : un jaguar est autre qu'une étoile à neutrons, un compositeur est autre qu'un oiseau chanteur.

Ces deux implications – de même que, la plupart du temps, les prémisses qui les sous-tendent – ont été, au total, négligées ou ignorées par la philosophie héritée. Et cela de deux manières plutôt qu'une.

Premièrement, au niveau le plus abstrait, la philosophie héritée travaille avec une séparation radicale du sujet et de l'objet. Le résultat en a été une vacillation entre une position (*Einstellung*) subjective et une position objective. Cette situation ne change pas, elle atteint plutôt un degré extrême lorsque l'une des deux positions absorbe totalement l'autre – comme avec l'idéalisme ou le matérialisme. Au niveau gnoséologique, c'est ce qui a lieu avec l'empirisme (inductivisme) et l'apriorisme. Les deux vues négligent le fait qu'il y a sujet et que tout monde est monde pour un sujet, en même temps qu'il ne pourrait pas y avoir sujet et un monde pour ce sujet sans un monde qui se prête à l'existence de sujets et (autre aspect du même) leur permet de connaître quelque chose du monde. Que nous considérions la « foi perceptive » (Husserl, Merleau-Ponty) la plus naïve ou la pensée philosophique ou scientifique la plus subtile, nous nous trouvons toujours au milieu d'un monde subjectif qui ne pourrait ni être ni être ce qu'il est simplement du fait que le sujet est. Mais la même chose est vraie au niveau ontologique, lorsque la détermi-

nation essentielle de l'être subjectif, son autocréation *en tant qu'être* subjectif lui est refusée – ou bien lorsqu'elle est refusée à l'être du monde, considéré comme assemblée d'éléments soumis à des déterminations pérennes identiques à elles-mêmes.

Deuxièmement, à un niveau plus concret mais non moins fondamental, par la simple polarisation ou séparation entre sujet et objet, la philosophie a ignoré le *social-historique*, aussi bien comme domaine propre et mode d'être, que comme le fondement et le médium, *de jure* et *de facto*, de toute pensée. On peut voir cela dans la manière dont la philosophie, de Platon à Heidegger, a structuré son domaine. Elle l'a fait en posant un couple polaire : le sujet ou ego d'un côté (psyché, *animus*, conscience transcendante, ego, *Dasein* comme le *je eigenes*, *je meines* = ce qui est chaque fois mon propre, le mien) ; l'objet ou le monde, d'un autre côté (cosmos, création, nature, transcendance, *Welt* et/ou Être). Ce qui reste occulté de cette façon, jamais thématiqué, jamais compris dans son poids philosophique propre et son caractère – comme condition, médium, source de formes et co-auteur actif dans tout processus de pensée – est le social-historique qui est toujours, à la fois *de facto* et *de jure*, le co-sujet et le co-objet de la pensée. L'incarnation effective, concrète de la pensée est, certes, la subjectivité pensante et autoréfléchissante ; mais cette subjectivité est elle-même une création social-historique.

Le double résultat de cette occultation a été :

– que la subjectivité dont parle la philosophie héritée est toujours une construction bâtarde, combinant à des proportions variables des éléments du psychique proprement dit, de l'entendement et de la raison social-historiquement institués, et de l'activité autoréfléchissante de l'individu social à une certaine étape de l'histoire ;

– et que le monde (ou l'être) considéré par cette philosophie est pensé indépendamment de sa construction (c'est-à-dire création) social-historique avec la conséquence, entre

autres, 1) que la question *du monde* comme sol des créations social-historiques différentes est recouverte, et 2) que le caractère profondément historique de la connaissance, l'existence d'une véritable histoire de la connaissance ou bien est rendu impossible (Kant), ignoré, réduit à un moment de l'« oubli de l'Être » (Heidegger), ou bien se trouve dévalué par des versions purement relativistes, « sociologiques » ou autres – qui éliminent, dans tous les cas, la question de l'histoire de la vérité et de la vérité comme histoire.

Mon propos n'est pas ici de traiter la situation héritée pour elle-même. Je me bornerai à la discuter brièvement sur l'exemple de la question du temps.

Comme l'a montré Paul Ricœur (dans *Temps et Récit*, spécialement vol. III), la philosophie a toujours traité soit du temps subjectif ou phénoménologique (Augustin, Husserl, Heidegger pour l'essentiel de ce qu'il en a écrit) ou du temps objectif ou cosmologique (Platon, Aristote, la « compréhension vulgaire » du temps selon Heidegger; Ricœur ne mentionne Platon qu'en passant, et place aussi Kant dans cette catégorie, décision qui soulève des questions que je ne peux discuter ici), le résultat étant que toute avancée dans la compréhension de l'un n'a fait que multiplier les difficultés dans la compréhension de l'autre et dans l'effort de jeter, d'une manière ou d'une autre, un pont par-dessus le fossé qui les sépare.

Cette division peut être facilement comprise et interprétée sur la base de ce qui a été dit plus haut. La philosophie s'est concentrée :

– ou bien sur un temps réifié, identitaire (ensidique), supposé former la colonne vertébrale de l'expérience physique et qui doit, comme tel, être essentiellement mesurable, qui doit donc être considéré centralement du point de vue de la répétition de l'identique (périodicité, etc.), ignorant ainsi, parmi de nombreuses autres énigmes, la donnée première de l'émergence de l'altérité;

– ou bien sur un temps vécu, temps de l'expérience du sujet, qui ne peut, comme tel, être chaque fois que subjectif à l'extrême, au sens dépréciateur du terme subjectif (*je meines, je eigenen*, dit Heidegger), ce qui fait de l'existence aussi bien d'un temps public que d'un temps cosmique ou bien une aporie intraitable ou bien un effet de la déchéance du sujet (du *Dasein*) dans la quotidienneté et l'inauthenticité, de son oubli de l'Être et du recouvrement de celui-ci par les étants simplement « devant la main » (*Vorhandenes*).

On peut illustrer sur ce point les effets fatals de l'occultation du social-historique. Si le social-historique avait été placé, comme il le fallait, au point de départ de la réflexion, une partie des apories du temps se serait trouvée dissoute, et l'autre éclairée différemment. On aurait pu ainsi percevoir immédiatement à la fois la solidarité et la différence entre temps identitaire et temps imaginaire; l'étayage nécessaire du premier sur la première strate naturelle (donc sur le temps cosmique); l'altérité fondamentale des temps imaginaires institués par des sociétés autres, opposée à la relative homogénéité et commensurabilité de leurs temps identitaires pris comme tels (en séparation abstraite). On aurait aussi vu que chaque société, en tant qu'être pour soi, crée son temps imaginaire propre, consubstantiel à son être-ainsi (être-société, être telle société particulière).

II

Afin d'illustrer les apories engendrées par les abords objectif (cosmologique) et subjectif (phénoménologique), une brève discussion des vues de deux de leurs représentants les plus éminents sera utile.

Laissant de côté Platon – dans la *Timée* (37 d), le temps est clairement posé comme un ordre identitaire, objectif,

mesurable de tout ce qui appartient au monde –, nous trouvons chez Aristote la première exposition systématique et pleine du point de vue objectif ou cosmologique. La *sedes materiae* bien connue est le Livre IV de la *Physique*, chapitres 10-14 (217 b 29 – 244 a 17). Sans entrer dans les complexités et l'extraordinaire richesse, subtilité et solidité de l'argumentation, nous nous bornons à cueillir la solution que fournit Aristote, comme d'habitude, sous la forme canonique d'une définition :

« Le temps est le nombre [nombre nommé, mesure] du mouvement selon l'avant et l'après » (219 b 1-2; 220 a 24-25). Rappelons-nous que pour Aristote le mouvement n'est pas seulement le mouvement local, mais le changement en général (sens ré-affirmé à plusieurs endroits de *Physique* IV). Le temps n'est pas le changement (mouvement), mais il en est une des déterminations essentielles. Et c'est aussi une des déterminations essentielles du mouvement d'être mesurable.

Accordons cela. Nous ne pouvons cependant pas nous empêcher de demander : qu'est-ce que « l'avant et l'après » ? L'explication fournie en 219 a 10-25 trahit un glissement habituellement voilé par les interprètes et les commentateurs harmonisants d'Aristote. Malgré la thèse physique et métaphysique répétée (dans la *Physique* et ailleurs) selon laquelle le mouvement local n'est qu'une des espèces du changement (*métabolé*, *Phys.* IV, 10, 218 b 19-20), lequel comprend en outre la génération et la corruption, l'altération, et l'accroissement et le dépérissement (*Phys.* VIII, 7, 261 a 27-36), c'est-à-dire le changement selon l'essence, la qualité, la quantité et le lieu, Aristote affirme, ici et ailleurs (219 a 11-25; cf. *Phys.* VIII, 7, 261 a 26-27), que le mouvement local est « premier » (au sens du plus important) et que « l'avant et l'après » est, premièrement (originellement), dans le *topos* – la place, la location, l'espace. Nous aurions donc à considérer « l'avant et l'après » comme traduisant un ordre spatial – l'« avant » et l'« après » d'un corps en mou-

vement – que l'ordre temporel suit (*akolouthein*, 219 a 19), puisque le mouvement (défini localement) et le temps s'accompagnent toujours l'un l'autre (*ibid.*). Mais tout ordre spatial est, par nécessité, arbitraire. (Que pour Aristote ce caractère arbitraire ne soit pas absolu, puisque la terre a une position privilégiée ou plutôt unique, n'est pas pertinent pour cette discussion. Nous ne mesurons pas nécessairement les mouvements relativement au centre de la terre.) C'est pourquoi un élément subjectif s'insinue, inévitablement, dans la vue cosmologique d'Aristote sur le temps. Il est manifeste dans les formulations de *Physique*, IV, 11 : « ... nous prenons connaissance du temps lorsque nous avons défini le mouvement en ayant défini l'avant et l'après; et nous disons que du temps s'est écoulé lorsque nous percevons l'avant et l'après dans le mouvement. » « Car ce n'est que lorsque nous comprenons (*noésomen*) que les extrêmes sont autres que le milieu, et que l'âme prononce que les instants présents (*nun*) sont deux, ce n'est qu'alors que nous disons que cela est [du] temps... » (219 a 22-25; 26-29). L'avant et l'après devient ainsi une notion primitive, dont la compréhension doit faire appel à quelque imposition d'ordre par l'âme (l'observateur). J'y reviendrai plus bas.

Sept siècles plus tard – et laissant de côté les stoïciens, et Plotin –, nous trouvons dans Augustin à la fois la première formulation claire de l'abord subjectif et le rejet de la conception d'« un philosophe » que, très probablement, Augustin croit être la conception d'Aristote que, avec une probabilité égale, il n'a pas lu ou, si lu, pas compris. Je commence par le second point. Le temps, dit Augustin, ne peut pas être le mouvement; car nous voyons le même mouvement avoir lieu avec des durées différentes (*Confessions*, Livre XI, XXIII. 29-30; XXIV. 31). L'argument n'a évidemment rien à voir avec la définition d'Aristote. Aristote n'a pas écrit que le temps *était* le mouvement (mais explicitement le contraire); il a écrit que le temps *était* une

des déterminations essentielles du mouvement, c'est-à-dire sa *mesure*. Si le « même mouvement » a lieu avec des durées différentes, il n'est tout simplement plus le même mouvement, puisque sa mesure temporelle est une de ses déterminations essentielles. Aucun homme sain d'esprit ne supposerait qu'Aristote ignorait la différence entre rentrer chez soi en marchant et rentrer chez soi en courant, ou entre la tortue et Achille. Mais, aussi, l'argument malencontreux d'Augustin cèle l'aporie centrale de sa position : comment sait-il que les deux « durées différentes » du même mouvement sont différentes, sinon en les comparant à un *tertium quid*, par exemple à un autre mouvement supposé s'écouler à rythme constant pendant le même « temps » ? Ici, le « même mouvement » ne peut signifier que les mêmes points extrêmes spatiaux, et l'argument n'a pas de sens. Augustin continue en disant : *non est ergo tempus corporis motus* (Livre XI, XXIV. 31), donc le temps n'est pas le mouvement du (d'un) corps, et que nous mesurons le mouvement aussi bien que le repos par *nostra dimensio*, notre mesure. Mais pourrions-nous mesurer le repos si tout était en repos ? Un aristotélicien remarquerait bien entendu que nous « mesurons » le repos comme le temps pendant lequel un autre mouvement mesuré s'est déroulé, c'est-à-dire en nous référant au mouvement et par comparaison à celui-ci.

Mais si la dialectique d'Augustin est faible, son intuition centrale est forte. Nous pouvons, dit-il, mesurer le temps parce qu'il y a une *distentio* (*distendo* : étendre, déployer) – une extension ou tension ou déploiement. *Distentio* de quoi ? *Distentio animi* – une extension, un écartement de l'esprit. *In te anime meus tempora metior* : je mesure les temps en toi, mon esprit (XI, XXVII. 36). Et je mesure cette *distentio* pour autant que *aliquid in memoria mea metior quod infixum manet* – que je mesure quelque chose qui reste fixé dans ma mémoire (*ibid.*, XXVII. 35).

Ainsi, le temps est en corrélation stricte avec la capa-

cité ou la possibilité de l'esprit de mesurer l'affection (ou impression : *affectionem*) *quam res præteterunt... faciunt... et manet, ipsa metior presentem* : c'est cette impression même produite par des choses précédentes, et qui rémane, que je mesure comme présente (ou parce qu'elle est, toujours, présente) (*ibid.*, XXVII. 36). Le temps est en fait la *distentio* à travers laquelle vit l'esprit et qui rémane (dans la mémoire), qui peut donc être rappelée, appelée à se présenter inaltérée – inaltérée au moins en tant que *distentio*. (Pour autant qu'il s'agit de la mesure, au sens propre, il s'agit là visiblement d'une position intenable ; j'y reviendrai.) Ainsi l'avenir, le pas-encore (*non dum*) « se consume dans le passé », et le passé, le plus-là, croît (*crescit*), car l'*animus* est capable de trois activités ou postures : *et expectat, et adtendit, et meminit*, il s'attend (s'attend à), il fait attention à (ou se soucie de, est préoccupé avec – Heidegger!), il se remémore ou se rappelle (XXVIII. 37). De sorte que (ou : en vue de cela) « l'expecté passe (*transeat*) à travers ce à quoi on fait attention dans ce qu'on se rappelle ». L'*animus*, l'esprit, est dans le temps et/ou fait être le temps pour autant qu'il est une *distentio* unissant ces trois « moments », l'expectation, l'attention, la mémoire. S'il est aussi capable de mesurer le temps, c'est en fonction de cette étrange possibilité de quantification fournie par l'accrétion de souvenirs dans la mémoire.

Augustin peut alors retourner (Livre XII) à la question qui l'avait poussé sur ce traître chemin et qui demeure le moteur de son enquête sur le temps. « Que faisait Dieu avant la création ? » : question stupide et blasphématoire qui trouve sa réponse, en principe, moyennant la distinction entre l'éternité comme *nunc stans*, présent immuable, et temps, qui n'appartient qu'au créé. Mais si le temps est lié à l'*animus* créé non seulement quant à sa mesure ou sa perception, mais essentiellement, comme tendent à le montrer les développements du Livre XI, des difficultés intraitables surgissent qui conduiront Augustin, dans le

Livre XII des *Confessions*, à une contradiction flagrante, comme on le verra dans un instant. En attendant, nous devons noter l'influence décisive d'Augustin sur les conceptions du temps de Kant, Husserl et Heidegger.

Nous discutons Augustin pour illustrer une position fondamentale et ses apories. Augustin ne dit pas, et ne pourrait pas dire : il y a temps seulement pour autant qu'il y a *animus* et *distentio animi*. Il dit, on l'a vu, et doit dire : je mesure le temps par cette *distentio*. Il en résulte une impossibilité que partagent tous les abords subjectifs du temps. Comment une *distentio animi* pourrait-elle fournir un temps commun, public, et une mesure commune du temps ? Comment pourrait-elle même fournir une mesure au sens propre du terme (on doit supposer qu'Augustin sait ce que signifie *metior*, je mesure) du temps privé, subjectif, personnel lui-même ? Les référents d'Augustin sont purement subjectifs (même si on pose qu'ils ne sont pas psychologiques) : expectation, attention, mémoire. Pour arriver à un temps commun et à une mesure commune du temps, tous les *animi* devaient être dotés *a priori* non seulement d'une capacité abstraite de mesurer le temps, mais de la capacité de mesurer le même temps et strictement de la même manière. Notons-le en passant : dans cette perspective, l'existence pour tous les sujets d'un flux du temps avec la même direction doit être prise comme un pur fait, ne pouvant pas être soumis à élaboration ou élucidation ultérieure. La structure de la subjectivité est telle que celle-ci vit en faisant attention à..., expectant et remémorant (chez Husserl : attention, rétention, *prétention* ; chez Heidegger : l'anticipé, la mémoire, le présent), et avec le même ordre des événements pour tous. Le contenu concret de cet ordre pour moi doit être le même contenu concret de l'ordre pour vous. Cela semble évident à Augustin (comme, en fait, à presque tous les philosophes), de sorte qu'il ne mentionne même pas le problème. Mais aussi : la mesure doit être faite avec les mêmes étalons, et conduire

aux mêmes résultats sans aucun repère extérieur. Ainsi l'*animus* – tous les *animi*, ou l'*animus* comme tel – doit être tel que toutes les opérations de mesure doivent être identiques, de manière totalement indépendante de toute « quantité » et « qualité » des souvenirs emmagasinés dans chaque cas particulier. Pourquoi alors se référer le moins du monde à ces souvenirs ? Et pourquoi s'adresser toujours à l'*animus* comme *animus meus*, comme le fait Augustin (ce qui deviendra le *je meines*, *je eignes* de Heidegger) ? Mais, même dans le cas d'un unique *animus*, qu'y a-t-il qui pourrait assurer l'identité de mesures successives du même laps de temps, ou la comparabilité, quant à la mesure, de laps de temps différents, dont chacun est de toute évidence rempli de souvenirs différents ?

Qu'on me permette ici une digression. Est-ce que nous mourrons après être nés parce que nous expectons la mort et nous remémorons la naissance (*Tod et Geworfenheit* de Heidegger) ? Proposition absurde dans son ensemble, et fausse ou peu rigoureuse dans sa deuxième partie. Nous ne nous souvenons pas de notre naissance ; strictement parlant nous ne savons pas proprement, *eigentlich*, que nous sommes nés. Le *Dasein* ne sait pas de lui-même et par lui-même qu'il est venu au monde ; on le lui a simplement dit, et il a vu d'autres naître. Pas davantage, le *Dasein* ne sait *eigentlich* qu'il mourra ; on le lui a dit, et il a vu d'autres mourir. Il n'y a rien en moi, rien de mien et de propre, me disant que je suis né et que je mourrai – rien de « psychologique », et rien de « transcendantal ». Que je suis né et que je mourrai est un savoir essentiellement *social*, qui m'est transmis/imposé (et que, bien entendu, le noyau le plus intime de la psyché simplement ignore).

Revenons aux apories de l'abord subjectif. Dans le cadre théologique d'Augustin, les difficultés pourraient être aplanies par construction divine (qu'est-ce qui ne pourrait pas l'être ?). Cette voie est fermée pour un philosophe (pour Husserl, pour Heidegger, etc.). Mais, même

pour Augustin le théologien, la voie reste pleine de pièges, puisqu'il a basé clairement l'ensemble de son argumentation sur des notions strictement subjectives (mémoire, etc.). Par conséquent, des propriétés équivalentes *a priori* des sujets doivent faire l'objet d'un postulat *ad hoc*. La question est importante parce que, dans un cadre différent, elle persiste, après Kant, chez Husserl et Heidegger, où elle devient intraitable.

Il est utile de le montrer dans le cas de Kant. Pour Kant, le temps en tant que forme *a priori* de l'intuition force pour ainsi dire tout ce qui apparaît, externe ou interne, à entrer dans une dimension unique de succession. L'imposition de cette forme à tout ce qui apparaît (les phénomènes) requiert la médiation d'un schème transcendantal, fourni par l'imagination transcendantale. Ce schème est la « ligne ». Nous assistons ici, visiblement, à un déplacement de la problématique du temps vers la problématique de l'espace. Mais même ce déplacement ne suffit pas. Une propriété fondamentale du temps (de toute espèce de temps) est l'irréversibilité, et il n'y a rien d'irréversible dans une ligne : l'ordre total sur l'intervalle [ouvert ou fermé] (x, y) est isomorphe à l'ordre total sur l'intervalle (y, x) . Mais aussi, en plus, le temps doit être mesuré. Dans le cas de l'espace, on peut accepter l'idée d'une mesure sans support externe (comme cela se fait, par exemple, en mathématique) : l'intuition pure compare des segments, trouve qu'ils sont égaux ou inégaux, et ainsi de suite. Mais cela présuppose que les segments peuvent être superposés ou rendus congruents (dans l'intuition pure). Mais les segments de la « ligne du temps », par leur nature même, ne sont pas superposables. Comment peuvent-ils alors être comparés de manière valide, et comment le temps pourrait-il être mesuré ? Sans quelque chose d'inhérent aux phénomènes comme tels, et que le sujet transcendantal ne peut pas fournir, c'est-à-dire sans l'existence de la répétition effective de paires équivalentes d'occurrences phéno-

ménales dont on puisse rationnellement postuler qu'elles sont séparées par des intervalles équivalents, il ne peut y avoir de mesure du temps – et pas davantage d'expérience physique (*Erfahrung*) au sens de Kant.

Il importe de remarquer que ni Aristote ni Augustin ne peuvent maintenir leur position jusqu'au bout.

J'ai rappelé plus haut deux formulations d'Aristote qui relient, de manière ambiguë, le temps à l'activité de l'âme (*Phys. IV, 11, 219 a 22-25, 26-29*). Mais il y a plus. Si rien ne change dans notre esprit, ou si le changement échappe à notre attention il nous semble (*dokei*) que du temps ne s'est pas écoulé. Mais s'il y a « un mouvement de l'âme », même si nous sommes dans l'obscurité et que rien n'affecte notre corps, il nous semble immédiatement que du temps s'est écoulé (*Phys. IV, 10, 218 b 21 – 219 a 2 et 219 a 4-6*). Ainsi, l'âme ne peut pas percevoir le temps à moins qu'il n'y ait un changement *pour elle* ; mais aussi, elle peut produire elle-même le changement (le « mouvement ») par lequel le temps lui est donné. Et lorsque, vers la fin de sa recherche (*ibid.*, 14, 233 a 25-26), Aristote discute l'aporie : y aurait-il temps s'il n'y avait pas âme ?, sa réponse soulève plus de difficultés que les interprètes ne voudraient admettre. Sans un sujet nombrant, dit-il en expliquant l'aporie, il ne peut y avoir nombre (et le temps, souvenons-nous, est le nombre du mouvement). Par conséquent, « si rien d'autre n'a dans sa nature (*pephuken*) la possibilité de mesurer, sauf l'âme et l'esprit de l'âme, il est impossible que le temps soit si l'âme n'est pas, excepté pour ce qui est du substrat du temps (*ho pote on*), de la même manière qu'il serait possible pour le mouvement d'être sans l'âme ». Dans un monde sans âme il y aurait du mouvement, parce que la *phusis* est mouvement ; par là, il y aurait aussi le « substrat » du temps ; mais il n'y aurait pas temps au sens plein – au sens que donne la propre défi-

nition d'Aristote – puisque celui-ci requiert de « compter » ou « mesurer ». Les difficultés de cette solution sont liées aux difficultés plus générales de la distinction aristotélicienne fondamentale de la puissance et de l'acte, que je ne peux discuter ici. Mais nous pouvons conclure que, pour Aristote : a) l'âme elle-même peut produire un substrat pour le temps moyennant son mouvement propre (ce qui n'est pas étonnant puisque la *psuché* ou bien est *phusis* ou bien est fortement liée à celle-ci), et b) l'actualisation (passage de la puissance à l'acte) du temps comme mesure du mouvement implique l'activité de l'âme.

Les choses sont plus simples avec Augustin, qui se contredit ouvertement et naïvement. Plus loin dans les *Confessions*, en reprenant la discussion de la création, il affirme carrément : « Toi (Dieu), à partir de ce presque rien (*paene nihilo*, l'*informitas* initiale créée avant tout le reste) tu as créé toutes choses dans lesquelles ce monde mutable (*mutabilis*) subsiste et ne subsiste pas, où apparaît la mutabilité elle-même, où le temps peut être perçu (*sentiri*) et mesuré, car les temps sont faits moyennant les mutations des choses, lorsque les apparences (*species*) varient et changent (*vertuntur*) » (L. XII, VIII. 8, 28-32; cf. *ibid.* IX. 9 et XII. 15, 13-15). Mais il écrit encore : (L. XII, XI. 14, 4-10) : « Qui pourrait jamais me dire que, si toutes les apparences étaient supprimées et annihilées, et que seule devait rester l'*informitas* à travers laquelle tout varie et change d'une forme dans une autre, cette *informitas* présenterait les vicissitudes du temps ? Cela est absolument impossible, car il n'y a pas de temps sans la variété des motions, et là où il n'y a pas de forme, il n'y a pas de variété. » Ici, le temps a cessé d'être la simple *distentio animi*, l'extension de mon esprit ; il est ce dans quoi les formes *vertuntur*, changent les unes dans les autres, il est produit par cette mutation des formes et strictement dépendant d'elle. En d'autres termes, Dieu doit créer le temps du même coup qu'il donne forme à l'*informitas* initiale qu'il a

créée. (Que le tout est une paraphrase du *Timée* de Platon dans les oripeaux de l'Ancien Testament est évident.) Et il ne s'agit pas ici d'un *lapsus* d'Augustin : il doit dire cela, puisque la création est une histoire qui se déploie dans le temps (dans un temps cosmique, du point de vue d'ici-bas, *Diesselts*), et où la création de l'âme a lieu *en dernier*.

III

Le temps appartient à tout sujet – à tout être pour soi. Il est une forme de l'auto-déploiement de tout être pour soi. L'être pour soi (par exemple, tout être vivant) est création d'un intérieur, c'est-à-dire d'un monde propre, monde organisé dans et par un temps propre (*Eigenzeit*). Il ne s'agit là ni d'une déduction ni d'une explication. Nous le considérons comme un fait exigeant élucidation.

Ce fait est pleinement évident pour nous, comme donnée primaire, dans le cas de la psyché humaine – inconsciente aussi bien que consciente. Certes, nous devons affronter ici le fait que, en un sens profond, le temps de l'inconscient et le temps du conscient ne sont certainement pas « le même » – bien qu'ils agissent l'un sur l'autre. Mais cela exigerait une recherche séparée – de même que, par exemple, le temps de la séance psychanalytique et le temps de la cure.

La psyché, en son noyau, est irréductible à la société. La vraie polarité n'est pas celle entre individu et société, mais entre psyché et société. L'individu est une fabrication sociale. Mais la psyché ne peut survivre à moins de subir le processus de socialisation qui lui impose, ou construisent autour d'elle, les couches successives de ce qui sera, sur sa face externe, l'individu. La socialisation est l'œuvre de l'institution qui est, évidemment, chaque fois médiatisée par des individus déjà socialisés.

Dans et par le processus de socialisation, la psyché

absorbe ou intériorise le temps institué par la société donnée. Elle en vient à connaître désormais un temps public – et doit continuer de vivre en s'arrangeant avec la difficile cohabitation des diverses strates de son temps propre, privé, avec le temps institué, public. La même chose est, certes, vraie pour tout le reste : idées, objets investis, etc. La difficulté, ou plutôt le conflit, se manifeste non seulement dans l'opposition de l'horizon fini à l'intérieur duquel doit être vécu le temps privé de l'individu (la mort) et de l'horizon social indéfini du temps, mais aussi, de manière également importante, dans la différence entre le rythme et la qualité (les deux extrêmement variables) du temps privé et la constance, la fixité du temps public et l'organisation préalable des variations de sa qualité.

La société (les sociétés comme telles) est un type d'être pour soi. Elle crée chaque fois son monde propre, le monde des significations imaginaires sociales incorporé dans ses institutions particulières. Ce monde – comme c'est aussi le cas de tous les mondes créés par des êtres pour soi – apparaît comme le déploiement de deux réceptacles, l'espace social et le temps social, pleins d'objets organisés selon des relations, etc., et investis de signification. Pourquoi des réceptacles, et pourquoi deux réceptacles ? Jusqu'où ces réceptacles peuvent-ils être séparés de ce qu'ils reçoivent, et du sujet auquel ils apparaissent comme des réceptacles ? Questions qui, finalement, se rapportent à la multiplicité de l'être, dont on reparlera.

Du point de vue descriptif, nous trouvons toujours le temps (et l'espace) social (public) institué dans deux veines étroitement entrelacées.

Il y a toujours, il doit toujours y avoir, temps identitaire (ensidique), dont la colonne vertébrale est le temps calendaire, qui établit des points de repère et des durées communs et publics, qui peut être en gros mesuré et qui se caractérise essentiellement par la répétition, la récurrence, l'équivalence.

Mais le temps social est toujours, et doit toujours être aussi, et cela est plus important, temps imaginaire. Le temps n'est jamais institué comme un médium pur et neutre ou réceptacle permettant la coordination externe des activités. Le temps est toujours doté de signification. Le temps imaginaire est le temps significatif et le temps de la signification. Cela se manifeste par la signifiante des scissions imposées au temps calendaire (récurrence de moments privilégiés : fêtes, rituels, anniversaires, etc.), par l'instauration de bornes ou points-limites essentiellement imaginaires pour le temps pris comme un tout, et par la signifiante imaginaire dont le temps dans son ensemble est investi par chaque société. Il y a le temps du retour perpétuellement récurrent des ancêtres ; le temps des avatars intra-mondains des âmes humaines ; le temps de la Chute, de l'Épreuve et du Salut ; ou, comme dans les sociétés modernes, le temps du « progrès indéfini ». Le temps imaginaire est constitué de manière non séparable par les trois dermes (comme j'aimerais les appeler, en empruntant ce terme à l'embryologie), dont le recouvrement, l'interpénétration, le croisement tissent ensemble la société : les représentations, les affects et les poussées socialement institués. Le lien du temps imaginaire non seulement avec la création d'une représentation sociale du monde proprement dite, mais avec les poussées fondamentales d'une société et ses affects fondamentaux (*Stimmungen, moods*) est évident, mais il exigerait une longue élaboration. Thucydide (I, 78) décrivant et opposant les humeurs et les comportements des Athéniens et des Lacédémoniens montre clairement leur lien intime avec la manière dont chacune de ces deux sociétés vivait le temps.

Cette création par la société d'un temps (social) exige élucidation en et pour elle-même. Mais on doit d'abord en souligner un autre aspect. La société s'étaye, et doit toujours s'étayer, sur la première strate naturelle pour ce qui concerne la dimension identitaire (ensidique) de ses créa-

tions. (Cela est vrai pour tout être pour soi.) J'ose penser qu'une vraie prise en considération de ce fait nous oblige d'admettre les deux propositions cardinales et, à mes yeux, évidentes que j'ai mentionnées au début de ce texte et qui devraient mettre fin à l'éternelle dispute philosophique entre subjectivisme et objectivisme en plaçant sur un terrain nouveau la question à laquelle ces conceptions essayaient de répondre :

– Les sociétés connaissent (comme le renard et le porc-épic) au moins quelque chose du monde. Autrement, elles ne pourraient pas exister. Mais cela implique que, du moins dans certains de ses aspects, le monde est connaissable, se prête à quelque connaissance (que celle-ci soit empirique, relative, etc., est totalement sans pertinence pour la présente discussion).

– Les sociétés construisent, chaque fois, leur monde – mais cela entraîne l'existence de quelque chose qui possède en soi-même cette qualité, indépendamment de toute construction : d'être constructible (en partie, certes).

Mais, nous plaçant à un point de vue ultime, nous ne sommes pas en mesure de séparer entièrement et de dénouer rigoureusement ce qui dans ces constructions s'origine dans le sujet constructeur – dans le cas particulier, la société – et ce qui appartient au monde en soi, à ce qui est là. Notre effort d'accomplir cette séparation n'est certes ni stérile ni privé de sens, au contraire ; mais il est condamné à être interminable.

Nous pouvons montrer cela de manière plus précise, dans le cas de l'institution sociale du temps.

La société se crée – s'institue – le long de deux dimensions tissées ensemble : la dimension ensablée-identitaire (ensidique) et la dimension proprement imaginaire, ou poétique. Elle crée la logique et l'arithmétique courantes, ordinaires, et des objets dotés de propriétés stables et permanentes ; c'est là la dimension identitaire (ensidique) de l'institution et de toutes les significations que

celle-ci incarne. Cela, la société n'aurait jamais pu le faire sans s'étayer sur la première strate naturelle, à savoir la couche immédiatement accessible du monde telle qu'elle est donnée aux humains du fait de leur constitution animale. Pour le dire brutalement : l'existence de sociétés prouve qu'il y a dans le monde en soi – au moins dans la première strate naturelle – quelque chose qui correspond à l'arithmétique et à la géométrie. Ou bien : la causalité est certainement une catégorie *a priori*, qui ne peut pas être induite à partir des phénomènes. Mais la causalité serait sans utilité si elle n'était pas, répétitivement, confirmée par la possibilité de son application. Même chose pour ce qui est du temps social identitaire ou calendaire : il est créé en s'étayant sur le temps cosmique, c'est-à-dire sur l'existence, parmi les données de la première strate naturelle, de récurrences équivalentes (équivalentes suffisamment « quant au besoin/usage »). Ces équivalences doivent être distinguées – mais elles peuvent l'être. Nous pouvons aller jusque-là, mais non plus loin. Pour que le temps ensidique social soit créé et organisé dans son détail, il est nécessaire que la première strate naturelle exhibe ce qui peut être construit comme des récurrences équivalentes. Il n'en découle rien quant à la temporalité, ou la non-temporalité, d'autres couches du monde ; ni quant à la nature de celle-ci. On doit dire la même chose des caractères fondamentaux du temps usuel, par exemple l'irréversibilité, l'intransportabilité, etc. : elles s'étayaient également sur des aspects de la dimension ensidique du temps cosmique. Quelles que soient, par exemple, les énigmes du concept d'irréversibilité en physique, tous les chevaux du roi et tous les hommes du roi ne pourraient jamais rassembler de nouveau un œuf cassé.

Mais sur ces étais, un temps social propre à chaque société est, chaque fois, érigé ; et la dimension imaginaire du temps social souvent casse en appel les caractères déjà mentionnés. Ainsi, par exemple, il n'existe pas d'irréversi-

bilité simple et absolue pour plusieurs, sinon pour la plupart, des croyances et des religions (qui posent un temps cyclique); ni, nécessairement, intransportabilité des segments du temps (ou des processus liés au temps) pour nombre d'entre elles (chamanisme, magie, etc.). La question portant sur le temps et ses caractères au-delà des données de la première strate naturelle et au-delà des croyances de la tribu n'émerge qu'avec la création de la philosophie et de la pensée rationnelle / scientifique.

Le temps social imaginaire serait le sujet le plus important à traiter – ce que je ne puis faire ici. Qu'il suffise de dire qu'il est, chaque fois, consubstantiel aux aspects les plus décisifs de l'institution globale de la société et de ses significations imaginaires. Et, comme pour toutes les significations imaginaires sociales nucléaires, son contenu est essentiellement indépendant de tout étayage substantif sur la première strate naturelle: il est pure création de la société considérée (comparez, par exemple, le temps chrétien et le temps hindouiste ou bouddhique). Tenant compte des implications les plus générales de ce fait, notre question philosophique portant sur le monde peut être formulée de la manière la plus aiguë. Relativement au temps identitaire, comme aussi à l'ensemble de l'édifice d'objets et de relations identitaires érigé par la société, nous demandons: comment doit être le monde, pour que cet édifice puisse être érigé? La seule réponse possible est: le monde doit contenir l'équivalent (par ailleurs mystérieux) d'une dimension identitaire. Par exemple, les vaches et les taureaux engendrent, et ne peuvent engendrer, au niveau social fonctionnel, que des veaux et des génisses – sans égard à ce que taureaux et vaches peuvent signifier dans la religion ou les représentations de la tribu; et les astres reviennent périodiquement, qu'ils soient des dieux, des luminaires créés par Dieu, ou des masses d'hydrogène et d'hélium.

Relativement au temps imaginaire, comme à tout l'édifice de significations imaginaires érigé par chaque société,

nous demandons: comment doit être le monde, en lui-même, pour que cette variété surprenante et illimitée d'édifices imaginaires puisse être érigée. La seule réponse possible est: le monde doit être tolérant et indifférent à l'égard de toutes ces créations. Il doit pouvoir leur faire place, à toutes, et ne pas empêcher, favoriser ou imposer une quelconque d'entre elles par comparaison aux autres. En bref: le monde doit être privé de sens. C'est seulement parce qu'il n'y a pas de signification intrinsèque du monde que les humains ont dû, et pu, le doter de cette variété extraordinaire de significations fortement hétérogènes. C'est parce qu'il n'y a aucune voix qui tonne derrière les nuages, et pas de langage de l'Être, que l'histoire a été possible. (Certes, les religions, spécialement les religions révélées, affirment le contraire. Le malheur est qu'il y en a trop.) Et, aujourd'hui, la prévalence de la signification imaginaire occidentale de l'expansion illimitée de la pseudo-maîtrise pseudo-rationnelle est rendue possible par l'ubiquité de la dimension identitaire du monde (sur laquelle s'étaient ses réalisations pratiques), laquelle est, comme telle, privée de sens.

IV

Le temps identitaire social – donc, le temps social tout court – présuppose le temps identitaire dans la première strate naturelle, ou une dimension identitaire du temps (comme de tout le reste) de ce qui est en général. C'est de cette dimension identitaire du monde que la physique s'occupe, du moins au départ. Je dois me limiter à quelques brèves remarques sur un sujet immense, immensément difficile, inextricablement lié à des points de technicité mathématique et physique.

Il n'est guère douteux que le spectre de la spatialisation hante l'ensemble de la physique depuis, au moins, l'époque

de Lagrange (« la physique est une géométrie à quatre dimensions »). Einstein lui-même croyait fermement que le temps est une illusion subjective (quel que soit le sens de cette expression). En physique mathématique, le temps apparaît essentiellement comme la quatrième dimension d'une variété quadri-dimensionnelle. Il n'est pas facile de voir *pourquoi* il est distinct des trois autres dimensions, ni ce qui l'en distingue.

D'habitude, on fait entrer en jeu l'irréversibilité du temps (plus exactement, des processus temporels) pour définir le caractère propre du temps : les mouvements dans l'espace sont réversibles, les processus dans le temps ne le sont pas. Mais cela reste insatisfaisant à plusieurs égards. D'abord, il n'est nullement certain que tous les mouvements dans l'espace soient réversibles. Là où, par exemple, il existe un gradient gravitationnel très puissant (comme dans le voisinage d'un trou noir), les mouvements spatiaux ne peuvent se dérouler que dans certaines directions privilégiées (abstraction faite des effets quantiques). Et, si nous considérons l'univers dans son ensemble, d'après les conceptions cosmologiques dominantes qui expliquent le décalage vers le rouge observé de la lumière des galaxies lointaines, il existe des directions dans l'espace qui ne peuvent pas être parcourues réversiblement : aucun amas de galaxies ne pourrait se mouvoir « vers l'intérieur » pendant une phase d'expansion de l'univers, ni « vers l'extérieur » pendant une phase de contraction. Deuxièmement, comme l'indique déjà ce dernier exemple, l'irréversibilité devient une énigme à l'échelle cosmologique. Je ne peux pas résister à la tentation d'illustrer cela d'une manière quelque peu amusante en citant un scoop journalistique (*New York Times*, 21 janvier 1987) :

« De tous les phénomènes qui affectent la condition humaine, aucun n'a rendu les scientifiques plus perplexes que la marche du temps en avant, sa liaison avec la tendance apparemment inlassable vers le désordre, connue sous le nom d'entropie, et avec l'expansion de l'univers.

» Quelques-uns parmi les plus célèbres théoriciens du monde ont émis l'idée que, si l'expansion en cours s'inverse et que l'univers commence à se contracter, la flèche du temps changera de direction. Les gens – s'il y en a – vivraient du tombeau vers le berceau et se “souviendraient” de ce qui doit arriver demain. Certains théoriciens ont suggéré que ceux qui vivraient dans un tel univers n'auraient pas conscience du fait que le temps s'écoulerait à l'envers, car leur perception du temps serait elle-même inversée. Mais ils vivraient dans un univers dont l'avenir, dans tous ses détails, serait prédéterminé. Les scientifiques ont aussi suggéré que notre univers possède peut-être un univers jumeau, fait d'antimatière, où le temps s'écoule à l'envers.

» Stephen W. Hawking, de l'Université de Cambridge en Angleterre, un partisan éminent de la vue selon laquelle le temps s'écoulerait à l'envers dans un univers en contraction, a récemment annoncé qu'il a changé d'avis. Ses recherches récentes l'ont amené à conclure que le temps continuerait à marcher de l'avant, même si l'univers commençait à se contracter, a-t-il dit lors d'une conférence d'astrophysiciens à Chicago. »

Avec tout le respect dû à l'extraordinaire intelligence de Stephen Hawking, il y a quelque consolation pour le philosophe à voir les physiciens les plus éminents pris dans les rets du temps – et, il faut ajouter, exhibant un certain degré de naïveté. On doit aussi déplorer la disparition des études classiques. Assurément, il y a soixante-dix ans, Hermann Weyl ou Werner Heisenberg n'auraient pas manqué l'occasion de mentionner que ce « déroulement à l'envers » du temps est le thème central du mythe célèbre du *Politique* de Platon.

Troisièmement, comme c'est bien connu, les tentatives de déduire l'irréversibilité à partir de premiers principes de la physique (ou même de la rendre compatible avec ceux-

ci), commencées avec Boltzmann il y a plus d'un siècle, sont restées insatisfaisantes.

Quatrièmement, et le plus important, l'irréversibilité physique est, *localement*, un fait indiscutable. Mais c'est un fait partiel, qui n'épuise pas, et de loin, les données. Plus précisément, l'irréversibilité physique est interprétée comme entropie croissante, soit : désordre et désorganisation croissants (ce qui, soit dit en passant, entraîne le paradoxe que, si la tendance vers l'accroissement de l'entropie devait prévaloir complètement et l'univers devenir, comme il le devrait dans ce cas, un gaz de photons, le temps cesserait d'avoir tout sens physique). Mais l'entropie n'est pas tout : des espèces vivantes émergent, des bébés naissent et croissent, des peintres créent des chefs-d'œuvre. Tout cela ne « viole » pas la deuxième loi de la thermodynamique – il se situe simplement au-delà de sa portée. Les formes ne sont pas seulement détruites, elles sont aussi créées, et l'on ne peut atteindre une compréhension du temps, ni, je crois, élucider sa « flèche » et l'irréversibilité sans tenir compte de ces deux faits : la création et la destruction des formes.

J'ai parlé du spectre de la spatialisation qui hante la physique. En fait, la question va plus profond. La spatialisation du temps en physique n'est qu'une conséquence du fait que la physique, la physique mathématique, traite tout, y compris l'espace lui-même, dans le cadre ensembliste-identitaire (ensidique). C'est là un résultat de sa dépendance à l'égard de la mathématique (du moins, de la mathématique telle qu'elle a été jusqu'ici), qui est l'interminable élaboration des possibilités de l'ensidique. Notons en passant que là était aussi l'erreur de Bergson, qui critiquait la conception du temps des physiciens comme spatialisée et identifiait l'espace avec le quantifiable. Cela n'est vrai que de l'« espace » abstrait – c'est-à-dire mathéma-

tique, ensidique. Dans la mesure où la physique traite le temps comme une simple quatrième dimension d'un espace géométrique quadridimensionnel, cela reste vrai. Mais rien n'assure que l'espace effectif (l'espace où nous vivons aussi bien que l'espace du monde en soi) soit réductible à l'espace abstrait, mathématique (et donc passible d'une pure et simple quantification). Ce n'est pas ici le lieu d'élaborer cette question. C'est pourquoi dans les pages qui suivent immédiatement mes références à l'espace comme distinct du temps doivent être comprises comme portant sur l'espace abstrait, mathématique.

Nous ne pouvons atteindre le noyau de la question du temps – subjectif, objectif, ou surplombant – à moins de commencer avec l'idée de l'émergence de l'Altérité (*alloiosis*), en tant que création/destruction de formes, considérée comme une détermination fondamentale de l'être comme tel, c'est-à-dire en soi.

Cela nous oblige à établir une distinction stricte entre différence et altérité. 34 diffère de 43, un cercle et une ellipse sont différents. *L'Illiade* et *Le Château* ne sont pas différents – ils sont autres. Une bande de babouins et une société humaine sont autres. La société humaine, par exemple, n'existe que comme émergence d'une nouvelle forme (*eidōs*) et incarne une telle forme. Nous dirons que deux objets sont différents s'il existe un ensemble de transformations déterminées (« lois ») permettant la déduction ou production de l'un à partir de l'autre. Si un tel ensemble de transformations déterminées n'existe pas, les objets sont autres. L'émergence de l'autre est la seule manière de donner un sens à l'idée de nouveauté, du nouveau comme tel. Le nouveau n'est pas l'imprévisible, l'imprédictible, ni l'indéterminé. Une chose peut être imprédictible (le chiffre qui va sortir de la roulette) et être toujours la répétition triviale d'une forme; ou bien être indéterminée, et être encore la simple répétition d'une forme donnée (par exemple, phénomènes quantiques). Quelque chose est nou-

veau lorsqu'il est position d'une forme qui n'est ni productible ni déductible à partir d'autres formes. Quelque chose est nouveau signifie donc : quelque chose est la position de nouvelles déterminations, de nouvelles lois. C'est là le sens de la forme – d'*eidōs*.

Comme tel, le nouvel *eidōs*, la nouvelle forme, est créé *ex nihilo*. En tant que forme, en tant qu'*eidōs*, il n'est pas productible ou déductible de ce qui « était là ». Cela ne signifie pas qu'il est création *in nihilo* ou *cum nihilo*. Ainsi, les humains créent le monde du sens et de la signification, ou de l'institution, sous certaines conditions – qu'ils sont déjà des êtres vivants, qu'il n'y a pas de Dieu constamment et corporellement présent leur disant le sens du monde et de leur vie, etc. Mais il n'y a pas moyen de dériver de ces conditions soit ce niveau d'être – le social-historique –, soit ses contenus chaque fois particuliers. La *polis* grecque est créée sous certaines conditions et « avec » certains moyens, dans un environnement défini, par des êtres humains définis, après un formidable passé incorporé, entre autres, dans la mythologie et le langage grecs, et ainsi de suite, *ad infinitum*. Mais elle n'est ni causée ni déterminée par ces éléments. Ce qui existe, ou une partie de cela, conditionne la nouvelle forme ; il ne la cause ni ne la détermine.

Le fait de la création comme tel n'a rien à voir avec la querelle concernant le déterminisme. Il contredit seulement l'idée paradoxale, sinon franchement absurde, d'un déterminisme universel homogène qui réduirait les niveaux ou les strates de l'être (et les lois qui leur correspondent) à un niveau unique, ultime et élémentaire. Cela impliquerait entre autres l'intéressante conclusion théologique-métaphysique qu'il était rigoureusement nécessaire pour l'univers de parvenir à une connaissance de soi (moyennant la théorie physique). La création implique seulement que les déterminations portant sur ce qui est ne sont jamais fermées de manière à interdire l'émergence d'autres déterminations.

Cela nous permet de proposer une caractérisation du temps le distinguant de l'espace (et de l'espace-temps) abstrait ou mathématique. Nous pouvons, en pensée, faire abstraction de ce qui est différent et penser la pure différence comme telle. Cela est possible – et le résultat de cette opération abstractive est l'espace pur, abstrait. Dans cet espace, tout point diffère de tout autre point sans posséder aucune caractéristique intrinsèque, moyennant seulement quelque chose qui lui est extérieur, à savoir sa position « dans » l'espace. Deux cubes strictement identiques sont différents si et seulement si ils occupent des lieux différents dans l'espace. L'espace abstrait est ce miracle, cette possibilité fantastique de la différence de l'identique. Les points, les segments égaux, les figures ou les solides peuvent être distingués sans posséder aucune différence « propre » – du fait qu'est différente leur localisation, leur position dans l'espace.

La différence est infiniment productive ; par exemple, elle sous-tend et rend possible la totalité de la mathématique. En mathématique, nous procédons en attachant des caractéristiques à des ensembles d'éléments « indifférents », puis en rendant ces mêmes caractéristiques « indifférentes » à un autre niveau, et ainsi de suite. Je dis productive : production ici signifie la construction à partir d'éléments donnés et selon des lois données. Nous pouvons penser une multiplicité infinie d'éléments « identiques » le long d'une dimension ou d'un nombre quelconque de dimensions – et nous avons un réceptacle « du genre espace ». Nous pouvons remplir ce réceptacle par des objets produits comme différents – à savoir réductibles les uns aux autres et tous à quelques objets élémentaires, d'après des règles et des lois déterminées : nous avons alors un univers pseudo-physique, immobile. Nous pouvons lui ajouter une dimension supplémentaire, l'appeler temps, et la doter de quelques propriétés particulières la distinguant des autres dimensions de cette multiplicité

pseudo-physique. De telles propriétés pourraient, par exemple, être :

a) les productions sont irréversibles ; c'est-à-dire l'inversion de la structure d'ordre total imposée à la dimension « temps » est impossible ou privée de sens ;

b) il existe des propriétés distinguées (des éléments et des constructions) qui restent invariables le long de cette dimension, c'est-à-dire des propriétés qui sont conservées le long de ce temps « spatial » (par exemple, la quantité de « matière-énergie » et, maintenant, quelques autres quantités plus exotiques de la physique quantique) ;

c) certains « sous-ensembles » et « productions », appelés processus, ne sont pas transportables le long de cette dimension.

Nous avons alors une multiplicité quadri- (ou n-) dimensionnelle, construite avec de l'identique et du différent (soit, de l'identique répété), que nous pouvons réfléchir et élaborer en faisant abstraction de tous ses contenus concrets. (Les choses deviennent plus compliquées en relativité générale, où la mesure du « temps » dépend de la structure « spatio-temporelle » totale de l'univers laquelle dépend à son tour du « contenu » de l'univers en matière-énergie. Mais ici nous pénétrons dans les énigmes cosmologiques, auxquelles allusion a déjà été faite.)

Mais dans le cas de l'altérité nous ne pouvons pas faire abstraction de ce qui, chaque fois, est autre ; nous ne pouvons pas penser la pure altérité comme telle. L'altérité apparaît en fait aussi dans l'espace, mais il n'est pas d'espace pur, abstrait, de l'altérité. L'altérité est toujours l'altérité de quelque chose relativement à autre chose (*ti et alto ti - etwas anderes*, non pas *etwas verschiedenes*). Nous éprouvons l'altérité au moment où nous tombons amoureux (où nous découvrons que nous sommes tombés amoureux), comme avec tout changement soudain d'humeur, ou dans l'émergence d'une autre idée, ou en lisant *Le Château* après *Madame Bovary*, ou en regardant des photos du Par-

thénon et de la cathédrale de Reims, ou même en regardant un rocher et en découvrant soudain un ver bougeant sur le rocher.

Ainsi, nous n'avons pas dans ce cas un réceptacle qui pourrait ou ne pourrait pas être rempli par des éléments indifférents. La dimension le long de laquelle est l'altérité est, chaque fois, consubstantielle et coémergente avec ce qui émerge comme autre par rapport à quelque chose. Elle en est inséparable, elle est inséparable des formes ou des événements qui font être l'altérité et en font, chaque fois, une altérité autre. Les différences dans les positions de Mars et de Vénus relativement à la Terre sont comparables (et donc mesurables dans l'espace-temps identitaire). L'altérité qui sépare *Gaspard de la nuit* des *Quatuors Razumovsky* et ces derniers de *L'Art de la fugue* n'est pas comparable, et la distance chronologique entre ces œuvres (mesurée en temps identitaire, calendaire) ne nous fournit que des points de repère externes. L'altérité est irréductible, indéductible et improductible.

Pour autant que la forme qui émerge dans chaque cas est autre, elle apporte avec elle – est consubstantielle avec – son temps propre. Il y a un autre temps pour chaque catégorie ou classe d'altérité. Et la question surgit toujours d'un temps propre de chaque instance ou réalisation de la forme nouvelle – même si elle est unique. Le temps de la cellule n'est certes pas le temps de l'organisme dans son ensemble ; mais aussi le temps de *L'Éducation sentimentale* n'est pas le même que le temps de *Fin de partie*. L'emboîtement, interconnexion, engrenage mutuels de ces temps est un sujet immense qui ne peut être abordé ici. Comme émergence de l'altérité – de ce qui ne peut être produit ou déduit de ce qui est là – l'être est création ; création de soi-même, et création du temps comme temps de l'altérité et de l'être. Et la création implique la destruction – ne serait-ce que parce qu'une forme autre altère la forme totale de ce qui est là.

La différence et l'espace abstrait sont solidaires ; mais ils sont extérieurs à ce qui, chaque fois, est différent : par exemple, deux points. Ainsi pouvons-nous penser l'espace abstrait, mathématique, en faisant précisément abstraction de tout contenu particulier. L'altérité et le temps sont solidaires. Mais l'altérité et le temps ne sont pas extérieurs à ce qui est, chaque fois, autre. Nous ne pouvons pas penser la pure altérité comme telle. Un espace vide est à la fois un concept mathématique légitime et une possibilité de notre intuition (« pure »). Un temps vide n'est rien – ou n'est qu'une dimension « spatiale » additionnelle dont, si nous la considérons comme telle, nous ne pouvons pas avoir une intuition et que, simplement, nous ne pouvons pas penser. J'ajouterai que, indépendamment de toute possibilité ou impossibilité de notre intuition, un temps vide ne peut pas être.

Le temps, c'est l'être pour autant que l'être est altérité, création et destruction. L'espace abstrait est l'être pour autant que l'être est détermination, identité et différence.

Une longue digression est ici indispensable. J'ai parlé de l'espace abstrait, et mis en garde contre l'identification erronée (Bergson) de l'espace abstrait avec l'espace tout court. Ce que Bergson appelle espace n'est que l'espace mathématique (et de la physique mathématique) et ce qu'il en dit concerne en réalité la dimension ensembliste-identitaire de l'espace. Mais une telle dimension ensidique est inhérente à tout ce qui est, même au temps, et c'est elle qui permet aux sociétés de construire un temps public identitaire (calendaire). Le temps public usuel, comme l'espace public usuel, sont construits par la société et dotés de caractéristiques ensidiques définies (homogénéité, répétition, différence de l'identique, etc.), s'étayant visiblement sur des caractéristiques ensidiques de ce qui est – au-delà desquelles il est certainement une multiplicité plus vaste dont, pour commencer, nous ne connaissons rien. Mais aussi, l'espace abstrait est loin d'épuiser ce que nous avons à

penser comme espace. Rien ne nous autorise à traiter l'espace comme identitaire de part en part. Je ne parle pas seulement du fait que l'espace effectif n'est jamais purement ensidique pour un sujet (animal, humain, société, etc.), jamais réductible à l'homogène, à la répétition, etc., qu'il est plutôt toujours qualitativement organisé et articulé par et pour le sujet (ce à quoi se réfère *l'In-der-Welt-sein*, l'être-dans-le-monde de Heidegger). Je parle surtout du déploiement de l'être comme déploiement d'une multiplicité hétérogène d'altérités co-existantes. La considération du temps lui-même comme tel nous amène à cette idée, puisque nous devons admettre la coexistence (et l'emboîtement, entrecroisement réciproque, etc.) d'une multiplicité de temps propres. Nous devons donc penser l'espace comme comportant non seulement une dimension ensidique, mais aussi une dimension imaginaire ou poétique. Pour autant qu'il implique le déploiement « simultané » de formes qui sont autres, qu'il permet une « coupe instantanée » de ce qui est comme autre, qu'il y a « multiplicité synchrone » de formes autres, l'espace effectif, au sens plein du terme, va au-delà de l'espace abstrait et au-delà de la simple organisation ensidique.

Il serait par conséquent erroné d'identifier simplement l'espace (l'espace plein, effectif en tant qu'il est distinct de l'espace abstrait) avec l'identité et la différence, la répétition, la détermination – en bref avec l'ensidique –, et le temps avec seulement l'altération, la création/destruction. (Cela n'est pas suffisamment élucidé dans le chap. IV de *L'Institution imaginaire...*, p. 259-295 [rééd. « Points Essais », p. 301-319].) Il y a espace poétique, espace se déployant avec et par l'émergence de formes. Comme il y a temps identitaire, temps ensidique incorporé dans le temps poétique ou imaginaire. Et c'est la limite de ce temps identitaire que nous essayons vainement d'atteindre lorsque nous essayons de penser la différence entre l'état E et l'état E' d'un pur gaz de photons. Même dans ce cas, il y

aurait certainement une différence, qui serait descriptible par et pour un observateur ultra-fin et ultra-puissant – dont l'apparition, toutefois, détruirait immédiatement l'état de l'univers comme pur gaz de photons et qui, en outre, par ses observations et actes subjectifs, serait la seule source de sens pour un avant et un après attachés aux états du gaz.

Y a-t-il alors la possibilité d'une distinction essentielle entre temps et espace – au-delà de l'évidence vécue de cette différence, au-delà de la réduction objectiviste du temps à l'espace abstrait, et au-delà de l'évitement positiviste de la question? Je pense que cette possibilité existe, et qu'elle résulte de leur rapport distinct à l'altérité et à l'altération.

Je dis : l'émergence des formes est le caractère ultime du temps; l'avant et l'après sont donnés par la scansion de la création et de la destruction. Sur cette voie nous pouvons, en un sens, élucider l'irréversibilité. Le long de la dimension indifférente, ensidique du temps – au-delà de la répétition mesurable mais réversible de l'identique comme successif, des formes émergent ou sont détruites (non pas : se trouvent thermodynamiquement désorganisées!). La direction selon laquelle s'accroît la désorganisation de l'ensidique (entropie) et des formes émergent et sont détruites *en tant que* formes nous donne une flèche du temps. (Les formes comme telles ne sont pas détruites par l'entropie croissante. L'énoncé « l'Empire romain s'est effondré en fonction de la deuxième loi de la thermodynamique » est privé de sens.) Pourrions-nous inverser cette flèche? Si nous nous limitons à la dimension identitaire ou ensidique, cette inversion est possible, bien que prodigieusement improbable. Mais si nous tenons compte des formes, l'idée d'une inversion perd son sens. Il existe une probabilité finie (bien que, dans la pratique, proche de zéro) pour que la goutte d'encre qui s'est diluée dans un verre d'eau se condense à nouveau spontanément à l'endroit où elle était au départ tombée. Mais il n'y a aucun sens dans l'idée que Proust pourrait avoir écrit *La*

Recherche avant Jean Santeuil; ou qu'Athènes aurait pu commencer avec Démosthène et continuer, en passant par Périclès, pour aller vers Solon et au-delà.

Cela n'est pas dû au fait que l'après a été *causé* par l'avant. Dans les cas les plus importants, nous ne pouvons pas parler de causation et au niveau élémentaire l'action de la causalité est réversible (c'est là la racine des difficultés de la « déduction » thermodynamique de l'irréversibilité). Il est dû à ce que l'avant (l'avant pertinent chaque fois) conditionne l'après d'une manière non symétrique. (La distinction triviale, mais fondamentale, entre causes et conditions, ou entre conditions simplement nécessaires et conditions nécessaires et suffisantes est étonnamment souvent oubliée dans ce genre de discussions.) Les formes en tant que formes ne sont pas causées par quoi que ce soit, mais elles émergent étant donné certaines conditions (en fait innombrables). Les conditions permettent l'émergence de la forme, mais la relation inverse n'a pas de sens. Ainsi, l'inversion de la flèche du temps n'est qu'extrêmement improbable du point de vue abstrait, ensidique – et simplement absurde lorsque l'émergence des formes est prise en considération. Ce n'est pas seulement nous qui ne pouvons concevoir la *polis* grecque sans la mythologie grecque; la *polis* en elle-même était impossible sans cette mythologie (qui l'a précédée de longue main). Mais la mythologie n'a pas causé la *polis* – elle n'en était pas la condition nécessaire et suffisante (même si on la complète par d'autres conditions); et nous ne pouvons pas dériver l'une de l'autre, dans un sens ou dans l'autre.

Quelle est donc la distinction entre temps et espace? J'ai déjà dit que l'irréversibilité habituelle (thermodynamique) ne suffit pas pour l'établir. Nous parlons du temps caractérisé par l'émergence de formes, émergence conditionnée chaque fois par les formes qui sont là (ou par certaines d'entre elles). Mais nous pouvons aussi dire, et cela est évident, que l'émergence d'une forme nouvelle est condi-

tionnée par les formes qui l'entourent (ou certaines d'entre elles). Tout ici est conditionné par l'ailleurs.

Je pense cependant que la distinction peut être faite.

La perspective du temps est effectivement complète. Elle contient celle de l'espace et l'implique. Dans le temps émergent ou sont créées des formes; mais une forme est une multiplicité organisée, de sorte que son émergence amène à l'être une coexistence simultanée (les constituants de la forme). La réciproque n'est pas vraie. La perspective de l'espace est essentiellement déficiente. Considéré en tant que tel, l'être d'une forme ne se réfère pas, n'est pas relié à une succession quelconque, à un passé/présent/avenir; pas plus qu'il n'a besoin de temps pour apparaître comme tel. (La forme *comme telle* implique l'espace, la multiplicité simultanée. Elle n'implique pas le temps, la multiplicité successive; c'est son *émergence* qui requiert le temps et scande le temps.) Nous pouvons remarquer ici que, dans un renversement étrange, typique de la pensée héritée, ce fait a été considéré, depuis Platon, comme « fondant » le caractère « dérivé » du temps.

Nous pouvons exprimer cette idée d'une autre façon encore.

Si de nouvelles formes n'émergeaient pas, nous ne pourrions pas dire que l'espace a cessé d'être; ni même qu'il serait devenu espace abstrait, ensidique. Nous pouvons concevoir un espace hétérogène, plein de formes immuables, chacune autre que toutes les autres, où il ne se passe rien. (Un monde platonicien des Idées en pourrait fournir un modèle.) Si un voyageur devait explorer cet espace et trouver, successivement, d'autres formes, nouvelles pour lui, il s'agirait toujours de *ses* découvertes à lui; il ne se passerait toujours rien, excepté son (impossible) voyage et les changements dans *ses* états subjectifs, des scansions de ce temps subjectif sans rapport avec le monde qu'il visite. C'est là, plus ou moins, le voyage de l'âme platonicienne dans le monde supra-céleste.

Mais nous pouvons dire que, sans l'émergence de l'altérité, sans la création/destruction de formes, il n'y aurait pas de temps (excepté au sens purement ensidique et impossible indiqué plus haut p. 335-336). En conduisant cette idée à sa limite, nous pouvons dire qu'il n'y aurait rien, puisque aucune forme n'aurait jamais émergé.

En ce sens, le temps est essentiellement lié à l'émergence de l'altérité. Le temps est cette émergence comme telle – alors que l'espace est « seulement » son comitant nécessaire. Le temps est création et destruction – le temps est être dans ses déterminations substantives.

V

Pour nous aider dans l'élucidation de la question du temps, nous avons posé deux catégories fondamentales : différence et altérité. Nous pouvons maintenant les rassembler toutes les deux sous l'idée de multiplicité. La multiplicité implique formellement l'unité : sans l'unité, la multiplicité **ne serait pas multiplicité, mais infra-chaos**, dispersé et déconnecté en soi-même. L'unité, d'un autre côté, n'implique pas la multiplicité. Simplement il se trouve qu'il y a plusieurs. Simplement il se trouve que l'être est – et qu'il n'est pas un. Cela nous pouvons le voir et l'accepter, non pas l'élucider plus loin.

Que signifie que l'être est – et qu'il n'est pas un ? Pour autant que la multiplicité dans l'être existe comme différence, l'être est un non seulement logiquement et nominativement (comme titre abstrait pour tout ce qui est), mais effectivement. La multiplicité comme différence signifie que la pluralité des étants particuliers est rassemblée en un par les lois qui produisent, déduisent, etc., les étants les uns à partir des autres. Pour parler brièvement et brutalement, les qualités sont réduites à des quantités, et des quantités différentes donnent lieu à des qualités (réduc-

ibles) différentes. C'est là à la fois Hegel et le programme réductionniste dominant dans les sciences positives.

Mais, pour autant que la multiplicité existe dans l'être comme altérité, l'unité de l'être se trouve essentiellement fragmentée. Cela parce que, malgré tous les discours récents sur la différence ontologique, être et mode d'être ne sont pas séparables – et que les modes d'être émergent, altérant par là l'être lui-même et manifestant l'être comme auto-altération. Certes, l'émergence comme telle est distincte de ce qui, chaque fois, émerge – de même que la présence est distincte de ce qui est présent, et l'être est distinct des étants. Mais si on en reste là, la distinction devient logique et scolastique. En tant qu'auto-altération, l'être implique aussi l'altérité des modes d'émergence, de sorte que parler de l'émergence comme telle, faisant abstraction du mode d'émergence, à son tour inséparable de ce qui émerge, resterait vide. Tel a été le discours de Heidegger sur l'être, ou sur la présence. La présence comme telle – le fait de la présence – est certainement distincte de ce qui est présent ; mais les modes de présence sont autres, et l'on ne peut pas penser la présence comme telle en faisant abstraction des modes de la présence. Non seulement nous ne pouvons placer sous le même titre, excepté de manière logique et vide comme dirait Aristote, *Le Clavier bien tempéré* et la nébuleuse d'Andromède ; nous ne pouvons pas penser l'être comme auto-altération et incessant à-être sans considérer les modes de cette auto-altération et les modes d'être qu'ils font surgir.

L'être est-il en tant qu'altérité ? Certainement ; si tel n'était pas le cas, il n'y aurait pas un être-sujet (une multiplicité indéfinie d'êtres-sujets et une multiplicité indéfinie de modes d'être-sujet), créant chaque fois son propre mode d'être et son propre monde (et temps) et, par exemple, pensant l'être et en parlant. Sans l'altérité, il n'y aurait aucune question de l'être. Non seulement il n'y aurait personne pour soulever la question mais, si celle-ci

était soulevée pour ainsi dire dans le vide, la réponse serait simple : l'être serait un ensemble, ou un ensemble d'ensembles, et dans ce cas être et mode d'être coïncident, comme coïncident aussi la possibilité et l'effectivité. Mathématiquement, ce qui est possible est tout court, et une chose n'est pas si et seulement si elle est impossible. Les éléments d'un ensemble sont si et seulement si l'on peut définir, de façon consistante, l'ensemble dont ils sont éléments.

La multiplicité de l'être est un *datum* primaire, irréductible. Elle est donnée. Mais il est aussi donné que cette multiplicité existe d'une part comme différence, d'autre part comme altérité. Pour autant que la différence est une dimension de l'être, il y a identité, persistance, répétition. Pour autant que l'altérité est une dimension de l'être, il y a création et destruction de formes. Et en fait, ici encore l'altérité implique la différence. Une forme ne peut pas être dite être à moins d'être identique à elle-même (au sens le plus large du terme identique) et de persister/se répéter pour un temps – à savoir, dans et par une dimension identitaire le long de laquelle elle diffère d'elle-même simplement du fait qu'elle se trouve placée dans un temps (identitaire) différent. Et cela n'est qu'un aspect du fait qu'il ne peut être de forme sans un minimum de déterminité. Cela veut dire que toute forme comporte nécessairement une dimension ensidique – et donc, qu'elle participe nécessairement à l'univers ensidique.

Si tels sont les caractères de l'être, nous trouvons qu'ils sont les mêmes que ceux que nous devons attribuer au temps : le déploiement de l'altérité, allant de pair avec une dimension d'identité/différence (répétition). Dans l'espace abstrait (ensidique), nous ne trouvons que cette dernière. Nous trouvons les deux – différence et altérité – dans l'espace effectif ; mais, pour les raisons déjà mentionnées, l'espace effectif présuppose le temps. La plénitude de l'être est donnée – à savoir, simplement : est – seulement

dans et par l'émergence de l'altérité qui est solidaire du temps.

Constatant cet auto-déploiement dans et par le temps, c'est-à-dire l'émergence de l'altérité, nous pouvons comprendre que l'unité et l'unicité de l'être sont vraiment fragmentées et stratifiées. Cela devient particulièrement manifeste avec l'émergence de l'être pour soi (commentant déjà avec l'être vivant) qui entraîne la création (objectivement parlant) d'autres modes d'être et (subjectivement parlant) d'autres mondes, fermés sur eux-mêmes, comportant, dans chaque cas, leur temps propre. L'être pour soi se déploie aussi, en tant qu'être, dans l'espace et le temps. Mais être pour soi crée un temps et un espace et un être pour soi et de cette façon fragmente l'être, l'espace et le temps. Et nous ne pouvons pas considérer comme seule originaire ou authentique une temporalité particulière, telle la « temporalité originaire de l'être-pour-la-mort » du *Dasein* de Heidegger (qui est, de toute évidence, une temporalité typiquement subjective, exactement comme l'« être-dans-le-monde » est un mode d'être d'un être dans une *Lebenswelt* qui a été créée social-historiquement sans que le *Dasein* ou Heidegger lui-même l'aient jamais remarqué), car nous savons, et ne pouvons pas prétendre ne pas savoir, qu'il y a temps de l'être vivant et temps cosmique et qu'il n'y a rien de dérivé ou d'inauthentique les concernant.

De sorte que la question surgit, pour nous et en elle-même, de l'unité et unicité de l'être et du temps par-dessus et au-delà de leur fragmentation et stratification indéfinie et inoubliable. Pour autant qu'il s'agit seulement de la dimension ensidique, nous pourrions parler d'une unité de l'être. Mais cette unité n'est, bien entendu, que partielle et, surtout, inessentielle. (Nous pouvons distinguer des éléments dénombrables aussi bien dans une sonate de Beethoven que dans une étoile. Et puis après ?) Ainsi, la question surplombante du temps surplombant et de l'être surplom-

bant doit rester une question, pour ce temps, et probablement pour tout temps.

*Cerisy-la-Salle, juin 1983-
Stanford, février, 1988-Paris, septembre 1988.*

NOTES

Pour faciliter la lecture, j'ai éliminé les notes de bas de page ; dans quelques cas, les références sont incluses dans le texte. Je me limite ici à quelques indications qui pourraient aider le lecteur intéressé par le sujet.

J'ai développé les idées de l'ensidique-identitaire (que j'écris désormais, pour la brièveté, ensidique) et de l'imaginaire surtout dans *L'Institution imaginaire de la société*. Présentent un intérêt particulier pour la présente discussion les chapitres IV (institution philosophique et institution sociale du temps, temps identitaire opposé au temps imaginaire, le social-historique comme création d'une temporalité propre), V (institution sociale de la logique ensidique-identitaire) et VII (significations imaginaires sociales). A la logique ensidique, j'oppose ce que j'appelle la logique des magmas ; l'idée a été d'abord formulée dans « Science moderne et interrogation philosophique » (1971-1973), repris dans *Les Carrefours du labyrinthe* (1978), p. 203-211 [rééd., p. 266-277]. Elle a été développée dans *L'Institution imaginaire...*, p. 457-463 [rééd., p. 493-499], et, de manière beaucoup plus détaillée, dans « La logique des magmas et la question de l'autonomie » (1981), repris dans *Domaines de l'homme - Les Carrefours du labyrinthe II*, Paris, Éd. du Seuil, 1986, p. 385-418 [rééd., p. 481-523].

Sur l'inséparabilité ultime du subjectif et de l'objectif, voir « L'imaginaire : la création dans le domaine social-historique » (1981) et, de manière beaucoup plus détaillée, « Portée ontologique de l'histoire de la science », les deux repris dans *Domaines de l'homme*, *op. cit.*

Sur la subjectivité réfléchissante, voir la première partie

(« Psyché ») des *Carrefours...*, le chapitre vi de *L'Institution imaginaire...*, et, ici même, « L'état du sujet aujourd'hui » (1986).

Sur la socialisation de la psyché et la fabrication sociale de l'individu, voir *L'Institution imaginaire...*, ch. vi.

Sur la théorie du temps d'Aristote, le livre du très regretté Victor Goldschmidt, *Temps physique et Temps tragique chez Aristote*, Paris, Vrin, 1982, est fondamental. Je n'en partage pas toujours les vues, spécialement dans la mesure où ses interprétations tendent à faire disparaître toutes les énigmes du texte d'Aristote.

J'ai cité dans le texte l'ouvrage important de Paul Ricœur, *Temps et Récit*, 3 vol. (Paris, Éd. du Seuil, 1983, 1984 et 1985 [rééd. « Points Essais »]). Mes différences évidentes et centrales avec Paul Ricœur m'incitent d'autant plus à exprimer mon admiration devant la richesse et la solidité de son analyse critique des principales conceptions philosophiques héritées portant sur le temps.

Le livre récent du grand physicien Stephen Hawking, *A Brief History of Time*, est tristement décevant, et il n'est pas étonnant qu'il soit depuis quatre-vingt-dix semaines sur la liste américaine des best-sellers. Il juxtapose à un résumé élémentaire et plat de l'histoire de la question en physique une envolée spéculative finale sauvage et totalement privée de rigueur.

En revanche, on doit signaler parmi les nombreuses publications récentes le livre de Roger Penrose, *The Emperor's New Mind*, Oxford University Press, 1989, notamment le chap. 7, « *Cosmology and the arrow of time* » (p. 303-347), où l'on trouvera l'état de la question pour ce qui est des théories physiques et cosmologiques.

Le petit livre de P. C. W. Davies, *The Cosmic Blue-Print*, Unwin Paperbacks, 1987, est utile pour convaincre ceux qui en ont besoin que rien, dans la science contemporaine, n'autorise la continuation du chantage positiviste qui permet aux philosophes (non positivistes) de continuer leur léthargie dogmatique.

Les traductions d'Aristote et d'Augustin sont de moi.

Table

<i>Avertissement</i>	7
Koinônia	
L'époque du conformisme généralisé	11
Réflexions sur le racisme	29
Individu, société, rationalité, histoire	47
Voie sans issue?	87
Polis	
Les intellectuels et l'histoire	127
Pouvoir, politique, autonomie	137
Psychanalyse et politique	173
L'idée de révolution	191
La révolution devant les théologiens	213
Logos	
L'état du sujet aujourd'hui	233
La « fin de la philosophie » ?	281
Temps et création	307

(« Psyché ») des *Carrefours...*, le chapitre vi de *L'Institution imaginaire...*, et, ici même, « L'état du sujet aujourd'hui » (1986).

Sur la socialisation de la psyché et la fabrication sociale de l'individu, voir *L'Institution imaginaire...*, ch. vi.

Sur la théorie du temps d'Aristote, le livre du très regretté Victor Goldschmidt, *Temps physique et Temps tragique chez Aristote*, Paris, Vrin, 1982, est fondamental. Je n'en partage pas toujours les vues, spécialement dans la mesure où ses interprétations tendent à faire disparaître toutes les énigmes du texte d'Aristote.

J'ai cité dans le texte l'ouvrage important de Paul Ricœur, *Temps et Récit*, 3 vol. (Paris, Éd. du Seuil, 1983, 1984 et 1985 [rééd. « Points Essais »]). Mes différences évidentes et centrales avec Paul Ricœur m'incitent d'autant plus à exprimer mon admiration devant la richesse et la solidité de son analyse critique des principales conceptions philosophiques héritées portant sur le temps.

Le livre récent du grand physicien Stephen Hawking, *A Brief History of Time*, est tristement décevant, et il n'est pas étonnant qu'il soit depuis quatre-vingt-dix semaines sur la liste américaine des best-sellers. Il juxtapose à un résumé élémentaire et plat de l'histoire de la question en physique une envolée spéculative finale sauvage et totalement privée de rigueur.

En revanche, on doit signaler parmi les nombreuses publications récentes le livre de Roger Penrose, *The Emperor's New Mind*, Oxford University Press, 1989, notamment le chap. 7, « *Cosmology and the arrow of time* » (p. 303-347), où l'on trouvera l'état de la question pour ce qui est des théories physiques et cosmologiques.

Le petit livre de P. C. W. Davies, *The Cosmic Blue-Print*, Unwin Paperbacks, 1987, est utile pour convaincre ceux qui en ont besoin que rien, dans la science contemporaine, n'autorise la continuation du chantage positiviste qui permet aux philosophes (non positivistes) de continuer leur léthargie dogmatique.

Les traductions d'Aristote et d'Augustin sont de moi.

Table

<i>Avertissement</i>	7
KOINŌNIA	
L'époque du conformisme généralisé	11
Réflexions sur le racisme	29
Individu, société, rationalité, histoire	47
Voie sans issue?	87
POLIS	
Les intellectuels et l'histoire	127
Pouvoir, politique, autonomie	137
Psychanalyse et politique	173
L'idée de révolution	191
La révolution devant les théologiens	213
LOGOS	
L'état du sujet aujourd'hui	233
La « fin de la philosophie » ?	281
Temps et création	307

Du même auteur

AUX ÉDITIONS DU SEUIL

L'Institution imaginaire de la société

« *Esprit* », 1975
et « *Points Essais* », n° 383

Les Carrefours du labyrinthe

« *Esprit* », 1978
et « *Points Essais* », n° 369

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

Domaines de l'homme
Les carrefours du labyrinthe, II
« *Empreintes* », 1986
et « *Points Essais* », n° 399

La Montée de l'insignifiance
Les carrefours du labyrinthe, IV
« *La Couleur des idées* », 1996

Fait et à faire
Les carrefours du labyrinthe, V
« *La Couleur des idées* », 1997

Figures du pensable
Les carrefours du labyrinthe, VI
« *La Couleur des idées* », 1999

Sur « *Le Politique* » de Platon
« *La Couleur des idées* », 1999

CHEZ D'AUTRES ÉDITEURS

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

La Société bureaucratique

1. Les rapports de production en Russie
2. La révolution contre la bureaucratie
10/18, 1973
Christian Bourgois éditeur, 1990

L'Expérience du mouvement ouvrier

1. Comment lutter
2. Prolétariat et Organisation
10/18, 1974

Capitalisme moderne et Révolution

1. L'impérialisme et la guerre
2. Le mouvement révolutionnaire
sous le capitalisme moderne
10/18, 1979

Le Contenu du socialisme
10/18, 1979

La Société française
10/18, 1979

Devant la guerre
1. Les réalités
Fayard, 1981

Post-scriptum sur l'insignifiance
Entretien avec *Daniel Mermet*
Éditions de l'Aube, 1998

Dialogue
Éditions de l'Aube, 1999

COMPOSITION : GRAPHIC HAINAUT À CONDÉ-SUR-L'ESCAUT
IMPRESSION : BUSSIÈRE CAMEDAN IMPRIMERIES À SAINT-AMAND (CHER)
DÉPÔT LÉGAL : NOVEMBRE 2000. N° 47574 (004772/1)