

Mort de l'archiviste

Georges Leroux

Volume 14, numéro 1, printemps 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027000ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027000ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Leroux, G. (1987). Mort de l'archiviste. *Philosophiques*, 14 (1), 3–3.
<https://doi.org/10.7202/027000ar>

MORT DE L'ARCHIVISTE

PRÉSENTATION

Michel Foucault est mort à Paris au début de l'été 1984, quelques semaines après la publication des deux tomes de son *Histoire de la sexualité* consacrés au monde gréco-romain. Celui que Gilles Deleuze avait nommé le « nouvel archiviste » s'est retrouvé derrière son œuvre, nous abandonnant la tâche de la poursuivre à compter de lui. Chacun sait et ne sait pas où devait conduire cette logique nouvelle de l'archive qui s'est terminée paradoxalement sur une requête de sagesse. L'œuvre présente plusieurs modèles, elle n'en impose aucun, si ce n'est cette éthique de l'acharnement qui a marqué le travail de Foucault depuis le début.

Nous souvenant de son enseignement à Montréal en 1971 et 1973, ayant en mémoire la provocation de sa pensée dans une société à peine réveillée de son sommeil scolastique, il serait utile de chercher à relever les traces que cette pensée a laissées ici. Lui rendre hommage, pour nous qui l'avons peu connu, pourrait commencer par ce premier dépistage et c'est dans cette visée que sont proposées les deux contributions qui suivent.

G.L.

Le sujet du souci : à propos de l'*Histoire de la sexualité* de Michel Foucault

Georges Leroux

Volume 14, numéro 1, printemps 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027001ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027001ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Résumé de l'article

Après avoir examiné le chemin parcouru entre *La volonté de savoir* (1976) et les essais sur le monde antique de 1984, l'A. pose la question du destin du sujet dans une histoire de la sexualité. Comment doit être interprétée, dans les derniers ouvrages de Foucault, la restauration du sujet, sinon comme la rencontre avec le sujet de la philosophie grecque ? L'A. discute ensuite l'identification d'une histoire de la sexualité avec une histoire de la philosophie.

Citer cet article

Leroux, G. (1987). Le sujet du souci : à propos de l'*Histoire de la sexualité* de Michel Foucault. *Philosophiques*, 14 (1), 5–32. <https://doi.org/10.7202/027001ar>

LE SUJET DU SOUCI : À PROPOS DE L'HISTOIRE DE LA SEXUALITÉ DE MICHEL FOUCAULT

par Georges Leroux

RÉSUMÉ. Après avoir examiné le chemin parcouru entre *La volonté de savoir* (1976) et les essais sur le monde antique de 1984, l'A. pose la question du destin du sujet dans une histoire de la sexualité. Comment doit être interprétée, dans les derniers ouvrages de Foucault, la restauration du sujet, sinon comme la rencontre avec le sujet de la philosophie grecque ? L'A. discute ensuite l'identification d'une histoire de la sexualité avec une histoire de la philosophie.

ABSTRACT. After an examination of the distance separating *La volonté de savoir* (1976) and the essays on the ancient world (1984), this paper raises the question of the destiny of the subject in the framework of a history of sexuality. How should we interpret, in these last works of Foucault, the restoration of the subject, if not as an encounter with the subject of greek philosophy ? The paper discusses the identification of a history of sexuality with the history of philosophy.

« ... je veux que tu n'aies jamais manqué d'allégresse. Je veux qu'elle foisonne en ton logis. Elle foisonnera, à condition d'être au-dedans de toi-même. (...) tourne ton regard vers le bien véritable ; sois heureux de ton propre fonds. Mais ce fonds quel est-il ? Toi-même, et la meilleure partie de toi. »

Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 23, 3 et 6
[Traduction H. Noblot]

« ... comme le sculpteur, enlève le superflu, redresse ce qui est oblique, nettoie ce qui est sombre pour le rendre brillant, et ne cesse pas de sculpter ta propre statue, jusqu'à ce que l'éclat divin de la vertu se manifeste, jusqu'à ce que tu voies la tempérance siégeant sur un

trône sacré. Es-tu devenu cela ? Est-ce que tu vois cela ? Est-ce que tu as avec toi-même un commerce pur, sans aucun obstacle à ton unification, sans que rien d'autre soit mélangé intérieurement avec toi-même ? »

Plotin, *Ennéade* I,6,9, 13-17

[Traduction E. Bréhier]

Dans un petit livre paru juste après *La volonté de savoir*, Jean Baudrillard proposait d'oublier Foucault. L'attaque était brutale, incisive, mortifiante. *Surveiller et punir* était qualifié de magistral, mais révolu. Plus, le programme entier de l'histoire de la sexualité, tel que Foucault l'exposait dans *La volonté de savoir*, se trouvait récusé par avance, pour des motifs dont l'importance peut à nouveau être discutée, maintenant que nous pouvons lire les deux premiers volumes de cette histoire de la sexualité. Ces études sur la sexualité dans la culture et la pensée gréco-romaines sont parues à l'été de 1984, huit ans après le premier énoncé des hypothèses de recherche et quelques semaines avant la mort de Michel Foucault.

L'objection de fond, et Baudrillard n'en était en son temps que l'écho porteur, peut être abordée de manière simple. Dans l'entreprise de constitution d'une histoire de la sexualité, où se conjuguent un travail de construction et un travail d'interprétation, il ne suffit pas de chercher à substituer une conception du pouvoir à une autre. Peut-on se satisfaire que Foucault tente de mettre en place la positivité d'un pouvoir actif et immanent, destinée à contrer une conception négative et réactionnelle ?¹ Que signifie l'introduction du dispositif au lieu et à la place de l'autorité, si on ne peut encore rendre compte de la dissolution du sujet ? Comment expliquer, enfin, que l'édifice ainsi construit n'intègre aucun concept de désir ? Cet ensemble de questions ne trouve pas facilement réponse dans *La volonté de savoir*. La lecture du programme de 1976 montre en effet une hypothèse complexe, hostile non seulement aux concepts de la psychanalyse, mais à l'ensemble des concepts constitutifs d'une théorie du sujet

1. La question anime tout l'essai de Jean BAUDRILLARD. *Oublier Foucault*. Paris, Éditions Galilée, 1977.

et principalement attentive au régime des effets de pouvoir et de savoir qui soutient le discours sur la sexualité humaine. Dans ce programme donc, la place du sujet, la place du désir est déjà prise. Tout est occupé, envahi par cette micro-physique du pouvoir dont le système explicatif s'applique aussi bien à l'histoire de l'enfermement qu'à l'histoire de la sexualité.

Le cas particulier de l'histoire de la sexualité a été l'occasion, dans un premier moment, de l'élaboration méthodique d'un dispositif dont Foucault avait déjà annoncé le schéma général dans sa contribution au numéro de *Critique* (1963) consacré à Georges Bataille, intitulée « Préface à la transgression »². Le sexe est d'abord discours. La sexualité a été conduite aux limites de la conscience, devenant en quelque sorte la matrice de la seule interprétation plausible de l'inconscient ; elle a été conduite aux limites du langage, marquant les limites de la conquête du silence. Dans cette instanciation par le discours se lit l'essentiel de l'appareil de *La volonté de savoir*. A cet appareil font défaut la séduction et la gratuité, la générosité des rituels avec leurs dons et contre-dons, et tout ce qui, pour Baudrillard et d'autres encore, constitue le désir autrement que dans ses formes de pouvoir. Il y manque certes le sujet, centre de gravité, mais encore cet autre sujet, disséminé et dispersé dans le jeu des simulacres et le destin naturel des pulsions. Baudrillard ne veut pas postuler contre Foucault l'avènement d'un sujet sexuel, susceptible de fournir une cohérence à une histoire de la sexualité. « La cohérence et la transparence de l'*homo sexualis* n'a jamais eu plus de réalité que celle de l'*homo oeconomicus*. »³ Même la psychanalyse doit être mise en cause, et sur ce point Baudrillard rejoint Foucault : faire l'économie des topiques et des instances d'un sujet dramatisé, structuré, mis en scène.

Cela même en effet, Foucault l'avait amorcé avec grande sévérité dans *La volonté de savoir*. La proposition principale de cet ouvrage programmatique était de n'accorder aucun statut à une hypothèse de refoulement, aucune originalité à la répression.

2. Michel FOUCAULT. « Une Préface à la transgression ». *Critique*, nos 195-196 (1963) p. 751.

3. Jean BAUDRILLARD, *op. cit.*, p. 39.

Le sexe n'est pas d'abord refoulé ou réprimé, mais parlé. Tous les éléments négatifs, « défenses, refus, censures, dénégations que l'hypothèse répressive regroupe en un grand mécanisme central destiné à dire non, ne sont sans doute que des pièces qui ont un rôle local et tactique à jouer dans une mise en discours, dans une technique de pouvoir, dans une volonté de savoir qui sont loin de se réduire à eux. »⁴ La constitution progressive de ce discours, de cette technique, de cette volonté est à proprement parler la constitution du sujet, qui apparaît comme son produit. Le sujet, pour autant qu'on puisse ici parvenir à le représenter, est la résultante de sa causalité propre, de son inconscient, de sa vérité dans l'autre, tous objets du discours du sexe⁵. Ce discours n'est lui-même que l'enveloppe d'un pouvoir protéique, omniprésent.

La critique de Baudrillard ne s'appuyait sur aucun concept particulier du sujet. Elle en avait bien plutôt au caractère, finalement transcendantal et formel, de toutes ces instanciations du pouvoir qui en cherchant à supplanter le sujet finissent par en adopter la position, théorique, spéculative, dramatique. Le pouvoir, chez Foucault, est actif et structurant ; il pénètre et détermine, il contrôle et effectue. Dans le concept de stratégie, qui semble le plus adéquat pour représenter sa singulière efficacité, le sujet est à la fois dissous et restitué. Dissous, parce que le nom propre est barré, le centre dispersé ; mais restitué, dans la mesure où une causalité fonctionnelle est rétablie. Stratifiée, sédimentée, certes, mais explicative et efficace. Ce paradoxe rend trouble jusqu'à la méthode de *La volonté de savoir*, puisqu'il met en question la praticabilité d'une entreprise sans le recours aux concepts de vérité qu'elle se donne pour objectif d'écarter⁶.

Notre étonnement est donc grand, assez considérable pour qu'il soit prévu par Foucault lui-même, quand, à la lecture des tomes suivants de l'histoire de la sexualité, on ne voit rien

4. Michel FOUCAULT. *La volonté de savoir*. Paris, Gallimard, 1976. (Bibliothèque des Histoires), p. 21.

5. *Ibid.*, pp. 93-94.

6. Voir les remarques critiques de Charles TAYLOR. « Foucault on Freedom and Truth. » *Political Theory* 12, 2 (1984) 152-183. Par exemple, quand il écrit : « ... purposefulness without purpose requires a certain kind of explanation to be intelligible ». (p. 169)

réapparaître de la problématique du pouvoir. Tout l'appareil de *La volonté de savoir* a reflué, il est littéralement refoulé, et à sa place le sujet fait retour. Il fait retour sous la figure du sujet moral de la philosophie grecque classique, et notamment du sujet platonicien dualiste. Ce sujet n'est porté par aucun pouvoir, mais il est pouvoir de lui-même et sur lui-même. Il n'est l'effet d'aucun discours, mais sujet de la philosophie, maître de sagesse, auteur souverain de sa propre existence.

Quel parcours a conduit Foucault de l'analytique du pouvoir, esquissée à l'écart d'une théorie du sujet, à une histoire de la sexualité qui se présente d'emblée comme la restauration du sujet ? Cette première question en amène immédiatement une autre : comment une histoire de la sexualité est aussi et en même temps une histoire de la philosophie ? La suite de notre essai est un effort pour faire travailler ces deux questions.

I

Dans la perspective nouvelle qui se dégageait en 1976 avec *La volonté de savoir*, qu'on peut commodément résumer par le projet de substituer une généalogie à l'archéologie qui avait animé les travaux précédents, il n'y avait guère de place pour une motivation psychologique des morales et des institutions. Foucault parle de stratégies sans stratèges. La métaphore qui s'empare alors de son vocabulaire possède des visées descriptives, dont la portée principale est l'exclusion d'une causalité forte du sujet. Ni la vérité, ni le pouvoir lui-même ne sont le produit des motivations du sujet⁷. Ce sont, si on s'efforce de démonter le vocabulaire de la stratégie, des organisations sans maître. « ... vous verrez, écrit Foucault, que les effets de domination du pouvoir ne sont pas attribués à une appropriation, mais à des dispositions, à des manœuvres, à des tactiques, à des techniques, à des fonctionnements...⁸ » La causalité qui se trouve ainsi écartée est à la fois une causalité de contrôle et une causalité de direction ; la domination autant que la finalité sont barrées, nous

7. Michel FOUCAULT. *Surveiller et punir*. Paris, Gallimard, 1975 (Bibliothèque des histoires) ; p. 31.

8. *Ibidem*.

abandonnant à une forme singulière de la subjectivité vide, proche de la volonté schopenhauerienne⁹. « Nul n'est responsable d'une émergence ; nul ne peut s'en faire gloire ; elle se produit toujours dans l'interstice. ¹⁰ »

La généalogie est le savoir de l'interstice. Cette formule se referme sur celui qui l'adopte, elle le prive d'un lieu d'où il pourrait considérer l'avènement du sujet ; il n'y a pas de lieu en effet qui, hors discours, ouvrirait l'espace d'un sujet constituant, mais seulement un ensemble de fentes et de fissures dont cherche à rendre compte cette forme d'histoire particulière qu'est la généalogie. Sa tâche première est de se débarrasser du sujet constituant, du sujet lui-même, pour le reconstituer ensuite « dans la trame historique ¹¹. »

Comment le sujet est dans la trame historique sans être le sujet constituant, il n'est pas facile de l'expliquer. Ce paradoxe vient en effet à bout du contenu du sujet, de sa causalité propre, en quoi résidait sans doute l'essentiel de son concept dans la philosophie classique, et en dispose comme d'une fiction à analyser. Il y a donc, d'une part, le sujet qui est illusion pour lui-même et pour une histoire qui s'élabore dans le profil de sa maîtrise, et, d'autre part, le sujet objectivé, produit d'une histoire qui se construit sans lui. Même si Foucault parle encore du sujet au moment où il met en place les procédures destinées à l'effacer, il ne faut peut-être voir là que la volonté de passer d'un sujet à un autre. Du sujet souverain et constituant au sujet-effet produit par et dans l'interstice. L'histoire est savoir de cet interstice, généalogie des productions discursives, des effets de pouvoir et de la volonté de savoir.

Dans le cas particulier de l'histoire de la sexualité, la production discursive prend d'abord la figure d'une incitation

9. J'emprunte ce rapprochement à Charles TAYLOR, *op. cit.*, p. 170.

10. Michel FOUCAULT. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire ». *Hommage à Jean Hyppolite*. Paris, Presses Universitaires de France, 1971 ; p. 156.

11. Michel FOUCAULT. « Vérité et pouvoir. Entretien avec M. Fontana. La crise dans la tête. » *L'Arc*, n° 70 (1977) p. 20 : « Et c'est ce que j'appellerais la généalogie, c'est-à-dire une forme d'histoire qui rende compte de la constitution des savoirs, des discours, des domaines d'objets etc., sans avoir à se référer à un sujet qu'il soit transcendant par rapport au champ d'événements ou qu'il courre dans son identité vide, tout au long de l'histoire. »

croissante à la mise en discours du sexe. Le pouvoir, quant à lui, infiltre en se disséminant tous les domaines de la vie sexuelle. Il s'inscrit dans tout l'espace de jeu qui règle méticuleusement les formes de son emprise par la technologie politique du corps. La forme principale de ce rituel est l'aveu, qui est à la fois rituel d'expression et rituel d'attention. Dans l'aveu, dans la confession chrétienne par exemple, la vie sexuelle est, d'une part, nommée et communiquée, d'autre part soumise à l'examen. Ce centrément sur l'aveu va de pair chez Foucault avec l'insistance sur la mise en discours du sexe, avec le questionnement sur la formation de ce discours dont la prolifération moderne lui apparaît constitutive de notre dispositif de sexualité. Cette mise en discours renforce à son tour la volonté de savoir qui produit la *scientia sexualis* de notre temps ; non pas d'abord la psychanalyse, mais l'ensemble des avatars de la médecine psychiatrique. C'est ce triple ensemble de l'incitation au discours, qui prend surtout corps dans l'aveu chrétien de la chair, mais ne s'y limite pas, de l'implantation perverse, c'est-à-dire d'un domaine contre-nature identifié tel par un pouvoir et enfin de la science sexuelle, qui achève l'analytique interprétative de la sexualité moderne. De la pénitence à la science, « l'homme en Occident est devenu une bête d'aveu ¹². »

Derrière cette formule un peu forte, se tient l'hypothèse la plus fertile du programme de *La volonté de savoir*. Cette hypothèse concerne la transition de l'époque classique à la modernité, laquelle s'inscrit principalement dans le fait que la vérité du sujet moderne est d'abord le savoir de ce sujet autour de la question du sexe. L'amplification de l'aveu est ordonnée à un régime complexe de savoir, à une vérité du sexe réglée sur le discours qui en est tenu. Aveu de l'examen, aveu de la cure, aveu de la science. Pour rendre cette hypothèse intelligible, ne faut-il pas en premier lieu réintroduire le sujet de cet aveu ? Qui est-il ? Non pas certes le sujet soumis à l'instance d'un pouvoir conçu juridiquement comme loi, interdit, censure. Et pas davantage le sujet de l'analyse, dans son dramatique affrontement au nom du père. Foucault parle plutôt d'un sujet constitué autrement et pour rendre compte de cette constitution différente, il entreprend de structurer un dispositif à plusieurs volets : l'hystérisation du

12. Michel FOUCAULT. *La volonté de savoir*, p. 80.

corps de la femme, la pédagogisation du sexe de l'enfant, la socialisation des conduites procréatrices et la psychiatriisation des plaisirs pervers. Ces volets sont en fait des propositions qui se chargent de mettre en forme l'objet historique comme un réseau dans lequel le sujet n'est ni agent, ni victime. Hors de ce réseau, le sujet n'est pas ; dans ce réseau, il n'a pas d'importance¹³. Son statut est celui de l'illusion, son nom est le nom d'un effet.

Une telle mise en forme du sujet historique permet peut-être de comprendre pourquoi la définition fournie par Foucault de la sexualité s'élabore sans concept de sujet. La sexualité, en effet, c'est « l'ensemble des effets produits dans les corps, les comportements, les rapports sociaux par un certain dispositif relevant d'une technologie politique complexe.¹⁴ » Dans cette définition, la question de la subjectivité n'est pas tant rayée que relayée par un appareil théorique, construit autour des concepts de technique et de dispositif et faisant fond sur une ontologie du corps. Ce n'est pas seulement une question de perspective ou de point de vue ; le sujet n'est nulle part posé, et il est partout expliqué, c'est-à-dire produit comme effet dans le corps. La production de la sexualité, par la mise en discours du sexe, appartient au registre de ces effets constitutifs du sujet ; elle n'est au demeurant qu'une des formes de la production du sujet moderne.

À s'en tenir à ces formulations, qui sont renforcées par un affrontement quasi systématique avec la psychanalyse, le sujet n'est qu'une outre vide, un reliquat du discours classique dont la référence a cessé d'être celle d'un centre, d'une origine, d'un destin. En se transformant, en passant à la modernité, le sujet herméneutique s'est dissous ; toute la profondeur que lui avait donnée autant le christianisme que la psychanalyse, dans la forme unique de l'aveu, s'est aplatie. L'histoire de la sexualité, telle qu'elle est esquissée dans *La volonté de savoir*, est donc le projet de rendre compte de cette dissolution.

13. Toute cette question du dispositif est discutée dans un entretien avec des analystes de l'Ecole freudienne. Le jeu de Michel Foucault. *Ornicar*. Bulletin périodique du champ freudien, n° 10 (1977) 62-93. La discussion est cependant complaisante et n'aborde pas le différend de fond sur les concepts de la psychanalyse.

14. Michel FOUCAULT. *La volonté de savoir*, p. 168.

Mais il y a un autre récit. C'est celui qu'on peut trouver dans un essai rétrospectif, où Foucault reprend la question du sujet par le concept de mode de subjectivation. Dans cet essai, Foucault affirme que le but ultime de son travail n'a pas été de jeter les bases d'une analyse du pouvoir, mais plutôt de produire une histoire « des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture ¹⁵. » Il cite d'abord l'objectivation du sujet dans les sciences, par exemple dans la grammaire générale, qui a motivé *Les mots et les choses*. Il parle ensuite de l'objectivation du sujet dans les pratiques divisantes, qui font de lui un objet, par exemple dans le partage entre l'homme fou et l'homme sain qui fait la matière de *L'Histoire de la folie à l'âge classique*. Enfin, écrit-il, « j'ai cherché à étudier la manière dont un être humain se transforme en sujet ; j'ai orienté mes recherches vers la sexualité, par exemple la manière dont l'homme a appris à se reconnaître comme sujet d'une sexualité. Ce n'est donc pas le pouvoir, mais le sujet qui constitue le thème général de mes recherches. ¹⁶ »

Objectivation du sujet, mode de subjectivation : la perspective indique un déplacement. Si le mode de subjectivation doit décrire un procès inscrit historiquement, on doit présupposer que le sujet n'est pas originaire, qu'il peut être analysé dans sa progressive constitution. Dans l'ontologie fragile qui accueille un tel procès, la modalité précède l'être qu'elle travaille à constituer. C'est à structurer cette modalité que tend tout l'appareil de la technologie et du dispositif. On peut se demander, par exemple, s'il y a des dispositifs qui sont plus subjectivants que d'autres ? Le dispositif de sexualité est-il de ceux-là et peut-on le périodiser de telle façon qu'on y reconnaisse des étapes distinctes ? Foucault propose de distinguer le 19^e siècle, comme âge de la découverte du sexe, du 20^e siècle, époque de la sexualité à proprement parler, époque du sujet sexuel. Avant, écrit-il, il n'y avait que la *chair*.

15. Michel Foucault. « Deux essais sur le sujet et le pouvoir. I. Pourquoi étudier le pouvoir : la question du sujet », dans Hubert L. DREYFUS et Paul RABINOW. *Michel Foucault. Un parcours philosophique. Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*. Traduit de l'anglais par Fabienne Durand-Bogaert. Paris, Gallimard, 1984 (Bibliothèque des sciences humaines) ; p. 297.

16. *Ibid.*, p. 298.

Mais qui est la chair ? Qui est le sexe ? Cette division ne suffit certes pas à faire voir comment la modalité s'introduit pour produire la subjectivation ? A lire ce schéma, la subjectivation progresse par plateaux. Elle peut être atteinte épistémologiquement au 18^e siècle, mais ne se réaliser sexuellement qu'à l'époque de l'aveu, c'est-à-dire la nôtre. Dans l'évolution des textes de Foucault, « sujet » ne semble donc pas désigner unitairement l'individu, l'être humain, mais un ensemble de fonctions et de statuts par rapport à la connaissance, à l'autre et à la vie sexuelle. L'entreprise de l'histoire est profondément herméneutique, dans la mesure où il lui appartient de thématiser le résultat de l'analyse et de déclarer quand et selon quelle modalité le sujet est constitué. La subjectivation qui est alors atteinte demeure un objet construit et elle est en abîme sur le monde, peut-être seul réel et seul vrai, des réseaux et des dispositifs. Produit dans le discours, le sujet se dispose pour lui-même d'abord dans la croyance ; il n'est que ce qu'il croit être. C'est ce qui explique que Foucault puisse maintenir que l'analyse du mode de subjectivation n'a rien à voir avec la vérité¹⁷.

En déplaçant vers le « mode de subjectivation » la perspective dans laquelle Foucault veut engager rétrospectivement la lecture de son travail, il rend possible ce qui va en devenir une sorte de renversement. Il ouvre ce travail sur un moment de l'histoire, dont il ne cherche à rendre compte par la description d'aucun dispositif, par la mise en forme d'aucune stratégie, par l'efficacité d'aucun pouvoir.

II

Dans le long intervalle qui sépare le programme de *La volonté de savoir* de la publication des recherches sur le monde grec et romain, le sujet, donc, fait retour. Non plus seulement comme effet et fiction à expliquer, mais comme ontologie

17. Ce qui n'exclut pas que l'entreprise soit marquée par une volonté de vérité, comme cela apparaît dans la lecture attentive de Alan SHERIDAN. *Michel Foucault. The Will to Truth*. London & New-York, Tavistock Publications 1980. Ce livre est beaucoup plus fidèle à la portée philosophique du travail de Foucault que la synthèse de Dreyfus et Rabinow, peut-être trop soucieuse d'une interprétation compatible avec les sciences sociales d'orientation herméneutique.

fondamentale du texte éthique ancien. Du mode de subjectivation, on est amené à la considération d'une subjectivité maîtresse, qu'il faut se garder de confondre avec le sujet herméneutique. Il s'agit d'abord d'un sujet éthique, dont les traits se marquent par les objets nouveaux de la généalogie : la mesure des plaisirs, la domination de soi, l'ascétisme et en général, « le souci de soi », *epimeleia heautou*. Ces objets appartiennent à un temps de l'histoire qui n'est pas celui de la modernité, et ils ne sont pas analysés dans le but d'y conduire : dans la lecture du témoignage ancien de la sexualité, aucun raccrochage à la modernité n'a été conservé, ce qui est peut-être déjà un indice explicatif du reflux de la question du pouvoir. Dit autrement, le retour au sujet est un retour au sujet ancien : le rapport de ce sujet éthique à un sujet moderne n'est pas pensé. La question heideggerienne d'une conception de l'époque se tient ici en retrait, mais elle n'est pas active.

Foucault avait établi dans *La volonté de savoir* un processus de constitution réciproque des sciences herméneutiques et du sujet : dans l'aveu, le sujet se découvre, par exemple, sujet de sa folie et accède à une intelligibilité inédite de ce qu'il est en tant que sujet. Au sens propre, il se constitue comme sujet dans l'aveu. Ce premier moment de l'aveu accomplit en quelque sorte le cycle chrétien. Dans un deuxième temps, qu'on peut corréliser avec la naissance de la psychanalyse, le sujet établit un rapport avec un autre, de manière à instaurer l'aveu dans l'interprétation et produire la reconnaissance. Cette convergence de l'aveu chrétien dans la confession et du travail analytique a pour résultante un rapport intime et profond de la subjectivité et de l'interprétation au début de notre siècle. Ce rapport n'advient qu'à ce moment-là, il est constitutif.

Le renversement survient quand l'histoire est abordée par l'examen d'une époque où le sujet n'est pas constitué comme sujet herméneutique, mais est pleinement donné comme sujet éthique. Là où Foucault travaillait à montrer comment le dispositif de la sexualité moderne produit un sujet qui lui correspond, il ne peut faire sur le monde grec que l'épreuve d'un sujet souverain et sans origine. Foucault n'en montre aucun processus de constitution, il ne fait qu'en déployer les

prescriptions et les conséquences. La généalogie est envahie par ce qu'il appelle lui-même une « ontologie historique ».

On peut en distinguer trois types. En premier lieu, « une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à la vérité, qui nous permet de nous constituer en sujets de connaissance¹⁸. » Cette ontologie est au demeurant une forme de la généalogie dont le domaine privilégié est le discours classique, mais rien n'empêche qu'on pourrait en transposer les principes ou la méthode dans une enquête sur le monde ancien. Ensuite, « une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à un champ de pouvoir, où nous nous constituons en sujets en train d'agir sur les autres. » Ce deuxième axe motivait l'attrance du programme de *La volonté de savoir* dans l'orbite de *Surveiller et punir*, qui en paraissait comme la matrice obligée. Enfin, « une ontologie historique de nos rapports à la morale, qui nous permet de nous constituer en agents éthiques. »

Cette typologie est floue, mais elle indique assez l'effort de Foucault de séparer une forme de généalogie produite dans la catégorie du pouvoir et une autre qui s'élabore sans cette catégorie. De la même manière, elle indique que si les ontologies développées sur le terrain du monde classique pouvaient tendre à exclure le sujet en le montrant produit, l'ontologie de l'éthique ne peut advenir qu'à partir d'un sujet constituant. L'histoire de la sexualité se trouve donc inversée. Ce n'est plus le dispositif qui produit le sujet, mais le sujet qui commande le dispositif. Tout le matériau grec va en conséquence être travaillé par Foucault selon un modèle où les morales, première et quasi unique source de son enquête, vont présupposer un sujet dont la généalogie n'est pas produite. Le programme de 1976 a été élaboré comme si l'ontologie du pouvoir devait dominer l'entreprise, mais la réalisation s'en avère différente. Déjà les doutes émis sur la validité de ce qu'il appelait l'hypothèse répressive, selon laquelle une histoire de la sexualité est d'emblée une histoire du refoulement, avaient amené Foucault à mettre en question les

18. Michel Foucault. Entretien avec Hubert L. Dreyfus et Paul Rabinow. À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours, dans Hubert L. Dreyfus et Paul Rabinow, *op. cit.*, p. 332. L'entretien a eu lieu en avril 1983.

traits actifs du pouvoir. En introduisant maintenant la « substance éthique », et encore le rapport du sujet à lui-même, qui est bien dans sa division topique le rapport le plus fondamental dans la constitution de la morale, Foucault s'adresse à un sujet qui ne peut plus être une fiction.

L'ouvrage est une trilogie, dont les deux premiers volets sont parus¹⁹. *L'usage des plaisirs* est consacré à la période grecque classique, et *Le souci de soi* prolonge l'analyse à la période hellénistique, grecque et romaine. Le troisième volet sera consacré à la période patristique, sous le titre *Les aveux de la chair*. Dans les deux morceaux disponibles, le sujet a cessé d'être produit par le discours ; il est là, consistant et résistant, inventif et généreux, indépassable souverain de son existence. Le rapport qu'il entretient avec lui-même n'est pas déterminé politiquement et aucun dispositif n'est adonné à décrire une détermination de ce genre. Il faut remarquer d'emblée que cette position correspond à un choix de Foucault, puisque plusieurs aspects de la vie sexuelle ancienne semblent avoir été absolument déterminés politiquement. C'est le cas, par exemple, de l'homosexualité. En adoptant une méthode qui privilégie le discours moral sur ses éventuelles déterminations, Foucault établit une stratification inattendue de l'ontologie. L'histoire de la sexualité passe en effet ici par l'analyse d'un discours qui la mesure et la règle, sans que soient mises en question les assises de ce discours. Cette attitude laisse une place royale au sujet éthique et marginalise la considération du politique.

Pour évaluer le parcours qui a conduit à faire cette lecture particulière de la sexualité antique, il est important de souligner la réintroduction dans l'ouvrage d'un concept d'*expérience*. L'histoire de la sexualité comme histoire de l'expérience n'est pas une histoire empirique, encore que l'empiricité de ses objets doive y contribuer. Par l'expérience, Foucault veut engager toutes les correlations à l'œuvre dans une culture entre les domaines de savoir, les types de normativité et les formes de subjectivité. La réintroduction de la catégorie du sujet entraîne donc une réappropriation d'un concept d'expérience très vaste. L'accès à

19. Michel FOUCAULT. *L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi*. Paris, Gallimard, 1984 (Bibliothèque des Histoires) ; 285 et 284pp.

l'expérience est d'emblée sédimenté. Dans le cas de l'éthique, on se trouve confronté à plusieurs possibilités : s'agira-t-il de faire une histoire des codes moraux, des prescriptions explicites, des règles, des lois, ou alors et autrement, des pratiques, habitudes, comportements réels ? La réponse de Foucault est qu'aucune de ces approches n'est la plus riche. Le sujet n'existe pour ainsi dire que dans l'écart entre la prescription et le fait. Il consiste précisément dans cette relation à soi, dans ce rapport qui détermine comment l'action est moralement assujettie. Plus largement, comment l'existence intègre la substance éthique. L'expérience est donc une tension ; ce n'est pas un fait, qui demeurerait inaccessible, mais un rapport au fait.

Une remarque s'impose sur ce préalable. Ce concept de sujet n'est pas indifférent, ce n'est pas n'importe quel sujet, mais un sujet philosophique, surtout platonicien, divisé et en lutte dans sa division, toujours déjà inscrit dans le rapport conflictuel du désir et de la raison. Le premier effet de la rencontre de Foucault avec le monde grec est précisément la prise en charge de ce clivage. Dans tous ses aspects, puisqu'il ne fera l'économie d'aucune analyse pour retracer et exprimer ce rapport de soi à soi partout où on peut le retrouver. Bien entendu, cette enquête se limite aux aspects conséquents de la sexualité, et elle ne s'étend pas à toute l'ontologie du sujet. Mais chaque fois que la sexualité permet d'éclairer ce rapport de soi à soi, cette distance *topique*, Foucault y trouve plus de signification qu'autrement. Les domaines de la sexualité qui ouvrent ce rapport sont aussi bien ceux qui l'engagent vers le conflit et la topique platonicienne qui domine, à partir de la *République* et du *Phèdre*, toute la philosophie grecque, en constitue le modèle privilégié. Une lecture élaborée à partir de textes plus populaires aurait sans doute donné d'autres résultats, mais Foucault a choisi d'interpréter la sexualité d'abord dans la philosophie. C'est un choix qui le renvoie au *Banquet*, dont il fournit une analyse très riche et dont il fait le pivot de toute l'expérience grecque de la sexualité. Moralisée dans une topique du conflit, la sexualité n'en constitue pas moins la porte d'entrée dans la vérité. Elle se révèle ainsi isomorphe à la philosophie, qui est à la fois ascèse et transcendance.

Dans un texte important, placé au début des ouvrages que nous examinons, Foucault a proposé de voir quatre aspects

fondamentaux du rapport à soi. C'est d'abord la part du sujet qui se trouve en rapport avec une conduite morale. Cette part peut varier.

En acceptant de parler de « part » de l'individu, ce n'est pas tant la topique dans ses instances qui est convoquée que la manière même dont celle-ci prend une forme substantielle. Si l'individu donne préséance au respect du code, il constitue une certaine part de lui-même comme substance éthique. Dans les termes de la psychanalyse, que Foucault évite ici soigneusement, on dirait qu'il adopte une position surmoïque. Peut-il faire autrement ? La variation possible, indiquée dans le texte, ouvre à la fois sur la maîtrise du désir et sur le contenu de l'expérience. Une telle ouverture, si elle était davantage explicitée, livrerait la conceptualité du sujet qui est à l'œuvre dans tout le travail, et qui lutte pour dépasser le surmoi freudien. Il n'est pas certain qu'elle y parvienne : la substance éthique, ce ne peut être que le sujet se déterminant lui-même dans le langage, dans la contradiction avec l'expérience. Chercher à la déplacer du respect de l'interdit vers l'ascèse ou encore vers le contenu intrinsèque de l'expérience modifie certes la morale : on passe alors d'une morale formelle, hétéronome, à une spiritualité et éventuellement à une forme classique d'eudémonisme. Mais dans ces trois paradigmes de la substance éthique, — respect, domination, jouissance —, c'est encore un même sujet qui préside, à proportion que c'est le sujet qui s'y dispose. Foucault manque ici une occasion importante de préciser, à l'intérieur même de l'éthique, les statuts différenciés de la subjectivité. Le sujet prend forme et se manifeste différemment, selon qu'il investit la pratique morale dans le souci d'un rapport avec la Loi, dans la volonté d'être lui-même un souverain moral ou enfin d'identifier son bien et son bonheur.

À ce premier foyer de différences, Foucault juxtapose aussitôt quelques exemples qui permettent d'en mesurer la portée. La substance éthique moderne présuppose un sujet volontaire, intentionnel ; le surmoi est en ce sens une entité profondément kantienne, dont rien d'équivalent ne peut être retrouvé dans la culture grecque qui ne moralise pas tant la Loi que les actes. Foucault isole à cet effet les *aphrodisia*, c'est-à-dire les actes liés dans leur unité au plaisir et au désir. Ce n'est donc ni la chair chrétienne, ni la sexualité moderne. Le sujet ancien est

dans un rapport d'usage (*chrēsis*) avec les *aphrodisia*, et en retour ce rapport l'écarte aussi bien de la Loi que de la jouissance. Une telle caractérisation laisse donc supposer que d'une époque à l'autre la substance éthique se modifie ; elle engage à ce titre une interprétation spécifique de la culture grecque et le modèle exemplaire de son sujet.

Cette proposition est tout à fait problématique, dans la mesure où Foucault en cherchera la vérification non pas dans l'archive ou le témoignage de la vie morale historique, mais dans les morales prescriptives, surtout stoïciennes. La détermination de la substance éthique, telle qu'il la présente trop imprécisément est sans commune mesure avec la constitution de l'éthique philosophique. L'éthique préconise le critère du jugement moral, elle en décrit le fondement ; par elle-même elle est indifférente au sujet auquel elle s'adresse, et se trouve donc toujours confondue avec la Loi. La substance éthique dont parle Foucault fait l'économie de l'éthique spéculative, qu'elle exploite paradoxalement comme texte de culture. Ce glissement n'est pas justifié. Déterminer la substance éthique c'est en quelque sorte déterminer le terrain sur lequel une époque accepte la prise de l'éthique. Les effets théoriques que Foucault semble escompter de cette proposition sont les suivants : elle rendra possible une caractérisation, elle sera vérifiable dans le texte éthique. Cette méthode ne serait susceptible d'aucune circularité si on pouvait montrer que l'histoire, — entendons par là la communauté des sujets historiques —, choisit dans le texte éthique les formes dans lesquelles elle acceptera de manifester son modèle de sujet. Cela suppose une confrontation des morales écrites et des philosophies avec les choix des individus. Chez Foucault, cette entreprise n'a pas lieu, et le texte éthique de la culture grecque retourne à lui-même, laissant dans l'ombre le sujet supposé se déterminer *contre* lui et qui s'avère finalement déterminé *par* lui. Le résultat est qu'aucune détermination particulière n'apparaît ici qui ne soit le fait du texte éthique.

Il y a donc dans cette présentation de la méthode un espace flou concernant les différents aspects du sujet appelés à se constituer moralement, et pour qu'il fût de contour plus net, il aurait fallu faire appel à la représentation du sujet non seulement

dans l'éthique, mais partout ailleurs où il a laissé sa trace, et notamment dans la mythologie et la tragédie.

Pour compléter le travail des différences, Foucault introduit ensuite le mode d'assujettissement, savoir le rapport à la règle, le mode selon lequel les individus ont à reconnaître les obligations morales qui s'imposent à eux. Cet aspect de la subjectivation concerne les fondements éthiques que chacun accepte de reconnaître pour vrais, la nature, le Dieu qui parle dans la Révélation, la loi humaine. Le sujet s'éprouve donc dans un rapport particulier à une instance du Bien, qui peut en contredire d'autres et qu'il a pouvoir et privilège de choisir. Si la détermination de la substance éthique est le *mode* de la moralité, sa prise ontologique, l'assujettissement en est comme la *raison*, la justification explicite en même temps que la croyance et l'engagement. Ce niveau de la morale est impossible à atteindre par la seule considération du texte. Foucault lui confère la même amplitude, la même ouverture que la substance éthique : conformité, responsabilité, perfection répètent ici les possibilités de soumission, de domination et de jouissance de la substance éthique. Dans ce tableau redoublé des possibilités du sujet se confirme le caractère traditionnel, hérité de la topique ancienne, de son modèle : le sujet hésite entre la servitude, la maîtrise reposant sur le conflit (dans l'ascèse et la tradition spirituelle), et enfin la fusion dans l'existence et la jouissance, où semblent disparaître non seulement l'altérité de la Loi, mais le conflit même du désir et de la raison.

Le troisième aspect de cette dialectique du sujet est le travail opéré sur soi-même, qu'on peut appeler aussi travail éthique. «Sculpte sans cesse ta propre statue», écrivait Plotin. Sous cet impératif se condensent bien des finalités spirituelles, et en particulier toutes les variétés de l'ascèse, jusqu'aux conduites limites de l'abstinence sexuelle et de la virginité. L'antiquité grecque a été extrêmement riche en exemples et en propositions philosophiques à cet égard. L'ensemble de la philosophie ancienne, même spéculative, même scientifique, se laisse réinterpréter comme un exercice spirituel dont la domination de soi n'est que le premier moment et la contemplation l'étape

ultime. Ne voit-on pas, chez Plotin, le travail éthique apparaître comme le seuil même de la vie philosophique ? ²⁰

À cet aspect proprement spirituel et ascétique, Foucault en joint aussitôt un dernier : la téléologie du sujet moral, c'est-à-dire cet aspect de la subjectivité qui règle une conduite morale sur une fin plus haute, plus englobante. On rencontre ici le rapport du sujet à la totalité de l'action morale, par rapport à laquelle il tente de se définir comme valeur et ultimement peut-être comme style. « Quelle sorte d'être voulons-nous devenir lorsque nous avons un comportement moral ? »

L'ensemble de ces modes de subjectivation constitue un effort sans précédent chez Foucault pour penser l'articulation du sujet et de la loi. La structuration qu'il propose passe par une intériorisation de la substance éthique qui déplace considérablement l'espace d'analyse des morales et des comportements. Le soi moral est établi d'emblée dans la forme du sujet, essentiellement dans la modalité de l'écart, de la division et en conséquence de la domination. Ce modèle renvoie dans la marge une analyse politique, pivotant sur le concept du pouvoir.

C'est aussi l'établissement de ce modèle du sujet qui rend possible la superposition d'une histoire de la sexualité et d'une histoire de la morale. Le matériel qui se trouve d'abord exploité consiste en discours, lus pour leur valeur d'injonction et leur exemplarité : les formes de la subjectivité structurent à la fois les domaines de savoir et les types de normativité. Précisons que cette morale est à la fois médicale et philosophique, puisque les témoignages sollicités présupposent une sorte d'interpénétration

20. C'est aussi le sens de la structuration propédeutique du corpus platonicien dans l'Académie, qui plaçait l'*Alcibiade* comme porte d'entrée dans la philosophie. Voir sur ce sujet le livre de Jean PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*. Paris, Les Belles-Lettres, 1971. Dans sa leçon inaugurale au Collège de France, où il occupe depuis 1983 la Chaire d'histoire de la pensée hellénistique et romaine, Pierre Hadot insistait sur la connaturalité en Grèce de l'exercice de « raison » et de la méditation. Dans son livre *Exercices spirituels et philosophie antique* (Paris, Études Augustiniennes, 1981), on trouvera plusieurs analyses qui conduisent à la même conclusion : le travail philosophique est d'essence spirituelle. La parenté des travaux de Foucault avec ceux de Pierre Hadot à la même période ne me semble pas une pure coïncidence ; pour avoir suivi leur enseignement au Collège de France au cours d'une même année, je puis attester d'une extraordinaire communauté d'intérêt.

de la médecine et de la philosophie, dont la distinction dans l'Antiquité à bien des égards était moins forte qu'à d'autres époques. Le matériel littéraire n'est pas utilisé, encore moins l'iconographie²¹. La subjectivation est donc inscrite d'abord dans la philosophie, dans une philosophie qui intègre naturellement l'étude du corps, des humeurs, des diètes. La lecture du *Timée* de Platon et du Corpus de Galien montre que cette relation de la médecine et de la philosophie n'a pas beaucoup varié dans l'Antiquité.

Dans ce matériel complexe, où la même prescription règle à la fois la morale et la santé, le sujet se trouve d'abord déterminé par la formule de son rapport à lui-même. De l'usage des plaisirs au souci de soi, la formule a varié : le monde hellénistique se révèle plus préoccupé de refermer le sujet sur lui-même, là où le sujet classique pensait encore se poser dans une domination réglée des plaisirs et en général du monde. Mais dans les deux cas, le sujet est originaire, déjà constitué dans son rapport à la sexualité. Les modes de subjectivation proposés par Foucault s'appliquent aussi bien, en effet, à l'usage des plaisirs qu'au souci de soi, et ils permettent un modèle qui manifeste le déplacement de l'objet.

Cette représentation du sujet est-elle juste ? En acceptant qu'une histoire de la sexualité soit par essence une histoire de la philosophie, Foucault présuppose peut-être cela même qui était l'enjeu le plus crucial de son entreprise : que le sujet sexuel est d'emblée moral, toujours déjà moral. Cette question : la sexualité était-elle d'emblée dans l'antiquité domaine moralisé, domaine de l'éthique ?, est-il acceptable de ne pas l'ouvrir dès le point de départ, en ne supposant pas constitué le sujet dont il s'agit de montrer la progressive formation ? Foucault semble avoir voulu précisément éviter une sorte d'histoire téléologique, organisée et commandée à partir du sujet chrétien : ce n'est pas en tant que

21. Il existe, bien entendu, beaucoup de travaux voués à produire une histoire documentaire ou littéraire de la sexualité grecque et romaine. On pense par exemple au livre de K.D. DOVER. *Greek Homosexuality*. London, Duckworth, 1978, qui a renouvelé l'étude de l'homosexualité en exploitant le témoignage de la peinture sur vases. FOUCAULT ne semble pas avoir utilisé un livre aussi bon que celui de Hans LICHT. *Sexual Life in Ancient Greece*. London, Routledge, 1932. Son intérêt s'est porté quasi exclusivement sur le texte prescriptif, et non sur l'archive.

pensée de la subjectivité que le christianisme infléchit une histoire de la sexualité, mais en tant que proposition d'un sujet herméneutique, d'un sujet de l'aveu (et peut-être fondamentalement, de la culpabilité). L'identification du sujet moral et du sujet sexuel, qu'on aurait attendue au terme, paraît donc placée délibérément au rang de postulat.

Cette proposition rend l'ensemble de l'entreprise difficile à interpréter. Foucault parle, au sujet de son œuvre, de la nécessité de produire la généalogie du sujet de désir, de faire l'histoire de l'auto-reconnaissance de ce sujet comme sujet de désir. Le désir apparaît comme le fond de l'être, il est la vérité de l'être, naturel ou déchu, qui s'avoue obstinément tel dans la modernité. Comment comprendre, dans les modes de subjectivation qui forment le nouvel appareil de l'histoire de la sexualité, que le sujet de désir soit devenu sujet moral ? Foucault procède donc à grandes enjambées. D'un dispositif qui fait l'économie du sujet à la généalogie du sujet de désir, et puis encore du sujet de désir au sujet moral originaire, le retour du sujet semble l'effet d'un télescopage inattendu.

La question qui vient ensuite n'a de réponse que dans les fondements de la philosophie ancienne. Il était certes difficile pour Foucault de la soulever sans engager toute la métaphysique grecque. Cette question est la suivante : pourquoi le comportement sexuel, les activités et les plaisirs, font-ils l'objet d'une préoccupation, d'un *souci* dont la dynamique morale va se retourner sur le sujet lui-même à la fin de l'antiquité ?

Dit autrement, pourquoi assistons-nous à une problématisation morale de la sexualité, dès lors qu'elle se thématise comme comportement ? La réponse de Foucault, qui présuppose, comme on vient de le dire, un sujet moral, fait appel à la détermination de ce sujet comme sujet de souci. *Epimeleia*. La problématisation morale, en effet, est liée aux arts de l'existence aux techniques de soi, véritables esthétiques de la vie personnelle qui perdront toute leur importance avec la pastorale chrétienne. La raison de l'éthique apparaît, en son point ultime, fonction d'une esthétique du sujet.

L'insistance sur le souci est certainement une des intuitions les plus riches de Foucault dans ces deux livres. L'*epimeleia* ne

caractérise pas seulement la philosophie tardive, mais elle connote déjà chez Platon les activités de l'âme qui sont liées à l'investissement du désir, à la topique. Rien ne semble plus fondamental chez Platon que l'expérience de la division et le souci qui en dérive. Rien ne semble plus ultime non plus : la réinterprétation du mythe de l'androgyné primitif par l'exercice philosophique de la contemplation, du retour à la patrie originaire de l'unité avec les Formes intelligibles, rend impossible une philosophie du désir. Le sujet ne peut que chercher à traverser son désir pour le transformer en philosophie, il ne peut en rendre compte.

La représentation topique du sujet impose donc un art de la réflexivité : il s'agit toujours de se connaître, de se faire, de s'éprouver, de se maîtriser pour ultimement se retrouver. Cette réflexivité est indépassable, aussi longtemps qu'est maintenue une hiérarchie de fonctions, dans laquelle une raison directrice commande notamment au désir. L'*epimeleia* platonicienne marche de pair avec l'*hégémonie*, dont les stoïciens feront le concept même de l'âme. La problématisation morale chez Foucault renvoie donc ultimement à une *structure* du sujet. L'usage, aussi bien que le souci, n'ont de sens que sur le fond de ce sujet divisé, pensable uniquement dans la figure du maître ou du commandant (*hēgemōn*).

On atteint ici une sédimentation du texte philosophique ancien qui permet peut-être de saisir le préalable ontologique de l'éthique. Ce sujet structuré n'est lui-même tel, en effet, que parce qu'il a été conçu dès Platon, et sans qu'Aristote modifie suffisamment la conception de son maître pour que son éthique s'en trouve altérée, comme un *dualisme*. Chez Platon, ce dualisme ne saurait être limité à une conception du sujet, mais il est développé dans une métaphysique qui sépare un monde transcendantal de Formes, dont l'âme est parente dans son incorporité, d'un monde matériel qui n'en est que le reflet. Toute la philosophie grecque, jusqu'au stoïcisme romain, peut être représentée comme un effort pour rendre compatible la métaphysique platonicienne avec une conception non dualiste du sujet.

Pour ce sujet divisé, ontologiquement double, la sexualité n'est pas le premier, ni même le plus important des domaines de

l'existence auxquels peut s'appliquer le travail éthique. Dans la tension du corps et de l'âme, et dans les conflits intérieurs de l'âme, ni Platon, ni Aristote, ni la philosophie tardive ne lui ont accordé une place prépondérante. Le concept des « passions », notamment, ne peut être interprété dans un sens exclusivement ou même principalement sexuel. Il recoupe plutôt l'ensemble de la vie du corps, et ce qui par le moyen du corps affecte les parties inférieures de l'âme. Cela, Foucault est contraint de le reconnaître en renonçant à un domaine spécifique du sexuel, au profit du domaine plus large des *aphrodisia*, comme substance éthique de la Grèce classique. Ce n'est donc pas tant la sexualité qui se trouve moralisée que l'ensemble de l'activité de plaisir. À cet égard, les actes et les comportements sexuels revêtent en Grèce une certaine banalité ; ce qui compte, c'est l'usage mesuré des plaisirs, l'équilibre des investissements. L'hégémonie de l'intellect, qui est le fondement ontologique de toute l'éthique grecque, conduit au projet de régler toutes les passions. Dominer et régler ont ici un sens très voisin, dans une économie du désir qui est à la fois usage tempéré et sublimation dans la connaissance et la philosophie.

La problématisation morale de Foucault, toute sa réflexion sur les modes de subjectivation n'est donc pas si aporétique ; elle prend tout son sens sur le fond du dualisme métaphysique platonicien qui traverse toute la pensée ancienne. C'est à partir de lui qu'on pourrait tenter de remonter à des origines pythagoriciennes du sujet divisé, et c'est là aussi qu'on retrouverait les formulations les plus primitives du lien entre la médecine, la diététique, l'ascétique et l'exercice de la philosophie. Foucault a certes raison d'évoquer pour rendre raison de cette préoccupation constante de l'usage et de la mesure, le principe même du précepte esthétique ou stylistique qui va marquer l'éthique tardive du souci de soi : ce thème est présent, sensible, mais il n'est que la manifestation d'une ontologie plus profonde du sujet ancien, ontologie de la coupure et de la domination.

Si donc on doit chercher à interpréter les thématisations anciennes de l'usage des plaisirs et du souci de soi, ce ne peut être simplement selon un modèle où la morale se confond à une esthétique. On doit faire réintervenir le concept ancien du sujet, l'âme, qui du *Banquet* de Platon au traité sur l'Eros de Plotin (*Enn.*, III,5), lie métaphysiquement le sujet maître immatériel à

son existence de désir et de passion. En isolant les thèmes de l'austérité sexuelle, qui révèlent selon Foucault une opposition du comportement de réserve et la crainte de la dépense stérile, les thèmes de l'institution du mariage, de l'homosexualité masculine et encore de l'abstinence en vue d'une existence de sagesse, on ne peut prétendre aborder des problèmes isomorphes. L'austérité et l'abstinence sont des modes de subjectivation spirituels, qui peuvent trouver un fondement dans une métaphysique. On y décèle un rapport très particulier de l'usage des plaisirs à la jouissance, laquelle s'abolit dans la sublimation. En revanche, le mariage et l'homosexualité sont des pratiques et ultimement des rituels, dont le code renvoie à une anthropologie. L'explication de la domination que fournit Foucault au sujet de l'homosexualité ne requiert en effet aucun passage par la métaphysique de l'âme. Le rapport à la philosophie et à la constitution de la subjectivité se trouve, dans son interprétation, moins direct, plus oblique. En refermant cette interprétation sur le concept de « stylisation de l'activité », Foucault assigne au sujet l'espace même de sa maîtrise. Mais il ne lui permet aucune ouverture sur la jouissance, qui se trouve en quelque sorte la polarité positive extatique de l'usage.

L'usage ne renvoie-t-il pas au plaisir comme accomplissement, la *chresis* n'est-elle pas pensée en fonction de l'*hēdonē* ? L'*uti* en vue du *frui*. Foucault se garde bien de travailler de front cette question de la jouissance et du plaisir, laquelle marquerait sans doute un lien trop moderne, peut-être freudien d'essence, entre le plaisir et la sexualité. Cette attitude se marque notamment, dans son entreprise, à une attention quasi exclusive au stoïcisme, au détriment d'une pensée du plaisir épicurienne, laquelle aurait sans doute modifié la perspective d'ensemble. C'est, en fait, en vertu du même refoulement que l'épicurisme et la pensée du plaisir/jouissance sont écartés de cette histoire de la sexualité, où le sujet est d'abord domination, mesure, souci.

De ce point de vue, l'appareil à quatre thèmes apparaît donc comme une construction assez fragile. Ces quatre types de stylisation de la conduite sexuelle, que Foucault résume ainsi : diététique du corps, économique du mariage, érotique des garçons et philosophie de la vérité, ne sont pas des ensembles bien formés. Chaque type joue sur les autres, et c'est la formule

générale qui semble conduire à l'idée que ces types font système, savoir qu'il est possible de mettre au jour quatre domaines où les *aphrodisia* étaient l'objet d'une pratique stylisée. La question qu'il faudrait pouvoir retourner à Foucault devient peut-être la suivante : est-ce bien la *chrēsis* qu'il fallait interroger pour tenter de structurer la sexualité ancienne ? Tout n'est-il pas donné déjà dans cette notion même de *chrēsis*, dans ce concept de mesure et d'usage qui enferme le sujet dans la figure de la maîtrise et de l'écartement ? Ce sujet, toujours déjà à distance de son désir et de son plaisir, est-ce bien lui qui peut guider une histoire de la sexualité ? N'est-il pas déjà le sage, le *philosophos*, qui conjugue en même temps esthétique et morale, stylistique et ascétique, hors du chemin pavé à la sexualité ordinaire et à son discours propre.

Dit autrement, en ayant recours à ce sujet distant, et peut-être artificiellement construit sur la base de quatre domaines d'activité finalement très hétérogènes, Foucault pose un sujet plus que moral, un sujet ascète et idéalement abstinent. Ce choix du terrain de la philosophie impose une sélection de sources en même temps qu'une interprétation et des modèles.

La question peut être retournée d'une autre façon, et nous retrouverons les formulations qui ont animé notre lecture depuis le début. Est-ce le fait de recourir à la philosophie qui a amené Foucault à réinvestir le concept de sujet dont le programme de toute son entreprise depuis 1976 prévoyait se passer ? N'aurait-il pas été pensable de conduire le projet de *La volonté de savoir* dans le domaine d'une histoire de la sexualité non déjà retravaillée par le souci spirituel de la philosophie ? C'est une question qui mérite d'être posée. Y a-t-il en Grèce, pour ce projet, autre chose que la philosophie ? ²²

22. Beaucoup de travaux, outre celui de Hans Licht cité plus haut, le montreraient avec abondance. Par exemple, le travail de Sarah B. POMEROY, *Goddesses, Whore, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity*. Berkeley, 1975. Et encore, Bernard SERGENT. *L'homosexualité dans la mythologie grecque*. Paris, Payot, 1984. Voir enfin Aline ROUSSELLE. *Porneia* Paris, P.U.F., 1984. Dans la philosophie, d'autres pratiques d'interprétation sont possibles ; par exemple, J.C.B. GOSLING & C.C.W. TAYLOR. *The Greeks on Pleasure*. Oxford, 1985 et Florence DUPONT. *Le plaisir et la loi*. Du Banquet de Platon au Satiricon. Paris, F. Maspero, 1977.

La réponse à cette question se trouve dans le choix de départ de Foucault : tenter de saisir comment le sujet s'est constitué comme objet de savoir pour lui-même, dans la modernité. En déplaçant son enquête vers l'Antiquité, Foucault s'est trouvé moins préoccupé de la question de l'aveu, thème fondateur de la constitution du sujet herméneutique par le christianisme et par la psychanalyse. Il a pu retraverser toute l'épaisseur de la tradition chrétienne et retrouver derrière l'aveu et le moi des profondeurs, un autre sujet, plus originaire, le sujet éthique. Ce n'est pas la prolifération de l'aveu qui le constitue, ni les techniques de l'interprétation, mais le souci. On entend ici résonner le *sorgen* heideggerien derrière l'*epimeleia* grecque, mais le langage qui recueille ce souci participe autant de la morale et de la politique que de l'ontologie. Chez Platon, ce sujet est un sujet de maîtrise et l'*epimeleia*, que Foucault a plaisir à contraster avec la *chrēsis*, est liée d'ores et déjà à la *mathēsis*, à la *didaskē*, à l'*askēsis*. (*Protagoras*, 323d8) Les Stoïciens, penseurs habités par le langage de la maîtrise, ne cesseront de retravailler le concept de la *psychē* par les figures du gouvernement et de la souveraineté. Contrairement au sujet moderne, on ne peut tenter de dissoudre l'âme ancienne dans des procédures d'objectivation ; derrière la philosophie demeure le mythe, qui garantit au sujet son origine, sa légitimité, tout en racontant dans les péripéties de la métaphysique les causes de son destin et de sa tragique division.

Foucault a rendu compte d'au moins un aspect important de ce sujet ancien en insistant sur le fait que ce n'est pas l'interdit (par exemple, la prohibition de l'adultère) qui a amené la réflexion éthique la plus riche, mais au contraire les domaines où la liberté était la plus grande, comme l'érotique des garçons, ou la recherche de la vérité. C'est dans ces domaines, en effet, que le motif de la pratique de soi, de la maîtrise, pouvait et devait être le plus déterminé. Là où la dépense sexuelle était non circonscrite par l'institution, la retenue, l'usage mesuré, même hors de la visée de la jouissance, devint constitutive, éthique, subjectivante. Cette observation a pour effet de mettre en relief comment le travail philosophique ancien s'est rigorisé dans ces domaines qui n'étaient pas ceux des interdits et des prohibitions, contrairement en cela, peut-être, à la période moderne, plus soucieuse de légitimation de l'institution. De ce point de vue, Michel Foucault

se trouve à atténuer passablement le passage du monde grec au monde chrétien, souvent présenté comme un passage de la liberté et de la dépense à l'austérité et à la répression. Sans doute cette opposition ne tient-elle pas. Toute la philosophie grecque postule un sujet austère, adonné à la philosophie comme à une ascèse, c'est-à-dire littéralement à un exercice. Le thème de cet exercice peut se déplacer, sa rationalité peut se mobiliser pour des objets différents, — dans l'angoisse et la peur chez Epicure, dans l'extase chez Plotin mais toujours le sujet grec demeure le sujet du souci.

Je crois, comme j'ai essayé de le montrer, que Foucault a tort de restreindre l'interprétation de ce souci, et de tous les arts de l'existence qui le connotent, à la seule esthétique de la vie, à la pratique d'un style. Peut-être, dans le stoïcisme romain, qui a perdu malgré les efforts de Cicéron, son contact avec les métaphysiques classiques dont dérivait ces pratiques, trouve-t-on plusieurs figures de ces philosophes esthètes. Mais le stoïcisme, comme Hegel l'a profondément saisi, est une pensée qui renonce au temps, à l'histoire ; elle renonce aux péripéties fondatrices du sujet ancien. Partout ailleurs, ces pratiques de stylisation sont traversées par une représentation agonique du sujet, à la fois maître et esclave de lui-même, qui s'articule de manière ultime sur un mythe d'origine. Dans ces mythes, la puissance à vaincre est ontologiquement étrangère, c'est un monde dégradé dans lequel le sujet a chuté. Dans les métaphysiques qui les reprennent, cette puissance a conquis l'existence, elle arrive à s'y identifier : c'est l'action aristotélicienne qui fait échec à la contemplation, ce sont les troubles et les passions de l'âme chez les Stoïciens.

« L'homme le plus royal, écrivait Platon, est roi de lui-même. » (*République*, IX, 580c) Cette idée de royauté, la philosophie grecque n'a cessé de l'explorer, aux fins mêmes d'isoler le principe de ce que nous appelons le sujet et pour lequel les grecs n'avaient pas de nom. Ce qui a son principe en soi-même, ce qui est automoteur, ce qui est selon soi, par soi, ce qui est souverain, ce qui ne dépend que de soi : périphrases et métaphores du sujet ancien. La grande différence, me semble-t-il, et ce point Foucault ne l'aborde pas, entre le sujet ancien et le sujet moderne ou même chrétien, c'est que le sujet chrétien est solitaire, alors que l'âme

grecque avait partout, dans l'univers visible et invisible, des parents, des démons, des génies et jusqu'à ces âmes du monde et des astres, que la philosophie représente comme connaturelles. Le sujet ancien ne possédait pas le destin de l'individu établi dans un face à face avec un dieu personnel, disposé à son endroit à la fois comme son origine et comme le garant de son intériorité. Un dieu plus intime au sujet, selon la parole de saint Augustin, que le sujet lui-même. En établissant sa royauté sur lui-même, le sujet platonicien n'a en vue aucun modèle royal, aucun Seigneur et aucun Maître autre que lui-même, mais la seule royauté abstraite et splendide de tout ce qui dans l'être est aussi roi de soi-même et prince de soi. Peut-être est-ce en raison de cette existence dépourvue d'un Seigneur, c'est-à-dire d'un rapport à un autre, que Foucault évoque pour le sujet grec le seul concept de l'esthétique. Dans la solitude, le bien s'excède et s'abolit dans la beauté.

Je termine ces réflexions en revenant sur la schématisation d'ensemble que Foucault propose à une histoire de la sexualité qui serait en même temps une histoire du sujet. Pour lui, le christianisme a repris à son compte les techniques de soi, il les a prolongées, mais en même temps il a opéré une rupture assez radicale, dont nous savons, même si le troisième livre n'est pas encore publié, que Foucault l'impute d'abord à Tertullien. Il le compare en importance à Freud. Son rôle aurait été d'avoir brisé le rapport du désir et du plaisir et d'avoir insisté sur les dangers propres au désir, là où les grecs n'avaient souci que de la mesure des plaisirs. De la maîtrise de soi, on passe donc à la purification du désir lui-même, à une ascèse de l'intention dans la suspension de l'acte même. La perspective de la jouissance se trouve doublement décalée, reportée, interdite : prohibée dans la réalité, prohibée dans le désir.

Dans les termes de Foucault, ce mouvement équivaut à transformer le souci grec de soi en une recherche de la vérité du soi dans l'examen, dans l'interprétation et ultimement dans la pastorale de la confession. Il faudra attendre la démonstration de cette proposition dans *Les aveux de la chair*, pour mesurer si cette différence est importante pour séparer le sujet chrétien du sujet ancien. Cette différence a déjà fait l'objet de plusieurs interprétations profondes, notamment chez Heidegger. En général, ces hypothèses ont cherché à isoler ce que le

christianisme a donné au sujet pour le constituer, la conscience, le sentiment de la faute, la culpabilité, mais aussi la charité, le rapport à l'Autre. Mais au fur et à mesure qu'on progresse vers une interprétation ouverte, — et à ce travail Foucault a beaucoup contribué —, on ne peut plus se contenter de nier platement le sujet ancien, de le banaliser chez Homère, de le vider en rendant sa substance aux forces occultes de la tragédie, d'être aveugle à la topique ancienne de l'âme, de barrer le sujet partout où on ne trouve pas l'aveu. Car d'ores et déjà, la philosophie ancienne a posé ce sujet divisé, sujet de la *chrēsis*, sujet de l'*epimeleia*, et même si Foucault n'est pas remonté comme tout l'y invitait de la morale à la métaphysique de l'âme, il a trouvé ce sujet sur son chemin. En travers, et pleinement consistant.

Et comme ces bâtiments chrétiens, que notre langue a choisi d'appeler églises, rendant ainsi à la communauté de l'*ekklēsia* un privilège sur la solitude royale de la *basileia* ancienne qui se trouve construite dessous, on ne peut que travailler encore et plus à redécouvrir derrière le sujet soi-disant primitivement chrétien la figure éthique et royale du sujet grec.

Département de Philosophie
Université du Québec à Montréal

Déploiement et résistances chez Foucault

Michaël La Chance

Volume 14, numéro 1, printemps 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027002ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027002ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

La Chance, M. (1987). Déploiement et résistances chez Foucault. *Philosophiques*, 14 (1), 33–56. <https://doi.org/10.7202/027002ar>

Résumé de l'article

Chez Foucault le pouvoir est d'abord pensé comme déploiement de la visibilité et comme inscription des corps. On voit dans une première partie comment les figures de l'autorité disparaissent, laissant place à un espace de dispersion où s'estompe la figure de l'homme comme effet passager d'une discontinuité entre le savoir et le pouvoir. Si le pouvoir est invisible lorsqu'il se confond avec l'adéquation à soi du savoir, c'est dans un effet de résistance que se constituent nos expériences qui sont à la fois événements et significations : dans une deuxième partie nous reprenons la question du pouvoir à partir de l'impuissance du sujet à fonder son expérience, la perte de l'intériorité, la difficulté de la contestation, la perte de la profondeur, la perte du corps comme « propre » qui est aussi perte de l'excellence inhérente à tout être humain et du sexe comme affirmation de la différence (ou d'une identité). Nous croyons toujours opposer une nature intacte au déploiement du pouvoir. Nous examinons comment nous croyons trouver cette nature dans ce que nous caractérisons comme sujet de la contestation, peuple-substrat, corps-rebelle ou sexe-nature. Mais - nous le voyons dans la troisième partie - ces natures sont toujours « informées » par le pouvoir. C'est pourquoi, dans ce qui oppose une résistance au pouvoir, tels les expériences de la contestation sociale, de la sexualité et aussi du redoublement et de la transgression dans le langage, on retrouve les mêmes figures de déploiement qui caractérisent un pouvoir qui se redouble en lui-même et se dissémine dès qu'il rencontre des résistances, pour informer celles-ci. Car chez Foucault, l'expérience est une structure tripartite qui met en relation savoir, pouvoir et subjectivité.

DÉPLOIEMENT ET RÉSISTANCES CHEZ FOUCAULT¹

par Michaël La Chance

RÉSUMÉ. Chez Foucault le pouvoir est d'abord pensé comme déploiement de la visibilité et comme inscription des corps. On voit dans une première partie comment les figures de l'autorité disparaissent, laissant place à un espace de dispersion où s'estompe la figure de l'homme comme effet passager d'une discontinuité entre le savoir et le pouvoir. Si le pouvoir est invisible lorsqu'il se confond avec l'adéquation à soi du savoir, c'est dans un effet de résistance que se constituent nos expériences qui sont à la fois événements et significations: dans une deuxième partie nous reprenons la question du pouvoir à partir de l'impuissance du sujet à fonder son expérience, la perte de l'intériorité, la difficulté de la contestation, la perte de la profondeur, la perte du corps comme « propre » qui est aussi perte de l'excellence inhérente à tout être humain et du sexe comme affirmation de la différence (ou d'une identité). Nous croyons toujours opposer une nature intacte au déploiement du pouvoir. Nous examinons comment nous croyons trouver cette nature dans ce que nous caractérisons comme sujet de la contestation, peuple-substrat, corps-rebelle ou sexe-nature. Mais — nous le voyons dans la troisième partie — ces natures sont toujours « informées » par le pouvoir. C'est pourquoi, dans ce qui oppose une résistance au pouvoir, tels les expériences de la contestation sociale, de la sexualité et aussi du redoublement et de la transgression dans le langage, on retrouve les mêmes figures de déploiement qui caractérisent un pouvoir qui se redouble en lui-même et se dissémine dès qu'il rencontre des résistances, pour informer celles-ci. Car chez Foucault, l'expérience est une structure tripartite qui met en relation savoir, pouvoir et subjectivité.

ABSTRACT. In Foucault's first writings, power was the spreading-out of visibility and an inscription of bodies. In the first part of this

1. Une amorce de cette réflexion a été présentée au Symposium « Perspectives sur Michel Foucault », Congrès Annuel de l'Association Canadienne de Philosophie, 29 mai 1985, Montréal.

paper we examine how the figures of authority slowly faded, as power became very dispersed and diffused, only to give a last glimpse of the figure of man, a mere discontinuity between knowledge and power. If power remains invisible when it merges completely with a self-sufficient knowledge, our experiences take shape as effects of resistance to power. This is why experiences are simultaneously events and meanings: in a second part we reconsider the query on power in the light of Foucault's commentary on the difficulty of the subject to give foundation to his experiences, the loss of interiority and profoundness, the challenge of true subversion, the loss of the body as one's "own", the loss of belief in a core of goodness in all human beings and the loss of sex as being decisive in recognition of a difference (or an identity). We believe we ultimately can oppose an untouched and profound quality in human nature to the dispersion of power. We examine the different forms of such a belief in what we characterise as the subject of subversion, the people as substratum, the body as rebel and sex as nature. But — as we can see in the third part — these natures are always "informed" by power. This is why we can find in most forms of resistance to power, as in the experiences of social subversion, sexuality, redoubling and transgression in language, the same forms of scattering which are specific to power itself, to a power which redoubles itself and in itself and is disseminated wherever he meets some resistance, to inform the latter. As with Foucault, experience is a tripartite structure which relates knowledge, power and subjectivity.

LE POUVOIR COMME DÉPLOIEMENT

Dans un texte de Raymond Roussel, un moulage du corps nu de chaque jeune fille qui rentre au couvent est exposé sur une esplanade devant l'entrée. L'abbesse, dont le corps de jeune fille est encore exposé, apprend qu'elle recevra la visite de son amant d'autrefois, le poète Lope de Vega. Elle fait en sorte que le jeu combiné des lumières et des ombres, à une certaine heure de la journée, produise un jet de clarté qui permettra de reconnaître son corps parmi les autres, en lui traçant un huit horizontal sur le cœur². Le propos qui suit peut être reçu comme le commentaire de cette image, dans ce que celle-ci met en jeu comme déploiement de la visibilité et comme inscription des corps. Nous retracerons dans un premier temps comment le pouvoir, qui est

2. Cf. ROUSSEL Raymond, *L'Étoile au Front*, J.-J. Pauvert éd. 1963, p. 24–29 (Acte I, sc. 3).
Cf. aussi: FOUCAULT, *Raymond Roussel*, Gallimard, coll. Le Chemin, 1963, 211 p.

d'abord reconnu comme figure et tient dans son mode de représentation, est ensuite pensé sur le mode de la dispersion alors que s'estompe la figure de l'homme comme effet passager d'une discontinuité entre le savoir et le pouvoir.

La disparition des figures de l'autorité

L'espace de représentation qui se met en place à la Renaissance, dont l'idéal de transparence est réalisé dans la simultanéité parfaite de l'apparaître à soi et de l'instituer dans une société, constitue un Tableau où l'on peut aisément repérer la source de l'autorité souveraine. Tout est clarté, tout converge sur une figure qui rayonne toute autorité et qui a la vertu de rendre les choses visibles.

Voilà ce qu'il en est du régime de vérité qu'institue un pouvoir : il rend transparent davantage qu'il ne fait briller ses figures autoritaires. Le pouvoir c'est avant tout ce qui ménage les grandes allées du regard, qui déploie les faisceaux du visible et les perspectives qui savaient si bien mettre ces figures en valeur. Pourtant l'espace social cède à la plus grande clarté pour que la poussée du pouvoir ne s'y fasse sentir, pour que la résistance qu'on lui oppose perde toute opacité.

L'intérêt des analyses historiennes de Foucault, n'est pas de découvrir le passé dans le présent, ou encore de faire la lumière sur les dessous obscurs de la société, mais d'appréhender les formes immédiates d'un pouvoir qui ne s'exerce pas toujours là où on l'attend. Le pouvoir moderne s'est délogé des figures de l'autorité, celles-ci ne sont plus que des figurants sur une scène qu'elles n'ont pas édifiée³, pour laisser un vide du pouvoir, ou plutôt un pouvoir dé-figuré. Ce pouvoir nous renvoie toujours notre propre visage, on s'y découvre trop pressé d'évaluer, on se surprend à répéter les mêmes cris d'alarme.

Donc, nul acharnement chez Foucault à démasquer un pouvoir sans visage. Il ne tente pas d'y substituer les traits de la franchise, car pour lui il n'y a pas d'issue, on n'échappe pas au

3. Cf. P.P. PASOLINI, « Le vide du pouvoir en Italie », (1975), *Écrits Corsaires*, trad. P. Guihon, Flammarion, 1976, p. 184-89.

pouvoir et à ses masques. Il n'est pas de ces furieux dont parlait Erasme dans l'*Éloge de la folie*⁴. Foucault reconnaît ici les accessoires, là les réparties qui nous rapportent à cette représentation, avec un souci du détail extrême.

L'apparition de l'homme

Le pouvoir est invisible quand il se confond avec l'adéquation à soi du savoir, le système achevé de la ressemblance, le pur registre du Même : adéquation que nous appelons Représentation. Il n'apparaît alors que dans les figures qu'il éclaire et dans leurs conditions de visibilité. Lorsqu'il y a fêlure⁵ et que le voile de la représentation se déchire, le repli obscur de la représentation, n'apparaissant pas dans le monde représenté et ne paraissant pas provenir de la représentation elle-même, cette représentation est aussitôt réifiée comme un « pouvoir », mais un pouvoir qui est toujours le pouvoir de quelqu'un, un pouvoir que l'on agit où que l'on subit. Le savoir et le pouvoir sont deux aspects d'un même phénomène : l'homme est ce qui peut au-delà d'un savoir et ce qui sait au-delà d'un pouvoir.

L'homme tire son opacité d'une obscurité qui trouble soudainement la représentation. Plus tard, Foucault parlera du mouvement⁶ où la représentation ne cesse de se dérober à elle-même pour devenir pouvoir, et où les pouvoirs sont de nouveau transformés, c'est-à-dire représentés. L'articulation topologique du savoir (ou représentation) et du pouvoir, l'étude de leur déploiement conjugué, a précisément pour but de montrer comment l'un déroule l'autre, et le déroulant, subit une torsion qui produit un supplément : il ne s'agit pas d'une assimilation de l'un à l'autre mais d'établir la diversité de leurs rapports et de leur inter-définition dans la figure de l'homme.

Dans le tableau de la Représentation, les déterminations de la vie, du travail, et du langage sont d'abord pensées dans une

4. « Des acteurs sont en scène et jouent leur rôle ; quelqu'un essaie d'arracher leur masque pour montrer aux spectateurs leur visage naturel ; ne va-t-il pas troubler la pièce, et ce furieux ne mérite-t-il pas d'être chassé du théâtre ? » Erasme, *Éloge de la folie*, XXVIII.

5. FOUCAULT Michel, « Ariane s'est pendue », *Nouvel Observateur*, 31 mars 1969, p. 180.

6. Cf. *L'Arc* 70, 1977 ; cf. aussi G. LARDREAU, « Une figure politique », *Magazine littéraire*, 207 (mai 1984), p. 48.

métaphysique ; l'homme se rapporte à lui-même dans un modèle d'intelligibilité qui implique un passage par le transcendantal et qui lui donne un sentiment d'immédiateté à soi et aux choses. Cependant, Foucault, en repérant la position du sujet, pense l'âge classique comme un espace de distribution (l'épistémè) complètement intégré aux pratiques, institutions et discours spécifiques que cet espace doit ordonner. C'est-à-dire que l'espace de représentation disparaît (on enlève le tableau), les positivités essaient de se constituer indépendamment en métaphysiques et d'englober l'homme comme objet ⁷.

L'idée essentielle est celle-ci : la faillite de son idéal de transparence n'entraîne pas la disparition radicale de l'espace de représentation mais plutôt sa dissolution dans les pratiques et dans les connaissances. La représentation se dissout dans les pratiques et l'homme se rapporte à lui-même à travers ces mêmes pratiques, ne pense l'une qu'à travers l'autre, mais croit encore exister comme entité fixe et immuable : ce qu'il ne peut faire que parce que la représentation reste inachevée, c'est-à-dire parce qu'il sert de relai à la représentation : c'est par lui qu'entrent en rapport tous les discours. En effet, à l'âge classique, la conception de la nature humaine devient la table sur laquelle viennent s'étaler les images et les éléments chronologiques, où l'on peut découvrir des identités ⁸.

L'homme fait le procès des identités, il est ce par quoi l'identique répond à lui-même, c'est pourquoi on ne saurait lui en trouver une. En effet, nous ne pouvons pas rejoindre un

7. FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, p. 328.

8. *Les mots...*, p. 320. Pour reconnaître et reconstituer cette représentation, Foucault procède comme quelqu'un qui étale les pièces d'un puzzle sur une table afin de les assembler, et qui feint d'être surpris que le puzzle constitué représente autre chose que le dessus de table. Il feint seulement, car il attire notre attention sur le fait que le puzzle représente quelque chose parce qu'il est assemblé et ceci grâce à la surface propice de la table : c'est la table qui par avance représentait quelque chose tandis que les pièces du puzzle ne représentaient rien avant d'être assemblées. Ceci pourrait passer pour un petit passe-temps bourgeois : Marx s'y est essayé dès les *Manuscrits*, lorsqu'il affirme qu'il n'y a pas de rapport de l'homme à la nature, qu'il n'y a pas de région ontologique indéterminée où ces entités peuvent entrer en rapport l'une avec l'autre. Marx évacue l'espace (transcendantal) de distribution pour marquer que l'on ne saurait penser l'un qu'à travers l'autre et que dans leur être-l'un-à-l'autre. Cf. Karl MARX, *Manuscrits de 1844*, trad. E. Bortigli, éd. Sociales, 1969, p. 99, 136.

questionnement direct de l'existence humaine, car elle est au cœur du savoir-pouvoir. Ce qui produit la Représentation ne saurait apparaître dans ce qui se donne comme pure représentation-à-soi et transparence. Ainsi l'homme est à la fois le point aveugle de la vision classique et le point de fuite sur lequel s'appuie la composition du tableau quand celui-ci — par un effet de perspective — cesse de se donner comme représentation et se présente comme espace réel.

On a suffisamment commenté cette notion chez Foucault : l'homme n'est qu'un chiasme, ce par quoi les discours renvoient les uns aux autres et que ceux-ci ne peuvent restituer. Plus encore, la fonction du sujet c'est d'assurer la simultanéité, le caractère instantané d'un monde qui serait posé là, devant nous, tout d'une pièce, comme un tableau. L'immédiateté d'un rapport à soi permet les idées distinctes et claires, c'est-à-dire intelligibles et lumineuses, qui nous mettent en rapport immédiat avec les choses qui n'attendaient que d'être rendues visibles.

Aujourd'hui, il ne fait pas de doute que c'est nous — les acteurs dans une société — qui donnons la représentation et non pas le regard d'un Spectateur. Nous jouons pour nous-mêmes même si nous ne savons pas toujours quand nous jouons, quels sont les temps forts et les confrontations essentielles de notre drame. La découverte qu'il y a des conditions de l'intelligibilité, et que ce qui permet de comprendre ne peut être compris, nous fait envisager chaque époque comme ce qui permet le sens et ce dans quoi le monde se donne à voir, mais également ce qui en constitue l'opacité particulière.

Le pouvoir d'en bas : la dispersion

Récapitulons : il y a eu faillite de la représentation qui — ayant rencontré sa limite, celle d'un impossible repliement sur soi, se fragmente, se disperse et réalise autrement sa transparence : mais cette nouvelle transparence est troublée, une tache sombre s'y dessine et qui en est le point aveuglé démesuré : c'est l'émergence de l'homme. L'homme apparaît comme ce sur quoi s'exerce le pouvoir et en même temps ce à partir de quoi le pouvoir est problématisé.

On l'a compris, c'est sur l'espace classique et son idéal de transparence que se modèle — en premier lieu — le pouvoir. Ensuite, Foucault parle d'une intégration de l'espace classique dans les différents ordres des connaissances et des pratiques : dix ans plus tard (1976) il parlera d'une dispersion du pouvoir dans un système d'habitudes, de locutions et de relations. Dire que le pouvoir s'est rendu invisible, c'est se rapporter au premier modèle du pouvoir (la transparence comme déploiement figé), dire que ce pouvoir se déploie par redoublement sur lui-même, dissémination dans des pratiques et capillarisation dans des micro-relations, c'est se référer à un deuxième modèle du pouvoir (la dispersion).

Comment débusquer le pouvoir sinon qu'à prêter attention aux détails et observer comment nous constituons — dans la matérialité de nos corps, de nos gestes et de nos paroles — les grands agencements de l'histoire. Dès lors, toute expérience et tout savoir ne sauraient être exprimés en termes de succession et de continuité sur le modèle de l'histoire personnelle et requièrent un modèle⁹ caractérisé par la dispersion et la discontinuité.

Foucault évacue un discours qui pourrait proposer une nouvelle articulation de la société et en constituer l'histoire : il semble cependant que la multitude de faits, comme autant d'associations empiriques que nous produisons à partir d'archives et dans lesquelles les relations structurelles restent implicites, sont regroupés et focalisés par des schémas théoriques dans lesquels nous pouvons reconnaître l'imagination théorique de Foucault lui-même. Des notions importantes comme celles de langage, de représentation et de pouvoir se superposent jusqu'à un certain point et répondent à des modèles conceptuels communs.

Il s'agit de reconnaître, par un travail minutieux, les ensembles synchroniques dont la portée dépasse l'existence personnelle. Il s'agit d'étudier les aboutissements d'un projet d'autonomisation et d'exhaustivité : comment une formation sociale se donne sa propre représentation dans le même temps

9. Un modèle post-narratif : cf. E.W. SAID, *Beginnings : Methods and Intentions*, N.Y., Basic Books, 1975, p. 282.

qu'elle s'institue, comment elle se déploie comme « système contemporain de lui-même. »¹⁰

Pouvoir et raison

Nous pouvons reconnaître un tel projet exhaustif dans la raison moderne, qui devient ainsi — pour ainsi dire — un espace transcendantal privé et succède ainsi à la représentation classique. Cette raison constitue une nouvelle adéquation du pouvoir et du savoir, quand le savoir est toujours un pouvoir et quand le pouvoir est systématique, totalitaire, etc. au-delà de toute mise à contribution d'un savoir.

À quoi reconnaît-on l'exercice du pouvoir ? Ce n'est pas une expérience et pourtant on ne peut que l'éprouver dans ce qu'on appelle notre liberté : il ne s'agit pas seulement de tout ce que les autres peuvent faire, quand pour une part ils en peuvent trop, mais de ce que chacun peut, en tout temps et non pas seulement quand il lui paraît qu'il ne peut pas assez. C'est la rationalité d'un pouvoir que d'accorder ce que nous pouvons avec ce que nous voulons. Foucault aura attiré notre attention sur l'aspect cognitif du pouvoir, à la mise en place d'un pouvoir qui, bien qu'il ne semble pas agir selon un plan concerté, semble être l'efficace même de la raison.

Inversement, n'est-ce pas plutôt lorsque le principe de raison laisse place à l'arbitraire et qu'il apparaît que la raison ne saurait fonctionner sans violence, qu'émerge pour nous ce que nous appelons le pouvoir ? La raison, en regard de laquelle les justifications seront reçues et les pratiques légitimées, apparaît à ce moment comme une déraison. Nous sommes ainsi portés à supposer un pouvoir « derrière » des pratiques lorsque celles-ci excèdent l'efficace qui les justifie. Lorsqu'apparaît une déraison dans la raison, nous posons une force agente dans l'histoire telle que l'intérêt de classe, l'inconscient, la volonté de puissance, etc.¹¹ Il n'y a pas de substance-pouvoir, pas même une volonté de

10. *Les mots...*, p. 89.

11. On renvoie le plus souvent aux notions de volonté de puissance chez Nietzsche et de volonté de vivre chez Schopenhauer. Cf. HACKING, I., *The New York Review of Books*, 14 mai 1981, p. 34 ; TAYLOR, C., « Foucault on Freedom and Truth », *Political Theory*, vol. 12, n° 2, mai 1984, p. 170.

domination, Foucault se déclare strictement nominaliste sur ce point¹². De telles substances-pouvoir ont une grande valeur descriptive mais perdent de vue un pouvoir plus essentiel qui nous permet « d'utiliser ses mécanismes comme grille d'intelligibilité du champ social »¹³. Il est significatif que le pouvoir, dans le moment où il se donne un apparaître, s'occulte lui-même. Faut-il en conclure que le pouvoir c'est tout ce qui se déploie, sauf le paraître ?

Le pouvoir n'est plus une force à proprement parler mais une configuration de l'espace social où il s'exerce de proche en proche à travers des pratiques et dans des expériences. C'est pourquoi Foucault — de façon très positiviste — considère les pratiques sociales pour elles-mêmes. Notre société serait une manifestation optimum du pouvoir d'autant que ses « rationalités » auront infiltré plus avant tous les aspects de la vie sociale. Nous reconnaissons volontiers dans l'exploitation économique, la répression sexuelle, l'impérialisme culturel, etc., les conséquences d'une entreprise de la raison que nous voulons taxer d'inconséquence, d'une raison qui semble n'avoir eu pour emploi — et constituait son échec — que de se rassaisir comme raison. Il ne s'agit donc plus de trouver une rationalité à ce que nous sommes devenus, alors que nous sommes déjà, par notre façon de vivre, le savoir éclaté de cette inconséquence.

D'une part on ne comprend toujours une société que du dedans de celle-ci, d'autre part la comprendre c'est être dedans (compris par celle-ci). Un savoir n'est reconnu comme tel que dans un contexte de transformations. Il faut d'abord reconnaître la contrainte exercée par un savoir où chaque notion tient à la réalité d'une expérience constituée de façon différente selon les époques. Il semble que la raison puisse dériver indéfiniment dans la répétition de ses figures. Sans rationalité transhistorique et sans expérience fondatrice, comment en connaître les déplacements ? Et n'est-ce pas du fait de cette dérive de la raison que le pouvoir n'est pas intelligible, ne se peut représenter et apparaît étranger à l'humain ? Et puis comment concilier ceci avec la caractérisation

12. FOUCAULT, Michel, *La volonté de savoir*, Gallimard, 1976, p. 123.

13. *La volonté...*, p. 122.

du pouvoir comme principe d'intelligibilité ? Comprendre la société n'est pas se donner un point de vue et produire un discours : n'est-ce pas tout simplement parler, voir, entendre, agir comme il est permis — c'est-à-dire faire l'expérience de la société d'une certaine façon.

Il y a une dimension cognitive de l'expérience qui se produit comme événement et signification : nous voulons reprendre la question du pouvoir à partir de l'impuissance du sujet à fonder son expérience, la perte de l'intériorité, la difficulté de la contestation, etc. Mais il faut aussi considérer dans l'expérience ce qui résiste au pouvoir et qui — lui résistant — en permet la concrétisation, en singularise le déploiement.

LES RÉSISTANCES AU POUVOIR

Dans un deuxième temps nous voulons prolonger notre réflexion sur le pouvoir comme déploiement en examinant les résistances qu'il rencontre dans les formes diverses de l'expérience. Ce qui nous conduit à parler plus particulièrement de l'expérience du redoublement, mais aussi de la contestation, de la limite, de la sexualité, de l'intériorité, etc. Certes, ces quelques expériences ne rendent pas compte de l'ensemble de la pensée de Foucault mais permettent une réflexion sur le pouvoir comme ce contre quoi on résiste. Ce sont les résistances qu'on lui oppose qui permettent de considérer ce pouvoir comme une politique de l'expérience.

Chez Foucault, l'expérience est une structure tripartite qui met en relation savoir, pouvoir et subjectivité. Son propos n'est pas d'élargir le champ de l'expérience humaine, mais de le renouveler en ressaisissant les expériences nouvelles qui s'offrent à nous en raison de la nouveauté d'un contexte social, ou du déplacement d'un cadre institutionnel. Expériences : raison, rêve, veille, pensée, rêve, folie, déraison, répétition, double, dérouté du temps, retour, réminiscence, perte de la lumière dans la nuit, limite, contestation, transgression (qu'il faut prendre soin de distinguer de la précédente) et vertige.

Dire l'intériorité

Il est une expérience que Descartes tenait pour encore plus probante que celle du corps : celle de l'intériorité. Nous identifions une voix particulière, qui nous serre de si près que nous la disons « Je », oubliant que le sujet c'est une certaine expérience du monde et non pas la reconnaissance en nous-mêmes que nous sommes là. Nous ne sommes pas un sujet déjà tout fait dans lequel vient la parole, mais il y a une parole — pas n'importe laquelle — qui détermine nos modes de subjectivation. Dès lors il faut et il suffit que nous ayons le désir d'exprimer pour ouvrir en nous la distance qui sépare le locuteur de son auditeur, l'écrivain de son lecteur.

Accordons que le besoin de se dire et la recherche du bonheur sont par avance problématisés comme tels par une forme de pouvoir. On peut cependant se demander s'il est possible de persister à se dire sans l'espoir que cela puisse jamais paraître significatif, d'une façon ou d'une autre, pour quelqu'un, quelque part, autrement que par une sanction institutionnelle ? Nous croirons peut-être y parvenir, pour aussitôt découvrir que nous n'avons cherché à nous dire que tournés vers l'Autre, vers celui qui sait, celui dont la position de savoir met en jeu — non pas seulement sa maîtrise de ce savoir-là, mais une vérité qui serait libre de tout privilège du savoir. Et ce que nous disons alors, lorsque nous croyons donner l'expression la plus complète de nous-même, est devenu incompréhensible comme un langage qui ne s'adresse qu'à Lui seul, et dans lequel il nous renvoie son énigme. Puis nous découvrons qu'au plus secret de nous-même, notre vérité intérieure n'est pas un secret pour nous-même parce qu'elle a d'abord été chuchotée dans les officines du pouvoir, que toute vérité ne peut être produite que dans une certaine intrication du savoir et du pouvoir.

Alors pourquoi nous mettre à l'écoute de notre intériorité, alors qu'en celle-ci nous nous faisons entendre avant même d'avoir parlé et nous parlons (c'est le monologue intérieur) en croyant que nous ne sommes pas entendus. Pouvons-nous seulement nous en laisser excentrer ? Pour Foucault l'intériorité est un effet de langage : c'est le volume que déploie le langage, cette illusion de perspective dans laquelle nous nous donnons un apparaître du monde, qui est intériorisée ou plutôt redoublée en nous-mêmes.

Au lieu de me perdre comme subjectivité diffuse dans le langage, je me ressaisis avec le langage en moi, mais ce n'est qu'un fantasme de maîtrise de soi. Foucault rejoint ici une réflexion sur l'écriture qui fait de la subjectivité le procès même de production du sens, comme une origine pulsionnelle toujours renouvelée. Il s'agit d'une subjectivité dans le langage que l'acte d'écrire fait ressortir : écrire c'est dire notre rapport au langage, c'est dire toute notre vie depuis la terreur d'une nuit morcelée. Foucault recherche le fondement d'une maîtrise de soi ailleurs que dans l'autonomie d'une intériorité et la consolidation d'un sujet par le discours.

Abandonner cette intériorité c'est s'engager et se constituer dans un nouveau rapport au langage, où le langage n'est plus ce qui ouvre l'espace d'intelligibilité où apparaît toute chose, mais devient l'éclatement même du sujet, la dimension escarpée de son existence. Engager un nouveau rapport au langage devient alors s'engager dans une expérience de la contestation.

Se démettre comme sujet dans la contestation

Comment se constituer comme sujet autrement qu'à articuler le texte social ? Tout ce que l'on fait s'inscrit dans le réseau de ce qui ne cesse de se faire et de se défaire, lequel nous tient au corps comme la configuration du corps lui-même. Parler, agir, ... toutes ces expériences s'inscrivent dans ce contexte, c'est-à-dire apparaissent alors comme un destin des mots, ou comme la réalité de « la vie ». On ne peut parler et agir pour, ou du moins, avec notre société : il n'y a pas d'expérience privée ou de liberté intérieure. Cette contrainte, les premiers dirigeants à instituer la censure dans l'état moderne avaient su l'énoncer comme telle : on ne parle que pour ou contre l'état. D'une façon ou d'une autre, on ne parle toujours que dans l'état social, ou se donne un apparaître du monde dans l'apparaître à soi de la société. On ne saurait se mettre à distance de ce spectacle qu'elle se donne, on ne saurait se mettre hors de portée de la contrainte qu'à s'exposer à une étrangeté radicale.

D'une façon assez paradoxale, la contrainte s'exerce avant tout sur les sujets « normaux ». En effet, les individus dont les comportements ne correspondent pas aux « attentes » de notre

société, comme s'ils s'adressaient à une autre société, ne sont plus les sujets de notre société : en ce sens le fou et le criminel n'appartiennent pas à cette société et donc ne méritent pas — si horribles que soient leurs crimes — les châtements que la société réserve à ses sujets déviants.

Comment s'opposer à la diffusion des contraintes, à la reproduction du social, sinon qu'à se démettre comme sujet dans l'expérience de la contestation que nous appelons le crime et la folie ? Les châtements sont atténués mais le risque s'accroît. La contestation dénoue en nous-mêmes les liens auxquels se rattache notre équilibre, nous expose à une violence qui a tôt fait de nous engouffrer corps et raison et nous fait ressentir toute la nécessité de la stylisation.

Une forme de résistance : la stylisation, le savoir

Comment trouver cet équilibre sinon qu'à venir occuper la position de sujet : l'obsession de soi-même est induite. L'inquiétude, la peur, le malaise... sont peut-être mieux supportables que la terreur, mais pendant que nous combattons pour maintenir le moi, nous ne faisons que nous démêler avec l'illusion d'avoir une existence. Puisque la vie nous échappe, il faut vivre avec cette peur, donner libre cours aux forces du dehors dans l'être intérieur de l'homme et ouvrir le dehors par le dedans, dans un effort pour chacun de s'élaborer plus avant dans sa multiplicité larvaire. Il s'agit de se donner une « nature stylisée » comme l'entendait Nietzsche : la stylisation n'est pas l'effort de mettre à jour une identité secrète ou une subjectivité qui attend son heure, mais un dévolu jeté sur une forme d'existence que l'on maintient dès lors jusqu'au bout et qui se trouve ainsi, jusqu'à un certain point, devenir création d'un sens à soi dans l'unité d'un style.

À considérer les choses dans leurs époques successives, on se sent moins interpellé par la conjoncture immédiate, dans l'identité que celle-ci nous assigne, dans l'interprétation que celle-ci donne à notre désir. Notre époque requiert une autre façon de mener la lutte pour le pouvoir de soi-même : pour tâcher de devenir un sujet moral et se laisser conduire à « véritablement aimer le vrai. » ¹⁴ La

14. FOUCAULT, Michel, *L'usage des plaisirs*, Gallimard, 1984, p. 265. Si son désir donne son nom à l'homme, pareillement l'amour qu'il pratique donne son nom à son désir. Cf. *Banquet* (238a-238d)

franchise de soi doit servir de fil conducteur, bien qu'il soit difficile de la distinguer de l'obsession de soi. C'est l'exigence périlleuse de qui s'engage dans « une élaboration de soi par soi, une transformation studieuse, une modification lente et ardue par souci constant de la vérité. »¹⁵ On voit que pour Foucault la transformation de soi passe par le savoir et c'est le travail qu'il effectuait sur lui-même qui l'a conduit (comme le disait Barthes) à représenter la conscience inquiète du savoir moderne. Il a fait de cette inquiétude son sens-à-soi et ceci de façon d'autant plus exemplaire qu'il n'a jamais cherché à enfermer ce savoir dans sa biographie intellectuelle, jamais la stylisation n'est devenue recherche d'une identité.

Corrélativement à la perte de l'intériorité, je veux faire une deuxième remarque sur la perte de la profondeur : sur la perte du corps comme « propre », de l'excellence inhérente à tout être humain et du sexe comme affirmation de la différence (ou d'une identité).

Le peuple-substrat

Le corps est entièrement façonné par les positivités qui le surplombent¹⁶. La vie n'est qu'une objectivation : l'homme de Foucault se demande s'il est bien en vie :

que serais-je, si je pouvais être, que dirais-je, si j'avais une voix ?¹⁷

L'homme tire son existence biologique de la société. Les sociétés sont depuis toujours ses bio-pouvoirs, ce que les développements technologiques récents en matière de contrôle des naissances, de la maladie et de la mort, ne font que confirmer. Le pouvoir de mort que détient une figure d'autorité est avant tout une politique du corps qui prend des formes juridiques (asiles, pénitenciers) et médicales (asile chimiothérapeutique et orthopédique, pratiques d'extraction et d'adjonction sur le corps). Il y a inscription sur le corps (marquages) et par les corps (épellation) du texte social¹⁸ comme représentation qu'une

15. Entretien avec François EWALD, *Magazine littéraire*, 207 (mai 1984), p. 20.

16. *Les mots...*, p. 324.

17. BECKETT, Samuel, *Textes pour rien*.

18. CERTEAU, Michel de, « Des outils pour écrire le corps », *Traverses* 14, (avril 1979), p. 3-14.

société se donne d'elle-même par des vivants. Foucault veut repenser l'ensemble des problèmes politiques comme des problèmes techniques du bio-pouvoir et aussi comme des politiques de l'expérience que l'on fait de son corps.

Le pouvoir s'inscrit, s'infiltré, se capillarise dans le corps social : il faut penser celui-ci comme un substrat assez malléable pour recevoir une empreinte et assez résistant pour la conserver.. Foucault s'est peu prononcé sur la résilience de ce corps informe qu'il appelle la plèbe¹⁹. On peut compter sur une force d'inertie de la bio-masse : il y a quelque chose qui tiendra bon et qui aura raison de tout. C'est un principe révolutionnaire : non seulement le peuple ne peut se tromper lorsqu'il est animé par la volonté générale mais il ne peut être définitivement vaincu et maintenu en esclavage. Le peuple ne peut être plié sous le joug, il reste indéfiniment malléable et prêt à recevoir de nouvelles déterminations.

Le peuple-substrat est comme le Golem (qui veut dire « informe ») qui tire toute sa force d'être informe. Sur le front du Golem vient se poser un signe étoilé (je pense à *L'Étoile au front* de Roussel), qui en fait le symbole du contre-pouvoir de la communauté juive persécutée. Ce corps représente une expérience primale, une expérience qui — d'abord non-informée — s'informe d'elle-même, qui se produit toujours comme forme mais reste informe : à la façon des moulages de corps nus dans l'épisode de Roussel.

Mais il faut craindre que l'homme s'adapte à tout, qu'il ne soit rien autrement, qu'il n'ait pas de finalité et qu'il se laissera indéfiniment « détourner ». À cette soumission du corps nous opposons le corps-rebelle.

Le corps-rebelle, apparition de la nature

La force de résistance du corps provient de son caractère informe et de son intensité. On résiste à l'inscription du pouvoir en affirmant l'expérience de notre nature la plus profonde, et on approfondit notre nature à résister. C'est cette nature que l'on ne

19. FOUCAULT, Michel, « Pouvoirs et stratégies », *Les révoltes logiques*, 4, 1977.

voudrait laisser réduire à un jeu de surface, que l'on voudrait voir se soulever d'indignation, s'enflammer spontanément comme un feu qui s'allume plus encore qu'il ne se ravive lorsqu'on tente de l'éteindre. Pour Foucault, cette nature n'existe qu'à partir du moment où chacun se raisonne, se surveille lui-même, intériorise des disciplines. Il n'y a pas de nature originelle qu'empoigne la raison, elle n'est qu'un leurre non pas de la raison, mais du même leurre où la raison s'édifie en surplomb. Et cette nature que l'on suppose au plus profond de nous-mêmes et qui aurait ses raisons, est au cœur de là où la raison ne se reconnaît pas comme raison.

Chez Aristote la théorie de l'excellence avait une base biologique et supposait une finalité du corps humain : les vertus sont inhérentes à notre nature. Cependant, si nous cherchons encore aujourd'hui à ancrer le sujet éthique dans une conception du corps, nous savons qu'une théorie de la nature corporelle de l'homme ne pourrait y parvenir qu'à rapporter le sujet à cette société disciplinaire dont il tâche de se démarquer.

Faire remonter quoi que ce soit des profondeurs de l'humain, voilà un tour de voltige qui escamote tout le travail de marquage, de moulage que le corps subit. On ne saurait donc renvoyer les notions de vertu, de bien, etc., à une bonne, une profonde et irrépressible nature de l'être humain sans se prononcer sur l'émergence de cette nature. L'humain n'est pas profond : parler d'une vertu, d'une tendance au bien, c'est faire référence à un certain mode de cohérence qu'il acquiert à devenir un signe dans le texte social, à reproduire un discours dans ses pratiques.

Car comment comparer le châtiment au 17^e siècle et la permissivité surveillée actuelle ? Si l'état moderne préconise des valeurs humanitaires, c'est que le bien-être des individus est devenu un principe d'ordre qui permet une gestion plus efficace des masses. Au prix d'une désillusion, nous sommes réconfortés d'y reconnaître une stratégie d'ensemble qui saurait réaliser un bien-être effectif des populations. Ce qui nous paraît tout à fait inacceptable c'est l'absence d'idéaux et d'intentions lisibles dans la société. Alors plutôt que de supposer un pouvoir aveugle, nous faisons du secret son articulation même : s'il reste insondable quant à sa finalité, invisible dans tous ses leviers, transparent à tous les points de vue, c'est justement parce que nous sommes déjà

sous son emprise et donc, d'une certaine façon, qu'il est — par ailleurs — tout à fait évident.

Mais à toujours rapporter le problème du bien à une multiplicité de pratiques, on ne se donne pas les moyens de régulariser ces pratiques afin d'éviter que l'exercice de la maîtrise de soi ne devienne une mortification inutile et orgueilleuse. En effet, comment éviter que l'arbitraire envahisse et subvertisse toute la vie morale : contre l'arbitraire on oppose l'immuable du corps et de ses besoins fondamentaux. En effet, s'il y a bien quelque chose qui paraît immuable (sauf au généalogiste) c'est le corps. Pourtant l'évidence du corps ne suffit pas à nous assurer d'une nature.

L'illusion du sexe nature

Une autre remarque importante touche à la question du sexe nature ²⁰, c'est-à-dire le notion que le sexe est notre nature la plus profonde, comme foyer de résistance et comme production d'une différence. Aujourd'hui le bien-jouir devient la finalité de la vie humaine : le pouvoir s'adresse à nous depuis notre dernier retranchement. Le pouvoir qui se donne en premier lieu comme inévitable affrontement avec la réalité extérieure et finalement comme confrontation avec la mort, se fait entendre maintenant dans le repli des chairs, prend sa voix de la vie. Ce qui était assujettissement est devenu subjugation.

Le pouvoir désigne le corps nature comme cible, comme ce en quoi il s'inscrit parce qu'il y est déjà installé et c'est à partir de ce même corps qu'il s'exerce : le pouvoir est toujours du côté du discours, est un devenir-pouvoir du discours, et ressurgit toujours face au discours qui est devenu pouvoir. S'il ne peut y avoir de négation du pouvoir, c'est qu'il est toujours du côté de la négation, qu'il est un négatif dans le discours qui en donne l'extériorisation.

Que ce soient le sujet de la contestation, le peuple-substrat, le corps rebelle ou le sexe nature, tels que nous les avons caractérisés, nous éprouvons à chaque fois la difficulté d'opposer une nature

20. Qui ne doit pas être confondue avec « l'expérience de la sexualité » dont nous allons parler.

intacte au déploiement du pouvoir. Ces natures sont toujours « informées » par le pouvoir et se déploient elles-mêmes selon des modalités propres au pouvoir.

DÉPLOIEMENT ET RÉSISTANCES : TRANSGRESSION ET REDOUBLEMENT DANS LE LANGAGE

Dans ce qui oppose une résistance au pouvoir, telles les expériences de la contestation, de transgression, ... en rapport à la sexualité et à la mort, on retrouve les mêmes figures de déploiement qui caractérisaient le pouvoir lui-même. C'est ici que les analyses sur le pouvoir de Foucault rejoignent ses travaux sur la littérature : la signification n'est possible que comme événement de transgression.

Quand les corps font événement

Le corps tente de se maintenir comme affirmation, comme résistance au pouvoir, contre le travail du négatif et sa répétition mortelle. Parfois cette affirmation du corps peut conduire à faire l'expérience d'un pouvoir sans nom, peut provoquer le déchaînement des forces vives d'une société. L'« événement » recèle la possibilité d'une expérience mais n'en possède pas l'unité : la contestation reste multiplicité d'expériences vécues, c'est la démultiplication comme expérience-limite, comme intoxication par l'expérience et transformation corporelle. Ainsi les événements remanient sans cesse ce que nous entendons par vérité, beauté, instinct, sentiment, etc. Il n'y a plus une expérience de la vérité, à commencer par la vérité du corps et du désir. Il ne s'agit que d'expériences locales, d'expériences personnelles dont on ne saurait rendre compte mais dans lesquelles — à tout coup — le désir se manifeste comme valeur, et même comme stratégie à tout risquer.

Cependant le désir n'est toujours que le désir des individus en société, ce qui s'accorde difficilement avec la contestation comme explosion du désir, le désir enfin affirmé comme voie d'épanouissement. Le désir est toujours contemporain d'un discours : la question qui se pose est alors celle-ci : la sexualité peut-elle être produite par des discours non-répressifs (que l'on pense aux utopies de Fourier) et ne pas être seulement l'œuvre de diverses

stratégies de pouvoir ?²¹ Il semble que Foucault ne reconnaissait un pouvoir constituant et objectivant qu'aux discours répressifs. C'est la répression elle-même qui est objectivation, affirmation d'un état de choses.

Nous croyons pouvoir en dernier recours aller au bout de la contestation dans une expérience de réappropriation de soi-même, sans nous rendre compte que c'est par notre obsession de nous-mêmes que nous donnons contour à la question de la vérité, que nous donnons prise aux manipulations du pouvoir. La maîtrise de soi, lorsqu'elle se donne comme la préoccupation de la santé comme vérité de tous les corps, devient la norme psychologique qui nous apprend à reconnaître les façons authentiques d'aimer, et finit par nous conduire entre les mains de spécialistes qui sans être des agents d'autorité sont néanmoins des agents du contrôle, la forme la plus insidieuse et sophistiquée du pouvoir²².

L'expérience de la sexualité

Il faut reconnaître une force constituante du corps, une reproduction du pouvoir par les corps qui donne à ces derniers le pouvoir de se signifier²³.

Nos vies n'ont pas de sens, ni pour soi ni pour les autres, et c'est tant mieux si elles paraissent dérisoires et sans signification : car comment pourraient-elles signifier si ce n'est en regard d'un Sens hors communication, en rapport avec cette donation de sens dans laquelle persiste la mort du père originel, que Foucault appelle aussi le « squelette sanglant »²⁴.

Donc c'est en renonçant au sens, c'est en s'annonçant la mort de Dieu, que nous donnons parole à la sexualité²⁵. Non pas que nous ayons commencé d'en parler, mais bien plutôt notre langage s'est déplacé — si l'on peut dire — et produit la signification dans

21. *L'usage...*, p. 129-30.

22. Foucault l'a montré à propos de la visite médicale au 19^e siècle.

23. Il s'agit d'une auto-poïesis du corps « produisant son propre sens. » Ce qui rejoint l'« étho-poétique » de *L'usage...*, p. 19.

24. FOUCAULT, Michel, « Le langage à l'infini », *Tel Quel*, 15, (automne 1963), p. 51.

25. « Préface à la transgression », in *Critique* 19 (1963), p. 752, 767.

une expérience qui s'apparente à l'expérience majeure de la sexualité. D'une certaine façon la sexualité, comme court-circuit du désir, est devenue langage dans une expérience qui a eu des répercussions profondes sur la constitution de tout langage : ce qui pose le sexuel au centre d'un langage dont la sémiosis est inversée. C'est que la sexualité parle son propre langage, et elle est déjà là dans le moment où nous voulons nous constituer un sens, nous façonner comme sujet.

Le déploiement des significations est corrélatif au jeu de la limite où est portée l'expérience de la sexualité : nous nous rapportons à nous-mêmes non plus dans l'illimité de la présence divine mais dans la limite de nos désirs, avec pour seuls contours le caractère improbable et — à la limite — impossible de notre existence. Nous sommes en mesure de nous donner une expérience, une expérience dite « intérieure » au domaine de l'humain. La possibilité de cette expérience engage tout ce qui est possible pour nous.

Et cette expérience n'est possible que s'il y a transgression, devient dès lors expérience de la transgression. La transgression doit être à une philosophie de l'être parlant ce que la contradiction est à la dialectique. La transgression se donne d'abord 1) comme mise en question circulaire du langage, 2) ensuite comme moment où la sexualité est portée à la limite du langage, de la conscience (Freud, Lacan) et de la loi (Lévi-Strauss). La transgression c'est alors l'expérience de la sexualité lorsqu'elle nous révèle « nous-mêmes comme limite. »²⁶

Foucault compare l'expérience de la transgression à l'éclair dans la nuit qui révèle le contour des choses, les illumine mais tout à la fois leur doit sa clarté (car réfléchi par ces choses un très court instant, nous pouvons le voir). La transgression c'est d'abord l'affirmation de quelque chose (ce que l'on voit), mais c'est aussi une affirmation non-positive, c'est-à-dire qu'elle n'affirme ou ne rajoute rien, ne fait que révéler un contour, les limites de ces choses : elle prend — en un trait fulgurant — la mesure de la distance dans la limite²⁷.

26. « Préface... », p. 751.

27. Cf. « Préface... », p. 756.

Transgresser c'est toucher le monde aux quatre coins, le ressaisir là où l'affirmation le constitue. Alors l'univers entier, tel que l'homme se le construit et se le représente, est traversé par une même auto-affirmation. C'est le « Oui » répété du rêve érotique de Molly, à la fin de l'*Ulysses* de Joyce, c'est l'affirmation qui ne pose rien et qui n'est que la présence à elle-même d'une communauté dans un langage.

L'épreuve de la mort et l'expérience du redoublement

Il y a redoublement dès lors qu'il y a une limite (pour le langage), une résistance (pour le pouvoir) et ultimement un face à face avec la mort. Le redoublement n'est pas une transgression qui « dépasse » la limite, vers un dehors de vive liberté, mais un redoublement en soi-même. Car il n'y a pas d'extérieur au langage, d'au-delà du sens. Aussi le langage se dépasse en lui-même, se porte tout entier au dehors pour se recueillir en lui-même, pas tout à fait le même mais encore un langage. Peut-être il aura été le même, c'est-à-dire identique à lui-même sauf pour ce qu'il en est du moment où il est quelque chose de plus : identique à ce qu'il était à l'instant. C'est parce qu'il est limité qu'il se renvoie à lui-même, à l'orée de ce qu'il n'est pas il échappe à ce qu'il ne veut pas être, se redouble une fois, deux fois, indéfiniment.

Foucault voit dans le redoublement l'événement ontologique auquel prend part le langage : sa réflexion en miroir sur la mort²⁸. Si la mort est en quelque sorte le tain du miroir, cette ombre accompagne la lumière réfléchie quand — par un jeu de miroir à l'infini — elle se fracasse en milles éclats, qui fusent de toute part en parcelles encore plus infimes, encore plus étroitement infusées par l'obscur avec une lenteur infinie et vitreuse. Ainsi cette auto-implication à laquelle tend le langage (quand il ne saurait y avoir un au-delà du langage dont le retrait institue l'écart où peut survenir la représentation), cette infinitisation spéculaire rappelle l'imminence de la mort, en fait le langage de la mort : c'est le huit horizontal qui désigne au cœur le corps de la jeune femme en son moulage, dans l'épisode de Roussel.

28. « Le langage... », p. 45.

Écrire entre en rapport avec la mort, quand par-delà ce qui fait que l'on ne peut pas tout dire, on reconduit le langage comme effritement, démultiplication du signifiant dans une quête de nouvelles ressources. Il faut bien se représenter ce phénomène d'auto-représentation du langage : celui-ci y apparaît comme possédant une durée propre, c'est-à-dire qu'il s'organise d'emblée sur de grandes périodes de temps à la façon de l'espace de représentation à l'âge classique.

La conscience à un instant donné est composée de la conscience de ce moment comme tel. En cette conscience il y a quelque chose de tous les états de conscience précédents, même si la conscience du moment reste la plus forte, et cette force de la conscience du moment est telle qu'elle participe à tous les moments où nous aurons conscience. Le langage qui remonte en lui-même échappe à la conscience du temps de nos contemporains où nous n'accédons à un état passé qu'à passer par tous les états intermédiaires. Si nous remontons dans cette conscience du temps, notre vie cesse d'apparaître comme un segment borné. Car la vie s'abîme dans ce temps vorace, quand tout ce qui vient le borner en fait aussitôt partie et le prolonge au début ou à la fin. Dans l'expérience de la durée, l'éternité est ce point de vue que l'on peut venir occuper dans sa propre vie, où notre perception ne se limite pas à l'instant d'avant, au présent transitoire et à l'instant qui vient, et retrouve toute l'étendue de l'existence.

Foucault évoque l'expérience de Hladik²⁹ qui est attaché au poteau d'exécution et attend la salve mortelle, croyant que son vœu (de ne pas mourir avant d'avoir terminé son œuvre) n'a pas été exaucé. Bientôt il voit que c'est interminable, que le temps devient malléable, extensible à la mesure de son besoin de le creuser, de s'y loger : il a tout le temps de composer son drame en vers. Et pendant ce temps les soldats du peloton d'exécution n'auront vécu que les quelques minutes nécessaires pour expédier la besogne.

Par l'écriture on découvre dans le langage une infinitisation qui devance toujours la mort. On ne meurt point à soi-même : on échappe au carcan de son expérience temporelle, on entre en

29. Cf. BORGÈS, Jorge-Luis, « Le miracle secret », in *Fictions* ; cf. aussi « Le langage... », p. 49.

rapport asymptotique avec la mort, on remonte à ce centre de soi-même où la vie est sans commencement ni fin. Foucault rencontre cette idée dans l'apothéose silencieuse de Juliette chez Sade³⁰. Cette remontée ne s'effectue pas dans les confins de notre intériorité, dans le volume sonore de notre subjectivité, mais plutôt dans ce que Foucault appelle plus volontier la « verticalité » du langage³¹. L'œuvre est ce dépassement par la culture — en dedans même de la culture — de ses propres limites, qui la renouvelle en tant que culture. Si le langage « franchit la limite de la mort par le redoublement en miroir. »³², c'est en fractionnant la mort qui la redistribue en mille facettes, dans une démultiplication qui n'« augmente » pas le langage mais constitue son épaisseur même.

Conclusion

Fait intéressant, le modèle du redoublement par lequel Foucault a amorcé sa réflexion sur le langage dès son *Raymond Roussel* en 1963, renvoie directement au modèle de pouvoir comme déploiement (reproduction) et dispersion (miniaturisation), c'est-à-dire un pouvoir qui se redouble en lui-même et se dissémine dès qu'il rencontre une résistance pour informer celles-ci. Le pouvoir procède alors comme un discours qui s'ouvre, comme on ouvre des parenthèses, pour laisser courir d'autres discours, qui peuvent à leur tour s'ouvrir dans un enchâssement de parenthèses qui rappelle le texte roussellien³³.

30. Quand celle-ci « disparaît dans une sorte d'éternité asymptotique de la mort. » Cf. « Le langage... », p. 49.

31. Quand il parle de « la possibilité pour le langage de se tenir debout comme une œuvre (cf. "Le langage...", p. 46) et, inversement, de la littérature comme langage "dressé à la vertical au-dessus de lui-même dans un Pli inutile et transgressif." ("La folie, l'absence d'œuvre", in *Histoire de la folie*, Gallimard, 1972, p. 582). Il "se superpose à lui-même dans une verticalité secrète" ("Le langage...", p. 47), dans "le système vertical des miroirs" ("Le langage...", p. 53).

32. « Le langage... », p. 47.

33. Sur le texte roussellien comme tel, cf. KRISTEVA, Julia, « La productivité dite texte », *Sémiotikè*, Seuil, 1969. En étudiant la persistance des modèles de redoublement dans l'œuvre de Foucault (mise en abyme du langage, reproduction du pouvoir...), nous reconnaissons chez celui-ci une pensée essentiellement réursive, où le pouvoir ne répond plus à un modèle hiérarchisé avec contrôle effectif de l'ensemble des opérations. Les opérations de déploiement, lorsqu'elles ne parviennent pas à une résolution (rencontrent des résistances), se distribuent en sous-opérations, travaillant sur des

Les conceptions de Foucault sur le langage décrivent très bien son style philosophique et aussi ce qu'il appelle son « angoisse du signifiant ». La plupart des termes lui apparaissent impensables (car si les pensées sont des actes, elles deviennent des habitudes) et c'est pourquoi il les repense : il s'adonne ainsi à un travail de raréfaction, le discours ayant pour activité signifiante essentielle de produire des significations spécifiques, de créer donc du spécifique en faisant violence à l'indifférencié. Sur ce point Foucault est classique : dans son discours théorique même, les mots renoncent à leur pouvoir de référer au monde extérieur, sont toujours en perte (misère du mot dont il fait état dans son Roussel), mais s'abîment dans une atomisation du sens, mise en série des oppositions, distribution des catégories. Voilà comment le langage vient à signifier, comme une catastrophe immobile que les discours repris ici et là ne font que répercuter.

De plus ce langage a le pouvoir d'informer ce qu'il rencontre comme son objet, pour en faire un élément de son discours et se relancer lorsqu'il s'en donne la force de l'évidence. Car nous n'en avons pas fini avec le déjà-là : avec tout ce que nous pouvons penser, tout ce que nous pouvons dire. Les pensées, considérées comme événements, ne sauraient plus être composées de façon à reconstituer une représentation unitaire, elles ne sauraient plus être maîtrisées comme telles dans l'écriture, elles ne surviennent toujours que comme effets de déploiement et de résistances, comme accidents délibérés ayant pris place dans les possibilités latentes et ordonnées du langage.

*Département de philosophie,
Université du Québec à Montréal*

ensembles plus restreints. Ces opérations ne sont pas définies autrement que par leur capacités de se rappeler récursivement. Dans un tel modèle, il faut prendre littéralement l'expression « le pouvoir vient d'en bas » : c'est lorsque le processus « remonte » que les opérations qui « attendaient » reçoivent leur résolution.

Pouvoir de la culture et culture du pouvoir

André Paradis

Volume 14, numéro 1, printemps 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027003ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027003ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Paradis, A. (1987). Pouvoir de la culture et culture du pouvoir. *Philosophiques*, 14 (1), 57–119. <https://doi.org/10.7202/027003ar>

Résumé de l'article

Passant par les voies non pavées de l'interdisciplinarité, on entend ici montrer, au moyen d'une réflexion sur la triple articulation du corps, du signe et du pouvoir, en quoi l'alternative classique et binaire du matérialisme et de l'idéalisme peut être dépassée. Par l'approche utilisée, on ambitionne de contribuer conjointement à la théorie de la pensée et des représentations socio-culturelles et à une critique du concept de pouvoir revu à la lumière de la socio-psychanalyse. Les notions d'émancipation et de création, parallèlement à celles de soumission et d'aliénation, sont reprises dans la perspective des conditions socio-culturelles de l'accès à la parole et à l'identité aussi bien personnelle que groupale et collective.

ARTICLES

POUVOIR DE LA CULTURE ET CULTURE DU POUVOIR

par André Paradis

RÉSUMÉ. Passant par les voies non pavées de l'interdisciplinarité, on entend ici montrer, au moyen d'une réflexion sur la triple articulation du corps, du signe et du pouvoir, en quoi l'alternative classique et binaire du matérialisme et de l'idéalisme peut être dépassée. Par l'approche utilisée, on ambitionne de contribuer conjointement à la théorie de la pensée et des représentations socio-culturelles et à une critique du concept de pouvoir revu à la lumière de la socio-psychanalyse. Les notions d'émancipation et de création, parallèlement à celles de soumission et d'aliénation, sont reprises dans la perspective des conditions socio-culturelles de l'accès à la parole et à l'identité aussi bien personnelle que groupale et collective.

ABSTRACT. Borrowing the unpaved ways of interdisciplinarity we will here try to show, relying upon reflections on the relations between the body, signs and power, how the traditional and binary opposition of materialism and idealism can be overcome. It is hoped that the approach will jointly be a contribution to a theory of thought and of socio-cultural representations and a critique of the concept of power, restated with the assistance of socio-psychoanalysis. The notions of liberation and of creation, with those of submission and alienation, are here recaptured in connection with the socio-cultural conditions of access to language (*parole*) and to individual as well as group and collective identity.

DE L'ÂME ET DU CORPS OU DE NOTRE PASSION POUR LES ANTINOMIES

Toutes les sciences de la culture ont leurs présupposés philosophiques et toutes les philosophies leurs postulats anthropologiques. C'est ainsi que depuis Descartes, de façon tout à

fait explicite, mais, pourrions-nous opiner tout autant, depuis les débuts mêmes de la pensée et de la culture occidentales, nous avons été amenés à choisir plus ou moins obscurément entre une métaphysique de l'Esprit et une physique du corps mécanique, entre l'homme de bien ou de génie qui voue son existence au triomphe de la Raison, de la libre pensée et de la Vertu et l'homme passionnel, soumis à la loi aveugle de la Nature et qui parcourt ainsi, sans grand mérite, la voie déjà toute tracée de la Nécessité. D'un côté donc un chant exaltant l'accès ou la participation à la transcendance, de l'autre un refrain commémorant la répétitivité du Destin. Ainsi placés dans la proximité antipathique mais bien réglée d'un *salubre* voisinage, religion et science profane de la nature aussi bien qu'âme et corps, liberté et passion, conception et sensation se trouvaient voués à un dialogue tout aussi forcé qu'inopérant, stérile et impossible. Le partage du monde étant bel et bien ainsi convenu, ne point respecter les bornes et les frontières de chaque univers et par là même leur indissociable corrélativité dans l'exclusion eut assurément mené à franchir le tabou suprême : proclamer sans métaphore que la pensée fut corporelle et que le corps fut intelligence, sans qu'il y ait ici de privilège accordé ou à l'un ou à l'autre, c'eût assurément été non seulement retomber dans la confusion d'un certain panthéisme vite mis au rancart de la tradition intellectuelle ou fréquenter les parvis douteux de l'atomisme et de l'épicurisme, mais rendre tout autant inintelligibles les critères éminemment spéculatifs permettant de bien discriminer qui est religieux et qui ne l'est pas, qui est matérialiste et empiriste et qui est rationaliste et spiritualiste, qui est croyant et qui est fataliste, qui convient de l'autonomie de la volonté et qui nous voue à la passivité, à l'irresponsabilité ou à la servilité de nos déterminismes corporels. C'eût même peut-être été remettre en cause, j'en conviens, la crédibilité même de la science pour autant que la science ne pouvait elle-même, dans un tel contexte, que signer à sa manière, le triomphe de la pensée sur la matière, de l'âme rationnelle sur l'empiricité naïve et tâtonnante des sens, de Dieu lui-même sur le monde, pour autant que par notre intelligence et donc par notre science nous serions également à son image. Ainsi, à l'époque même de la grande Renaissance et des premiers balbutiements du mécanisme ouvertement déclaré, la science, de par la partie noble de son *projet*, à savoir l'esprit, pouvait-elle s'accommoder de

demeurer encore foncièrement religieuse tout en maintenant, de par la matérialité de son *objet*, son allégeance aux nouveaux canons de l'empirisme naissant. Tout comme il eut suffi ici à un Galilée récalcitrant et mauvais causeur d'avouer que tout dans le monde physique semble bien se passer *comme si*, selon les apparences, mais point davantage pour ne point encourir les foudres de Rome, de même pour que la religion cédât de son côté aux *avances* de la science, il eut sans doute suffi, dans ce même contexte, que l'esprit se prit lui-même comme *objet de science*, ce qui, par définition convenue, était toutefois manifestement impossible, l'esprit étant d'emblée pour lui-même, et par essence, transparent et immédiatement donné : tel devait être du moins le sens de l'une des implications du cogito cartésien en vertu duquel la conscience ne pouvant être que la totalité du sujet qui nous rend ainsi maîtres de nos propres clartés, le corps du sujet ne pouvait dès lors être lui-même, à proprement parler, moins encore que la médiation, que le *médium* de notre subjectivité pensante, en d'autres termes *ce par quoi* nous sommes rendus présents au monde plus que *ce en quoi* nous sommes cette présence (ou cette absence) même au monde. En cette façon encore toute péripatéticienne de voir les choses, les mots *corps* et *esprit*, signifiant encore deux royaumes bien distincts, ne pouvaient signifier encore que deux substances. On comprend donc que, pour Descartes, déjà gagné à ces deux royaumes et ne voulant avec raison en sacrifier aucun, la glande pinéale demeura le lieu symbolique et inexpugnable d'un paradoxe non résolu et qu'à Elizabeth, dont la candeur naïve valait bien plusieurs têtes de philosophes, Descartes se vit dans l'obligation de répondre que l'union de l'âme et du corps devait bien constituer quelque chose comme une *troisième* substance¹. On doit croire que cette façon de maintenir sa croyance légitime en nos deux substances en en alléguant une troisième concomittante n'était pas qu'un simple artifice verbal ; mieux valait en tout état de cause démultiplier les substances au besoin et garder ainsi malgré tout un pied bien campé dans les plates-bandes

1. Cf. René DESCARTES, *lettres à Élisabeth* du 21 mai et du 28 juin 1643, in *Descartes, Œuvres philosophiques*, t. III (1643-1650), édition de F. Alquié, Garnier, 1973, pp. 19, 44 (note 2), 47 et 48 ; cf. aussi l'*Abrégé des Méditations* et le commentaire de Germaine Lot, in *Descartes*, éd. Seghers, coll. savants du monde entier, n° 30, Paris, 1966, pp. 84-85.

de l'empirisme et de la sensorialité que de risquer de passer pour un obscurantiste en alléguant tout simplement l'argument du *mystère* ontologique de l'union consubstantielle du corps et de l'âme ; et mieux valait tout autant garder l'autre pied bien campé dans le camp de la rationalité théologique pour autant que la Raison mathématique, maintenue ainsi dans la transcendance indiscutable de sa propre nature, pouvait elle-même s'avérer garante de son propre régime d'idées claires, fût-ce sous le regard encore bienveillant d'un Dieu bon qui ne saurait assurément se laisser aller à l'infatuation et aux velléités capricieuses d'un mauvais génie. Ainsi la philosophie, fut-ce au prix d'une contorsion qui pourra nous paraître un peu abusive aujourd'hui, pouvait-elle demeurer un lieu de répit, de délai et de réflexion relativement autonome et distinct de la foi sans que l'on ne soit contraint pour autant de renier les fondements de la métaphysique et de la théodicée classiques. L'esprit demeurerait bien l'esprit et la matière la matière.

Cette double tentation du matérialisme et de l'idéalisme s'était à vrai dire, bien avant Descartes, toujours avérée dilemmatique puisque de la réalité du corps aussi bien que de celle de la pensée nous ne saurions rien renier. On pourrait même se risquer à penser que c'est l'énigme même de notre *double nature* et notre insatiable passion pour réconcilier et réunir en une *identité* ce qui *se donne à voir* en nous sous le mode d'une irréductible antithèse qui devaient, dès l'origine, s'avérer être le moteur de toute pensée réflexive et de toute entreprise d'humanisation et de civilisation. Comment, en effet, réunir quelque part, dans une proximité aussi étroite que hiérarchisée, sans pour autant les confondre, des termes qui ne semblaient pouvoir signifier, en regard de l'expérience la plus immédiate, que sous le signe et que sous la conjonction d'une profonde division ? Comment en arriver, en effet, à domestiquer la Discorde sans lui opposer conjointement et dialectiquement la Concorde, les forces dissolvantes de la Haine sans leur opposer le pouvoir intégrateur d'Eros, la matière informe et chaotique sans la circonvenir et la façonner par la Forme, les atomes éternellement mobiles en leur errance aléatoire sans les soumettre à la contrepartie de l'Intelligence ordonnatrice (*Nous*), le Multiple et le Mobile sans les réduire à n'être que l'Apparence de la rotondité de l'Un, le devenir capricieux des

accidents sans les subordonner conjointement à la perdurance de la Substance ? Comment contrevenir à la discontinuité précaire de nos sensations, par nature fugitives et éphémères et qui, à la limite, nous contraindraient à laisser notre jugement en suspens, sans mobiliser contre elles les forces de résistance rassurantes de l'illumination divine, des formes *a priori* de notre entendement ou cette finalité obscure, mais non moins soi-disant omniprésente, de l'Évolution créatrice qui prélude à l'explosion de tout élan vital ? Comment, en somme, rester maître du Hasard et de la dispersion sans postuler quelque part le pouvoir et l'efficace d'une Loi intelligible et ordonnatrice de toutes choses ?

PLATON ET LE DILEMME DE L'ESTHÉTIQUE
ET DE L'IDÉE : OU DE LA DIFFICULTÉ ET DE
LA TENTATION DE PENSER UN ENTRE-DEUX

À ce chapitre, Platon, qui est à la fois le plus détesté et le plus aimé de tous les philosophes selon que l'on s'en tient strictement à la lettre ou que l'on croit en entrevoir l'esprit, est bel et bien demeuré le maître et le prototype de la culture philosophique occidentale bien qu'il soit une tradition exégétique qui me semble avoir vite malmené la concrétude de son intelligence en nous le livrant sous les auspices d'un mysticisme ou d'un rationalisme métaphysique peu rassurants. Car déjà chez lui, on peut saisir toute l'amplitude du dilemme philosophique qui nous le rend d'une part familier avec la tentation d'un idéalisme radical sans que nous ne puissions pour autant jamais conclure, d'autre part, qu'il soit étranger ou insensible à la tentation du matérialisme ou du sensualisme, ne serait-ce que parce qu'il s'en défend trop mais surtout parce qu'il n'est jamais de son dessein d'entreprendre d'en faire l'économie pour s'adonner à une contemplation dilettante et facile de l'Idée. Peut-être Platon aurait-il été d'ailleurs gravement offusqué et peut-être même aurait-il abondamment ironisé à juste titre sur notre penchant à vouloir le réduire à la sollicitation d'une nomenclature binaire, fut-ce pour mieux le porter aux nues ou pour mieux l'invectiver. En d'autres termes, Platon n'était peut-être au fond ni idéaliste ni a fortiori matérialiste si tant est que l'on est en droit de penser que le corps, véritable voie labyrinthique d'une réminiscence de l'Idée et s'avérant être en quelque sorte une *occasion* nécessaire pour (que naisse) l'Esprit plutôt que de lui

faire unilatéralement obstacle, devenait alors, à ses yeux, partie prenante de toute entreprise de libération ou d'émancipation. Comment, en effet, accéder à la connaissance et à la science du politique qui est l'art de gouverner les hommes et de gérer justement l'avoir en regard de l'unité jalousement poursuivie de la Cité, comment accéder à la connaissance de la nature et des lois qui régissent son unité, comment accéder à la connaissance même des vérités théorématiques éternelles sans qu'entre l'Esprit et le Monde ne s'interposât à titre, disons encore de médium, la sensorialité aussi bien que la sensualité mathématique et esthétique de la *figure* et de *l'image* ? N'est-ce point d'abord par le biais des beaux corps que pouvait germer le désir de la Beauté elle-même ? N'est-ce point au cœur même de l'expérience particulière que pouvait fleurir le désir d'une compréhension plus universelle des choses tout comme, déjà chez Pythagore, n'est-ce point par le biais et le détour de la figure bien matérielle que le Nombre pouvait se révéler être l'essence même du Monde ?

Rien, assurément, j'en conviens, ne lève encore ici la suspicion que l'on peut entretenir à l'endroit de Platon d'avoir succombé à un dualisme d'autant plus irréductible que le corps fut justement pour *quelque chose* dans le travail d'ascension dialectique conduisant jusqu'à l'*embrassement* de l'Idée. Rien ne peut nous prémunir sérieusement de le taxer de puriste, de platonique ou d'idéaliste. Et pourtant on peut aussi penser que ce dualisme toujours irrémédiablement maintenu, bien que peu à peu scotomisé, que cette tentative précaire, tragique et peut-être désespérée de réunir ce qui avait d'abord été pensé et vécu comme divisé n'était peut-être encore qu'une façon de dire, qu'une façon métaphorique de donner à penser qui, pour se prendre au sérieux, n'en arrivait pas pour autant à se clore et à se croire. Car, au fond, Platon, s'en prenant à son *corps défendant* contre les abus de la rhétorique des sophistes, aussi bien que contre les simulacres des artistes et des poètes, se doutait bien déjà que la pensée put être aussi infiniment passionnelle et donc corporelle, que le corps, par conséquent, put lui aussi se faire pensée, en sorte que la frontière substantielle, pour ne pas dire essentielle, qui avait d'abord été érigée entre l'Esprit et la Matière, put aussi s'avérer n'être rien d'autre en réalité qu'un banal petit poste de douaniers aux mœurs un peu laxistes. Sans doute Platon aurait-il été plus réticent à

admettre que la pensée vertueuse, que la philosophie elle-même, récalcitrante aux subterfuges de la rhétorique et de l'esthétique put, elle aussi, être infiniment corporelle. Car c'eût été non seulement admettre l'excellence de l'art et de la rhétorique comme œuvre médiatrice du signe et comme principauté incontournable du signifiant, là même où l'Idée voudrait être poursuivie et contemplée pour elle-même et en elle-même, mais remettre aussi sérieusement en question l'échelle ontologique des valeurs en vertu de laquelle l'inférieur ne peut se dire définitivement qu'à *propos* du supérieur, l'image qu'à *propos* de l'Idée *immuable*, qu'elle ne peut au mieux que *préfigurer* tout en la masquant, que laisser à deviner tout en la dissimulant à travers le voile opaque et éphémère de ses espaces et de ses formes.

Mais, là encore, on ne saurait être trop prudent et peut-être vaut-il mieux se garder de précipiter l'interprétation. Car, pour Platon, la philosophie était bel et bien une *passion* amoureuse pour la sagesse, une quête et une chasse amoureuse de vérité. Et peut-être ce parti-pris *passionné* (plutôt que passionnel...), qui n'a guère à voir avec l'indifférence ou la neutralité que l'on consent habituellement avec respect ou avec mépris aux intellectuels, trahissait-il bien que toute pensée intense, créatrice, éprise de révélation philosophique, poétique et même mathématique, est infiniment corporelle elle aussi à moins que, se rangeant du côté du Tout ou du côté du Rien, dans l'idée que la binarité est en soi une vertu ou une obligation, Platon ait préféré croire que la Raison a ses passions que le corps ne connaît pas. Laissons-nous plutôt aller à croire, ne fut-ce qu'un instant, que si le prisonnier de Platon, qui a rompu ses chaînes, se trace en tâtonnant la voie qui le mène jusqu'à l'orée de la caverne et jusqu'à la fulgurance de l'Idée solaire, ce n'est point pour s'enfuir dans un au-delà enchanteur, dans une délectation mystique et suprême, mais pour mieux réintégrer ses propres quartiers et pour mieux infléchir les ombres, les figures et les images en faveur de son projet trop humain de vérité. Ce ne saurait être en tout cas pour répudier les ombres ou pour les condamner, puisque de cette Idée Solaire, dont il aurait peut-être été le témoin, Platon, aveuglé dit-on, n'aurait pu lui-même en soutenir la vision *face à face*. Peut-être n'y aurait-t-il cueilli, en cette Idée du Bien, en cet *intangible* Absolu qui *éclaire* toute réalité

visible, en cette inéluctable *transcendance* de la Réalité et de l'En-soi, que le rappel de sa propre finitude oubliée, que l'éveil de sa propre conscience au champ de l'illusion comme inscrit au cœur même de la condition humaine, que le rappel donc de sa vocation à *tendre vers* un *au-delà* des apparences là où, en proie au jeu des ombres et en butte à un *rêve* déchirant, toujours renaissant et toujours évanouissant d'Idéalité, il ne s'était jusqu'alors perçu lui-même que sous le signe d'une fatale et intolérable condamnation. Ainsi le prisonnier platonicien, à peine émancipé de ses chaînes, fait-il retour dans sa caverne qui demeure bel et bien pour lui le seul lieu habitable, si humide soit-il, contre l'intempérie. Et sa seule certitude, qui pourrait dès lors le rendre suspect et étranger aux yeux des siens, ne serait donc point de savoir la vanité des signes puisque de signes ou d'ombres nous ne saurions manifestement nous passer, mais leur bienveillante ou malveillante ambiguïté. Ainsi ce qu'après Socrate nous dénommons le doute philosophique ne serait-il que l'acceptation vigilante des conditions et des limites de notre humanité et le maintien du désir, toujours insatisfait, au cœur de ce que nous ne cessons de vouloir lui offrir en pâture et à titre de signes en sorte que le Réel, par-delà ce qu'en dit la *doxa*, qui est le lieu de l'intérêt et du pouvoir, puisse aussi avoir quelque chance de nous être signifié. Car si des signes nous avons la passion idolâtre nous en avons aussi le génie mais ce génie ne va assurément jamais sans que l'on n'y risque aussi sa propre méprise. Le dialogue est toujours une entreprise passionnante mais toujours aussi, admettons-le, une entreprise périlleuse.

PENSER LA PENSÉE EN TERMES DE DÉSIR ET D'HISTOIRE PLUTÔT QU'EN TERMES DE SUBSTANCE ?

On comprend dès lors que si le philosophe entretient toujours une saine abstention à partager ce qui se donne très tôt ou trop tôt sous le signe d'une parfaite évidence, que ce soit celle de la tradition ou celle d'une *doxa* trop avide de rallier les crédulités dans l'*absolu* d'un consensus *apaisant* et *rassurant*², il puisse en cela même être accusé, ainsi que Socrate, d'être un sans dieu. Car

2. Entendons ici les cultes religieux, politiques, philosophiques officiels.

rien ne saurait désormais le soustraire à la conscience de la *nécessité* et de la *précarité* des signes et des images qui l'entraînent sur la voie de sa propre délivrance. De la réalité nous n'avons en effet de connaissance que celle qui se soutient des mots et se médiatise dans l'ordre du discours et du discours le sujet ne saurait lui-même se soustraire en tant qu'il est celui-là même qui, du creux de son propre désir et de sa propre parole, affirme et promulgue de façon prospective et risquée ce qu'il en est de la réalité du monde. Et c'est peut-être ici même que divergent les significations du doute cartésien et du doute socratique. Car si le doute de Descartes est infiniment épris de vérité apodictique, celui de Socrate, peut-être plus païen, mais davantage religieux, est infiniment épris de foi et de fidélité dans la soutenance de notre condition qui en est une d'opacité pour nous-mêmes. Sans doute est-ce là la raison pour laquelle la philosophie ne se dit d'abord socratiquement que du travail de se connaître soi-même. La transcendance ne se dirait plus ici que de la recherche du sens et de l'intelligence de notre immanence comme notre âme ne se dirait plus ici que de la recherche du sens et de l'intelligence même de notre corps. Et notre corps ne se dirait plus lui-même ici que de son animation toute humaine, c'est-à-dire du sens et de l'intelligence qu'il peut ou ne peut arriver à faire pour lui-même dans son rapport au monde. Aussi ne saurait-on dès lors être ni idéaliste ni matérialiste, ni favorable à quelque troisième substance, la seule interrogation qui nous agrée étant sans doute de chercher à savoir comment le corps, à travers les signes, peut en arriver à se faire conscience et se rendre ainsi présent à lui-même et comment la conscience peut elle-même *prendre corps* en sorte que la subjectivité puisse se dire indistinctement et du corps et de l'âme, ces mots, ces signes, *corps et âme*, n'étant plus eux-mêmes qu'une façon de penser, selon un ordre syntagmatique, ce qui semble bien échapper au tamis et à l'ordre discret des mots mais en y laissant sa trace. Mais était-ce bien là vraiment la pensée de Platon ou ne serait-ce pas plutôt celle qu'à travers notre interprétation des signes platoniciens, et selon notre propre désir, nous lui prêterions nous-mêmes ?

L'idée donc toute platonicienne, à mon sens, qui veut que tout parcours de vérité ne peut résulter que d'un travail laborieux de réminiscence, que ce travail est assurément périlleux puisqu'il ne peut se produire lui-même que sur le terrain mouvant et fracturé

d'une *doxa* qui s'effrite et que par une sorte d'arrachement dialectique de l'étreinte du pouvoir *adhésif* des simulacres, que cet arrachement n'est point fuite mais plutôt réconciliation avec cela même que nous avons d'abord mais trop tôt aveuglément embrassé, selon l'ordre de la Nécessité et du Destin, qu'en cela même tout signe et tout simulacre portent bien en eux toute l'ambiguïté esthétique d'une opacité ancienne aussi bien que d'une promesse à venir, cette idée, toute platonicienne³ dis-je bien, initiatrice de toute entreprise philosophique, aurait assurément dû tout au moins nous rendre sensibles à deux choses : d'une part que la conscience n'est point substance mais plutôt histoire et devenir ; d'autre part que toute subjectivité n'est point transparence et immédiateté pour soi-même, mais plutôt et d'abord étrangeté et écart à soi-même, absence à ce qui pourrait être dit, comme toute parole n'est point d'abord témoignage mais plutôt et d'abord aventure et errance, arrêts et résidences dans les excursus de la métaphore. Qu'en conséquence toute conscience, en proie à la puissance du signe et à l'émotion qui s'y investit, est donc fondamentalement corporelle en ce qu'elle est une œuvre du désir, comme tout désir humain ne peut se dire lui-même que des signes et des simulacres à travers lesquels il cherche à se signifier pour mieux se rendre présent à lui-même, ou pour se perdre davantage, pour mieux se posséder ou pour mieux se renoncer, pour mieux se partager dans les voies énigmatiques du dialogue ou pour mieux s'oublier dans l'écho vide d'un pur *flatus vocis*, le signifiant étant toujours libérateur ou geôlier de ce qui de nous-mêmes pourrait nous être signifié.

3. Ainsi serais-je tenté, en cette lecture tout improvisée de Platon, d'établir les équations suivantes : L'Idée = L'En-soi = La Réalité = ce qui en tant même que signifié (pour-soi) par la médiation des signes (parole-discours) n'en demeure pas moins toujours irrémédiablement *au-delà* du champ de la signifiante (transcendance) = ce qui marque par là même la finitude (métaphoricité-métonymicité) de toute parole (immanence-ombres) = ce qui ne cesse par là même de nous entraîner dans la quête de l'in-é-dit (travail de la réminiscence) = l'inconscient, c'est-à-dire ce qui de la réalité fut déjà une fois contemplé (le réel) puis oublié (refoulé) et dont il faudrait se ressouvenir par la médiation des ombres (L'imaginaire) = ce dont la résurgence et l'irruption fait naître le doute, l'incertitude, le désarroi et l'interrogation sur la plausibilité des significations reçues (le Symbolique) = ce qui une fois remémoré ne saurait plus cesser de nous solliciter en regard du temps à venir = ce qui finalement s'avère inépuisable et inachevable = l'Idée.

UNE CONTINUITÉ ÉPISTÉMOLOGIQUE DOUTEUSE
MAIS NÉANMOINS TENTANTE :
DE PLATON À FREUD, À TRAVERS MARX

Je veux dire ici que Platon, tel que je le lis, sans en être tout à fait convaincu, eut dû en d'autres termes conduire directement, et sans que l'on en soit démesurément étonné, à Freud ou peut-être même à un Marx que j'imagine encore ignoré de nous ou demeuré, si l'on veut, à l'état fœtal. Car, pour l'un ou l'autre de ces trois *philosophes*, la conscience, loin d'être d'emblée donnée au départ dans sa belle et mirifique transparence d'essence, fut essentiellement contrainte, pour se trouver, de se créer elle-même, de pérégriner dans les couloirs labyrinthiques et obscurs de l'imaginaire, de l'illusion, du rêve ou de l'idéologie, se cherchant à travers les secousses et les œuvres *objectivées* mais, en cela même, vite aliénées et vite aliénantes, de sa propre histoire. « Comment sortir de sa névrose » vaut bien autant que de dire en effet « comment sortir de son aliénation ou de sa misère bourgeoise ou prolétaire ». Et « comment sortir de son aliénation » vaut bien autant que de dire « comment sortir de sa caverne et se départir de ces ombres si séduisantes et si rassurantes qui nous font prendre des vessies pour des lanternes » ; et « comment accéder à son intégration, à son identité » vaut tout aussi bien que de dire enfin « comment accéder à la Cité idéale » ou, si l'on veut, à la société transparente et sans classes, débarrassée de l'intérêt égoïste et de l'illusion aussi vaine qu'évanescence de trouver son équilibre et son achèvement dans l'accumulation du capital ou dans la consommation ostentatoire des biens matériels ou symboliques : cumulation de signes en ce dernier cas, cumulation de symptômes dans l'autre, le tout nous renvoyant à une interrogation de toute façon *sémiotique* sur la condition humaine, communément partagée par nos trois philosophes. C'est que la question assurément, on le voit bien, n'a rien a priori d'idéaliste ou de matérialiste, l'intérêt de la question ne résidant pas ici dans le triomphe de la thèse sur l'antithèse, de l'âme sur le corps, ou vice-versa, mais plutôt dans l'approfondissement du sens que fait ou que ne fait pas la poursuite hyperbolique à l'infini de l'apaisement de toute forme humaine de contradiction ou de *division*. L'esprit de toute démarche philosophique, quelle soit idéaliste ou matérialiste est, à mon sens, toujours là. Car en toute démarche effective, ce qui est toujours visé c'est aussi par ailleurs ce que nous savons très bien être un rêve ou un absolu.

Mais un absolu dont nous ne saurions assurément non plus nous passer tant et aussi longtemps que nous nous appréhendons nous-mêmes comme sollicités par la dialectique du *mouvement*, du *devenir* et de l'*histoire*. Car autrement, il n'y aurait plus qu'à régresser jusqu'à l'opportunisme du moment présent, ce qu'en fait nous n'aurions même pas à choisir puisqu'il s'agit là manifestement de notre nature la plus spontanée et la plus paresseuse et puisque ce n'est jamais au vent que l'on demande de tourner. On sait toujours en effet qu'il tournera dans un sens ou dans l'autre, la seule incertitude anodine qui nous soit dès lors consentie étant de savoir quand il tournera. Aussi, sous ce rapport de l'absolu, Marx, tout matérialiste qu'il était dans sa *manière de dire les choses*, dans sa métaphoricité personnelle, pourra assurément être cité au banc des accusés *idéalistes* sous l'inculpation d'avoir entretenu des espérances démesurées à l'endroit de la société communiste future, l'homme ne pouvant être si *bon*, dira-t-on, que dans la tête d'un illuminé. Sera-ce là d'ailleurs le jugement tranchant que l'histoire portera sur lui ? Tout comme Hegel pourra assurément en contrepartie être taxé de *matérialiste* du fait d'avoir présumé qu'à travers la phénoménologie de l'Esprit c'est bien tout le poids et toute la concrétude de l'histoire qui se jouait, celle-ci devant finalement accoucher de sa forme absolue et on ne peut plus matérielle : l'État Prussien. Ce qu'il y a ici de central, tant chez Hegel que chez Marx, ce qui les réunit à juste titre, c'est sans doute de savoir que la lutte est au cœur de toutes choses, qu'elle se joue dans la matière aussi bien que dans l'esprit, l'esprit ou la conscience n'étant en quelque sorte que l'expression risquée, tentée, de ce qui, au cœur de la première, demeure irrémédiablement vital, bien que muet et dépourvu de sens.

Que conclure de ce propos sinon que l'enjeu de toute réflexion philosophique se situe assurément ailleurs que dans ces combats *d'allégeance* qui nous font lire discrètement tous les philosophes, quels qu'il soient, sous la rubrique naïve de la philosophie de l'esprit ou de la philosophie de la matière, puisque réduits de la sorte à l'état d'anges ou de bêtes, d'esprit accidentellement incarnés ou de robots à *intelligence artificielle*, ils finissent irrémédiablement par nous paraître tous détestables et triviaux. Ainsi Épicure, dont le paradoxe le plus beau et le plus génial est de nous inviter à la *conscience* parfaitement mesurée de notre propre

bien-être au milieu des jouissances et des plaisirs les plus raffinés, est-il classé contre toute prévisibilité, dans les archives désuètes de la philosophie, comme l'un des plus plats sensualistes qu'ait porté en son sein la civilisation occidentale. Il faudrait se convaincre ici que l'opposition matérialisme-idéalisme, outre le fait qu'elle soit infiniment trompeuse et ambiguë, n'est elle-même en réalité que l'un des symptômes de surface, bien réels pourtant, d'une contradiction plus fondamentale, plus viscérale, générique si l'on veut, anthropologique à la limite, que nous nous efforçons tous d'abolir, que ce soit par le biais de la cure de désintoxication philosophique ou par la cocaïne idéologique ou, si l'on préfère, entre les douleurs et les vapeurs. L'homme serait bien, en d'autres termes, et de naissance, un animal schizoïde, épris d'une passion aveugle pour les antinomies et les oppositions, et ne parlant toujours que dans les termes de la dominance de la Matière sur l'Esprit ou de l'Esprit sur la Matière, bien qu'en réalité son rêve le plus secret et le plus cher soit bien de se garder le privilège d'être les deux à la fois, de se les concilier et d'accéder à la jouissance qu'il pourrait retirer de se *sentir pensée* et de se *penser sentant*.

Il faudrait donc ici en arriver à se convaincre que Marx, tout matérialiste qu'il se soit lui-même déclaré, attribuait bien à la conscience, à l'idée, à la critique, à l'idéal, à l'idéologie ou à l'idole un pouvoir tout à fait réel de libération ou de purgation, ou encore un pouvoir de subjugation et de mystification, selon le cas, tout comme pour Freud dont on dit banalement qu'il aurait fait de la conscience un simple dérivé *secondaire* de la pulsion sexuelle, il est manifeste que le champ de la parole, de la *talking cure* si l'on veut, était bel et bien l'une des voies royales, bien qu'encore tout à fait incertaine, de la guérison. C'était reconnaître tout simplement que si au cœur de la parole c'est bien toujours du corps et de ses conflits qu'il s'agit, que si au cœur de l'idéologie c'est bien toujours du *corps social* et de ses divisions que *ça* parle, il y a néanmoins dans le discours, dans l'ordre du sens, quelque chose qui se trame et se joue, qui ne saurait se jouer sur aucun autre terrain ou autrement, quelque chose donc de spécifique et de vital que l'on tenterait vainement de retrouver, *comme tel*, dans les replis cachés de *l'infrastructure économique* ou dans les voies synaptiques des neurones de notre cerveau. Ainsi on sait très bien par exemple que ce qu'on appelle les *maladies du cerveau* sont *aussi* et justement,

dans bien des cas, des maladies de la communication humaine et qu'il *ne suffit pas* d'administrer des anti-dépresseurs ou d'autres produits chimiques similaires pour *guérir* des troubles de la représentation et du langage qui relèvent bien davantage de la violence symbolique. En d'autres termes, il y a *plus d'une façon* de penser les rapports du corps au monde. Et si la neuro-physiologie a tout le mérite de nous instruire sur les processus cellulaires et intercellulaires du corps cerveau, sans doute gagnerait-on à y *associer* conjointement une conception du corps comme corps symbolique, comme corps où se joue, à travers les mots et les affects que l'on y investit, la négociation psycho-sociale du désir⁴. Peut-on penser qu'il en irait de même de l'économie pour autant qu'il s'avère ardu de penser que le sens se jouerait quelque part dans la sphère de la superstructure et qu'il y aurait en bas, dans l'infrastructure économique, quelque réalité d'où le sens serait absent ? À moins, bien sûr, que l'on soit déjà gagné à l'idée que l'économie est une simple affaire de distribution mathématique des biens matériels et de la force de travail, ou une simple équation mathématique du Capital, en sorte que la simple redistribution égalitaire des richesses serait une réponse à tous nos maux. Marx lui-même savait fort bien qu'il ne pouvait en aller ainsi. Aussi songea-t-il un jour qu'il faudrait peut-être en arriver conjointement à un homme nouveau, à une humanité désaliénée. C'était là une juste croyance car nous avons bien besoin de foi et d'espoir. Mais je ne sache pas qu'il nous ait quelque part garanti que la révolution socialiste de l'économie serait, *à elle seule*, garante d'une révolution dans la conscience humaine. Qu'entendait-il donc par révolution socialiste ? Et quel était cet homme nouveau qui ne serait plus réductible à une simple force de travail ? Il serait prudent de penser que sur ces questions épineuses qui concernent bien une anthropologie marxiste, Marx ne faisait qu'ouvrir le débat.

4. Cf. à ce propos le très beau développement consacré par Laing aux rapports entre l'approche psychiatrique-neurologique et l'approche communicationnelle dans *Sagesse, Dérailson et Folie, la fabrication d'un psychiatre*, éd. du Seuil, Paris, 1986, pp. 150-158.

SUR LES CHEMINS NON PAVÉS D'UNE RÉFLEXION
À INVENTER : OU À PROPOS D'UNE DIALECTIQUE
DU CORPS ET DE LA PENSÉE SYMBOLIQUE

Notre passion pour les dichotomies et les antinomies insolubles ne s'étant guère dissipée depuis Descartes, on ne saurait s'étonner cependant que des penseurs aussi proéminents que Marx ou Freud aient été finalement accueillis sur les parvis ou dans les antichambres de notre culture sous les auspices quelque peu *terroristes* d'une véritable *hérésie* matérialiste mettant en péril les acquis moraux et intellectuels de l'occident tout comme Platon, évidé de résonance tragique et existentielle, avait été porté au nues de la chrétienté théologique et réduit plus souvent qu'à son tour à la fonction d'un simple fournisseur de concepts utiles pour penser la Transcendance. On ne saurait davantage s'étonner en conséquence que les disciples de Marx aient vite riposté à l'infamie en radicalisant les thèses matérialistes de celui qui était devenu leur saint patron en rendant clair et transparent ce qu'il pouvait y avoir encore d'obscur et d'incertain dans son œuvre. À la question, toute cartésienne dans sa formulation : « est-ce bien la conscience qui détermine la vie ou la vie qui détermine la conscience ? », il appert finalement que Marx aurait répondu en optant résolument pour le second membre de l'alternative, nous confinant ainsi à une lecture purement *épiphénoménale* de tout ce que l'on peut entendre sous le dénominateur commun de culture, de pensée, de conscience ou de *productions* symboliques, et qu'il aurait ainsi transfiguré le champ de la conscience, voire même de la *conscience de classe*, jusqu'à n'être, en certaines versions exégétiques, que le *reflet* historico-social de l'intérêt économique régnant ou devant régner, selon les lois irréfragables de transformation de l'histoire. Comme si la conscience, parvenue enfin au faîte de la fatalité de ses illusions et de ses malheurs et délivrée des aléas de ses propres contradictions de classe, put enfin, à l'aube du communisme, se complaire dans toute la clarté de son innocence reconquise. Ce qui ne faisait guère mieux de Marx qu'un fonctionnaire petit-bourgeois se donnant comme le négociateur attitré de la partie syndicale et devant désormais et tout aussi fatalement passer à l'avant-scène de l'histoire. « Posez le mouvement de la matière et vous aurez l'esprit » aurait pu être ici le mot d'ordre unanimement proclamé par tous les partisans résolument et irrévocablement gagnés au matérialisme mécaniste (quoique secrètement

finaliste). Assurément ce matérialisme à la Taine ne valait guère mieux que de dire bêtement, d'une façon qui se réclamerait elle-même maladroitement et naïvement de Hegel : « posez le mouvement de l'idée et vous aurez la matière » (entendons le réel). Car, que l'on parte de la matière ou que l'on parte de l'idée, la question n'est jamais de savoir sur le mode binaire A/B quel terme détermine l'autre, mais plutôt de savoir comment A peut entrer en relation avec B de telle sorte que « quelque chose se passe » qui concerne à la fois A et B, B n'étant plus ici qu'une certaine manière de penser *relationnellement* la réalité du devenir de A et A qu'une certaine manière de penser *relationnellement* la réalité du devenir de B. Ce que Marx sut heureusement fort bien reconnaître et mettre au crédit de la dialectique *quasi* matérialiste du maître et de l'esclave. En d'autres termes, si l'on tient que « les idées dominantes de chaque époque sont celles de la classe dominante de son mode de production », la question qui se trouvera alors soulevée ne sera pas tant de savoir comment l'infra-structure économique *détermine* la superstructure des idées juridiques, politiques ou philosophiques, mais bien plutôt de savoir pourquoi sans superstructure tout court il ne pourrait même pas y avoir d'infrastructure, l'économie étant *de facto* une activité *éminemment* juridico-symbolique et ne pouvant être pensée autrement que comme un ensemble de pratiques *matérielles significantes*. En d'autres termes, la question qui se pose est bien de savoir d'où vient que le pouvoir économique ne peut se dire que du fait d'être médiatisé par le pouvoir du code juridique et symbolique et d'où vient que le pouvoir du code, du signifiant structuré, ne peut lui-même se dire à son tour que du fait d'être médiatisé par l'économie toute *pulsionnelle* du corps désirant, le désir participant manifestement et de l'économie libidinale et de l'économie sociétale, et du corps et du sens, et du besoin et de la règle qui régit les modalités de sa satisfaction, et étant donc peut-être de ce fait cette mystérieuse charnière, cette *formation articulaire* qui nous éviterait et les *pièges* d'un idéalisme délirant et ceux tout autant *insidieux* d'un matérialisme *bétonné*.

FREUD ET LA QUESTION CENTRALE DU DÉSIR : ENTRE LE CORPS ET LA CULTURE

La question du désir est donc ici assurément centrale et si on peut la faire remonter jusqu'à la tragédie d'*Oedipe-Roi* ou encore

jusqu'au mythe de l'androgyné de Platon, puisque c'est bien là que se trouve déjà posée assez explicitement, pour la première fois peut-être, la triple question épineuse du manque, de la complémentarité narcissique et de la différence, c'est par ailleurs à Freud et à la psychanalyse que l'on doit de l'avoir posée de façon plus globale et plus centrale encore au niveau d'une triple articulation du corps, du signe et du pouvoir, corporéité et socialité se rejoignant sur le terrain d'un seul et même questionnement. Rappelons à cet effet que déjà dans l'esprit de Freud, et dans celui de l'Association psychanalytique internationale fondée en 1908, le but du développement des recherches psychanalytiques, bien que poursuivi surtout dans le cadre thérapeutique, devait consister à « cultiver et à faire avancer la science, soit en tant que psychologie, soit dans ses applications à la médecine et aux sciences humaines »⁵, la présomption de base étant que la connaissance des névroses et des psychoses, des comportements dits pathologiques, pouvait servir de base à la compréhension de la psyché et des comportements humains *de façon générale*. C'est dans cette perspective éminemment *interdisciplinaire* que Freud en arrivait d'ailleurs à conclure que « la sociologie qui étudie le comportement de l'homme au sein de la société ne saurait être autre chose que la psychologie appliquée... »⁶. Énoncé sans aucun doute restrictif dans sa formulation mais qui donnait à penser que les phénomènes économiques, politiques et culturels relevant même des plus hautes sphères de l'activité humaine ne sauraient être envisagés sans cette référence capitale au pulsionnel et à l'inconscient comme ce à partir de quoi s'élaborent les constructions les plus *sublimes* de l'esprit humain et ce sur quoi misent, comme sur l'énergie qui les alimente, l'ensemble des activités pratiques de l'homme. « Point de pulsion point de refoulement, point de refoulement point de désir, point de désir point de représentations d'objets et point de représentations d'objets point d'agir » aurait-on pu alléguer ici, à moins que l'on ne fut d'emblée gagné à une anthropologie *ratiocinante*. « Il est inadmissible, écrivait Freud, de

5. Cf. l'ouvrage de Jeannine CHASSEGUET-SMIRGEL, *Pour une psychanalyse de l'art et de la créativité*, Paris, Payot, P.B.P. n° 305, 1971, p. 8 ; je me suis largement inspiré de l'article intitulé « La présence d'une illusion » (pp. 7-47) dans l'élaboration des quelques paragraphes qui suivent.

6. Cité par J. CHASSEGUET-SMIRGEL, *op. cit.*, p. 20.

négliger le rôle des facteurs psychologiques (entendons bio-psychiques — A. P. —) quand il s'agit des réactions d'êtres vivants humains. Non seulement ces facteurs participent à l'établissement des conditions économiques, mais encore ils déterminent ensuite tous les actes de l'homme, lesquels ne peuvent réagir qu'avec leur instinct de conservation, leur agressivité, leur soif d'amour, leur besoin de chercher le plaisir et de fuir le déplaisir »⁷. Le *primat*, si l'on veut, ainsi concédé à l'inconscient ne signifiait pas pour autant, aux yeux de Freud, une disqualification non plus qu'une minimisation des activités conscientes, toute symbolisation consciente (sublimation) ne s'entendant que du fait même de son articulation sur l'inconscient et l'adage clinique, existentiel ou humaniste de Freud demeurant toujours en tout état de cause « là où JE était, ÇA doit advenir », l'impensé du corps, l'inexprimable, le refoulé, relayés par les constructions narcissiques du Moi, se trouvant en quelque sorte appelés *ex voto* à regagner ainsi le champ de la conscience. Freud visait tout simplement à signaler que toute activité humaine, individuelle ou collective, matérielle ou mentale, vise, par certains côtés, à satisfaire, à trouver des solutions à des besoins instinctuels, pulsionnels, émotifs, affectifs qui jouent à titre de *motivations* puissantes et souvent méconnues chez tout individu, fut-ce dans la conquête, dans l'exercice et dans la consolidation du *pouvoir*, dans les rapports amoureux, dans le plaisir des échanges et des communications inter-individuelles, dans les manifestations collectives et populaires, dans les actes d'agression belliqueux, dans les activités de création artistique, littéraire ou scientifique, dans le recours aux rites et aux cérémonies communautaires, dans la rêverie éveillée, dans l'élaboration des fantasmes inconscients et conscients aussi bien que dans les représentations oniriques.

Conséquemment, en postulant et en établissant un lien dynamique entre les activités bio-psychiques primaires et les élaborations secondaires de culture, en présumant que « si les névroses pouvaient apparaître comme des tentatives pour trouver des solutions individuelles compensatoires pour les désirs insatisfaits (c'est-à-dire des formes de réalisation symptomale et/ou imaginaire du désir refoulé), les institutions sociales

7. *Ibidem.*

cherchaient à fournir elles aussi des solutions sociales à ces mêmes problèmes», Freud se trouvait à rendre solidaires l'analyse des processus de la psyché et l'analyse des réponses socio-culturelles apportées historiquement aux besoins primaires et fondamentaux de l'homme : besoins organiques, certes (se nourrir, dormir, se reproduire, se protéger des stimuli douloureux ou désagréables), mais besoins organiques qui sont eux-mêmes indissociables des besoins de sécurité affective, d'autovalorisation, de communication émotionnelle, de réalisation de soi, d'expression et de créativité liés aux modalités sociales, formelles ou informelles, de satisfaction de ces besoins. Du point de vue de la psychanalyse, en effet⁸, l'homme est un tout, une totalité non réductible à l'une ou l'autre de ses dimensions (biologique, psychique, sociale), le domaine de l'inné étant indissociable du domaine de l'appris et, par conséquent, des figures et des mécanismes qui servent de médiation entre l'inné et l'appris, entre l'organisme et le milieu, entre la structuration de la personnalité individuelle et la structuration institutionnelle des groupes et des collectivités. En soulignant en conséquence qu'aucun système socio-politique ou socio-économique, ni capitaliste ni socialiste, ne pouvait être intrinsèquement envisagé comme une solution acquise et définitive aux problèmes humains⁹ puisque ce ne sont pas les systèmes en soi qui se trouvent à répondre aux problèmes humains mais bien les hommes concrets qui y œuvrent et qui sont eux-mêmes aux prises avec leurs propres désirs et avec leurs aléas, Freud se trouvait à attirer l'attention sur la nécessité d'une analyse critique et concrète des formes historiques de sociabilité, de rapports individus/groupes sociaux, de rapports individus-pratiques de socialisation. Concomitamment, il ouvrait aussi la porte à des applications pratiques de la psychanalyse hors du champ thérapeutique, ce qu'il fit lui-même d'abord, que ce soit dans le domaine de la psychanalyse de l'art, de la littérature ou de la culture. L'apport primordial de Freud consistait donc à fournir, dans la perspective limitée qui est propre à la psychanalyse, une compréhension en profondeur des faits sociaux, en insistant avant

8. À noter que je n'écris pas pour autant « du point de vue des psychanalystes », la psychanalyse, comme tout autre savoir pouvant, dans bien des cas, devenir une entreprise rétrograde et conservatrice.

9. Cf. Sigmund FREUD, *Malaise dans la civilisation*.

tout sur l'idée que toute manifestation de socialité, qu'elle soit de l'ordre de la création ou de la reproduction, de l'innovation ou de la résistance au changement, de l'économie individuelle ou de l'économie collective, repose sur une *mise à profit des équilibres plaisirs-déplaisirs* et ne devient compréhensible que par la mise en évidence des processus d'inscription des *pensées* et des désirs inconscients dans l'ordre de la symbolisation et de la représentation consciente, dans l'ordre donc à proprement parler de la culture.

DE LA PULSION À LA RE-PRÉSENTATION : LA PENSÉE
COMME TRAVAIL DE SUBSTITUTION SYMBOLIQUE
POUR MEUBLER LE VIDE DE L'ABSENCE

L'idée ou, si l'on préfère, l'intuition de départ qui est ici à la base des considérations de Freud est, à mon sens, fort simple bien qu'elle puisse s'avérer fort complexe dans ses développements et ses implications. Elle réside dans le fait que là où le corps, en état de besoin et de tension pulsionnelle se voit provisoirement privé de l'apaisement et du plaisir qui lui vient de l'objet extérieur de satisfaction anticipé ou attendu, c'est bien dans la *réappropriation* psychique de ce même objet de satisfaction sur le mode introjectif/projectif de l'identification que le corps-sujet désirant se trouve en quelque sorte à meubler le vide de son absence, l'enfant trouvant dès lors dans le travail de symbolisation et dans son investissement pulsionnel une forme de *réalisation et de satisfaction médiate* ou détournée de son propre désir. On doit à Pierre Tap¹⁰ et plus récemment à Nicolas Duruz¹¹ de nous avoir fourni des tableaux-synthèses des diverses théories de l'identification en nous en restituant le contenu essentiel en regard des différentes *phases* identificatoires (narcissique, primaire, œdipienne et post-œdipienne), des différents types d'identification (de deuil, à l'agresseur, narcissique, de l'idéal du Moi, du projet), de la nature des investissements mis en jeu (libidinaux, non libidinaux, libido du moi, libido sexuelle d'objet...) et de leur importance

10. Pierre TAP, « L'identification et la genèse de la personnalité », in *Annales*, Université de Toulouse-le-Mirail, t. X, n° 3 (1974), pp. 69-100 ; t. XI, n° 3 (1975), pp. 77-120.

11. Nicolas DURUZ, *Narcisse en quête de soi*, Bruxelles, éd. Pierre Mardaga, Psychologie et sciences humaines, 1985.

relative dans la genèse et le développement de la personnalité normale et pathologique (ou l'entre-deux ?). Chacun y allant en ce domaine de ses propres conceptions toutes relatives, on me permettra de souligner aux fins du présent article que c'est dans la théorie des *imagos* (identification primaire), développée par Mélanie Klein, que l'on trouve particulièrement bien explicitées les modalités de cette réappropriation *substitutive* du réel qui constituent, si l'on veut, la matrice première et générique de ce qu'on pourrait convenir d'appeler la *pensée*. Il n'est pas dans mon intention d'entrer ici dans le détail de cette théorie des *imagos*. On pourrait toutefois la résumer de façon succincte en disant que c'est par le biais du refoulement et des mécanismes subséquents du clivage de l'objet réel en objet *bon* introjecté (la mère incorporée génératrice du Moi idéal) et en objet *mauvais* éjecté et déplacé sur divers objets du milieu ambiant¹², que l'enfant, dès son premier âge, en arrive non seulement à se prémunir contre l'expérience du déplaisir et contre ses propres tendances sadiques à détruire l'objet *senti* ou *perçu* (c'est selon les auteurs) comme objet *distinct*, mais aussi à « développer une tendance prédominante à la conservation de l'objet »¹³, le clivage des *imagos* servant en quelque sorte à régulariser l'angoisse de l'ambivalence occasionnée par l'éloignement et l'absence provisoire de la mère et à la répartir sur la représentation en tant « qu'affectée d'un signe *positif* » et provisoirement satisfaisant puisqu'elle « permet justement le tri et la séparation de l'amour et de la haine »¹⁴. Partant donc de cette idée qui veut que le *travail* de *substitution* symbolique soit le fruit d'une *défense* contre les exigences pulsionnelles et l'angoisse (ce que Freud exprimait déjà d'une certaine manière dans la *Traumdeutung* en disant que, fondamentalement, c'est-à-dire quant à son fondement, « la pensée n'est pas autre chose que le substitut du désir hallucinatoire ») aussi bien qu'un processus constituant de la psyché essentiel à l'émergence du moi et à sa maturation ultérieure, Martinon a très bien su exprimer cette intuition centrale de Freud à propos de la représentation en tant

12. Cf. Jean-M. PETOT, *Mélanie Klein*, Paris, Dunod, coll. Psychismes, 1979, en particulier les pp. 301 à 315.

13. Cf. *Idem*, p. 312.

14. *Ibidem*.

que fondée sur l'identification en la mettant étroitement en relation avec la genèse même de la fonction symbolique comme *instance d'acculturation du désir*. Ainsi, citant d'abord Freud, il écrit :

« "Les situations de satisfaction répétées ont créé l'objet 'mère', objet qui, absent et désiré au moment où le besoin est ressenti, subit un investissement intense qu'on doit nommer nostalgie." Et c'est à partir de cette nostalgie vis-à-vis de la mère que le désir *passé* le simple besoin. C'est à ce moment que s'instaurent des circuits symboliques ayant pour but d'exprimer ce qui ne peut être possédé... comme si l'on trouvait au niveau symbolique cette tentative de montrer d'une manière ambiguë la liaison s'établissant entre le *dire* et le *non-possédable*. C'est dans le va-et-vient ininterrompu entre l'expression et la possession que les formes sublimées du désir existent en tant qu'objets de culture... Aussi toute réalité ne saurait être comprise qu'en relation avec le problème de l'altérité et du désir... » ¹⁵.

Que la représentation symbolique de l'objet soit ici fétiche, objet transitionnel ou encore objet intentionnel ne relève pas de mon propos immédiat. Car ce n'est point du *statut épistémologique* de l'*illusion* qu'il est ici question. Ce qui par contre relève bien de mon propos, c'est que toute construction symbolique d'objet, dans une perspective psychanalytique, se trouve bien à reposer sur cette *matrice* initiale du non-possédable comme souche de tout processus identificatoire et de toute relation d'objet ultérieurs, ce que nous appelons la pensée, comme fonction de re-présentation, ne pouvant dès lors être considéré dans le processus même de sa genèse et de sa constitution que comme *substitution métaphorique* ¹⁶ par rapport à l'objet archaïque du désir. Ce qui fait dire à Gantheret que « le maternel... est le soutien implicite et muet de toute parole, de tout choix d'objet » et que « toute élection de signe est tentative

15. Jean-P. MARTINON, *Les métamorphoses du désir et l'œuvre, le texte d'Éros ou le corps perdu*, Paris, éd. Klincksieck, 1970, pp. 26-27.

16. À propos de la corrélativité des dimensions métaphoriques et métonymique de la pensée cf. Albert HENRY, *Métonymie et métaphore*, Paris, Klincksieck, 1971 ; E.K.K. MARANDA, « Structure des énigmes », in *Travaux inédits*, Cahiers du CELAT, n° 1 (1982), Université Laval, Québec, pp. 32-42 ; A. WILDEN, *Système et structures*, Montréal, Boréal Express, 1983 ; Guy ROSOLATO, *Essai sur le symbolique*, Paris, NRF, Gallimard, 1969.

pour le restaurer et y échoue par son découpage même »¹⁷. En d'autres termes, l'expérience initiale du manque, de la séparation ou du délai de satisfaction comme expérience incontournable et fondatrice du processus même d'humanisation conduit nécessairement à la recherche d'un mode de satisfaction de type illusoire et fantasmatique qui est essentiel à l'établissement d'un équilibre homéostatique dans l'économie libidinale, c'est-à-dire dans la répartition et la décharge de l'énergie pulsionnelle sur l'organisme dans son rapport physique, sensoriel ou intentionnel au milieu. C'est sous ce rapport que Martinon se trouve d'ailleurs à postuler la solidarité fondamentale de la réalité *représentée* et du désir, la représentation symbolique, parce qu'elle est elle-même un lieu d'étayage des pulsions, pouvant être dite bel et bien corporelle tout comme, indistinctement, on pourrait tout aussi bien dire que le corps est lui-même ici infiniment symbolique. Ce serait d'ailleurs là une façon d'interpréter ce que Freud appelait pour sa part le *représentant psychique* de la pulsion.

Ainsi, en tant qu'être de besoins en regard d'un environnement avec lequel il se trouve en état forcé de discrétion, de pénurie, d'impuissance relative et, par conséquent de désir, l'homme, de par sa prématuration biologique (Bolk) et sa situation de dépendance particulièrement marquée, est manifestement dès l'origine un grand *réalisateur* de représentations, un grand quémandeur de métaphore, un insatiable metteur en scène de l'univers qui le contient puisque dans l'économie intentionnelle de son rapport au monde c'est bien toujours une visée de satisfaction, de plaisir et de réponse à son propre manque qu'il poursuit. On le remarquera en particulier à l'intensité avec laquelle l'enfant se livre très tôt à des constructions imaginaires dans ses activités ludiques, meublant son rapport au monde des fantasmes et de l'imagerie sur lesquels prend appui l'édification et la restauration permanente de son propre moi, jouant avec les sons et avec les mots qu'il apprend à y associer, investissant magiquement par le biais de ses monologues les objets réels qui le circonscrivent, les

17. F. GANTHERET, *Incertitude d'Éros*, Paris, NRF, Gallimard, coll. Connaissance de l'Inconscient, 1984, p. 232. La problématique de l'absence y est traitée à partir de la page 228. Cf. aussi J.B. PONTALIS, *Entre le rêve et la douleur*, Paris, Gallimard, coll. TEL, 1977, p. 197.

transformant au gré de ses *fantaisies* ou de ses *caprices* et trouvant dans cette réalisation imaginaire du désir de quoi dissiper l'angoisse liée au refoulement de toute séparation, de toute *absence*, de toute *castration*, fut-elle méticuleusement et amoureusement mesurée et sainement *symboligène*¹⁸ ou ressentie au contraire comme une atteinte à sa propre intégrité.

En cela on peut dire dans la foulée de Mélanie Klein et à l'instar même de Martinon que toute « construction du monde sur le mode symbolique est liée à l'angoisse, parce que justement, dans l'expérience de l'angoisse [renaissante — A.P. —] nous avons le sentiment que notre armature symbolique repose sur le vide et qu'en conséquence la croyance en notre sécurité est aléatoire »¹⁹. C'est là non seulement le cas du rêve qui se trouve en quelque sorte à *ex-primer* de façon manifestement métaphorique ce qui du système perception-conscience a été vécu sur le mode de la tension, de la détresse ou d'un danger flou ou insoutenable, traumatisant si l'on préfère, mais c'est aussi vrai de l'ensemble des productions symboliques culturelles, mythiques, idéologiques, esthétiques ou même scientifiques qui ont pour but d'assurer à l'homme le *contrôle* symbolique, fictif ou objectivant, des choses, des personnes et des situations avec tout ce qu'elles peuvent véhiculer pour lui d'inconnu, de menace, de risque, de frustration ou de résistance en regard d'une expérience de plaisir satisfaisante. Ainsi, dans une perspective proprement analytique, on doit dire que la pensée au sens le plus large que peut avoir ce terme (image mentale, signe ou symbole) est toujours infiniment *intéressée* en ce que même le fait de tenir rigoureusement compte des particularités de l'objet réel et de ses contraintes se trouve lui-même toujours inséparablement associé, par quelque biais, à la poursuite d'une expérience de satisfaction et de plaisir. Toute *sublimation*, créatrice de sens ou compulsive, épistémophilique ou compensatoire, s'avère en cela étroitement liée au processus même de l'élaboration, de la conservation et de la protection du moi. Même ce que nous nommons la folie pourrait se définir sous ce rapport non pas comme une abnégation de soi-même en regard

18. L'expression est de Françoise DOLTO, in *L'image inconsciente du corps*, Paris, éd. du Seuil, 1984.

19. Jean-Pierre MARTINON, *op. cit.*, p. 29.

du *principe de plaisir* mais bien plutôt, au contraire, comme l'instauration d'un totalitarisme du principe du plaisir, la psychose n'étant en fait toujours que la tentative ultime et paradoxale de rétablir, en regard d'un milieu pathogène, un équilibre plus ou moins gravement perturbé dans l'économie libidinale. C'est d'ailleurs sous ce rapport d'abord économique que Freud considérerait le délire, qui implique une levée du refoulement et une impossibilité provisoire de sublimer, comme une tentative de *re-construction* et de guérison sur un mode hallucinatoire. Que la pensée soit donc, *dans tous les cas*, infiniment intéressée est sans doute aussi infiniment heureux. Car si à l'expérience esthétique ou scientifique n'était associé aucun bénéfice psychique de plaisir, comme au rêve érotique ou même cauchemardesque est associé le plaisir ou de s'y prélasser ou d'en sortir enfin... dans la satisfaction d'avoir pu imaginer la nature du péril, on ne voit guère ce qui pourrait pousser l'homme à manipuler des symboles, à penser, à ordonner, à inventorier, à inventer et à transformer la réalité de son propre milieu. On ne voit guère, en d'autres termes, comment la socialité, qu'elle soit économique, politique ou autre serait elle-même rendue possible et désirable. Ce que Marcuse a su d'ailleurs fort bien illustrer *ab absurdo* pour les conditions du travail ouvrier en milieu industriel capitaliste, le principe de productivité ou de rendement comme *principe de réalité* totalitaire venant littéralement occuper toute la scène de l'organisation de la vie quotidienne et ne laissant guère à l'ouvrier d'autre loisir, en guise de plaisir, que des compensations et des satisfactions foncièrement asociales et névrotiques. L'ouvrage de Lasch, consacré à la société narcissique nord-américaine contemporaine, société d'abondance, de chômage, d'ennui et de consommation hédoniste où l'imaginaire fantasmatique, comme actualisation *compensatoire* du principe de plaisir, tend à régner en roi et maître aurait sans doute plutôt tendance à démontrer qu'il s'agit maintenant de compensations psychoticiantes...

DE L'AMBIGUITÉ CONSTITUTIVE DE TOUT SUJET :
OU ENTRE L'IMAGINAIRE ET LE SYMBOLIQUE

La seconde intuition qui soutient les considérations de Freud sur le rapport corps-culture, plus visible à partir de son ouvrage *Pour introduire le narcissisme*, est sans doute d'avoir pressenti à

l'encontre de la métaphysique classique et de certaines versions psychanalytiques ultérieures qui rejoignent les conceptions de Hartmann et de Guntrip²⁰, que le Moi, loin d'être réductible à une *essence* ou à une instance psychique *préexistante* dont la fonction en serait d'abord une de synthèse et de conciliation délibérante entre les pulsions du Ça, les interdits du Surmoi et la réalité extérieure, était en fait lui-même une *construction* élaborée *sur la base des mécanismes identificatoires*²¹ et qu'à ce titre le principe de plaisir et le principe de réalité, pour autant qu'ils se jouent non seulement sur la surface du corps érogène mais aussi dans le *corps représentation-d'objet*, ne pouvaient manifestement être compris eux-mêmes qu'à partir de leur indéfectible corrélation. Cela revenait à dire que le statut de l'espace mental à travers lequel se noue et se développe le Moi du *sujet désirant* ne peut s'entendre que de l'articulation de la dimension du symbolique *sur* la dimension de l'imaginaire, le Symbolique, comme aptitude acquise à se distancier et à discriminer ce qui relève du signifiant et ce qui relève du signifié, ce qui relève de la représentation d'objet et ce qui relève de l'objet réel représenté, portant toujours dans son flanc *l'ombre* de l'Imaginaire : c'est-à-dire cette tentation toujours virtuelle de prendre le mot pour la chose, d'attribuer au mot un *certain* pouvoir de se *substituer* au réel et de l'entraîner ainsi sur la voie de la déréalisation. Cette tentation se confirme assurément dans le cas de l'illusion qui dit pourtant *à sa manière* un certain rapport au réel. Mais cela peut se dire aussi de tout travail de symbolisation, poétique, philosophique ou scientifique, pour autant que toute fiction créatrice, qu'elle soit heuristique, imagée ou hypothétique, renvoie toujours, par-delà l'objet visé et ainsi signifié, à l'univers psychique des formes et des jeux de langage qui se trouvent investis par le créateur. Toute démarche d'objectivation du réel implique toujours en ce sens une déréalisation préalable de l'objet, c'est-à-dire un travail de décomposition-recomposition du réel perçu qui se soutient lui-même du *regard* que l'on porte sur lui. Or, et c'est ici que l'apport

20. Cf. J.B. PONTALIS, *Entre le rêve et la douleur*, Paris, Gallimard, coll. TEL, 1977, pp. 174-175.

21. Octave MANNONI, *Clefs pour l'Imaginaire ou l'autre scène*, Paris, éd. du Seuil, coll. Points, 1969, p. 171 : « Le lieu de l'Imaginaire, c'est le Moi, non pas celui des débuts de la théorie freudienne, qui était chargé d'assurer l'adaptation à la réalité. C'est au contraire le Moi du Narcissisme, le lieu des reflets et des identifications ».

de la réflexion analytique est capital, tout regard est bel et bien une œuvre du désir. Et si ce regard s'alimente des matériaux puisés dans la banque des connaissances acquises et des perceptions qui lui viennent de l'exploration plus ou moins méthodique de la réalité, il s'alimente tout autant des schèmes et des esquisses de l'imaginaire qui plonge ses racines dans le retour ainsi métaphorisé du refoulé. Tout travail de symbolisation implique en effet que l'on reporte dans la production de formes signifiantes projetées sur la réalité qui fait l'objet de notre préoccupation immédiate un désir plus fondamental de savoir et de trouver qui tient au fait que quelque chose en nous s'est irrémédiablement perdu sous le coup du refoulement et de la dénégation. Créer des connaissances implique donc non seulement le sentiment que nous ignorons quelque chose de l'objet mais aussi le sentiment *ontologique* d'un manque par rapport à *tout* objet virtuel, c'est-à-dire, matriciellement, par rapport à *l'Objet manquant* constituant du désir comme désir de le retrouver *ailleurs et autrement*. On ne comprendrait pas autrement que toute *création* ou toute *découverte* scientifique, requiert toujours, du fait de son caractère *éminemment* subjectif, une *épreuve de réalité*, c'est-à-dire l'expérience souvent crisogène des résistances, des *déceptions* et des anomalies (Kuhn) que peut offrir le monde des objets réels au cours prospectif et constructiviste de la fonction symbolique-imageante et, par voie de conséquence, aux schèmes, aux esquisses mentales et aux *paradigmes* psychiquement investis (dans le cadre de la science normale et sanctionnée) à travers lesquels nous appréhendons ces objets. Sous ce rapport toute hypothèse scientifique ne vaut en effet, en ce qu'elle prend *aussi* appui dans l'imaginaire et dans la *méconnaissance relative* des limites d'un cadre ou d'un protocole expérimental familier que pour autant qu'elle ne peut *pas encore* être infirmée ou invalidée de quelque façon par quelque *autre* épreuve de réalité à venir. Et ce *pas encore* repose sans doute sur la ferme conviction que toute représentation est *toujours* passible de désuétude et d'éviction et qu'il faut en science comme en poésie et en peinture déployer beaucoup d'énergie à imaginer et à démultiplier les formes pour risquer d'en décrocher quelques-unes qui soient plus *heureuses* ou plus *objectivantes* que celles qui sont déjà données. En cela toute connaissance ne se dit bien que de la *conscience* de son caractère provisoire et approché (le Symbolique), toute révolution ou toute

évolution dans la manipulation technique du réel et dans le champ des représentations symboliques possibles de ce qu'il peut être se chargeant bien toujours d'en révéler *a posteriori* les limites, les inadéquations, si ce n'est les aberrations.

Que la pensée soit donc ainsi toujours articulée de façon *plus ou moins dialectisée* sur la double dimension de l'Imaginaire et du Symbolique, cela tient non seulement au fait que la représentation comme sublimation *manquée* (compulsive) ou *réussie* (élaboratrice)²², et donc comme concomitante du désir, est toujours arrimée au refoulement et donc au non-dit et à l'impensable sur lequel elle fait précisément silence pour que puisse justement prendre place la substitution d'une représentation du réel, mais c'est aussi que la réalité, pour cette même raison, ne saurait jamais nous être livrée comme telle. Elle ne l'est toujours en fait qu'à travers le *défilé des signifiants* (les ombres de Platon ?), l'objet n'étant jamais *saisi et possédé* intuitivement dans son *être* même mais bien toujours à travers une *élaboration* imagée ou symbolique qui implique qu'il soit d'abord nié comme altérité radicale pour qu'en contrepartie il puisse être réaffirmé à travers ce qu'il n'est pas (le mot en effet n'est pas la chose) et qui pourtant en *tient lieu*. Sous ce rapport, la pensée s'avère toujours être littéralement une *passion* ou une *nécessité* à laquelle nous ne saurions renoncer puisque c'est par elle que se rétablit l'équilibre de notre rapport corporel au monde. D'un côté nous y cherchons la satisfaction de notre besoin de connaître les choses comme distinctes de nous pour y avoir *d'autant mieux accès* que nous *respectons* cette *distinction*²³ (principe de réalité), d'un autre côté nous y

22. Le terme *sublimation* est manifestement ambigu. À ce propos, W. REICH distingue la sublimation de la formation réactionnelle de la façon suivante : « L'un des critères de distinction est que la formation réactionnelle a un caractère compulsif et figé tandis que la sublimation est spontanée ». Ou encore : « La sublimation semble établir un lien direct entre le Ca et la réalité, en harmonie complète avec le Moi et le Moi Idéal ; en cas de formation réactionnelle, on dirait que tous les actes sont dictés à un Ca rebelle par un Surmoi rigoureux » ; in *L'analyse caractérielle*, Payot, P.B.P. n° 289, Paris, 1971, p. 171.

23. Gantheret définit l'épreuve de réalité en disant que « le jeu de la différence est l'opération même de la *Realitätsprüfung* qui l'engage sur deux fronts conjoints : différence entre l'image-souvenir et la perception d'un objet extérieur ; différence entre cet objet, affirmé adéquat, et tout autre déclaré inadéquat », *op. cit.*, p. 229. *Conjoints* me semble signifier ici que ces deux opérations, dans les faits, se recouvrent et n'en font qu'une.

cherchons tout autant la satisfaction du plaisir que la réalité ne peut, dans une très large mesure, que nous refuser. Aussi toute l'économie psychique, en ce qui concerne la représentation, se jouait-elle bien aux yeux de Freud, entre deux pôles à la fois indissociables et antithétiques, et donc *plus ou moins dialectisés* :

- 1) soit celui de la capacité de *tolérer l'ambiguïté et le paradoxe* incontournable des mots et des images que nous produisons des objets, ce qu'on appelle le Symbolique pouvant dès lors se définir comme cette aptitude plus ou moins heureusement élaborée à être sensible et attentif à la dimension métaphorique du langage, c'est-à-dire à ce qu'il devrait y avoir d'*indétermination* consciemment maintenue au cœur même de toute *détermination* symbolique de l'objet (les mots n'étant pas les choses, ils ne peuvent au mieux que *tendre vers* l'établissement d'une certaine détermination sans ne jamais pourtant pouvoir se clore sur eux-mêmes, le sujet parlant ne pouvant que pressentir *indéfiniment* les points de fuite ou d'ouverture de son propre discours en regard de la référence) ;
- 2) soit celui de l'Imaginaire qui renvoie non seulement au plaisir de penser et de dire le monde au gré de sa fantaisie mais aussi et justement à la tentation de prendre le mot pour la chose, de *coller* sur le mot, sur la détermination signifiante, sur le signe. *Du strict point de vue de l'Imaginaire*, en effet, non seulement la représentation se trouve-t-elle à décliner ici sa fonction référentielle mais elle se soutient dès lors indistinctement d'elle-même comme *réalité d'objet*. C'est là, à proprement parler, ce qu'on appelle communément rêver, que ce soit les yeux fermés, pour le plus grand bien-être du dormeur, ou les yeux grand ouverts, ce qui ne manque pas parfois de soulever les imbroglis les plus comiques ou les plus tragiques. En cela, qu'on le veuille ou non, les mots, les images et les symboles sont toujours un peu et parfois beaucoup, sous le coup de l'urgence, de l'occasion ou de la nécessité, nos *enfants chéris*, puisque d'une part ils sont bien de *nous* qui les émettons et de notre *monde intérieur* et puisque d'autre part nous nous y *reconnaissons* nous-mêmes spéculairement (individuellement ou groupalement)

bien avant que de les rapporter aux choses. Cela est vrai assurément du *mensonge* qui, par une sorte d'esquive, nous rend la situation moins *bouillante* ou moins désagréable (que nous l'alléguions dans la plus parfaite inconscience ou sous le coup d'une compulsion qui nous induit au remords mais dont nous constatons après coup n'avoir pu nous passer), mais cela est vrai aussi des *simulacres* de l'art et de la création littéraire (ou de toute autre *parole*), puisque de la *passion* du signe ou du simulacre, ainsi que je l'ai déjà dit, nous ne saurions jamais entièrement nous passer²⁴. Comment en effet accéder sur la scène de l'Être sans ne repasser incessamment par les coulisses de l'apparence et sans investir les signes, sur un mode *quasi-magique*, d'un *certain* pouvoir de se substituer aux choses ? N'est-ce point ce que peut nous révéler d'ailleurs la constatation *a posteriori* d'avoir été *dupé* par un vendeur d'illusion, de s'être abusé soi-même, ou encore celle d'avoir été saisi et transporté, sur un mode ludique et quasi-hypnotique, par une réalisation cinématographique particulièrement impressionnante ? Que les mots puissent donc ainsi précéder, pour ainsi dire, notre rapport au réel est si vrai que même le scientifique sait très bien que, pour exorciser de l'imaginaire le champ de ses propres pratiques, il ne peut faire autrement que de recourir de toutes pièces à un langage technique susceptible de lui épargner les aléas et les ambiguïtés déroutantes de la polysémie ou les connotations trop personnelles ou trop régionales du langage ordinaire. Et pourtant même là, cette précaution ne réussit guère à lui épargner le recours à l'imaginaire et à la fiction, que ce soit dans une visée qui se veut essentiellement heuristique ou encore dans le fait que le scientifique étant un homme comme vous et moi, c'est-à-dire un *sujet désirant*, il est vraisemblable qu'il puisse se laisser aller lui aussi jusqu'à être séduit par ses propres paradigmes au point de les

24. Il ne faudrait pas en conclure pour autant que l'œuvre romanesque, par exemple, relève unilatéralement de l'imaginaire et qu'elle se trouve à évacuer par là le champ de la référence. Disons plutôt que le rapport de l'œuvre à la réalité y est *métaphorisé* au sens où la psychanalyse entend ce terme.

confondre avec la réalité et se montrer en cela étranger à toute critique ou hostile à toute théorie ou école de pensée adverse. De ce point de vue, la science, ainsi que l'a fort bien rapporté Bachelard, n'est jamais tout à fait coextensive avec l'*esprit scientifique* qui demeure toujours un *idéal* à poursuivre et à parfaire. Et sans doute la science gagne-t-elle toujours à se *psychanalyser* elle-même, ce qui fait bien partie de la *formation de l'esprit scientifique*. C'est que dans l'explication il y a toujours aussi une certaine passion pour les mots et les figures qui n'est pas sans relation avec les enjeux, les intérêts et les *bénéfices* investis de la chose (les bénéfices matériels étant par ailleurs toujours étroitement associés de mon point de vue aux bénéfices psychiques) mais qui tient tout autant, et parfois davantage, au caractère souple ou tranchant de la personne même du scientifique, c'est-à-dire précisément à la structuration caractérielle de son propre désir.

En cela toute représentation d'objet comme présence-absence de l'objet réel, comme objet nié-réaffirmé, comme produit de l'univers psychique du sujet et de la réalité extérieure, serait bien à situer entre deux pôles tout au moins hypothétiques ou pensables : soit d'une part le pur fantasme qui sous-tend le discours et qui se fait passer pour plausible et pour vrai, pour plus réel que le réel lui-même (le fantasme comme défense étant *restaurateur* du principe de plaisir), soit d'autre part le mot, soutenu aussi par les formations du désir, mais qui ne cesse de se rappeler à son insuffisance dans la production d'une signification. En d'autres termes, il ne serait pas faux de dire que l'homme oscille, selon une infinité de modalités et de séquences temporelles particulières, entre l'illusion et la lucidité, entre la fantaisie et le petit quotidien, entre la rêverie errante et l'attention vigilante, entre un imaginaire débridé ou barricadé et un réalisme prudent bien que toujours capable aussi de rêver, d'imaginer et même d'inventer du réel. Sans doute s'agit-il là d'une nécessité impérative puisqu'à « refouler la fantaisie, [on finit toujours de toute façon par faire — A.P. —] apparaître le fantastique »²⁵. De ce même point de vue, on pourrait sans doute se risquer à dire aussi que ce

25. Octave MANNONI, *op. cit.*, p. 113.

que nous appelons communément la normalité ou la santé mentale, qu'il s'agisse de celles des individus, des groupes ou des collectivités, renvoie bien à cette capacité de tolérer l'angoisse de l'indétermination au cœur même de nos fixations inéluctables et nécessaires sur la détermination ou la *vérité* culturelles, à une disposition ou à une aptitude mentale à l'ouverture sur l'inédit, sur l'inachevable, sur l'indéterminé au cœur même du désir de dire et de signifier, d'identifier et donc de déterminer, créer du sens à propos de soi-même et du monde consistant dès lors précisément, ainsi que le disent si bien Ricardou et Barthes, à « différer *continuellement* l'expression » ou, si l'on préfère, à « inexprimer l'exprimable ». Le réel pourrait se dire ici de ce *trop plein* de sens, de cet indicible qui fait *infiniment* de sens pourvu que l'on commence à en faire *un peu* à son propos et l'Imaginaire, concilié cette fois avec le Symbolique, de cette *oscillation métaphorométonymique* entre ce *peu de sens* qu'est la phrase comme énoncé parolier et ce *trop plein de sens* qu'est le visé encore inexprimé du réel, pour emprunter cette fois une expression heureuse de Rosolato²⁶.

Ces considérations m'amènent finalement à penser que le *Moi* freudien pourrait bien dès lors se définir lui-même, en empruntant cette fois à la terminologie winnicottienne, comme cet *espace potentiel*²⁷ où le champ de l'illusion, comme espace mental de jeu avec les sons, les mots et les images, se trouve à déboucher, à des degrés variables et fluctuants, sur la dimension du Symbolique, tout sujet désirant ayant à composer entre une quête plus ou moins narcissisée de plaisir dans l'investissement pulsionnel des signifiants comme formes restauratrices d'un moi incessamment soumis à l'effraction plus ou moins mortifiante du réel et la prise en compte de l'altérité et de la différence de l'objet réel en tant qu'irréductible à la représentation ainsi investie de l'affect. C'est qu'au départ ce qui est donné ce n'est jamais d'emblée le réel mais bel et bien toujours une image heureuse ou malheureuse, bien que dans tous les cas supportable, de ce qu'il

26. Cf. Guy ROSOLATO, *Essai sur le symbolique*, Paris, NRF, Gallimard, 1969, p. 323.

27. À propos du concept d'espace potentiel (ou d'espace transitionnel), consulter WINNICOTT, *Jeu et réalité*, Paris, Payot, 1975. Cf. aussi la présentation succincte de ce même concept par Pontalis, *op. cit.*, pp 176-189.

peut être. En sorte qu'être *initié* à la réalité doit bien se dire toujours, là encore, d'une *épreuve* de réalité, c'est-à-dire de l'apprentissage d'une aptitude à la dés-illusion qui ne soit point pour autant justement une *perte* d'illusions ou, si l'on préfère, une décompensation du désir de pouvoir générer de l'illusion : apprentissage donc, *dans le maintien du plaisir de fabuler*, d'une disposition à pressentir et à anticiper aussi la résistance du monde à toute forme stéréotypée ou sur-investie de représentation, apprentissage de la *loi du réel* aussi bien, dirais-je, que de la Loi (lacanienne) du Père, du refus de l'autre de se plier trop complaisamment à notre propre désir, du refus du réel de se couler trop parfaitement dans le moule de notre *regard* et de notre dire. Une telle disposition à tolérer ou à supporter sans déni la frustration, la séparation, l'écart, le sevrage, en un mot la castration comme processus fondateur du travail d'élaboration substitutive de la pensée, du symbole *comme symbole*, dépend dès lors manifestement du plaisir, *non point absolu* justement, mais plutôt *satisfaisant* (on pensera ici à la mère *suffisamment* bonne de Winnicott) que le sujet peut éprouver à expérimenter la *réalité* et à l'articuler au moyen des matériaux symboliques codés qui constituent eux-mêmes des objets à poursuivre, à convoiter et à acquérir. Or la *réalité*, il va sans dire, celle qui se donne toujours à signifier primordialement et qui s'avère en cela décisive dans la structuration de tout rapport ultérieur de l'ego au monde, c'est bien toujours celle de l'éducateur lui-même. À la fois cible première de la pulsion en tant qu'elle peut se définir comme « *pleasure and object seeking* » et objet intermédiaire entre l'enfant et la réalité environnementale, l'éducateur est aussi celui qui peut, en raison de sa position privilégiée comme objet primordial du désir, lui rendre *désirables* et les *contraintes* des premiers objets réels qu'il expérimente en sa présence et les *lois* mêmes du code linguistico-culturel. Voilà pourquoi on peut sans doute dire que toute création de sens comme auto-crédation de l'ego, comme conscience de soi, comme altérité et différence propre (self) est toujours *corrélative* à la capacité apprise de jouer avec les matériaux et les contraintes du code pour signifier l'autre comme interlocuteur et objet de son propre désir en ce qu'il peut justement offrir de résistance *suffisante* (mais pas trop) à la dimension narcissique du désir de l'enfant pour que celui-ci soit *contraint* de le *formuler* et donc de *chercher* (la demande

impliquant et la sublimation et la reconnaissance d'autrui), *sans pour autant* n'être poussé jusqu'à l'abdication du *plaisir de trouver*. Car tout semble bien se jouer ici, selon l'aménagement même du désir de l'éducateur, *entre* l'identification éventuellement portée jusqu'à la con-fusion mimétique (le Même) et la différenciation éventuellement portée jusqu'à l'incongruité non-encodable du simple *bruit*, identification et différenciation, adhésion et écart, possession et résistance de l'objet ne se disant dans la perspective d'une éducation émancipatoire du désir que du mouvement de leur réciprocity dialectique. Être capable d'empathie, communiquer, échanger, dialoguer implique bien en effet et le premier et le second terme de ces couples, *l'élaboration* du moi se jouant toujours dans cet espace plus ou moins flexible et dynamique d'*intersection* entre l'imaginaire et le symbolique, là même où l'on pourrait parler aussi d'un *jeu*, d'un *entre-deux* ou d'un *va-et-vient* entre le sujet et l'objet, entre le corps et le code, entre la pulsion et l'institution²⁸. C'est sans doute à la conjoncture socio-éducative, ainsi que j'y viendrai par le biais du concept de pouvoir, que revient le crédit ou le débit de faciliter ou d'entraver cette double *articulation* de la subjectivité désirante. Qu'il y ait manque ou pauvreté excessive d'objet de désir ou surprésence et surrépression d'objet de contrainte (pour employer un terme marcusien) *ou vice-versa*, et par conséquent *dans les quatre cas* manque de plaisir *satisfaisant*, voilà bien qui peut expliquer en tout cas que l'Imaginaire puisse à l'occasion venir envahir tout l'espace potentiel : soit que le code soit alors assimilé et investi comme tel, sur un mode quasi magique et fétichiste, comme *pur* plaisir (compensatoire-stéréotypé) du signe, c'est-à-dire sans que ne soit mise à profit dans l'élaboration du sens l'*expérience* corporelle des limites et de la concrétude des objets poursuivis comme objets de désir et de satisfaction (ainsi, par exemple, on parlera alors de *La Femme* plutôt que *des femmes* que l'on croit tant soit peu réellement connaître) ; soit que faute de code structurant de la pensée, le désir soit reconduit à n'investir que le corps propre ou que le fantasme comme pure image, comme *au-delà* intangible et inexprimable de la parole, le sujet se rendant par là même *étranger*

28. Sur cette relation du corps au code, cf. en particulier D. ANZIEU, in *Psychanalyse et langage, du corps à la parole*, Paris, Dunod, 1977 ; aussi R. GORI, *Le corps et le signe dans l'acte de parole*, Paris, Dunod, 1978.

à toute articulation et à toute communication possible du *sens*. Or, sans corps et donc sans désir, la parole, devenue littéralement *impersonnelle*, abstraite et *décharnée* (le corps étant réduit au mot) ne pourrait manifestement plus se dire que de la banalité d'un *on dit*, tandis que sans code et sans conventions, sans *risque* donc de s'*objectiver*, elle serait tout aussi incapable de se rendre présente à autrui pour en arriver à s'habiter elle-même. À ce titre, toute culture *vivante* se dit bien d'une expérience vécue qui vient *animer* le code ou d'un *souffle de vie* qui en fait un lieu de *parole*. En tant que conduction du désir dans l'ordre d'un sens possible de soi et des choses, toute *création culturelle* est aussi création de l'ego, c'est-à-dire expérience dialectique de restructuration *symbolique* du corps dans son rapport aux objets aussi bien que déstructuration relative des *stéréotypes* du code socio-culturel dans son rapport au corps désirant. Voilà sans doute pourquoi toute création peut se réclamer, du fait même de l'inscription du désir dans une production de formes inédites, d'une transgression. Transgression reçue ou refusée, transgression adulée ou méprisée, mais transgression en cela précisément qu'elle vient non seulement abolir un indicible silence mais aussi ébranler à sa mesure les significations *reçues* et *sanctionnées* et jeter un doute ou une dissension dans l'ordre du Même.

Je dirais donc que l'apprentissage de la dés-illusion correspond bien dès lors à ce qu'on pourrait appeler l'apprentissage de la *nécessité* aussi bien que la *précarité* intrinsèque de tout signe comme signifiant *investi* et toujours passible à ce titre d'être *sur-investi* comme moyen de suturer ou d'obturer l'expérience toute humaine de notre manque et de contrer l'angoisse liée au sentiment de notre ignorance, de notre limite et de notre incertitude. En cela le signe et le symptôme finissent toujours par se rejoindre pour autant que c'est aussi en eux que nous déposons notre préférence pour ne point savoir, tout comme c'est à travers eux en retour que, faisant en creux allusion à ce qui est ainsi tu, nous nous ressuscitons nous-mêmes dans le sentiment maintenu de notre plénitude et de notre pouvoir. L'idéologie, le discours publicitaire, la mantique populaire, la croyance aveugle, le roman à l'eau de rose, comme signes et symptômes justement de quelque chose qui se joue ailleurs, sur le terrain de l'inavouable, peuvent dès lors se réclamer bel et bien, au même titre que le rêve, du

langage de l'inconscient. Sans doute faut-il aussi savoir *consentir* à cette illusion, à cette incontournable inconscience qui est aussi le lieu trop humain de notre finitude et de notre étrangeté pour nous-mêmes, ne serait-ce que parce que l'Imaginaire, du fait qu'il supplée justement à ce qui de la réalité est aride et irrecevable, est peut-être aussi *pour cette raison même* ce qui rend possible la relance de notre acharnement à nous y mesurer. Saurions-nous d'ailleurs choisir entre le Vrai et le Faux, entre le Pur et l'Impur, entre la Science et l'Idéologie autrement que par un urgent besoin d'éternité, d'absolu et de réassurance? Une telle perspective binaire, qui est elle-même illusion dans l'Imaginaire, contrevient à une compréhension adéquate de la psyché individuelle et de la vie sociale des groupes en ce qu'elle présume que l'ordre de l'inconscient, dont l'expression est précisément celle de la métaphore et de la métonymie individuelles ou culturelles, puisse être d'un seul coup aboli au nom d'un discours parfaitement transparent dans la Vérité. Mais savoir, il faut sans doute se le rappeler aussi, n'en existe pas moins pour autant que c'est toujours savoir, à travers des simulations approchées, qu'on ne sait jamais vraiment tout à fait, c'est-à-dire savoir justement que le signe, qu'il soit ou non indéfiniment démultiplié, ne peut jamais en aucun cas être *pris pour* la chose de la même façon que la chose ne saurait jamais nous être donnée, quant à son sens, autrement que par le signe. Ce que Lacan appelle l'accès à l'ordre symbolique ne serait rien de plus, mais assurément rien de moins non plus que le rappel de cette *banale* évidence.

DE L'INCONTOURNABLE SOLIDARITÉ DU DÉSIR ET
DU POUVOIR : OU DE LA SOCIALITÉ COMME
ENTRE-DEUX PROBLÉMATIQUE ENTRE
LA PERSONNE ET LE PERSONNAGE

Que l'homme soit appelé depuis l'aube de son existence jusqu'à son crépuscule à chercher les mots et à inventer les formes qui le rendraient, de façon approchée et progressive, à la conscience de l'expérience qu'il fait, en son corps propre, de son propre vécu, de son histoire aussi bien que de l'univers ambiant qui le contient, voilà bien ce que nous confirment les premiers mots d'esprit et les premières esquisses de l'enfant, le développement exponentiel des connaissances scientifiques, les figurations

ingénues ou ingénieuses issues de la création poétique et la quête critique du *sens* dans la réflexion philosophique. Qu'en contrepartie l'homme soit aussi livré très tôt et sans répit en pâture au pouvoir fallacieux des mots, à la soumission aveugle de la croyance et de l'opinion, voilà bien ce que nous confirment aussi le discours de la guerre, les préjugés et les stéréotypes culturels de toutes sortes, les idéologies racistes, la séduction politicienne et les sollicitations publicitaires pressantes. En cela, l'homme apprend ou n'apprend guère à délivrer sa propre parole et à accéder au risque et à la tolérance active du paradoxe de *dire* les *choses*. Initié à la luxuriance du langage, il s'y retrouve aussi assujetti ; éduqué au dialogue il s'y découvre aussi muet ; sollicité à penser, il finit aussi parfois par y perdre son pouvoir de douter ; pressé de créer et d'inventer, il arrive aussi qu'il ne puisse plus que répéter ; incité à risquer *hardiment*, l'appréhension le confine aussi à la confirmation, convié à la dispute et à la dissonance, l'adulation l'obnubile et le rend à la complaisance. Le mot de Freud se vérifie assurément : c'est que le moi est double ; il se possède et il s'ignore ; il se rejoint et se démet, il se crée et il s'emprunte : *real self/false self*, pourrait-on alléguer, bien que ces expressions ne soient certainement pas des plus heureuses, la personne ne pouvant en réalité se dire ici que de son immixtion *ontologique* au personnage et le personnage que de son immixtion à la personne, tous deux étant inextricablement entrelacés comme en une passion d'être et de savoir qui se joue au cœur même d'un destin pulsionnel.

Mais pourquoi donc justement un destin pulsionnel ? Pourquoi le névrosé, pourquoi le psychotique, pourquoi le *borderline* ou le caractériel, certes, mais pourquoi encore cette *division du moi* qui nous est communément familière, ce clivage entre le manifeste et le caché, entre le *personnage* et la *personne*, si ce n'est précisément qu'au cœur même du désir, qui est toujours désir de réponses à notre demande, se joue toujours aussi l'incontournable réalité du pouvoir sur le corps désirant ? Le pouvoir tient assurément d'abord au fait que c'est l'autre — qui est l'objet même du désir de l'enfant — qui, tout puissant qu'il lui apparaît d'emblée, dispose aussi des matériaux et des voies déjà toutes tracées de la signifiante. C'est donc à prendre appui ou à prendre forme dans le regard aussi bien que dans le discours de l'autre que se repaît d'abord la réalité du désir. En cela l'enfant est

littéralement une *émanation* du pouvoir de l'autre. Il est d'abord spectacle. Il est pour l'autre et par l'autre. Il est suspendu à ses yeux et à ses lèvres. Il est personnage. « Suis-je bien ? » interroge-t-il en espérant la reconfirmation d'un premier plaisir éprouvé. « Suis-je mal ? » quête-t-il à rebours et du coin de l'œil en espérant le moins grand déplaisir à venir. L'éducateur, l'autre donc, est ici le maître-d'œuvre et le magicien des signifiants. De par le choix de ses mots et les intonations de sa voix le réel se confirme, s'éclaire ou bien se désagrège. On ne saurait imaginer plus spectaculaire scénario de création ou d'annihilation. Le sens du monde se fait et se défait au gré des principaux protagonistes. L'enfant, lui, ne cesse de chercher à se créer tout en étant appelé à figurer dans ce scénario, en même temps qu'il se *familiarise* aux jeux de rôles. Et pourtant les magiciens et les maîtres du jeu et du sens ont bien *eux aussi* leurs désirs. Et par conséquent, pour d'autres qu'eux-mêmes, ils sont aussi incessamment en quête de personnages à jouer. Et il en va vraisemblablement de même indéfiniment et de *proche en proche*, le pouvoir social, dans sa forme primaire, élémentaire et *irréductible*, pouvant se dire de cette réverbération spéculaire à l'infini des désirs, de cette solidarité et de cette interdépendance universelle des désirs comme Désir d'être pour autrui, pour et par quelqu'un d'autre que soi-même. En sorte que finalement c'est à se reconnaître dans un faisceau d'images kaléidoscopiques démultipliées mais à toute fin pratique toujours convergentes que chacun est à la fois confirmation et confirmé de l'autre. Saurions-nous nous suffire parfaitement nous-mêmes et cesser radicalement de quêter notre sens dans les mots et les yeux de ceux que l'on désire ? Saurions-nous, pour accéder à l'élaboration du sens que l'on peut faire pour soi-même, nous épargner les mille et un détours et les mille et un personnages auxquels ne cesse de nous convier le travail assidu d'acculturation du Désir ?

Ce n'est donc point à vrai dire d'avoir ou d'être un, plusieurs ou de nombreux personnages qui fasse ici problème. Car chacun sait que l'ordre du pouvoir et de l'*organisation* du désir « traverse bien de part en part une société »²⁹ et qu'aucune société ne saurait pourvoir à sa propre conservation et à sa propre reproduction si

29. Cf. Eliseo VERON, « Semiosis de l'idéologique et du pouvoir », in *Communications*, n° 28, 1975, p. 9.

l'on ne convenait, sous le coup même d'une contrainte qui vise à se rendre culturellement *désirable*, des rôles qui doivent régir et rendre nos rapports *prévisibles*. C'est ainsi que toute société comporte ses règles et ses procédures, ses croyances collectives et ses mythes, ses rites et ses cérémonies, ses cultes et ses modes, ses traditions et ses coutumes, ses protocoles de toutes sortes, ses formes de loisirs, ses mœurs et ses lois, ses distinctions de rang et de fonction aussi bien que ses fêtes populaires, ses carnivals et ses marginalités consacrées ou tolérées. Sorte d'*unification* illusoire dans la re-présentation si l'on veut, qui *tend* précisément à abolir la perception des différences trop singulières et qui, en rendant possible l'anticipation commune et partagée des attentes, des valeurs, des jugements et des comportements, rend du même coup possible la co-existence des individus et l'entreprise de travaux communs essentiels à la satisfaction des besoins humains. Le lien social est *minimalement* à ce prix : il implique toujours, si on peut s'exprimer ainsi, le leurre d'une *identification constituante* de la communauté socio-culturelle et ce leurre serait-il inexistant ou dissous, nous serions vraisemblablement contraints de le réinventer. Car ne plus pouvoir parvenir à le maintenir ou à le restaurer signifierait manifestement notre perte ; il n'est pas de sujet désirant en effet qui puisse prétendre se passer de désirer le désir de l'autre, de se perdre *tant soit peu* dans son discours emprunté, et par là même de se concilier son concours, toute révolution, sous ce rapport, n'étant elle-même que la tentative devenue irrépressible de voir renaître ce désir sous la forme d'Éros là où il se trouve déjà sur la voie d'une extinction mortifère.

Que la socialité doive donc miser incontestablement sur la fonction de l'illusion qui soutient symboliquement notre sentiment d'appartenance, voilà bien qui milite en faveur de la reconnaissance de l'illusion comme *partie intégrante* et *constituante* de la réalité sociale. C'est d'ailleurs en cela même que la culture est le *ciment* de la société. Dès lors s'il est vrai que chacun de nous cherche bien à se dire, à se découvrir et à se créer dans l'expression langagière de l'*irréductibilité* de son vécu et de ses différences (émotions, perceptions, sensations, sentiments, représentations, idées, goûts, expériences, découvertes, explorations, rêves), c'est aussi toujours à se reconnaître soi-même dans le regard et le dire d'autrui que se trouve toujours déjà initié notre

désir. Double mouvement paradoxal et pourtant complémentaire, souvent contradictoire, où le groupe se définit donc par l'individu et l'individu par le groupe, la personne par le personnage, le personnage par la personne, l'un ne pouvant aller sans l'autre et l'autre sans l'un. C'est ainsi que voulant *me* rendre présent à autrui c'est bien aussi à travers *ses* mots que je me donne moi-même à penser pour lui, ses mots renvoyant manifestement à leur tour en écho à ceux de celui ou de celle à qui l'autre a lui-même tenté de se rendre présent. Qui n'a point un jour ou l'autre fait d'expérience la découverte que les mots finissent ainsi irrémédiablement par nous échapper et parfois même par nous perdre puisqu'à peine proferés ils sont aussi parfois le lieu de notre propre dépossession ? Qui n'a point fait d'expérience la découverte que tout risque de parole est aussi une occasion de méprise ? Cette *déception* n'est manifestement possible que parce que nous cédon chroniquement à l'illusion d'une parfaite symétrie ou d'une parfaite transparence des rapports humains aussi bien que du langage, la culture faisant justement figure de *conteneur*, de *cadre* ou de *matrice* identificatoire illusoire où chaque sujet humain, parce qu'il est lui-même sous ce rapport une *Gestalt*, se trouve en quelque sorte invité à venir d'*abord* cueillir la confirmation spéculaire de sa propre existence symbolique pour-autrui et à y déposer l'angoisse d'une impensable dérélition. En ce sens toute culture se dit bien d'un code ou d'un cadre socio-culturel, c'est-à-dire d'un système de sens qui permet aux individus d'une collectivité historiquement située

- 1) de communiquer entre eux en se référant à un réseau de significations socio-culturelles communes, c'est-à-dire à un réseau de signifiants/signifiés communs (l'imaginaire social) ;
- 2) d'orienter leurs actions selon les règles, normes, jugements ayant trait aux valeurs attribuées aux objets, personnes, actions, situations auxquels il est fait référence dans le champ symbolique (et en ce sens toute action, en tant que signifiante ou donnant prise à une signification, serait confirmation ou transgression, sanction ou écart en regard d'un code socio-culturel) ;
- 3) d'accéder ainsi à une *identité groupale*, c'est-à-dire à une perception de ce qu'ils sont et de ce qu'est le monde, *identité* par laquelle ils se trouvent instaurés dans la

représentation comme sujets sociaux, comme individus psychiquement solidaires d'un groupe dont ils reproduisent et élaborent le code en vue de leur *re-connaissance d'autrui* et de leur propre *re-connaissance par autrui*.

Sans ce *fond* préalable et relativement permanent d'identifications spéculaires, il est manifeste que nous ne saurions non plus accéder à l'acquisition des connaissances et des savoir-faire hérités de la tradition et des pratiques sociales techniques et qui sont essentiels à notre survie biologique autant qu'à notre développement psychique et intellectuel. La culture *comme référence spéculaire* fait toujours figure de matrice en laquelle se noue la possibilité même de tout processus consécutif d'individuation, d'apprentissage, de création et même d'auto-crédation.

Or, s'il y a toujours nécessité pour chaque communauté et chaque organisation culturelle de poursuivre et de refaçonner constamment son identité groupale et si cette nécessité prend elle-même appui sur la subjectivité désirante comme désir du désir de l'autre, il y a bien aussi pour chaque sujet désirant le désir tout aussi légitime, bien que parfois moins évident, de ne point succomber à l'attrait de l'image qui lui est renvoyée de lui-même par autrui puisqu'une telle capture du désir signifierait assurément l'apogée d'un culte voué à la soumission. Aussi la question du pouvoir s'avère-t-elle ici centrale puisque c'est toujours en elle que se joue la négociation et l'issue plus ou moins médiatisée de cette *ambivalence* entre le désir du groupe et le désir de soi-même, entre l'identité groupale et l'identité personnelle, entre le personnage et la personne. C'est que le pouvoir est ici indissociable de l'avènement (ou du non-avènement) de toute parole pleine au même titre que toute parole pleine est elle-même indissociable de son propre rapport au pouvoir du groupe et au pouvoir du code.

Ce qui se trouve donc ici *mis en jeu*, ce n'est pas tant la réalité du pouvoir mais bien plutôt son ambiguïté. Car si le pouvoir social, tel que je l'ai précédemment défini, ne semble pas en soi faire problème, s'il s'avère être une nécessité constituante de tout sujet et de toute collectivité puisque de personnages et de jeux de personnages nous ne saurions encore ici manifestement nous passer, ce qui par contre pourrait s'avérer problématique, c'est bien plutôt, me semble-t-il, que l'on se sente contraint de ne plus

pouvoir *que* jouer au point d'en perdre même jusqu'au *plaisir* de jouer. Car, dans ce cas, le jeu ne consisterait plus tant à fabuler pour éprouver le plaisir de se découvrir et de s'inventer à travers le désir du désir de l'autre (*playing*), mais bien plutôt d'être pris au filet d'une fabulation préexistante (*a game*) qui ne donnerait plus guère de marge de manœuvre à l'errance créatrice du désir. Ce serait alors, à proprement parler, « être pris ou piégé dans les règles du jeu ».

LE POUVOIR COMME PÉDAGOGIE DE L'ENCODAGE :
OU À PROPOS D'UNE DOUBLE MÉPRISE
SUR LE DÉSIR ET SUR LE SENS

C'est que le pouvoir *en soi* non seulement ne suffit pas mais en réalité n'existe pas ; il lui faut toujours l'assistance d'une pédagogie. On en reconnaît généralement deux : celle qui se range du côté du primat de l'identité groupale (au risque de priver le personnage de sa personne) et celle qui promeut l'épanouissement de l'identité personnelle (au risque de priver la personne de son personnage). La première se voue à la *socialisation* du désir, la seconde à son *émancipation*. La première se voudrait *collectiviste* et la seconde *personnaliste*. L'État se confronte ici à l'artiste, le Tout organisateur à la partie marginaliste. Il faut bien admettre ici que cette nomenclature binaire n'est assurément que rhétorique mais c'est peut-être pour mieux en révéler les enjeux. C'est qu'à la base de ces deux *formules pédagogiques*, qui concernent bien la pédagogie du pouvoir, il y a, me semble-t-il, une double méprise : la première porte de toute évidence sur le sens du désir tandis que la seconde porte plutôt, dirais-je, sur le sens du sens. Dans le cadre de ces deux formules, le désir, en effet, se dirait univoquement de l'individu tandis que le sens serait d'emblée du ressort de la culture et du groupe. Ainsi serions-nous conviés à choisir entre l'équilibre et l'harmonie du pluriel et la jouissance du singulier, entre la Raison sociale et le caprice égoïste, entre la nécessité du public et le hasard du privé.

Il y a là, dis-je bien, une double méprise. Car si le désir est bien de l'ordre du corps et donc de l'individu, il est tout autant de l'ordre du verbe et de la parole, ce qui met doublement en cause le rapport de soi-même à autrui et le rapport d'autrui à soi-même. Il faut assurément savoir maltraiter Freud pour sabrer à l'horizontale et

pour en arriver à penser autrement : c'est-à-dire à réduire le désir à une simple question de libido. C'est que le désir est manque et par conséquent élan vers ce qui pourrait lui répondre. C'est en cela qu'il se *forme* et qu'il s'*éduque*, que ce soit pour se fixer de façon passive et stagnante dans sa soumission à un Idéal indépassable, inaccessible et quasi-mythique, ou pour s'activer agilement dans une forme signifiante qu'il crée à ses risques et périls pour mieux s'y découvrir dans l'infinité de ses similitudes et de ses différences. On sait assurément que la mère et le père y sont pour quelque chose. Mais, par-delà la fermeture de ce familialisme, c'est aussi la culture elle-même qui se trouve interpellée dans sa globalité puisque, en tant qu'œuvre de pouvoir, il est bien de sa visée de se rendre présente au cœur de tout désir : en d'autres termes, le père et la mère ont aussi leurs éducateurs et on peut dire que de nos jours ils ont tendance à se démultiplier (mass media) et à se disputer les élans et les ébats du désir. Le désir est donc *social* et *relationnel*, il ne peut être pensé autrement qu'*en situation*.

Et il en va de même encore en ce qui concerne le sens. Car rien n'est moins sûr en effet que le sens du réel se trouve d'emblée entreposé dans les silos de la culture à l'état de simple disponibilité instrumentale, en sorte que le sujet désirant, posé à l'état d'extériorité par rapport à lui, n'en serait en quelque sorte que l'*usager*. L'idée d'une subjectivité désirante précédant ou transcendant le code culturel et son histoire et en faisant usage de façon *délibérée* par simple apprentissage de ses règles syntaxiques, un peu à la manière d'un écolier qui s'initie au maniement d'un code informatique, est ici manifestement aussi impertinente, que son envers selon lequel le sujet parlant ne serait lui-même que le code ou, si l'on veut, que le *support* du code, n'ayant d'existence et de spécificité symbolique que par lui. Double réductionnisme en effet de la notion de sens, la première version nous ramenant ni plus ni moins sur le terrain d'un réalisme naïf où, entre le sujet et l'objet perçu, il y aurait le mot à utiliser pour désigner adéquatement l'objet et où l'erreur ne pourrait incomber qu'à un mauvais usage de la langue ou qu'à une distorsion accidentelle ou menteuse du sens des mots, la seconde version faisant par ailleurs des significations culturelles codées la totalité du sens social possible de l'expérience du réel, comme si le code linguistico-culturel, ayant par lui-même trouvé quelque préséance à la

manière d'une métonymie fétichiste ³⁰, pouvait se situer en marge de son histoire et de sa fonction pratico-sociale et en marge de l'historicité psychique du sujet qui parle : non seulement se trouve-t-on à nier ici le contexte et les conditions historico-sociales de sa génération ou de sa reproduction, mais on se trouve tout autant à désavouer l'ordre du manque et du désir qui s'y investit dans la tentation, dans la tentative, dans la nécessité même où se trouve tout sujet désirant d'élaborer ses propres relations d'objet. Or, s'il ne peut justement en aller ainsi, c'est manifestement que la production du sens, qui *implique* le code, est toujours elle-même indissociable de la dimension du *désir* aussi bien que de celle du *pouvoir* sur lesquelles elle ne cesse aussi de s'articuler. En sorte que là où le pouvoir est en crise, le désir ne manque généralement pas de l'être aussi et que là où le désir, en crise, n'arrive plus à s'articuler sur le code, c'est que le code n'arrive plus lui-même à *faire* du sens, c'est-à-dire à mobiliser activement les énergies désirantes. C'est qu'alors le sens du monde, comme lieu de convergence du désir et du pouvoir, est à réinventer. Ou il suffit de changer le sens, ou il faut aussi changer le monde. Dans les deux cas, il faut arriver à *expérimenter* ce dernier autrement. Et dans les deux cas, la culture, comme œuvre conjointe de désir et de pouvoir, ne survit et ne se régénère qu'en sachant consentir à la mort de ses formes périmées.

DU POUVOIR COMME POUVOIR OU IMPUISSANCE D'ENCODER LE SUJET DÉSIRANT : OU LES JEUX DU POUVOIR, DE L'AVOIR ET DE LA CONJONCTURE

J'en viens donc à l'idée que tout pouvoir, socialement parlant, se dit donc bien du pouvoir d'encoder le sujet désirant, toute création, toute différenciation ou toute individuation culturelles ne pouvant s'effectuer sous ce rapport que sur le fond préalable d'une identification à ce dont il nous est dès lors loisible justement de

30. Par métonymie j'entends ici non seulement la dimension syntagmatique du discours culturel (au sens très large du terme) mais aussi et surtout toute polarisation culturelle du sens qui impliquerait, dans l'Imaginaire collectif une connotation, pourrait-on dire, fétichiste : fétichisme du *signe* linguistique, de la *monnaie*, de la *valeur* morale, de la *marchandise*, du *maquillage*, de l'*idéologie*, du *totem* comme objets partiels valant pour le Tout. Au sens donc que lui attribue Baudrillard dans son approche de l'idéologie (cf. « La réduction sémiologique », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 2, 1970).

nous démarquer, de la même façon, dirais-je, que le Symbolique peut se démarquer *dialectiquement* de l'Imaginaire, en un rapport de va-et-vient. Assurément le pouvoir social, ainsi entendu, ne se soutient bien *concrètement* que du pouvoir que l'on détient aussi sur les ressources monétaires et techniques, aussi bien que sur les compétences, les qualifications et les savoir-faire pratiques qui donnent accès à la fabrication, à la gestion, à la diffusion et à l'inculcation du code. En cela le pouvoir se fait politique. Et si, par quelque biais, nous disposons bien *tous* de façon parcellaire ou associative d'un certain pouvoir de faire jouer le code, de le fractionner, de le fissurer, de le démultiplier, de l'enrichir ou de le spécifier selon la nature et le lieu institutionnel de nos propres pratiques (famille, école, entreprise, groupe socio-professionnel, communauté religieuse, association, parti politique, etc.), il n'est point dit pour autant qu'il soit laissé à notre discrétion de transcender sereinement le champ global de l'organisation et de la distribution sociale des rôles, qui toujours nous précède, non plus que les luttes, les alliances, les solidarités et les confrontations autour desquelles se nouent la *conquête* du pouvoir et la *maîtrise* du champ symbolique. Tout pouvoir parcellaire *s'inscrit* bien à ce titre dans le cours de l'intérêt et des contraintes d'un *réseau* de micro-pouvoirs de la même façon que toute praxis symbolique s'inscrit bien elle aussi dans les *règles du jeu* qui structurent les rapports sociaux et dans la dialectique des conflits de pouvoir qui se trouvent à les modifier. Solliciter le désir, le socialiser, le capter dans un régime de représentations et de significations, c'est donc bien toujours le faire dans le contexte d'une conjoncture, avec ce qu'elle peut contenir de conditions favorables ou de résistances à toute stratégie d'intervention ou à toute pédagogie émancipatoire visant aussi bien la collectivité que les individus qui en font partie.

La culture, en ce sens, n'est jamais un lieu de tranquille identité non plus qu'une œuvre permanente de création authentique, d'*intégration* du moi personnage et du moi personnel. Et cela est d'autant plus vrai pour les sociétés contemporaines en proie aux réformes et aux réajustements technologiques chroniques ou en proie à des revirements concurrentiels imprévisibles, ou tout au moins imprévus, sur la carte de l'économie ou de la politique nationales aussi bien que mondiales : famines, réalignements des échanges et des alliances commerciales,

insolvabilité des dettes nationales, guerres, sursaturation des marchés, carences ou difficultés conjoncturelles d'approvisionnement en matières premières, manque de planification, corruption administrative, bouleversement du milieu écologique, répartition scandaleuse des richesses, des revenus et des biens de production et de consommation, chômage, répression politique et culturelle des minorités ethniques aussi bien que des classes laborieuses, sursaturation des media par une propagande et une publicité éclatée ou sans vergogne... Autant d'éléments et de facteurs de déstabilisation sociale qui affectent la crédibilité des systèmes de valeurs et de légitimation symbolique et qui perturbent la stabilité relative des *repères* essentiels au maintien du sentiment d'appartenance et d'identité groupales et collectives. Tel un organisme vivant dans un milieu soumis à des variations climatiques et écologiques tantôt progressives et récurrentes, tantôt accélérées et brutales, toute culture connaît ses temps d'immunité forts et vigoureux et ses temps de morbidité infectieuse, ses temps d'autorité et ses temps de fragilité, ses temps d'expansion et de croissance et ses temps de stagnation ou d'immobilisme, ses temps de fragmentation et ses temps d'unification, ses temps d'euphorie collective et ses temps de crise et de dislocation, ses temps de mort et ses temps de recreation. Sous ce rapport, on pourrait comparer la vie des organisations culturelles à celle des organisations psychiques individuelles, celles-ci se trouvant à osciller entre l'angoisse dépressive qui marque le crépuscule et la perte de crédibilité de ses modèles et de ses formes identificatoires révolues ou en voie d'extinction (là où se creusent le vide et l'absence propres au doute et à l'incertitude des temps présents aussi bien que l'enthousiasme encore inquiet qui prélude aux grandes reconstructions, aux initiatives et aux créations inédites, à l'établissement des croyances nouvelles) et l'euphorie quelque peu *maniaque* qui conduit à surestimer ses moyens de façon triomphante et à méconnaître ainsi ses potentialités concrètes et bien réelles. Entre ces deux pôles, l'immobilisme qui favorise une sécurité indifférente bien que *souterrainement* fragile. Toute culture suit bien ou précède en cela les transformations qui ont cours dans l'organisation ou la désorganisation du *corps social*. Elle ne cesse de se remodeler selon les jeux de force qui ébranlent ou consolident les assises des pouvoirs économiques aussi bien que politiques. Et si l'on peut se

sentir parfaitement à l'aise dans sa culture au point de s'y engloutir dans un conformisme indélogeable, le désir s'y trouvant parfaitement *capté* et *apaisé* en deçà ou par-delà toute inquiétude raisonnable, il arrive aussi qu'on puisse ne plus s'y reconnaître. Serait-ce précisément que, ne pouvant plus rejoindre le désir, le pouvoir, devenu impuissant, ne réussirait plus aussi à l'encoder, l'abandonnant dès lors au jeu imprévisible de ses propres vertiges ? Fous, criminels, suicidaires, vieillards isolés, drogués chroniques, délinquants, marginaux de toutes sortes, tous éventuellement, à court ou à long terme, étrangers potentiels dans leur propre culture, incapables de la suivre, de participer à son devenir et même de la contester. Pour eux tous, ce qu'on appelle l'identité culturelle ne serait en réalité qu'un bateau ivre, qu'un vaisseau fantôme sans quais et sans amarres. Errer serait ici n'avoir aucun port, aucune préférence, aucune référence fiable et crédible, aucune adresse sentimentale. Tandis que pour d'autres le code, exercé ou subi et adulé, serait sans doute *tout*, même au dépend des protestations et des secousses du désir qui s'y investit : c'est-à-dire un port aux mille navettes amarrées mais incapables de prendre la mer. Univers stable et doré, bien que morne et mort, et donc sans risque de naufrage. Univers répétitif d'un désir figé par la peur d'explorer et de voir *jaillir* le sens du cours tangible de la vie réelle.

DU POUVOIR, DU SENS ET DU DÉSIR :
 OU DE LA RÉPÉTITION À LA CRÉATION DE SOI
 AU CŒUR DE L'AMBIGUITÉ DE TOUTE
 EXPÉRIENCE SOCIO-CULTURELLE

Pouvoir-discours-désir : jeux de pouvoir-jeux de discours-jeux de désir que, par esprit analytique, il serait tentant de bien *distinguer* et qui pourtant, on l'a vu, se jouent *simultanément* en un même espace. L'espace de la parole, des signifiants parlés, est toujours en effet celui d'au moins deux interlocuteurs (dont l'un peut en réalité n'être que fantasme), présents « en verbe et en corps » (en désir) dans la représentation et qui parlent d'un lieu qui leur est propre, d'une position de pouvoir (de savoir) qui leur est assignée (même imaginativement) et qui est celle d'un rôle qu'on leur connaît ou qu'on leur fait jouer. Le rôle est ici indivisible

de quelque manière, ou sous un angle quelconque, d'une position de désir : désir de jouer le rôle, désir de pervertir le rôle, désir de désinvestir le rôle, de le transgresser, désir de soutenir le rôle pour un sens encore inconnu et à découvrir. Ce qui semble donc vraisemblable c'est que l'ordre du pouvoir social ne puisse s'épargner de passer par l'ordre du signe et que celui-ci ne puisse devenir signifiant sans que ne soit sollicité, à travers la représentation de celui qui parle, le désir de celui qui voit ou écoute. Non point détermination *en dernière instance* mais motivation sur un fond de détermination psychique organisée (et donc toujours potentiellement désorganisable). L'ordre du pouvoir, sans n'être jamais celui du désir, en est tout aussi inséparable que le désir lui-même l'est de l'organisation socio-économico-culturelle qui le précède, qui lui propose ses objets, qui le socialise et l'intègre dans un champ symbolique, qui le domestique (dans le double sens de donner un toit et de toiturer le désir) et lui laisse, selon les circonstances, selon le bon vouloir du pouvoir, selon son degré d'émancipation et de libéralité, ou selon l'aptitude critique (ou crisique) du sujet, une marge plus ou moins flexible de manœuvre pour cerner, explorer et découvrir pour lui-même et par lui-même, sur fond de pouvoir culturel et de significations sanctionnées, les sentiers et les voies de la signification possible du réel pour l'homme : expérimenter la mouvance qui se situe à la jointure de l'Imaginaire et du Symbolique, là où peuvent régner un léger flottement, une incertitude, un doute (socratique ?) à propos de ce qu'il en est du réel, de la réalité des signes et des images, de l'usage des signifiants culturels que l'on croit être siens et générés dans le soi-disant tréfonds de sa subjectivité. Régime du doute, à mi-distance entre les ombres et les opinions de la caverne platonicienne d'une part et ce qui s'avérerait être encore une longue remontée vers le soleil, vers l'Idée, vers ce qui a été une fois contemplé puis oublié, qui sait, peut-être vers l'inconscient lui-même, vers ce qui aurait été désavoué, refoulé dans l'impensable, hors de l'exprimable et qui aurait laissé ouvert béant, comme espace de *normalité*, d'*humanité*, de *socialité*, le lieu terrestre d'un mixte : celui d'une illusion-allusion, d'une ambiguïté et d'une infirmité immanente au langage, où l'Imaginaire (prendre le mot pour la chose) et le Symbolique (*savoir* qu'on ne peut accéder à la chose que par le mot) ne cessent de composer à la manière hésiodique du Jour et de

la Nuit, impensables hors du circuit de leur mutuel et toujours évanescents empiètement.

La question qui se pose ici, c'est, bien sûr, celle du symbolisme constituant, celle de la représentation incontournable en mots et en images qui me constitue déjà avant même que naisse en mon discours une impression de rêve ou de déjà su, ou encore une impression de vérité, de réalité. Je ne puis prétendre ouvrir la bouche et parler de moi-même, de ma société et de ma culture (ou de *la* culture) qu'à travers un langage et une masse déjà absorbés et investis de signifiants qui constituent déjà, diront certains, mon *identité sémantique* et d'autres, mon *aliénation* dans l'ordre *sémiotique*. C'est que la culture est ici mon *objet* de discours (ou le *sujet* de mon discours) alors même que j'y suis déjà constitué en sujet, puisque c'est en elle que je suis né et que c'est à travers elle que je ne cesse de nommer toute chose.

A) DE LA CULTURE-MÈRE À LA CULTURE-GROUPE :
OU DE LA NÉCESSITÉ DU MIROIR ET DES INTENSITÉS
FLUCTUANTES DE NOS IMAGES SPÉCULAIRES

Faudrait-il donc remonter la pente vers la culture-corps maternel à l'origine, apparemment déjà signifiante dans la structuration de mon désir avant même que je ne dispose de mots pour en parler comme *ob-jet* : lieu donc de mon refoulement originaire avant même, dit-on, que naisse la magie du mot, tenant lieu de l'objet, de l'imgo, tenant lieu de l'absence, de l'hallucination psychotique primitive, tenant lieu de l'intolérable : que je puisse exister à l'état séparé au risque d'être perdu, distinct de mon origine, exilé de l'objet sans lequel je ne puis advenir comme sujet. Pour me nommer, pour me construire un moi (bien à moi) il faudrait donc d'abord que j'invente, que je crée l'image du corps déjà autre par lequel je puis être, du sein par lequel je puis déjà halluciner un ob-jet, du regard et du dire de l'autre par lequel je puis m'instaurer à distance de moi-même, dans un miroir de sons, de mots et d'images et qui puissent tenir lieu d'un moi-même par évocation verbale et visuelle, qui puissent m'instaurer dans une représentation de moi-même et qui pourtant, paradoxalement, me sont donnés et rendus en écho par la bouche, le regard et le corps de l'autre. *Culture-corps maternel* puisque déjà je tisse mon

image à travers la vision et le discours de l'autre. *Culture-corps maternel* lui-même produit d'une organisation antérieure de désir, de pouvoir et de signifiants, lui-même acculturé donc et qui, par cercles concentriques élargis, tend à devenir culture père, frère, sœur, culture regard et discours de tout autre où je chemine ainsi dans un monde spéculaire, imaginaire, établi sur le déni de la séparation, sur l'ouverture aux identifications aliénantes, sur l'accès au langage et à la métaphore constituante de l'inconscient, mon désir ne pouvant accéder d'abord à quelque énonciation que par la *reprise* d'un dire, *tenant lieu* culturel de *mon* désir. C'est en cette voie spéculaire, tout à fait anthropologique, que je pourrais me mettre en quête d'un discours dissonant, différent, en quête d'une rupture à réaliser et à reprendre indéfiniment et me tisser au cœur même d'une production de sens qui soit *mienn*e, dans le berceau de mon appartenance et de mes racines culturelles, une identité distincte. Différence au cœur de la répétition.

C'est sur cette prémisse, je crois que repose la possibilité d'envisager la culture comme *symbolisme représentatif* s'inscrivant dans la représentation spéculaire primitive qui me constitue, et m'intégrant cette fois au corps-groupe comme en un corps maternel plus large (la mère patrie...), comme en une enveloppe protectrice, toute culture, en ce qu'elle tendrait précisément à m'instaurer dans un sens du Même, ayant partie liée avec la dimension primitivement narcissique du désir et à sa réalisation dans les identifications *aliénantes* mais incontournableement nécessaires à l'image du corps, à l'objet partiel, au regard de l'autre, au discours de l'autre : termes par lesquels *pourrait* être décrit l'effet de relation duelle, de relation de reconnaissance-méconnaissance caractéristique de l'aliénation idéologique et, de façon plus générale, de l'aliénation initiale du sujet dans la culture, dans l'ordre du langage et des signifiants sociaux. L'idéologie, pour reprendre l'heureuse expression de Ricœur³¹, ne serait en réalité qu'une surenchère, qu'un effet de *plus-value* de crédibilité ou de légitimité s'inscrivant, par redoublement, dans le symbolisme *représentatif* de ma culture, qu'une *insistance* visant à accentuer, dans l'initiation au sens, l'effet de miroir auquel, par quelque partie

31. Cf. Paul RICŒUR, « La structure symbolique de l'action », in *Actes de la 14^e conférence internationale de sociologie des religions*, Strasbourg, 1977, publié avec le concours du CNRS, p. 42.

de moi-même (le désir inconscient, le refoulé), je demeurerais encore lié par-delà le temps du narcissisme primaire et de l'Œdipe, et tout *adulte* que je prétende être devenu. L'idéologie ne serait donc que par ma reconduction à un désir primitif de me reconnaître en une image omnipotente ou rassurante de moi-même par laquelle serait ainsi *forclose* l'angoisse d'une séparation, d'une différenciation sociale. Entre l'idéologie et la culture, il y aurait donc quelque chose comme l'écart apparemment anodin mais sans doute crucial que l'on peut convenir entre la séduction et le simple fait d'être admis en une présence séduisante. Au cœur de toute culture, une visée anonyme d'unification et de *reconnaissance* duelle. Au cœur de toute idéologie qui me fait tendre à l'illusion de l'*hégémonie* (sur la chair, sur l'autre classe, sur le troupeau, sur le mal, sur l'ignorance universelle, sur l'infidèle, sur moi-même et quoi d'autre encore...), une visée séductrice de pouvoir, une visée d'unification par absorption, avalage, pour mieux soumettre et pour mieux régner, pour mieux diviser et ultimement pour mieux pousser à son terme un rapport de force, un rapport nécessairement agonistique³². Il faudrait sans doute ici repasser longuement par Freud, par Lacan, mais surtout par Winnicott, Green ou Dolto, pour mieux retracer l'enracinement

32. Il y aurait sans doute lieu ici de distinguer comme le font R. Kaës et A. Mitscherlich différents types d'idéologies : idéologies fanatiques et idéalistes (par identification au Ca et au Moi Idéal), idéologies d'organisation, de reconstruction et de transformation sociales (par identification à l'idéal du Moi), idéologies réactionnaires (par identification au Surmoi rigide ou à l'idéal du moi chimérique), utopies, etc. Cf. MITSCHERLICH, *Vers la société sans pères*, Paris, Gallimard, coll. TEL, 1969, pp. 297-335 ; KAËS, *L'idéologie, études psychanalytiques*, Paris, Dunod, coll. Psychismes, 1980, chapitre 4. Ces deux auteurs proposent des typologies qui, bien que forcément abstraites, font déjà voir la difficulté de distinguer très nettement idéologie et culture, la *violence symbolique* se jouant à divers degrés d'intensité tant dans les pratiques culturelles que dans les pratiques idéologiques. En ce sens les idéologies pourraient être considérées comme des formes culturelles spécifiques aux groupes engagés dans la poursuite et dans l'exercice du pouvoir politique. La tendance plus ou moins accentuée à la *fermeture* du sens, à la réification du discours, à l'accentuation de la détermination au dépend de l'indétermination, serait un trait plus particulièrement propre aux idéologies, ne fut-ce que parce que le discours soutient ici une visée d'organisation, de cohésion et d'efficacité stratégique, *un effet de frappe*, et parce que là où l'intérêt est étroitement concerné et mis en jeu, tout groupe tend à évacuer les interrogations critiques qui risqueraient de morceler ses énergies. En un mot, plus la conjoncture est féroce, plus la pensée tend à *régresser* vers le fantasme, comme défense contre l'angoisse. Cf. aussi à ce propos l'article de Franco CRESPI, « Médiations symboliques et pouvoir », in *Recherches sociologiques*, n° 1-2, 1982, pp. 171-180.

anthropologique du désir dans la culture-représentation et de la culture dans l'ordre du désir : savoir lire où, quand et comment se tisse l'Imaginaire singulier dès les premiers âges de la vie et son emboîtement dans l'Imaginaire socio-culturel, quand ce n'est déjà dans l'Imaginaire socio-politique. Où, quand et comment, pour reprendre l'idée centrale de W. Reich, le désir s'enclenche par une mise en forme *caractérielle* dans l'ordre de la répression idéologico-politique ou dans l'ordre de ce que Marcuse appelle une *surrépression*, entendu que l'entrée dans la culture et l'effet de socialité lui-même ne sauraient être sans un état de *névrosisation* minimal (Freud), sans une répression de premier degré (Marcuse), sans donc un certain refoulement. *L'aliénation*, la distorsion du *sujet* dans l'idéologie ne serait point effectivement, pour citer ici Véron³³, une *déformation* ou une *occultation* d'un prétendu *réel* se produisant sur le terrain épistémologique d'une *vérité* déjà présente dans les choses elles-mêmes bien que, dira-t-on, voilée, mais plutôt le maintien du sujet dans une position désirante narcissique, fétichiste et idéalisante où l'accès à l'ordre symbolique ne peut que s'avérer refusé, retardé ou bloqué. *Dominer* par les mots, c'est en effet désirer que l'autre n'advienne pas par lui-même à l'énonciation de sa propre parole. Ce n'est pas tant lui *mentir* à propos du réel, c'est plutôt le circonvenir, le circonscrire dans l'impossibilité de créer ou d'apprendre à créer le sens de sa propre expérience du réel. C'est le gaver de réponses *cohérentes* et *solides* à même de capter le désir avant même d'avoir éveillé le sujet au risque de poser ses propres questions. L'idéologie, en ce sens, concerne beaucoup moins une épistémologie du vrai et du faux, du *scientifique* et du *mythique* et bien plus une *pédagogie* de la libération et de l'inhibition de la parole.

B) DE LA FRAGMENTATION DE L'IMAGE SPÉCULAIRE
 À L'ESPACE TRANSITIONNEL : OU DE LA GENÈSE
 DU DÉSIR DE S'INVENTER DANS SON
 RAPPORT FRAGILE AU DÉSIR DE L'AUTRE

Si toute entrée dans la culture peut donc être considérée dans un premier temps logique comme inscription du sujet dans une représentation spéculaire de ce qu'il est et de ce qu'est le réel par où

33. Cf. E. VERON, *op. cit.*

il accède, à travers le regard et le dire de l'autre, à un sens communément partagé de l'ordre du monde, à une structuration première de son propre regard, on peut dans un second temps envisager le processus des identifications spéculaires, comme phase transitionnelle conduisant ultérieurement à une personnalisation possible de l'individu-sujet socialisé, déjà interpellé dans et par la culture, dans et par l'idéologie. Transitionalité qui implique la *possibilité* d'identifications *plus souples*, permettant, par-delà la spécularité, l'épreuve de réalité, l'apprentissage de *l'altérité* (de tout ob-jet), l'apprentissage donc de la *dés-illusion*, de la précarité et de l'insuffisance des *modèles* culturels et des signifiants sociaux, et donc l'apprentissage objectivant de l'illusion spéculaire comme partie intégrante et constituante de la réalité sociale. Reconnaître la spécularité comme *ciment social* ne signifie pas pour autant la reléguer dans le tiroir des illusions perdues, des *distorsions* et des *mystifications infantiles*, ni même surtout s'en démettre soi-même. Saurait-on en effet *s'affranchir* de l'inconscient, de la métaphore constituante de l'inconscient, sans qu'il y ait là aussi une perte de *plaisir* et de *désir* créateur ? Peut-être cela signifie-t-il plutôt consentir à la perte de ses évidences d'antan, de ses idoles et de ses certitudes antérieures et trop bien établies, ce qui ne va jamais sans *affrontement* avec les aléas déroutants du doute, fut-il cartésien ou socratique, sans renégociation de l'angoisse comme condition initiale et fondatrice de toute ré-élaboration de la pensée, et donc sans retour forcé aux petites terres de son humanité. Car la question n'est pas ici qu'épistémologique au sens restreint du terme, mais d'abord et avant tout existentielle. L'apprentissage de la tolérance active du *paradoxe* de dire les choses concerne en effet beaucoup plus l'émergence de la *conscience* comme expérience progressive et indéfectiblement douloureuse de dénarcissisation du moi (comme *intégration* donc de l'Imaginaire et du Symbolique) que le simple *stockage* mental des connaissances éprouvées. Et sans doute cet apprentissage, qui fait étroitement écho à la pédagogie socratique de l'enfantement et de la rupture, présupposerait-il optimalement et, disons-le, *idéalement*, cela même qu'il se trouve à viser : à savoir cet *art d'aimer*, dont nous parle E. Fromm, qui n'est que l'autre nom de la liberté et qui, rendant toutes choses possibles, ne fait qu'un en réalité avec la conscience même de l'altérité. En sorte que connaître et aimer ne feraient bien ici *idéalement* qu'une seule et

même chose, la double articulation du désir et de la conscience (de soi et de l'autre) étant ce qui consacre *dans l'humanité* la poursuite et la pertinence de tout autre savoir. Il faut bien reconnaître pourtant que c'est ici justement que le désir achoppe sur une double limite : celle de l'angoisse et celle du pouvoir, du savoir et de l'avoir comme *possessions suturantes*. Mais peut-être est-ce le fait même de buter sur la limite qui rend aussi probable et nécessaire la quête et le désir du dépassement et du *possible*.

Ainsi donc conçu, dans un temps second, comme *processus transitionnel* (débouchant sur une entrée dans une relation d'objet triadique où la représentation se donne non plus comme objet de reconnaissance-méconnaissance mais comme médiation à investir dans l'établissement d'un rapport symbolique au réel) l'Imaginaire nous permet d'envisager les représentations plus ou moins stéréotypées de la culture comme *supports* et *médiations* à investir dans un processus de création et d'auto-crédation conduisant *dans des conditions sociales libérantes du désir et de la parole*, à la découverte progressive, à travers la créativité au sens large, des multiples versants de la réalité :

- a) que ce soit dans les rapports interindividuels (recherche d'authenticité, de vérité, de connaissance des singularités plutôt que reconnaissance en miroir), au sens de recul et de prise de conscience de ce qu'il pourrait y avoir d'illusoire dans *toute* représentation (jusqu'où l'authenticité est-elle possible à l'encontre de la *mauvaise foi*?, dirait Sartre, dans toute l'intransigeance... de son vocabulaire).
- b) que ce soit dans la prise de conscience des réalités de l'univers physique ou social, comme c'est le cas dans le développement de la connaissance *scientifique*,
- c) que ce soit encore dans le développement du sens esthétique qui, ainsi que le remarque Ernst Kris³⁴, présuppose une prise de distance mitoyenne (ni de trop près, ni de trop loin) permettant d'apprécier la justesse et l'à-point de la métaphore, du symbole, de la figure ou de la mise en scène littéraire, picturale, comme expressive, dans la dimension imaginaire, de la condition humaine.

34. Cf. ERNST KRIS, *Psychanalyse de l'art*, Paris, P.U.F., coll. Le fil rouge, 1978.

Prise de distance qui est à la fois retrait de l'Imaginaire et entrée dans les jeux fascinants de l'Imaginaire où celui-ci se trouve reconnu dans sa fécondité allusive et expressive du réel : connaissance qui se joue au cœur de la reconnaissance.

Si donc l'Imaginaire peut se donner à voir, du point de vue de son efficace sociale, dans sa fonction d'intégration (ou de désintégration) des groupes sociaux et dans sa fonction de motivation collective à l'action et à la résolution de tâches pratiques, il est par contre indéniable que l'Imaginaire est aussi ce par quoi tout sujet, déjà enfant, construit, ou tente de construire, dans la représentation et dans l'énonciation du sens, son rapport à lui-même et à son environnement naturel et social (création d'une identité personnelle et même création incessante d'une identité groupale qui se renouvelle). L'étude des processus de la créativité ou de la création culturelle pose indéniablement des problèmes multiples en ce qu'il s'agit là d'un niveau particulièrement complexe de l'expérience humaine qui résiste largement aux hypothèses *explicatives*. Néanmoins l'analyse de tels processus (par la psychanalyse ou la sociologie de la création, de l'art, de la littérature) a ceci d'avantageux qu'elle tend à rendre à l'Imaginaire (tant du côté du créateur que du lecteur (au sens large) qui doit *recréer* pour son propre compte le sens de l'œuvre) sa fonction éminemment dynamique et constituante dans l'accès à une *parole pleine*, à une réalisation et à une *libération* personnelle du désir comme signifié, comme introduit donc dans l'ordre de la *communication* culturelle, dans l'ordre d'une communication possible du sens, là où personne et culture se disent dans leur étroite solidarité dialectique et anthropologique. Relevant de l'illusion, comme réalisation imaginaire du désir, l'œuvre peut être considérée certes comme une *échappée* dans la résolution provisoire des conflits personnels mais aussi comme une dramatisation ou une symbolisation objectivante de la condition humaine. L'œuvre dit, sous le mode de l'Imaginaire ou en recourant aussi à l'Imaginaire, ce que le commun des mortels n'arrive pas ou n'arrive que difficilement à se représenter, ce qui n'accède que difficilement à l'énonciation et à la parole. Contrairement à l'Imaginaire de l'idéologie, constituant de l'*homogénéité* plus ou moins étroite des groupes dans la

représentation, l'Imaginaire créateur se trouve ici rétabli dans sa relation dialectique au Symbolique et au réel. L'écrivain, l'artiste, le sociologue, le politicologue, le philosophe, le poète évoquent dans l'ambiguïté esthétique ou dans la production d'un sens nouveau la multidimensionalité du réel (réel affectif, réel comportemental, réel des espaces et des formes, réels des mots, des hommes et des choses), le jeu des singularités et des différences contradictoires, en sorte que chacun puisse s'y reconnaître, s'y *interpréter* et s'y retrouver. C'est dire que le créateur assume les risques et les obscurités de l'inconscient, le non-dit, l'indicible au cœur de l'homme, l'indicible au cœur du monde lui-même, en leur donnant une forme expressive symbolique qui en assure la maîtrise et la figuration signifiante dans leur passage à la conscience. Ainsi toute culture est plus que la somme fonctionnelle des ensembles signifiants qui régissent la cohésion des groupes et des collectivités. Elle est aussi ce par quoi la représentation spéculaire de groupe se donne à voir dans son insuffisance et dans son impossibilité d'épuiser la production du sens. Et s'il peut arriver que le créateur puisse être l'idéologue confirmé d'un parti, d'un groupe, d'une classe, il est manifeste qu'en tant que créateur il se situe dans la marge du pouvoir social (et non *au-delà* du pouvoir), dans cet horizon ouvert où la culture est aussi production inépuisable et intarissable du désir singulier, là où l'abstraction réifiante, le culte de l'idée systématique, le clivage manichéen ou la fermeture relative des signifiants socio-culturels cèdent le pas à l'imagerie ou à l'idée *suggestives*.

L'analyse des processus de la création culturelle nous reconduit donc encore ici à une représentation mobile et mouvante de la culture, là où trop souvent on a tendance à la réduire à des ensembles finis et schématiques, cloués sur eux-mêmes, à une sorte de *principe* d'identité. Il faudrait voir précisément en quoi toute création, dans sa mobilité même, traduit aussi et ainsi, à sa mesure, les nœuds et les contradictions de la société, ses dilemmes, ses blocages, ses crises, ses ruptures, ses régressions, ses temps de stagnation, de pacification, et parfois ses dépassements. Non pas qu'il s'agisse ici de postuler une sorte de parallélisme, d'effet de résonnance mécanique, entre le vécu du créateur et le devenir des institutions. Mais plutôt penser d'une part que les rythmes de scansion du temps social sont aussi ce qui débusque le désir de ses

lieux de repos, de ses campements, de ses citadelles, de ses barricades dans la sphère du sens ou, à l'encontre, ce qui peut inciter le créateur aussi bien que tout acteur ou tout groupe social à se cantonner dans la représentation gratifiante d'un rêve, d'une répétition obsédante du même, restauratrice de soi et du monde dans le cercle clos et bien fermé de l'idéologie, de l'idole, de l'idéalité, lorsque le *devenir* du monde ne saurait être *pensé* et *vécu* sans dommage et sans risque de destruction dans l'économie personnelle et groupale du désir. Peut-on penser d'autre part que le constat et que le ressouvenir ou l'anticipation du devenir social, des événements sociaux, en l'un ou plusieurs de leurs modes de scansion (intégration, désintégration, guerre, apogée, luttes etc.), peuvent aussi fournir dans l'ordre du préconscient cette matière perceptive qui peut venir *engrosser*, féconder l'inconscient du créateur, lui fournir un thème, des objets, des formes à investir pour que soit ainsi libéré le désir et libérés tout autant les fantasmes inconscients, ceux-là autour desquels se trouve organisé, comme en une sorte d'infrastructure ou de *grammaire générative de la parole*, le désir infini d'une rencontre de l'*Objet* : le roman historique, le roman de fiction, l'œuvre de l'historien, l'interprétation de l'analyste ou du philosophe, toute œuvre créatrice de sens jaillit bien de cette rencontre dialectique entre l'événement objectif et le désir subjectif, entre la forme perçue et retenue et le désir qui réaménage le regard que l'on porte sur elle et qui, à travers elle, s'essaie à la production d'un sens possible de soi et des choses, de soi à travers les choses, des choses à travers soi. En ce qu'elle est rencontre de l'intérieur et de l'extérieur, et production dans l'extériorité de la forme d'un désir antérieurement non formulé ni formulable, toute œuvre est risque de voir se profiler devant soi un sens nouveau à propos de soi-même et du monde. Et peut-être est-ce précisément parce que nous ne saurions disjoindre ce qui est conjoint, ni rendre conjoint ce qui est disjoint — le corps-sujet désirant et l'objet désiré et donc résistant à l'accomplissement intégral du désir (la pulsion n'étant elle-même jamais totalement satisfaite ni épuisée par l'objet représenté) — que la représentation, par ses fluctuations, sa mouvance et ses hésitations à prendre forme et par son impuissance à se matérialiser (à devenir l'objet lui-même) est précisément le seul lieu d'une rencontre possible entre l'un et l'autre, d'une fusion toujours provisoire et à reconduire toujours plus loin et d'une

séparation aussi intolérable que constituante du dire comme conscience, conscience du conjoint-disjoint, du sujet et de l'objet, entre lesquels s'insèrent comme sutures plastiques l'image, le mot et le symbole.

C'est donc que l'effet de socialisation, de conduction précisément du désir dans l'ordre du général, de l'objectif, du groupe comme entité déjà autre et plus que la simple somme de ses sujets, mais plutôt comme ce qui les relie et les cimente en un être distinct, ayant apparemment une logique propre, une culture (qui est aussi une *occult-ure*), c'est donc que l'effet de socialisation ne peut lui aussi, tout comme l'effet de création, que passer par la mobilisation des fantasmes inconscients individuels comme formes premières et primitives d'organisation et d'explicitation du désir et par leur *retraduction* dans la lecture de l'événement, de l'objet, qui serviront de soutien à leur *appropriation* symbolique, à leur circulation symbolique, à leur structuration au niveau des processus d'élaboration secondaire. Le terme « culture », en ce qu'il suggère l'idée d'un Imaginaire collectif par-delà l'imaginaire singulier, individuel, ne peut donc en fait être que par ce dernier, que par un effet de résonance fantasmatique possible entre les membres d'un groupe³⁵, que par une polarisation dirigée, éduquée des fantasmes inconscients individuels sur des représentations d'objets privilégiées, choisies, cultivées, reproduites. Il suffira que celui, celle ou ceux qui ont le pouvoir (ou le devoir) d'évoquer de telles représentations puissent aussi éveiller et polariser en ces représentations les fantasmes individuels (du fait qu'ils sont eux-mêmes aimés ou détestés — donc désirés en leur discours) pour que soit rendu possible un imaginaire de groupe, un imaginaire collectif : imaginaire tantôt créateur, tantôt crispé, laissant place à l'ouverture ou à la fermeture selon la logique du désir qu'induit ou que nourrit l'éducateur qui consciemment ou inconsciemment a su se rendre désirable : Hitler, Mussolini, Gandhi, Jésus-Christ, Bouddha... Question de pédagogie ou de moyens pédagogiques sans doute, mais aussi question de besoins et d'urgences conjoncturels inclinant à l'émergence d'un nouveau sens requis par ce qui autrement risquerait d'être vécu sous le coup intolérable

35. Cf. à ce propos l'ouvrage de D. ANZIEU, *Le groupe et l'inconscient*, Paris, Dunod, coll. Psychismes, 1981, chapitres 4 et 10.

de l'absurde : illusion compensatoire et mortifère ou fiction constructive et heuristique ? Qui saurait prédire le sort de l'Imaginaire social dont l'ambiguïté tient à l'ambiguïté même du désir au pouvoir ? Ne sommes-nous point tous, sous ce rapport, concernés ? Ne sommes nous point tous en fait, de quelque manière, éducateurs et éduqués, désirés et désirants, et donc, à ce titre, lieu de circulation d'un pouvoir ? Ne sommes-nous point, selon les circonstances, libérateurs ou libérés mais aussi sans doute *bourreaux* et *victimes* à l'échelle des micro-pouvoirs et des moyens de pouvoir dont nous disposons dans la circulation du sens ?

DÉCADENCE OU ÉLOGE DU POUVOIR : OU DE L'HOSTILITÉ À LA CONVIVIALITÉ

Que les normes, les valeurs, les idéaux, les interdits, les règles d'une culture, tels qu'ils se trouvent concrètement véhiculés dans les institutions (économiques, politiques, scolaires, familiales, etc.) forment cette toile de fond qui permet aux individus de s'identifier à leur collectivité d'appartenance, que la culture soit ainsi instauratrice d'un ordre relativement stable dans la représentation, que la culture enfin, pour reprendre le discours de Freud, soit cette « Loi symbolique fondée sur les interdits de l'inceste et du meurtre du Père »³⁶ comme lois premières, prototypes de toute autre loi, permettant par là l'émergence du désir comme délai, comme attente, comme force motrice à investir dans les œuvres de civilisation, tout cela, par ailleurs, ne nous dit pas si la Loi est juste ou arbitraire, si le Père est juste ou arbitraire, si le pouvoir économique est juste ou arbitraire, si le pouvoir politico-institutionnel est lui aussi juste ou arbitraire, si donc la culture est œuvre de libération ou opération de séduction ou de castration du désir. Dira-t-on, en effet, de la culture nord-américaine, qui est culture de néo-capitalisme, qu'elle est elle-même séduction et par là *détournement* de la Loi, captation du désir dans une specularité duelle³⁷ et que la culture soviétique est plutôt castration du désir et de la création plutôt qu'instauration du désir et de sa libération dans l'affirmation socio-culturelle des

36. Par Loi j'entends ici tout Ordre de relations sociales comme fondateur du sens.

37. Cf. Christopher LASCH, *Le complexe de Narcisse*, Paris, Robert Laffont, coll. Libertés 2000, 1981.

différences ? Ou doit-on dire plutôt, en s'épargnant de telles simplifications, qu'en *chaque* culture se joue un équilibre mal assuré entre la libération et l'aliénation, entre l'imagination créatrice et l'imaginaire crispé de l'idéologie au pouvoir, et que la dynamique culturelle requiert d'être comprise sur la base d'une analyse des conflits, des ruptures, des continuités et des renversements qui ponctuent le trajet plus ou moins vacillant du désir dans son inscription polymorphe, tantôt relevant d'Éros tantôt de Thanatos, dans les jeux de pouvoir, celui-ci se trouvant poursuivi tantôt pour lui-même, en vue de sa pure et simple jouissance (Thanatos), tantôt poursuivi dans une visée libérante, organisatrice et promotrice du plaisir que procure toute création, toute convivialité. D'une part un pouvoir qui ne cesse de se rappeler à lui-même et aux autres, qui ne cesse de reformuler sous des formes variées le fantasme de la maîtrise, de la possession, le fantasme de la puissance absorbant toute participation dans l'illusion phallique ou dans la jouissance symbiotique, d'autre part un pouvoir qui peut s'oublier lui-même comme objet de jouissance et d'identifications aliénantes pour n'être plus que cette référence, référence capitale, qui permet l'émergence des désirs singuliers, des différences singulières, des œuvres singulières dans le plaisir de la reconnaissance mutuelle, de l'échange, de la communication réciproque, de l'enrichissement collectif. Pseudo-libéralité et libéralité du pouvoir. Pouvoir poursuivi comme fétiche ou objet idéal englobant et unitaire, et pouvoir restitué dans sa fonction d'émancipation, de réjouissance, de retrouvaille communautaire. Pouvoir castrant et générant l'obsession et la soif de pouvoir et pouvoir médiateur permettant la reconnaissance de ses frères et de ses sœurs, de la fratrie et de la sororité. Pouvoir qui se joue ainsi, en chaque discours singulier, sur l'un ou l'autre registre ou dans l'oscillation entre l'un et l'autre. Pouvoir qui se joue dans l'État, dans les institutions, dans les groupes, dans la famille, sur le mode de la libre expression du désir ou sur le mode de l'évacuation du désir (qui ne laisse alors qu'un vide à remplir à tout prix). Pouvoir *ouvert* et pouvoir *pervers*, pouvoir d'émulation et pouvoir de dominance, pouvoir qui fait croître et grandir et pouvoir qui donne l'illusion d'être sans manque et par conséquent de tout temps omnipotent, sans histoire et sans devenir. Pouvoir qui rend possible l'assomption de l'incertitude, du risque, de l'invention, de la temporalité et de ses fluctuations et pouvoir qui veut se fixer

dans l'absolu d'un moment éternel. Absolu d'un éternel présent qui est en tout point à l'inverse de l'absolu du moment de la création, pressenti intensément comme mouvance à dire, à domestiquer dans l'ordre des signes et du langage, dans l'ordre de la culture.

Il y a sans doute lieu de conclure ici que la culture peut nous apparaître tout compte fait elle aussi comme un *espace potentiel et intermédiaire* entre le *groupe social* comme réalité référentielle, comme matrice originelle et vivante du sens du réel, et le *corps propre* de tout sujet désirant comme explorateur et porteur d'une expérience irréductible de l'espace naturel et social. La culture serait donc cet espace intermédiaire de symbolisation où les pratiques sociales peuvent s'avérer *prendre du sens* ou, au contraire, donner cours au sentiment d'une *perte de sens* selon que le désir *peut* se chercher ou *doit* se nier, pour se trouver ou pour se démettre, dans le cadre des filières et des significations socialement élaborées et institutionnellement gérées en vue de la satisfaction des besoins humains. Toute société s'appuyant ainsi solidairement sur le désir aussi bien que sur le pouvoir, ce que j'appelle le *non-sens* pourrait dès lors se dire non seulement de l'impuissance advenue de satisfaire matériellement les besoins humains les plus élémentaires, ce que toute société totalitaire ou énergumène peut encore assez aisément réaliser, mais aussi de l'*Impuissance* à porter au niveau manifeste du sens le comment et le pourquoi des conflits, des misères, des tensions, des malaises aussi bien que des joies et des satisfactions de la vie quotidienne d'un groupe ou d'une nation tout entière. Toute répression sociale implique toujours sous ce rapport une dépossession de la parole comme œuvre de désir et de création du sens aussi bien qu'une privation de l'accès aux moyens d'expression et d'expérience culturels qui en rendraient l'élaboration possible : ce que Paulo Freire a su fort bien mettre en évidence dans ses considérations sur la pédagogie des opprimés³⁸. Car ce n'est pas tant de signifiés que manque le discours muet de l'opprimé mais bien plutôt de signifiants capables d'éveiller une parole confisquée. Mais les opprimés, faut-il le faire remarquer, ne sont pas toujours, dans cette perspective désirante, les seuls sujets économiquement

38. Paulo FREIRE, *Pédagogie des opprimés*, Maspero, PCM, 1980.

démunis. Car il y a bien aussi, forcément, une aliénation du désir néo-bourgeois qui, pour arriver à l'étroitesse de sa jouissance, doit bien aussi apprendre à se taire et à rentrer dans les rangs. À moins qu'on ne lui demande en exédent de *donner l'exemple* en échange d'une parcelle supplémentaire de pouvoir, de revenus et de privilèges. Aussi est-ce bien du silence et des bruits informes et inarticulés que s'alimente l'opacité du discours idéologique, du discours de légitimation, pour autant que l'idéologie devient le lieu par excellence de signifiante (ou d'insignifiante) d'où ne peut émerger aucune parole. Le non-sens serait bien en conséquence l'effet de la fragmentation d'un espace potentiel culturel de moins en moins plastique, de plus en plus inconsistant, de moins en moins articulable, ou de plus en plus rigide, ouvrant sur la dissolution de toute communication *vivante* et sur un clivage marqué entre les représentations culturelles comme donatrices originelles de sens et les pratiques sociales effectives des hommes comme véhiculant, au cœur même du discours culturel sanctionné et promulgué, un contre-sens inavoué et inavouable : sociétés culturellement schizophréniques, sociétés de la double contrainte (*double bind*) ou, à l'encontre, sociétés culturellement paranoïaques, mais dans tous les cas sociétés où le cadre culturel du sens, qui devrait ici servir de toile de fond sur laquelle puisse s'effectuer, en s'en démarquant, tout processus de création et d'inscription mobilisateur des énergies actives du désir, serait lui-même devenu une coquille vide.

Que les cultures s'évanouissent et disparaissent dans la dissolution lente et parfois même dans la violence la plus précipitée et la plus insensée, voilà bien ce que nous enseigne l'histoire d'hier aussi bien que celle des temps présents. La cécité des pouvoirs se trouve alors à générer elle-même sa propre subversion, que ce soit par une excroissance pathologique de l'imaginaire idéologique dans le déni ou le désaveu des problèmes réels que pose la coexistence collective et la coexistence entre les peuples ou que ce soit dans les flambées de violence qui se trouvent à disqualifier sans retour possible la plausibilité ou la crédibilité d'un système de représentations et de valeurs collectives. Qu'en retour, toute dissolution culturelle en appelle à une renaissance, à la production d'un nouveau pouvoir, illustre bien que toute émancipation du désir créateur ne peut passer que par une loi

sociale, que par une nouvelle matrice d'identité, dans la reconnaissance mutuelle des différences, des œuvres singulières, instauratrice donc du respect des différences, instauratrice de cadres viables d'existence ouvrant sur un sentiment de solidarité et de réciprocité. Toute création, en ce sens, est rappel du caractère désuet du pouvoir (politique ou politico-culturel) ou de son insuffisance, ou encore appel à un nouveau dépassement dans l'ordre de penser les hommes et les choses. Toute création est appel à rendre au pouvoir sa mobilité, à ne point s'y fixer, à ne point le fétichiser. Aussi ne faut-il point s'étonner que le pouvoir puisse parfois se raidir devant la création, quand il n'en fait pas son commerce, ou encore qu'il puisse se louer et jouir dans le plaisir d'avoir mis au monde *ses* créateurs.

*Département de philosophie,
Université du Québec à Trois-Rivières.*

La métaphore heuristique de l'esclavage dans les textes féministes

Guy Bouchard

Volume 14, numéro 1, printemps 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027004ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027004ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Résumé de l'article

Conjoignant théorie de la métaphore et conception hétéro-politique de l'utopie, cet article montre comment la métaphore de l'esclavage, dans les textes féministes, constitue un instrument heuristique nous incitant à redéfinir à la fois nos sociétés et nos théories.

Citer cet article

Bouchard, G. (1987). La métaphore heuristique de l'esclavage dans les textes féministes. *Philosophiques*, 14 (1), 112–144. <https://doi.org/10.7202/027004ar>

LA MÉTAPHORE HEURISTIQUE DE L'ESCLAVAGE DANS LES TEXTES FÉMINISTES *

par Guy Bouchard

RÉSUMÉ. Conjoignant théorie de la métaphore et conception hétéropolitique de l'utopie, cet article montre comment la métaphore de l'esclavage, dans les textes féministes, constitue un instrument heuristique nous incitant à redéfinir à la fois nos sociétés et nos théories.

ABSTRACT. Combining the theory of the metaphor and an heteropolitical view of utopia, this paper shows how the metaphor of slavery, in feminist discourses, constitutes an heuristic device that incites us to redefine our societies as well as our theories.

De la métaphore à l'utopie : ce parcours conjoindra deux déplacements. Définie par Aristote comme *transport*¹, la métaphore mime, sur le plan linguistique, le passage d'un lieu à un autre. Toujours située ailleurs qu'ici et maintenant, l'utopie entraîne le lecteur dans un autre lieu, dans un temps différent, voire dans un nouvel espace relevant simultanément d'une autre perspective temporelle.

De la métaphore à l'utopie : ce double déplacement sollicitera une métaphore particulière, celle de l'esclavage dans les textes féministes, dont le sens profond, débordant la simple

* Texte rédigé dans le cadre d'un projet subventionné par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, et consacré à la philosophie hétéropolitique du féminisme. Une version abrégée de ce texte a été présentée au colloque *Parole* (Université de Sherbrooke, 13-15 mars 1986).

1. « La métaphore est le transport à une chose d'un nom qui en désigne une autre, transport du genre à l'espèce ou de l'espèce au genre ou de l'espèce à l'espèce ou d'après le rapport d'analogie » (1921 : 1457 l. 6.9).

description analogique, émerge dans un monde utopique, conjure une société hétéropolitique. Le fait de langage devient facteur historiogène.

1. LES RÔLES DE LA MÉTAPHORE²

Dans *La métaphore vive*, Ricœur (1975) oppose la conception dite substitutive de la métaphore à une théorie soi-disant interactive. D'Aristote au Groupe de Liège, en passant par Du Marsais, Fontanier, Ullmann et Konrad, entre autres, la conception substitutive élaborée par la rhétorique classique et raffinée par son prolongement structuraliste réduirait la métaphore à un phénomène sémiotique, c'est-à-dire à un accident de la dénomination jouant de l'écart entre sens propre et sens figuré, ainsi que de la substitution du terme emprunté au terme propre, pour concocter un colifichet verbal dénué de toute valeur informative. La métaphore vive par contre, celle qui intéresse des théoriciens comme Richards, Black et Beardsley, serait plutôt un énoncé caractérisé par une prédication impertinente sollicitant une nouvelle pertinence fondée sur une ressemblance transcatégoriale ; et ce serait grâce à cette transgression catégoriale que la métaphore procéderait à une redescription heuristique de la réalité, redescription essentielle non seulement à la démarche scientifique, mais aussi au déploiement de la pensée philosophique.

Cette opposition entre la métaphore-mot et la métaphore-énoncé m'apparaît arbitraire. Considérons par exemple la définition de Fontanier, présentée par Ricœur comme le paradigme de la rhétorique classique. À première vue, dans la mesure où la métaphore est un trope et où le trope est une figure en un seul mot (1968 : 66-67, 73, 99), on pourrait croire que, pour Fontanier, la métaphore n'est qu'une histoire de termes. Mais lisons mieux. La métaphore est un trope. Or les tropes sont des « sens plus ou moins différents du sens primitif, qu'offrent, dans l'expression de la pensée, les mots appliqués à de nouvelles idées » (1968 : 39). Mais si « l'expression de la pensée par la parole se compose de mots » (1968 : 41) et s'articule en proposition (1968 : 51), il faut comprendre que les tropes, et partant la métaphore,

2. Pour l'ensemble de cette section, cf. Bouchard 1984.

sont des sens différents qu'offrent, *dans la proposition*, les mots appliqués à de nouvelles idées. Autrement dit, pour la rhétorique classique, aucun mot n'est en lui-même métaphorique, le transport métaphorique ne circule que dans l'énoncé : thèse que confirmeraient, au besoin, tous les exemples de métaphore de tous les rhétoriciens. Inversement, lorsqu'une théorie interactive, en l'occurrence celle de Max Black (1979), présente la métaphore comme une phrase ou une expression du même genre dans laquelle certains mots sont employés métaphoriquement et d'autres non métaphoriquement, et lorsqu'elle propose, pour expliquer l'interaction entre le foyer métaphorique et les autres mots de l'énoncé, le recours à un « système de lieux communs associés », ne met-elle pas en scène les mêmes acteurs que la conception précédente ?

Je plaide donc pour la complémentarité des conceptions dites substitutive et interactive. Qui met d'abord l'accent sur le mot en relation avec une autre expression qu'il remplace, admet pourtant que cette substitution a lieu dans l'énoncé. Qui attire l'attention sur l'énoncé, reconnaît pourtant que ce sont certains mots qui sont employés métaphoriquement, qu'il met en rapport avec d'autres sens associés. Cette complémentarité est celle du paradigme et du syntagme, nécessaire à la compréhension du fonctionnement métaphorique comme de toute utilisation du langage.

Le langage a ses règles. Le respect absolu de celles-ci le transformerait en masse inerte, incapable de s'adapter à la nouveauté du monde et à l'humeur fluctuante de ses utilisateurs. La transgression de toutes les règles aboutirait à la dérive absolue et à l'incommunicabilité. Toute figure, tout trope contrevient à quelque règle, mais selon un protocole. Au niveau sémantique intraphrastique, le dérèglement de tous les sens se traduit par une incompatibilité entre termes co-présents. Le protocole tropique est une matrice permettant à l'interprète d'extirper, de l'absurdité apparente, un sens inattendu. Si vous établissez un rapport d'inclusion entre le terme déviant et un terme virtuel : synecdoque. Un rapport de contiguïté : métonymie. Un rapport de ressemblance : métaphore. En termes techniques :

- 1) La métaphore est une expression linguistique appartenant à la classe des expressions caractérisées par la notion d'écart, à savoir,

- pour reprendre la terminologie du Groupe de Liège, les métaboles.
- 2) L'écart qui caractérise la métaphore se situe au niveau sémantique, plus précisément au niveau des métasémèmes.
 - 3) La métaphore comporte un aspect syntagmatique et un aspect paradigmatique.
 - 4) L'aspect syntagmatique met en cause au minimum deux signes A et B, composés chacun d'un signifiant et d'un signifié, et dont l'un, le modificateur (A) dans les termes de Beardsley, modifie l'autre, le terme modifié (B).
 - 5) L'aspect paradigmatique met en cause un consigne composé d'un consignifiant et d'un consignifié, et substituable au modificateur.
 - 6) L'écart métaphorique joue à deux niveaux : d'une part entre modificateur et consigne, d'autre part entre modificateur et terme modifié ; autrement dit, l'écart est à la fois paradigmatique et syntagmatique, il introduit une double tension : association figurée d'une part, impertinence sémantique d'autre part.
 - 7) Le fondement de la métaphore est une ressemblance qui, conjointe à une inclusion ou à une exclusion, réduit l'écart en faisant voir, par l'entremise du consigne, sous quels aspects le terme modifié est comme le terme modificateur, et inversement (interaction des éléments de la métaphore).

« Bref, la métaphore est un métasémène qui d'une part, sur le plan syntagmatique, combine un modificateur et un terme modifié en tension d'impertinence sémantique et d'autre part, sur le plan paradigmatique, associe le modificateur à un consigne en tension figurée, tension que la ressemblance entre le signifié du modificateur et le consignifié permet de réduire au profit d'une nouvelle pertinence interactive ». (Bouchard 1984 : 119-120)

« L'homme est un loup-garou ». Au sens littéral, la fausseté d'un tel énoncé est évidente. Pour lui faire rendre sens, j'explorerai le champ sémique des deux termes jusqu'à ce que je leur découvre une classe commune expliquant leur ressemblance : celle par exemple, de l'humain masculin qui, métamorphosé, devient féroce. La métaphore est sphinx et, comme tous les sphinx, elle engendre un *laïus*, un parcours interprétatif plus ou moins complexe jouant, dans la communication humaine, une multiplicité de rôles.

Dans *La métaphore vive*, Ricœur insiste sur le rôle cognitif de la métaphore, sur sa fonction de redescription heuristique de la réalité, neutralisant une référence de premier degré pour déployer une référence de second degré liée au monde de l'œuvre. Cela l'incite à contester la thèse de la non-référentialité du

discours littéraire, à introduire la notion de vérité métaphorique, puis à marquer les différences qui, malgré tout, continuent de séparer discours spéculatif et discours poétique. Cette entreprise, si louable qu'elle puisse apparaître à l'encontre des théories réduisant la métaphore à un simple rôle ornemental, et la littérature à une complaisance envers le non-sens, engendre cependant une série de problèmes redoutables. Prenons par exemple la notion de référence dédoublée appliquée aux œuvres d'art. Décider que la dénotation de l'œuvre constitue le « monde » de l'œuvre, n'est-ce pas simplement jouer d'une métaphore ? Soit la référence au sens courant, c'est-à-dire le renvoi au (à *le*) monde ; soit en plus la référence au sens second, c'est-à-dire le renvoi au « monde » de l'œuvre ; soit enfin la référence au sens élargi, englobant les deux cas précédents et renvoyant *aux* mondes : prétendre que l'œuvre a une référence (au sens élargi) parce qu'elle a une référence seconde ne lui confèrera jamais une référence au sens courant. Concevoir l'absence de dénotation comme une dénotation de degré zéro, cela n'est sans doute pas plus instructif que n'est enrichissante la conception de la pauvreté comme degré zéro de la richesse !

Le problème, en fait, est mal posé. Lorsque Ricœur déclare que la métaphore n'est pas un ornement du discours mais que, comportant une information nouvelle, elle dit quelque chose de nouveau sur la réalité, il présente comme incompatibles deux fonctions qui, chez Aristote déjà, étaient conjointes. La métaphore, dit Aristote, fait l'ornement du style, mais elle enseigne aussi par le genre ; aliment et assaisonnement fréquentent la même assiette. Et si l'on écoute aussi Cicéron, et Quintilien, et Augustin, et Du Marsais, et Fontanier, et Blair, et Whately, entre autres, on se fera quelque idée de la polyvalence de la métaphore : suppléer aux carences du vocabulaire, pallier les incapacités du terme propre, donner de l'éclat et du relief au discours, le rendre plus concis, l'ennoblir, le rendre plus énergique, témoigner de la créativité de l'orateur, faire interagir les idées, faire voir l'invisible, présenter l'inanimé comme agissant, déguiser les idées qu'on n'ose exprimer directement, exprimer pensées et sentiments, s'adapter aux capacités intellectuelles du destinataire, rendre la vérité consommable. Sans doute certains de ces rôles sont-ils regroupables. On pourrait, à

cette fin, utiliser les six fonctions du langage proposées par Jakobson, les fonctions poétique, référentielle, émotive, métalinguistique, conative et phatique. Mais pourquoi ces fonctions ne pourraient-elles s'associer deux à deux, ou trois à trois, ou quatre à quatre, ou cinq à cinq, voire réaliser une coalition hexagonale ? Il n'y a pas lieu, on le voit, de choisir entre fonction ornementale et fonction cognitive : non seulement les deux ne sont pas incompatibles, mais encore d'autres fonctions sont possibles, qui témoignent de la plasticité de la métaphore et de la multiplicité des intérêts de ceux et de celles qui dérèglent le langage pour dire l'imprévu.

Relativiser de la sorte la fonction cognitive de la métaphore, ce n'est pas minimiser son importance. Dans certains types de discours, selon certaines stratégies, le recours à une métaphore peut projeter un éclairage tout à fait neuf sur un domaine encore mal exploré ou au contraire considéré comme parfaitement élucidé. Tel est le cas de la métaphore de l'esclavage.

2. LA MÉTAPHORE DE L'ESCLAVAGE DANS LES TEXTES FÉMINISTES

2.1. D'Aristote à Simone de Beauvoir...

L'origine naturelle de la cité remonte, selon Aristote (1962 : I, 1252a23-1256b40), à la première union nécessaire, qui est celle de deux êtres incapables d'exister l'un sans l'autre, comme « c'est le cas pour le mâle et la femelle en vue de la procréation » ; comme c'est encore le cas « de l'union de celui dont la nature est de commander avec celui dont la nature est d'être commandé, en vue de leur conservation commune ». Ainsi donc, « c'est la nature qui a distingué la femelle et l'esclave ». L'homme, la femelle, l'esclave : voilà constituée la famille, et du regroupement de plusieurs familles naît le village, et du rassemblement de quelques villages procède la cité. Mais « dans les rapports du mâle et de la femelle, le mâle est par nature supérieur, et la femelle inférieure, et le premier est l'élément dominateur et la seconde l'élément dominé ». Ce n'est certes pas par hasard qu'Aristote discute ainsi les rapports entre épouse et époux dans le contexte de sa théorie de l'esclavage. Une métaphore inédite hante ce texte qui, en se

contentant d'en juxtaposer les éléments, la programme pour les siècles à venir : car si le rapport de l'homme à la femme est celui du maître à l'esclave, alors, selon le protocole même de la métaphore analogique, qui permet d'employer le quatrième terme à la place du second et le second au lieu du quatrième (Aristote 1961 : 1457b16-19), la femme est l'esclave de l'homme, et l'épouse d'un esclave est esclave de l'esclave.

Mais si les esclavagistes du sexe féminin ne pouvaient pas, sans se démasquer, énoncer cette métaphore, les anti-esclavagistes l'ont proclamée depuis les débuts du féminisme. Mary Wollstonecraft (1976 : 200), par exemple :

Le devoir qu'on attend d'elles, comme tous les devoirs imposés arbitrairement aux femmes, provient plus d'un sens des convenances et du respect des convenances que de la raison ; et apprenant ainsi à se soumettre servilement à leurs parents, elles se préparent à l'esclavage du mariage.

Flora Tristan (in Michaud 1984 : 124-125) :

Mais, prolétaires, il vous reste à vous, hommes de 1843, une œuvre non moins grande à accomplir : à votre tour, *affranchissez les dernières esclaves* qui restent encore dans la société française, proclamez les DROITS DE LA FEMME [...]

John Stuart Mill (1975 : 97-98, 164) :

Je suis loin de prétendre que les femmes ne sont pas en général mieux traitées que les esclaves. Mais aucun esclave n'est esclave à un tel point et dans un sens aussi fort du terme qu'une femme [...]

Le mariage est le seul véritable esclavage reconnu par notre loi. Légalement il ne reste plus d'esclave sinon la maîtresse de chaque maison.

Friedrich Engels (1966 : 71-72) :

La famille conjugale moderne est fondée sur l'esclavage domestique, avoué ou voilé, de la femme, et la société moderne est une masse qui se compose exclusivement de familles conjugales, comme d'autant de molécules.

Auguste Bebel (1979 : 9-10) :

La femme est le premier être humain qui ait eu à éprouver la servitude. Elle a été esclave avant même que l'esclave fût.

Simone de Beauvoir (1968A : 22, 189 ; 1968B : 378) :

Or la femme a toujours été, sinon l'esclave de l'homme, du moins sa vassale [...]

Assimiler la femme à l'esclave est une erreur ; il y a eu parmi les esclaves des femmes, mais il a toujours existé des femmes libres [...]

[La femme amoureuse] choisit de vouloir si ardemment son esclavage qu'il lui apparaîtra comme l'expression de sa liberté [...]

Ces exemples ont été choisis parmi les plus illustres. Tant dans une perspective diachronique que dans un survol des textes féministes contemporains, on pourrait les multiplier indéfiniment. La métaphore de l'esclavage est la métaphore féministe par excellence. Du strict point de vue de la fonction ornementale, son omniprésence pourrait relever du cliché. Mais il ne s'agit pas de stylistique. Sa récurrence même, et le type de textes qu'elle hante, suggèrent d'autres rôles. Un rôle heuristique, par exemple.

Sur le plan paradigmatique, la métaphore associe, nous l'avons souligné, un modificateur à un consigne. Pour la rhétorique classique, le consigne était la signification littérale substituable³ à la signification métaphorique. Dans une conception comme celle de Max Black, il s'agit plutôt d'une pluralité de lieux communs associés. Or, loin d'être incompatibles, ces deux théories sont complémentaires, la première constituant un cas-limite de la seconde. Et l'application systématique d'un consigne pluriel à un terme modifié peut nous permettre d'envisager celui-ci dans une nouvelle perspective.

Selon les dictionnaires courants, le mot « esclavage » renvoie d'abord à l'état, à la condition de l'esclave, c'est-à-dire à une personne qui est sous la puissance absolue d'un maître, comme le furent les esclaves de l'antiquité grecque et latine, et les Noirs jusqu'au XIX^e siècle. Par extension, le terme s'applique aux peuples soumis à une domination étrangère ou à un gouvernement despotique. Au sens figuré, il désigne l'état de ceux qui sont

3. Sauf dans le cas de la catachrèse où, par définition, il n'existe pas de terme approprié. Mais cette exception présuppose que la substitution remplace nécessairement un terme par un autre. Or si, dans la catachrèse « le pied de la montagne », il n'y a effectivement pas de vocable isolé substituable à « pied », le syntagme « partie inférieure » pourrait jouer ce rôle ; en ce sens, la substitution serait toujours possible.

soumis à une autorité tyrannique, qui se trouvent sous la dépendance d'une autre personne. Ou encore ce qui assujettit, ce qui subjugue : être esclave d'un sentiment, d'un principe. Ou enfin ce qui laisse peu de liberté, peu de loisir. Le noyau sémantique commun à ces cinq acceptions, c'est l'absence de liberté, la domination. Dans les emplois non figurés du mot esclavage, la domination est le résultat d'une contrainte sociale globale s'appliquant soit à des individus, soit à des collectivités. Dans les emplois figurés, la domination s'exerce sur des individus qui semblent y consentir en se soumettant soit à une personne, soit à des éléments de leur propre existence : sentiment ou principe dans un cas, activité dans l'autre. C'est sur cette toile de fond sémantique qu'il faut lire les emplois heuristiques de la métaphore de l'esclavage dans les textes féministes. Nous en examinerons deux exemples : celui du mariage interprété comme une institution esclavagiste, et celui du « sexage »⁴.

2.2. Le mariage selon Sheila Cronan (1971)

Cronan veut montrer que le mariage constitue une forme d'esclavage. L'esclave, pour elle, c'est une personne possédée par une autre personne, contrainte de travailler sans salaire pour son propriétaire et de lui obéir. Les trois traits heuristiques de cette définition sont donc la possession d'un être humain, le travail gratuit et l'obéissance.

De prime abord, le premier trait semble inapplicable : ne peut-on faire valoir, en effet, que contrairement aux esclaves, les femmes non seulement ne sont pas vendues, mais encore s'engagent librement dans le mariage en signant formellement un contrat à l'avantage des deux parties ?

La stratégie de Cronan consiste à nier que le mariage soit un véritable contrat. Car il s'agit du seul « contrat » légal important dont les termes ne sont pas énumérés : une farce donnant aux

4. Les dispositions légales auxquelles se réfèrent ces deux exemples sont évidemment relatives à l'époque et au lieu de production des textes présentés : les États-Unis de 1970 dans le cas de Cronan, la France de 1978 dans celui de Guillaumin. Que ces dispositions ne coïncident pas toutes avec la situation actuelle au Québec n'affecte pas l'exemplarité de ces textes.

femmes « l'illusion qu'elles consentent à une relation mutuellement bénéfique, alors qu'en fait elles signent leur acte d'esclavage ». Comment peuvent-elles se laisser piéger ainsi ? Parce qu'elles ont intériorisé, depuis des milliers d'années, un rôle qu'elles en sont venues à croire naturel ; comme l'a souligné par ailleurs Andrée Michel (1975 : 31), dans la première étape de ses rapports avec l'opprimeur, l'opprimé, à cause de son isolement, s'identifie à lui et adopte son idéologie. Second motif : la société n'offre aux femmes aucune autre véritable carrière que le mariage, car si elles tentent de vivre par leurs propres moyens, elles sont en butte, entre autres, à la discrimination des employeurs, à l'opprobre social, à la crainte perpétuelle d'être attaquées et à l'exploitation sexuelle. En troisième lieu, les femmes sont trompées sur la véritable nature du mariage, dont on leur fait croire qu'il est à leur avantage, qu'il les protège : une « protection » analogue à celle de l'esclavage censé « protéger » les Noirs. Enfin, l'idéologie maquille de façon tellement attirante et romantique le mariage que les jeunes filles s'y précipitent sans savoir ce qui les attend réellement. L'absence de vente effective, dont on sait par ailleurs qu'elle caractérise, sous le mode de l'échange, d'autres types de sociétés, n'empêche donc pas que les femmes soient réellement possédées par les hommes qu'elles épousent.

Les femmes ont peut-être aussi l'illusion que c'est librement qu'elles s'adonnent au travail domestique ; mais les cours de justice américaines en ont décidé autrement, en stipulant non seulement que le mari a un droit légal au travail de son épouse, mais encore que celle-ci ne peut être rémunérée pour cette fonction. À noter d'ailleurs la disparité des responsabilités réciproques : alors que l'épouse doit fournir tous les services domestiques nécessaires, c'est-à-dire entretenir la maison, satisfaire les besoins personnels du mari et s'occuper des enfants, l'époux n'est astreint à lui fournir que le lit et la nourriture. Et si jamais il n'y parvient pas, l'épouse n'a d'autre recours que de cumuler travail extérieur et travail domestique. Être une épouse est donc un emploi à temps plein mais non rémunéré : n'est-ce pas cela, l'esclavage⁵ ?

5. L'esclavage, ici, c'est le travail forcé. On voit par cet exemple comment la même métaphore peut être employée récursivement pour chacun de ses traits pertinents. Si

Dernier trait pertinent : l'obéissance. Celle-ci s'exerce d'abord sur le plan de la sexualité. Parce que mari et femme se promettent un amour mutuel lors de la cérémonie nuptiale, on a tendance à croire que l'amour est le but du mariage. Mais, en cas de divorce, l'amour n'est pas un facteur légalement pertinent. Par contre, la sexualité, pudiquement passée sous silence lors de la cérémonie, est, d'après la loi, impliquée dans la notion même de mariage : s'y refuser est une cause d'annulation pour fraude. Par ailleurs, la prestation sexuelle étant considérée comme obligatoire, le mari peut contraindre son épouse à se plier à ses désirs sans être accusable de viol. Même si elle n'est pas toujours mise à exécution, la menace de l'usage de la force pèse donc constamment sur les rapports conjugaux. De plus, la contrainte sexuelle est à l'avantage de l'époux, qui y trouve toujours son compte, alors que l'orgasme féminin est plus aléatoire.

En dépit de l'accent qui a été mis récemment sur le devoir de l'époux de procurer du plaisir à son épouse, cela ne se produit pas la plupart du temps, et nous savons toutes qu'une relation sexuelle sans orgasme est au mieux une perte de temps. Les statistiques sus-mentionnées nous montrent que 70 pour cent des épouses américaines subissent cette expérience ennuyeuse et souvent douloureuse plus de deux fois sur trois. (Cronan 1971 : 63)

L'obéissance qui caractérise l'esclavage s'exerce aussi dans l'absence de liberté de mouvement de l'épouse. Le mari a le droit de décider du lieu de résidence du couple et, s'il doit déménager, son épouse est obligée de le suivre. En cas de refus, il peut l'accuser de désertion. Et là où la désertion est un motif de divorce, l'épouse sera considérée comme la partie « en faute », et privée de pension alimentaire.

Légalement possédée par son mari, forcée de travailler pour lui sans rémunération et soumise à ses volontés, l'épouse serait donc l'esclave de l'époux. Or cet assujettissement d'une personne à une autre découle en fait, selon Colette Guillaumin, d'une appropriation collective : le *sexage*.

le texte ne pratique pas lui-même ce jeu, c'est à l'interprète d'essayer les divers sens possibles.

2.3. Le sexage selon Colette Guillaumin (1978A et B)

Guillaumin stipule que la forme spécifique de l'oppression des femmes est leur exploitation, en tant que classe, par les hommes, l'idée de nature constituant l'expression idéologique de cette appropriation qui, en tant que telle, relève de l'esclavage :

Ce qui nous concernera ici est *l'appropriation physique elle-même, le rapport où c'est l'unité matérielle productrice de force de travail qui est prise en mains, et non la seule force de travail*. Nommé « esclavage » et « servage » dans l'économie foncière, ce type de rapport pourrait être désigné sous le terme « sexage » pour ce qui concerne l'économie domestique moderne, lorsqu'il concerne les rapports de classes de sexe. (A : 9)

Le sexage est à l'économie domestique moderne ce que l'esclavage et le servage furent à l'économie foncière. Cette proportion autorise sans doute une métaphore analogique de type classique : le sexage est l'esclavage d'un sexe par rapport à l'autre. Mais s'en tenir à ce niveau, ce serait occulter la radicalité du texte de Guillaumin, qui nous invite à reconnaître, derrière les fluctuations terminologiques liées au cours de l'histoire, et derrière le passage d'un type d'économie à l'autre, une même structure d'oppression. En ce sens, l'esclavage au sens littéral, le servage et le sexage appartiennent à un même ensemble que, par catachrèse⁶ et selon le parcours de l'espèce au genre, on pourrait aussi nommer « esclavage ».

Les deux traits heuristiques de cette métaphore et de la structure à laquelle elle renvoie sont l'appropriation de la force de travail et l'appropriation physique du travailleur ou de la travailleuse : voyons-les à l'œuvre dans le sexage.

Économiquement parlant, les femmes sont doublement exploitées : moins bien payées que les hommes si elles travaillent à l'extérieur du foyer, elles accomplissent gratuitement le travail domestique. Si la force de travail est l'ultime chose que l'ouvrier

6. La « nomination catachrétique » constitue, selon Pierre Marchal (1980 : 107), la forme de métaphore que privilégie le discours scientifique. La majeure partie des termes scientifiques a une origine figurée, renchérit Jean Molino (1979A : 86 ; 1979B : 103), qui précise toutefois que si, dans les sciences de la nature, la métaphore devient modèle explicatif, ce processus d'épuration est impossible en sciences humaines, où « la métaphore originaire demeure largement métaphorique ».

puisse vendre pour vivre, force est d'admettre que la classe entière des femmes est dépourvue de ce privilège : elle subit non seulement l'accaparement de sa force de travail, mais un rapport d'appropriation physique direct. Concrètement, le sexage s'exprime dans l'appropriation du temps des femmes, qui n'est pas mesuré dans le contrat de mariage ; dans l'appropriation des produits du corps, puisqu'il n'y a pas de limite contractuelle au nombre d'enfants, et que ceux-ci, d'après la législation française, appartenaient au père ; dans l'entretien physique des membres du groupe familial, qui incombe toujours aux femmes ; et dans l'obligation sexuelle, qui est un usage physique de la femme. Il existe, selon Guillaumin, deux formes principales de l'usage physique sexuel : par contrat non monétaire dans le mariage, et par prestation monnayée dans la prostitution. Superficiellement opposées, ces deux formes expriment conjointement l'appropriation de la classe des femmes, la présence d'un paiement dans la seconde n'ayant pour effet que de limiter l'usage physique à l'usage sexuel et d'en mesurer le temps. Dans le mariage, par contre, l'usage physique est illimité, mais sa dimension sexuelle est obligatoire et cause d'annulation en cas de non-exercice. Par ailleurs, que l'adultère soit en général toléré pour l'homme, mais cause de divorce dans le cas de la femme, cela montre bien que celle-ci est la propriété de son époux et ne peut disposer de son propre corps.

Mais ne pourrait-on objecter, comme dans le cas du texte de Cronan, que les femmes acceptent librement cette situation en signant le contrat de mariage ? L'absence de mesure monétaire ou temporelle, jointe à l'absence de salaire, montre, selon Guillaumin, que les femmes ne vendent pas leur force de travail, qu'elles sont acquises une fois pour toutes, et ce, *sans contrat*. Le mariage, en effet, constitue la forme institutionnelle individualisée du sexage, qu'il entérine et légalise par un contrat dont la femme est exclue. Elle en est exclue d'abord parce qu'elle ne cède pas de force de travail :

Le fait qu'il n'y ait pas de terme au travail, pas de mesure de temps, pas de notion de viol [...], montre que cette cession est faite en bloc et sans limites. Et que, par conséquent, ce qui est cédé n'est pas la force de travail mais bien l'unité matérielle que forme l'individu lui-même. (A : 20).

Déjà cédée en bloc, la femme ne s'appartient plus, et par conséquent elle n'est pas partie prenante au contrat de mariage :

Pour contracter, la propriété de biens matériels (fonciers et monétaires mis en jeu dans le contrat), éventuellement la propriété de choses vivantes (animaux, esclaves, femmes, enfants...) semble superficiellement déterminante, mais ce qui est déterminant est *la propriété de soi-même*, qui s'exprime, à défaut de tout « bien propre », dans la possibilité de vendre sa propre force de travail. Telle est la condition minimale de n'importe quel contrat. Or le fait pour l'individu d'être la propriété matérielle d'autrui l'exclut de l'univers du contrat ; on ne peut pas être à la fois propriétaire de soi-même et être la propriété matérielle d'autrui (A : 20).

Que cette appropriation physique des femmes relève de la contrainte, et non du libre choix, cela se voit à ses moyens. Tout d'abord, ne donnant pas assez d'argent aux femmes pour qu'elles assurent leur existence et celle de leurs enfants, le marché du travail les contraint à *se vendre* comme épouses. En second lieu, les femmes sont confinées spatialement, car c'est le mari qui fixe le domicile. Ensuite, la violence physique constitue la sanction socialisée du droit que s'arrogent les hommes sur les femmes. De plus, « la contrainte sexuelle sous forme de viol, de provocation, de drague, d'épuisement, etc. est, d'abord, l'un des moyens de coercition employé par la classe des hommes pour soumettre et apeurer la classe des femmes, en même temps que l'expression de leur droit de propriété sur cette même classe » (A : 25) ; c'est pourquoi, d'ailleurs, la violence sexuelle envers une femme n'est considérée comme viol « que si elle est susceptible de produire des enfants à *un homme non consentant* [...], que si le propriétaire de la femme (mari ou père), donc des enfants de la femme, risque de se retrouver avec des enfants non propres » (A : 26). Enfin, dernier moyen, c'est l'arsenal juridique qui fixe les modalités de l'appropriation des femmes, car celles-ci ne sont pas considérées comme sujets juridiques : elles appartiennent à leurs maris qui n'ont d'autre obligation à leur égard que de les entretenir, c'est-à-dire, comme le notait Cronan, de leur fournir le lit et la nourriture.

2.4. La métaphore argumentative

Dans leur *Traité de l'argumentation* (1976 : 192 ; 499-549) Perelman et Olbrechts-Tyteca ont fortement insisté sur le rôle

argumentatif des figures en général, et en particulier sur celui de l'analogie et de la métaphore. L'analogie, dont la métaphore constitue une condensation, est un raisonnement portant sur des relations. Étant donné quatre termes, le rapport entre les deux premiers, qui constituent le thème, est semblable au rapport entre les deux derniers, qui composent le phore. Le but de cette assimilation est d'éclairer, de structurer, d'évaluer le thème grâce à ce qu'on sait du phore, lequel appartient à un domaine hétérogène censément mieux connu. Le maniement d'un tel instrument est délicat. Dès qu'on développe l'analogie ou la métaphore, leur rôle heuristique se dissocie en effet de leur fonction probante, une tension s'instaurant entre le désir de prolonger indéfiniment l'analogie pour voir où cela mènera, et la nécessité de ne pas dépasser la limite au-delà de laquelle la conviction n'est plus possible, et où le destinataire récalcitrant n'y veut plus voir qu'une figure de style.

Expressément ou implicitement, Cronan posait que le mariage est un esclavage, et Guillaumin affirmait que la classe des femmes est esclave de celle des hommes. Dans l'un et l'autre texte, les caractéristiques de l'esclavage sont à peu près les mêmes : appartenance à une autre personne, travail non rémunéré, obéissance caractérisée, entre autres, par la contrainte sexuelle et la résidence forcée. Dans les deux cas le caractère illusoire du contrat de mariage est dénoncé, de même que le sont la violence masculine et la coercition sociale au mariage. La différence majeure entre les deux auteures réside dans la notion de sexage, introduite par Guillaumin pour désigner l'esclavage collectif de la classe des femmes. Si l'on s'en tient à l'esclavage individuel de l'épouse, il est évident qu'il ne s'agit, ici, ni d'un peuple soumis à la domination ou au despotisme, ni de l'assujettissement à une passion ou à une simple activité qui ne laisse guère de loisir. Il ne peut s'agir non plus du sens littéral, puisque les esclaves de l'Antiquité, tout comme les Noirs plus tard, étaient reconnus comme esclaves, et d'abord par leur maîtres, ce qui n'est pas le cas des femmes. Reste donc le sens figuré en vertu duquel une personne est soumise à l'autorité tyrannique d'une autre personne et se trouve sous sa dépendance. Dépendance choisie, avons-nous suggéré. Mais tant le texte de Cronan que celui de Guillaumin montrent que les femmes ne choisissent pas vraiment leur sort :

c'est la société qui les contraint au mariage, et le contrat qu'elles signent n'est qu'une mascarade. En ce sens, tout comme l'esclave antique ou le Noir des plantations de coton, la femme mariée se trouverait, contre son gré, sous la puissance absolue d'un maître, elle serait esclave en un sens quasi littéral.

Qui n'accepte pas cette conclusion pourra, s'il ne s'enferme pas dans l'arrogance de la simple fin de non-recevoir, argumenter à partir des traits heuristiques de la métaphore initiale ou des éléments de la définition du mot dans son acception « littérale » : je me contenterai d'indiquer quelques orientations de ces prolongements dialogiques de notre métaphore heuristique. Le contredicteur, par exemple, reprochera à Cronan de réduire la sexualité à l'orgasme, et celui-ci à des relevés statistiques qui prouvent déjà, pourtant, que *certaines femmes* au moins tirent bénéfice du commerce sexuel et donc que celui-ci n'est pas à l'avantage exclusif des hommes. Il objectera que la supposée menace constante de la violence est une fiction qui fait abstraction de ce que ressentent réellement les personnes. Ou que le véritable esclave devait exécuter n'importe quel travail que lui confiait son maître, ce qui n'est pas le cas de la femme mariée. Ou que l'assimilation du mariage à la prostitution, que suggère Guillaumin, est excessive. Ou que le véritable maître a droit de vie et de mort sur l'esclave, ce qui n'est pas le cas du mari. De telles objections devraient être étayées et permettre une riposte menant soit à leur réfutation, soit au nuancement réciproque des positions. Dans l'un comme dans l'autre cas, il devrait être évident que la métaphore initiale a permis une repensée radicale du mariage, repensée dont la limite est la redéfinition conceptuelle du sinistre domaine de la domination de l'être humain par un autre être humain. La théorie de la métaphore aura ainsi permis de comprendre comment telle métaphore particulière, simple cliché du point de vue de la fonction ornementale, peut jouer un rôle d'autant plus stratégique sur le plan théorique qu'elle en appelle, au-delà de la pure connaissance, à la reconnaissance de la nécessité d'une action révolutionnaire au niveau de la théorie elle-même.

3. DE LA THÉORIE DE LA MÉTAPHORE À LA MÉTAPHORE DE LA THÉORIE

Implicitement ou expressément, toute définition du féminisme s'articule en trois segments : un élément générique posant qu'il s'agit d'une théorie et/ou d'une pratique, individuelle et/ou collective, de femmes ou de femmes et d'hommes ; un trait spécifique négatif dénonçant la domination masculine en l'associant ou pas aux problèmes posés par le racisme et la division de la société en classes ; et un facteur spécifique positif proposant une métamorphose réformiste ou révolutionnaire de cette situation d'oppression⁷. L'importance stratégique de la métaphore de l'esclavage tient à ce qu'elle symbolise le trait spécifique négatif de la domination masculine. Or accepter de considérer cette métaphore comme un concept littéral, cela permet aussi de l'insérer dans un argument par l'exemple qui, à son tour, annoncera symboliquement le facteur spécifique positif du féminisme.

Revenons au *Traité de l'argumentation* de Perelman et Olbrechts-Tyteca (1976 : 502 ; 474) :

Lorsque les deux rapports que l'on confronte appartiennent à un même domaine, et peuvent être subsumés sous une structure commune, l'analogie fait place à un raisonnement par l'exemple ou l'illustration, thème et phore fournissant deux cas particuliers d'une même règle.

L'emploi de l'argumentation par l'exemple, bien qu'ouvertement proclamé, tend souvent à nous faire passer de celui-ci à une conclusion également particulière, sans qu'aucune règle soit énoncée : c'est ce qu'on appelle *l'argumentation du particulier au particulier*.

De ce particulier que fut l'esclavage au sens littéral, à ces particulières que sont les femmes, voici le passage qu'effectue Ti-Grace Atkinson (1975 : 21) :

Le mariage et la famille sont des institutions corrompues comme le fut l'esclavage. Ils doivent être abolis comme le fut l'esclavage. Par définition ils oppriment et exploitent *nécessairement* les groupes qui leur sont soumis. Si les femmes étaient libres, libres de grandir comme des personnes, libres de se créer elles-mêmes, libres *d'aller* où elles

7. La mise en rapport de ces divers éléments incite à considérer « le » féminisme non comme une essence simple qu'une définition pourrait maîtriser, mais comme un champ sémantique, idéologique et pragmatique parcouru d'axes majeurs et d'orientations plus spécifiques : cf. Bouchard 1986.

veulent, libres d'être où elles veulent, libres de choisir leurs vies, il n'y aurait pas d'institutions comme le mariage ou la famille. Si les esclaves avaient eu ces libertés, il n'y aurait pas eu d'esclavage.

« Il n'y aurait pas eu d'esclavage » : la formulation *au passé* de cette proposition est peut-être son trait le plus important. *Il y a eu* des esclaves. Mais les esclaves *ont été* ou *se sont libérés*. Assimiler les femmes à des esclaves, c'est aussi leur faire entendre le chant de la libération possible. La métaphore de l'esclavage est une métaphore espérante. Conjurant une société différente où l'esclavage sous toutes ses formes serait définitivement aboli, elle est d'essence hétéropolitique.

Par hétéropolitique, j'entends l'élaboration discursive d'un modèle de société idéalisée, élaboration éventuellement suivie d'un relais idéologique préoccupé de ses possibilités de réalisation et d'une implantation historique sous forme de commune, d'institution parallèle, etc. Ce moment discursif de la démarche hétéropolitique se réalise soit dans une fiction (l'utopie proprement dite), soit dans un texte théorique (la para-utopie, qui est tantôt laïque et tantôt, comme dans les messianismes-millénarismes, d'inspiration religieuse). *L'Utopie* de Thomas More, la *République* de Platon et l'odyssée des Shakers en terre américaine illustrent ces trois facettes de la discursivité hétéropolitique⁸.

Entre le discours hétéropolitique et son éventuelle implantation historique s'intercale la médiation idéologique, qui oscille de la simple disposition à l'action engendrée par l'utopie⁹, aux stratégies et tactiques nécessaires à la réalisation d'un modèle para-utopique ou millénariste. Or l'omniprésence de la métaphore de l'esclavage dans les textes féministes est l'indice de la pertinence d'une lecture hétéropolitique de ces textes. Sur le plan des différents types de discours, cette lecture nous enseigne que nous n'avons jamais connu que des métaphores de théorie. Pour le montrer, une classification des principaux types de discours s'impose.

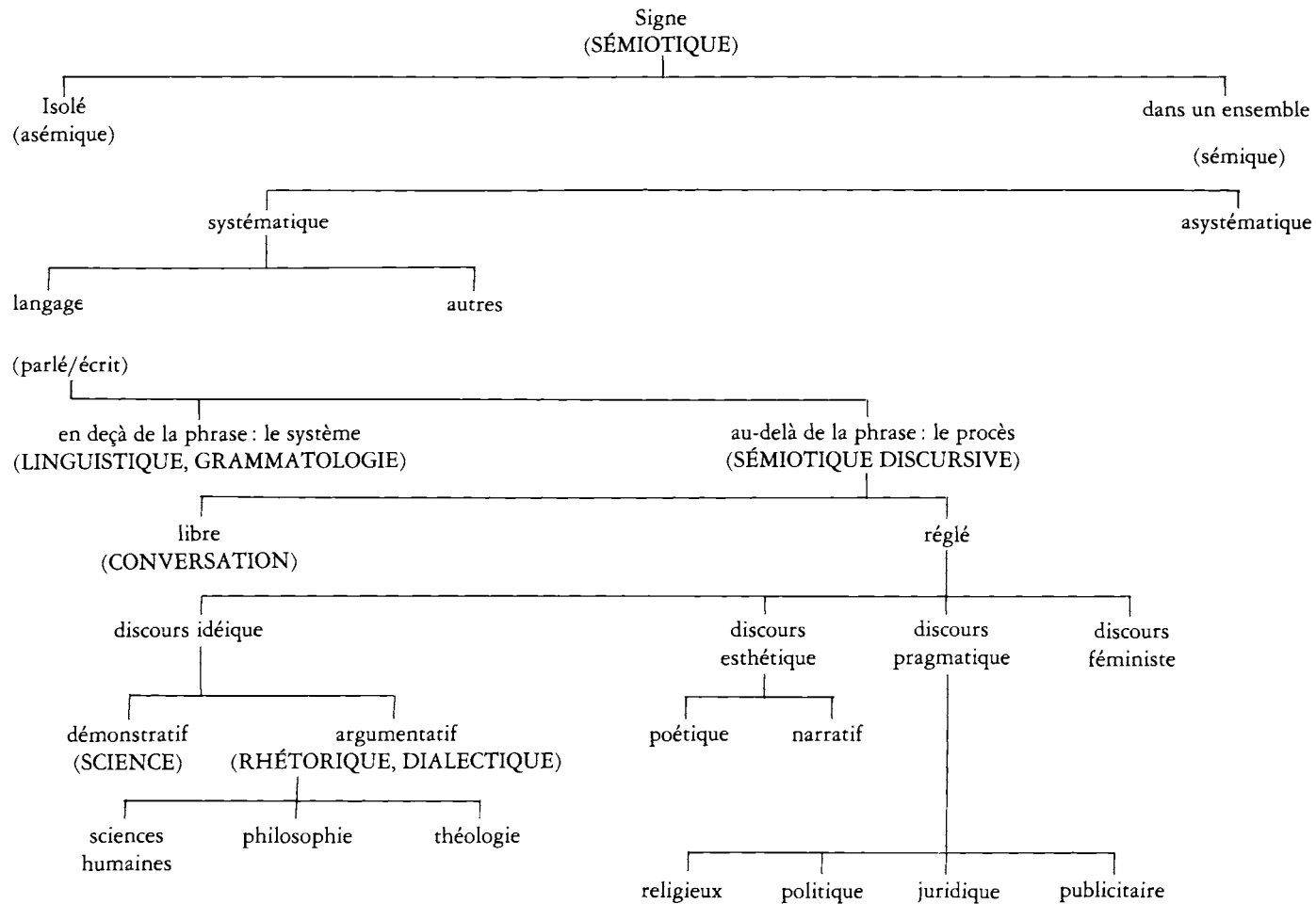
8. Sur cette notion, cf. Bouchard 1985A et 1985B.

9. L'utopie n'est pas un modèle à réaliser. En plus de sa fonction esthétique, qu'elle partage avec toutes les formes d'art, elle a pour rôle principal d'éveiller la conscience politique des lecteurs en contestant le réel au nom d'un possible présenté comme déjà existant.

Les signes fonctionnent soit isolément, comme la canne blanche de l'aveugle, soit grâce à un ensemble, à une sémie. Les sémies sont asystématiques, tel le cas des marques d'appréciation du public au spectacle, ou systématiques. La principale sémie systématique est le langage, parlé ou écrit. En deçà de la phrase, linguistique et grammatologie démontent des systèmes. Au-delà de la phrase, la sémiotique discursive analyse les divers types de discours : le discours libre, c'est-à-dire la conversation, mais surtout les discours réglés soumis à une sur-systématisation spécifique. Ces discours réglés sont le discours idéique, qu'il soit démonstratif ou argumentatif¹⁰ ; le discours esthétique, tantôt poétique et tantôt narratif ; le discours pragmatique qui, sous la forme du sermon, de la harangue politique, de la plaidoierie juridique ou du message publicitaire, incite directement le destinataire à l'action ; et le discours féministe. Schématiquement :¹¹

10. Est démonstratif le discours de la science au sens le plus rigoureux du terme. Relèvent de l'argumentation les sciences humaines, la philosophie et la théologie.

11. Ce schéma ne prétend pas à l'exhaustivité. Par ailleurs, la trilogie du discours idéique, du discours esthétique et du discours pragmatique correspond aux fonctions cognitive (référentielle), poétique et conative du schéma jakobsonien de la communication.



Le discours féministe ne peut-il être idéique, esthétique ou pragmatique ? N'existe-t-il aucun poème, aucun roman, aucun texte philosophique féministes ? Du strict point de vue des principes d'une bonne classification, cette typologie est déficiente. Déficience volontaire. Et subversive. Elle suggère que tous les autres types de discours, loin d'être sexuellement neutres, ont en fait été, dans l'immense majorité des cas, non seulement masculins, mais masculinistes : véhicules occultes, et d'autant plus pervers, des valeurs des hommes, caution idéologique de l'oppression des femmes. Même dans ce noyau de la pensée abstraite que l'on croyait immunisé à l'infiltration des valeurs sociales : l'épistémologie, la métaphysique, la méthodologie et la philosophie des sciences, des préjugés sexuels ont toujours infléchi le savoir et la recherche dans le non-sens de la domination masculine¹². Si la théorie se doit d'être neutre et universelle, nous n'avons donc jamais connu que des métaphores de théories. La théorie a toujours été en esclavage. Comment la libérer ? Si l'on considère la théorie masculine comme une métaphore du genre pour l'espèce, trois parcours sont possibles : de l'espèce à une autre espèce, de l'espèce au genre, de l'espèce à l'analogue. De l'espèce à une autre espèce : substituer à la théorie masculine une théorie spécifiquement féminine, un matriarcat de la pensée. Ce qui, sans doute, ne saurait advenir sans une transformation de la société dans son ensemble. Illustrent cette transformation les utopies féministes qui, comme *The Female Man* de Joanna Russ (1975) ou *Les guérillères* de Monique Wittig (1969), racontent l'élimination physique des hommes ou leur soumission à la nouvelle loi. De l'espèce au genre : remplacer la théorie masculine par une théorie enfin neutre, enfin universelle. C'est-à-dire, sur le plan sociopolitique, instaurer une société sans domination sexuelle, authentiquement égalitaire, comme celle que suggère Ursula Le Guin dans *The Dispossessed* (1975). De l'espèce à l'analogue : disqualifier la théorie, parce qu'elle est incurablement masculine, au profit d'une nouvelle pratique discursive, d'une hétérosophie par rapport à laquelle la philosophie, la théorie, le féminisme même seraient dépassés¹³. C'est-à-dire tenter non plus d'inverser

12. Cf. Harding et Hintikka 1983. Ce collectif fournit plusieurs pistes de recherches, bibliographiques entre autres, en liaison avec cette problématique.

13. Cf. Braidotti 1983.

le rapport de domination entre les sexes, ni même de le neutraliser, mais de le rendre impensable en concevant par exemple, comme Ursula Le Guin (1969) dans *The Left Hand of Darkness*, un monde androgyne¹⁴. L'androgynie biologique est évidemment une solution purement romanesque, mais elle fonctionne comme métaphore d'une androgynie comportementale où nulle activité sociale n'est attribuée à un(e) individu(e) sur la base de son appartenance sexuelle :

Quand vous rencontrez un Géthénien, vous ne pouvez ni ne devez faire ce que fait naturellement un être d'une espèce bisexuée, l'insérer dans le rôle d'Homme ou de Femme, tout en adoptant le rôle correspondant selon vos attentes des interactions prévues ou possibles entre personnes du même sexe ou de sexe opposé. Toute notre structure d'interaction socio-sexuelle est ici inexistante. Ils ne peuvent jouer à ce jeu. Ils en se voient pas les uns les autres en tant qu'hommes ou femmes. Il est presque impossible à notre imagination d'accepter cela. (LHD : 68-69)

4. OUVERTURE

Partis d'une métaphore spécifique, celle de l'esclavage dans les textes féministes, nous avons montré comment, de façon heuristique, elle nous invite à modifier les rapports entre les sexes et débouche ainsi sur une vision hétéropolitique de la société. Mais si cette vision féministe remet globalement en cause non seulement les théories politiques antérieures mais aussi les conceptions hétéropolitiques qui, depuis Aristote jusqu'aux projets contemporains de sociétés idéales, ont tenté de repenser les rapports sociaux sans redéfinir les relations entre les sexes, elle nous oblige aussi à réévaluer nos conceptions du théorique en tant que tel et à les réarticuler par rapport aux projets sociaux qu'elles sous-tendent et reflètent : c'est pourquoi il nous a fallu conjuguer les métamorphoses possibles de la théorie et celles de la société dans une même aspiration totale à la libération des êtres humains.

*Faculté de philosophie,
Université Laval.*

14. Au colloque *L'esthétique aujourd'hui*, tenu au Cegep de Ste-Foy le 7 novembre 1986, j'ai présenté, sous le titre « Esthétique et féminisme : le cas Le Guin », une étude de ce roman qui paraîtra dans les *Actes* du colloque.

BIBLIOGRAPHIE

- ARISTOTE, (1962) : *La politique* (trad. Tricot), Paris : Vrin.
- ARISTOTE, (1961) : *Poétique* (trad. Hardy), Paris : Les Belles Lettres.
- ATKINSON, Ti-Grace, (1975) : *Odyssée d'une Amazone*, Paris : Éditions des femmes.
- BEAUVOIR, Simone de, (1968 A et B) : *Le deuxième sexe* (2 vol.), Paris : Gallimard, Coll. Idées n. 152 et 153.
- BEBEL, Auguste, (1979) : *La femme dans le passé, le présent et l'avenir*, Genève : Slatkine Reprints, Coll. Ressources.
- BLACK, Max, (1979) : « La métaphore », *Poésie*, 5, p. 92-107.
- BOUCHARD, Guy, (1984) : *Le procès de la métaphore*, Montréal : Hurtubise HMH.
- BOUCHARD, Guy, GIROUX, Laurent, LECLERC, Gilbert, (1985) : *L'utopie aujourd'hui*, Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- BOUCHARD, GUY, (1985 A) : « Eutopie, dystopie, para-utopie et péri-utopie », in BOUCHARD & GIROUX & LECLERC, (1985).
- BOUCHARD, Guy, (1985 B) : « L'hétéropolitique de l'histoire », in BOUCHARD & GIROUX & LECLERC, (1985).
- BOUCHARD, Guy, (1986) : « Féminisme et philosophie : jalons », *Considérations*, 7, 2/3, p. 23-63.
- BRAIDOTTI, Rosi, (1983) : « Femmes et philosophie : questions à suivre... », *La revue d'en face*, 13, p. 23-33.
- CRONAN, Sheila, (1971) : « Marriage », in Koedt & Firestone, (1971), p. 62-65.
- ENGELS, Friedrich, (1966) : *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Paris : Éditions sociales.
- FONTANIER, Pierre, (1968) : *Les figures du discours*, Paris : Flammarion.
- GUILLAUMIN, Colette, (1978) : « Pratique du pouvoir et idée de Nature : (A) L'appropriation des femmes (B) Le discours de la nature », *Questions féministes* 2, p. 5-27 ; 3, p. 5-28.
- HARDING, Sandra, HINTIKKA, Merrill, éd., (1983) : *Discovering Reality. Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, Dordrecht & Boston & London : D. Reidel.
- KOEDT, Anne, FIRESTONE, Shulamith, éd., (1971) : *Notes From the Third Year*, New York : Notes From the Second Year, Inc.
- LE GUIN, Ursula, K., (1969) : *The Left Hand of Darkness*, New York : Walker and Co.
- LE GUIN, Ursula, K., (1975) : *The Dispossessed*, New York : Avon Books.
- MARCHAL, Pierre, (1980) : « Discours scientifique et déplacement métaphorique », *La métaphore* (éd. : René JONGEN), Bruxelles : Facultés universitaires Saint-Louis.

- MICHAUD, Stéphane, (1984) : *Flora Tristan* (1803–1844), Paris : Les éditions ouvrières.
- MICHEL, Andrée, (1975) : « Naissance d'une conscience féministe », in *L'Arc*, 61, p. 31–38.
- MILL, John Stuart, (1975) : *L'asservissement des femmes*, Paris : Petite bibliothèque Payot, n. 254.
- MOLINO, Jean, (1969A) : « Métaphores, modèles et analogies dans les sciences », *Langages*, 54, p. 83–102.
- MOLINO, Jean, (1979B) : « Anthropologie et métaphore », *Langages*, 54, p. 103–125.
- PERELMAN, Ch., OLBRECHTS-TYTECA, L., *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles, 1976.
- RICŒUR, Paul, (1975) : *La métaphore vive*, Paris : Seuil.
- RUSS, Joanna, (1975) : *The Female Man*, New York : Bantam.
- WITTIG, Monique, (1969) : *Les guérillères*, Paris : Éd. de Minuit.
- WOLLSTONECRAFT, Mary, (1976) : *Défense des droits de la femme*, Paris : Petite bibliothèque Payot.

L'anthropologie des sciences : un programme pour la philosophie? (Entrevue avec Michel Serres)

Jean-Claude Simard

Volume 14, numéro 1, printemps 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027005ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027005ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Simard, J.-C. (1987). L'anthropologie des sciences : un programme pour la philosophie? (Entrevue avec Michel Serres). *Philosophiques*, 14 (1), 146–171.
<https://doi.org/10.7202/027005ar>

INTERVENTIONS

Le 8 octobre dernier, le philosophe français Michel Serres était de passage au Québec pour y prononcer une conférence intitulée : « Culture humaniste et culture scientifique : existe-t-il une tierce voie ? »

L'exposé avait lieu dans le cadre des conférences Augustin-Frigon, dont c'était la onzième, et se déroulait à l'École Polytechnique de Montréal. Organisé conjointement par l'École en collaboration avec la Fédération des Diplômés de Polytechnique, le tout était sous la responsabilité de Monsieur Dominique Piron, professeur de métallurgie, que nous voudrions remercier ici d'avoir permis et facilité l'entrevue dont le texte suit.

Après entente avec Monsieur Serres, il avait été convenu que la rencontre prendrait la forme du débat amical plutôt que de l'entrevue traditionnelle. Y ont participé : Jacques Daignault (U.Q.A.R., Sciences de l'Éducation) qui suit depuis plusieurs années déjà le travail de Michel Serres, Robert Nadeau (U.Q.A.M., philosophie) dont on connaît l'intérêt soutenu pour l'épistémologie, Heinz Weinmann (Collège de Rosemont, philosophie), bien connu des lectrices et lecteurs du *Devoir* et qui publiera incessamment sur l'histoire du Québec un ouvrage qui doit beaucoup aux théories du philosophe français, et enfin, le responsable de la rubrique « Interventions » à titre de coordonnateur du projet.

Les quelques notes nécessaires à une meilleure intelligence du propos ont été reportées à la fin, de même que la bibliographie des nombreux ouvrages du philosophe, à laquelle on pourra se référer avec utilité.

J.-C. Simard.

* * *

L'ANTHROPOLOGIE DES SCIENCES : UN PROGRAMME POUR LA PHILOSOPHIE ?

(Entrevue avec Michel Serres, 8-10-1986)

Philosophiques : Vous utilisez, dans *Le Passage du Nord-Ouest*, une expression-choc qui a d'ailleurs été reprise dans la présentation de cet avant-midi. En guise d'introduction, j'aimerais que vous nous donniez des éclaircissements à ce propos. Il s'agit de cette expression où vous évoquez ceux qui s'affrontent dans notre société : d'une part, les « instruits incultes », et d'autre part, les « cultivés ignorants ». Qu'est-ce à dire ?

LA DOUBLE SOLITUDE

Michel Serres : Il s'agit plutôt d'un mot que d'un concept. Une expression, si vous voulez, où je plaisante un peu. *Le Passage du Nord-Ouest* a été écrit il y a relativement longtemps et l'expression est donc assez ancienne. J'avais été frappé il y a une vingtaine d'années par le fait que, comme nous en parlions d'ailleurs tout à l'heure après la conférence, une certaine tradition philosophique se développait tout à fait en dehors de la science et qu'au contraire, la tradition de l'enseignement scientifique se développait tout à fait en dehors de la philosophie. Cela créait un divorce. Or ce divorce n'est pas de tradition francophone. Celle-ci a toujours au contraire maintenu fermement l'alliance entre la science et la philosophie : tout le XVIII^e siècle français est encyclopédiste. Diderot était mécanicien tout autant qu'homme de lettres, Voltaire était newtonien et il traduisait les *Principia* tout en poursuivant la rédaction de ses divers écrits, et ainsi de suite. Plus tard, au XIX^e, Balzac sera l'ami intime de tous les savants de son temps, Auguste Comte élaborera une philosophie qui essaie

d'incorporer les sciences en un système cohérent, Bergson et Valéry lui-même seront des penseurs complètement plongés dans la science de l'époque. En somme, il y avait là une sorte de mariage intime qui est notre tradition et ce mariage a été rompu par un divorce peu avant la Seconde Guerre mondiale. Dans l'enseignement, on a trouvé naturel que ceux qui faisaient des lettres ne sachent pas de science et que ceux qui faisaient de la science ne sachent pas du tout de littérature ou de philosophie. C'est en partie contre ce divorce que j'ai voulu m'insurger en créant l'expression dont vous faites état : d'un côté, les cultivés ne sont pas instruits de science et, d'un autre côté, ceux que l'on appelle savants ne sont pas cultivés.

Philosophiques : Et votre œuvre consiste précisément à trouver des lieux de passage entre ces deux domaines...

Michel Serres : Des lieux de passage, oui. Exactement. Je ne fais aucunement ici œuvre originale. Je tiens à rappeler, encore une fois, que je suis dans la tradition de langue française. On a peu idée à quel point, même avant le siècle dit des Lumières, chacun était déjà instruit de science. Molière, par exemple, ne savait-il pas par cœur la physique épicurienne ? La tradition rationaliste de langue française est une tradition d'alliance et cette alliance, je la reprends pour 1980, pour aujourd'hui. Mais je ne l'ai nullement initiée.

Philosophiques : De quand daterait approximativement le divorce ?

Michel Serres : Il doit remonter, probablement, aux premiers écrits de Sartre. Vous savez comment il a commencé sa vie. Il disait : « Morale, peau de balle, science, trou de balle ». À partir de lui et de sa vaste influence, le divorce a été établi et consommé.

Philosophiques : S'agit-il seulement d'une question d'individus ou ne se trouve-t-on pas aussi en présence d'une question d'institution ?

Michel Serres : En fait, vous avez raison de le souligner, il s'agit surtout d'une question d'institution.

Philosophiques : En ce sens, ne pourrait-on pas dire qu'à la limite, il faut remonter à Victor Cousin, c'est-à-dire à la façon même dont la philosophie s'est institutionnalisée et est entrée par la grande porte de l'Université ?

Michel Serres : Ce n'est sûrement pas faux. Mais, vous savez, quand j'ai passé l'agrégation de philosophie en 1952, il était encore obligatoire d'avoir un certificat d'une licence de science au choix. Même alors subsistaient donc encore des traces de l'alliance en question.

Philosophiques : Et cela s'est complètement modifié depuis ?

Michel Serres : Oui. Même institutionnellement, le divorce n'était pas alors complet. Mais il est vrai qu'il a été peu à peu accompli. Et puisqu'on parle d'institution, on peut poursuivre dans cette voie. On pourrait par exemple évoquer des questions monétaires. Il y a d'un côté les Facultés et Universités qui coûtent cher, de l'autre, celles qui ne coûtent que très peu. Au Québec, on les appelle, je crois, « sèches ».

Philosophiques : Ou moins poliment, les « vaches à lait »...

Michel Serres : Voilà. On a peut-être mis de côté trop rapidement les disciplines peu dépensières.

Philosophiques : Pourtant, compte tenu du fait qu'on se trouve maintenant en présence d'un problème institutionnel, que cette ignorance mutuelle — ce qu'on pourrait appeler la double solitude — s'y est peu à peu sédimentée, il semble qu'un simple appel à la bonne volonté individuelle ne soit plus suffisant. À la limite, il faudrait examiner les programmes, la façon même dont les gens sont formés. En réalité, ne sommes-nous pas formés de manière ignorante ?

Michel Serres : Tout à fait. Et puisque vous m'interrogez, je me permets de parler de mon expérience personnelle. J'ai eu la chance de faire d'abord des études de science — je suis licencié de mathématiques, j'ai fait, comme on dit en France, une « grande école scientifique » — et ensuite, j'ai abandonné pour des raisons, disons, d'éthique scientifique ou quelque chose d'approchant. Je suis tout de même de la génération qui a entendu Hiroshima et, comme chacun, je me suis longuement interrogé à ce moment-là. C'est d'ailleurs pour cela que j'ai commencé de faire de la philosophie. Donc, comme vous le voyez, ma vie entière m'a préparé à ce genre de choses, et je souhaite à beaucoup de gens de passer par ce type de tribulations, de les traverser.

HASARD ET VOYAGES

Philosophiques : Vous écrivez, Michel Serres, dans *Le Passage du Nord-Ouest* : « Il ne vaut pas la peine d'entrer jeune en philosophie si on n'a pas l'espoir, le projet ou le rêve de tenter un jour la synthèse. Le moins que l'on puisse essayer en ces lieux est le tour d'un monde ou les douze travaux d'Héraclès. Au moins cela quand on paye aussi cher en veilles, études et solitude. » Est-ce que ce projet encyclopédique, visant précisément à pallier la double solitude, n'a pas été depuis toujours à l'horizon de votre œuvre ?

Michel Serres : Oui, c'est vrai. J'ai toujours été fasciné par les grands textes qui se présentaient comme des voyages, par *L'Odyssée* où Ulysse traverse de nombreux pays, fasciné aussi par les voyageurs de l'Amérique du Nord au moment de la découverte, par Jules Verne sur lequel j'ai fait un livre, etc. Vous voyez ce que je veux dire ? Considérer que la philosophie est en quelque sorte une forme d'errance. Une errance de lieu en lieu, d'île en île, de mer en mer, et qu'il n'y a pas de philosophie sans cette sorte d'exploration des choses différentes.

Philosophiques : D'où l'utilisation de l'égide d'Hermès, le dieu-messager...

Michel Serres : Oui. Le dieu de la communication.

Philosophiques : Et sans doute aussi l'idée de randonnée qui chez vous est très importante : « at random »...

Michel Serres : Encore. Mais il faut ici préciser. Au Moyen-Âge, le mot « randon » était un terme de chasse qui voulait dire le mouvement du cheval derrière un gibier qui essaie de le semer. Alors, le gibier que le chien et le cheval ensemble suivaient, faisait des mouvements à gauche, à droite pour échapper à ses poursuivants. Et on disait « courir à randon », ce qui signifiait courir très vite, un peu n'importe où, comme le gibier...

Philosophiques : Au hasard...

Michel Serres : Au hasard. Et alors, à un certain moment, en traversant le Saint-Laurent ou la Manche, le mot s'est scindé. « Random » en anglais a voulu dire ces sauts hasardeux que faisait le gibier et « randonnée » a voulu dire chez nous le voyage. On s'est en quelque sorte partagés les deux sens. Et c'est un mot que j'aimerais reprendre en lui conservant sa double signification.

Philosophiques : Comme la « noise », cet autre terme qui vous est cher et qui a subi une division similaire, comme vous l'avez montré dans *Genèse* ?

Michel Serres : C'est aussi en effet un mot très curieux, dont est d'ailleurs issu la « nausée » si importante chez le Sartre des débuts...

DE LA GRAMMAIRE ET DU STYLE

Philosophiques : Dans le prolongement de la question initiale, celle des deux traditions, et relativement au projet encyclopédique et peut-être aussi à la manière de le réussir, vous avez tenu à préciser que l'expression de départ n'était pas un concept, mais un « mot ». À défaut de trouver une opposition entre mot et concept, n'y aurait-il pas là une différence qui témoigne des deux solitudes ? Vous insistez constamment sur le retour aux mots pour en dégager notamment les concepts et je pense que votre œuvre témoigne manifestement d'un souci qui se rattache à la tradition française, un souci, disons, d'écriture. De ce point de vue, n'y aurait-il pas déjà, dans la manière dont vous écrivez, un mode se situant quelque part entre le mot et le concept, au sens où il y aurait déjà errance entre eux deux, comme une manière constitutive d'un style et peut-être même d'un genre ?

Michel Serres : Vous me touchez beaucoup quand vous dites cela. J'ai longtemps cru et crois toujours que le renouveau d'une pensée passe nécessairement par la recherche d'une sorte de nouveau genre, de nouveau style. Et, à beaucoup d'égards, je ne suis pas d'accord avec un style philosophique inutilement technique. Il me semble par exemple que la recherche de la vérité, telle que la mène l'École analytique, avec un style extraordinairement pointilliste et découpé, est en soi une bonne chose, mais que la science, sur ce terrain, nous précède. Si l'on y songe bien, ce n'est peut-être pas tout à fait notre projet, à nous philosophes. Revenons à Platon qui demeure notre maître, quoi qu'on en ait. Chez lui, il y a, vous l'avez noté, deux hommes : le grammairien et le styliste. Le grammairien, c'est Socrate. Il veut parler court, il veut trancher, distinguer, opérer toujours des dichotomies.

Philosophiques : Ce serait l'homme de l'École analytique ?

Michel Serres : Voilà ! Et, toujours, il arrête celui qui parle longuement. Mais il n'empêche que chez Platon, il y a quelqu'un qui, justement, parle longuement. Il y a celui qui écrit *Le Banquet* et les grands dialogues de la maturité. Ils y sont donc tous les deux. Le styliste et le grammairien : je crois qu'il n'y a pas de philosophie véritable sans ces deux hommes, sans Don Quichotte qui court après les moulins et Sancho Panza qui va tout doucement à dos d'âne.

Philosophiques : C'est une perspective fort stimulante. Alors, le passage qu'il faudrait trouver, en fin de compte, passage peut-être perdu, c'est le chemin de l'un vers l'autre ?

Michel Serres : C'est cela. Entre le styliste et le grammairien... Vous savez, pendant de longs moments de ma vie, surtout dans ma jeunesse, j'ai beaucoup donné dans le texte très rigoureux, issu des mathématiques (j'avais beaucoup étudié Platon et l'histoire des sciences). Pourtant, à mesure que vient l'âge, en même temps qu'un certain type d'expérience, je verse tout doucement du côté du style. Je crois que cela aussi est une tradition francophone. Jamais nous n'avons eu en notre langue un philosophe qui ne soit en même temps un pur styliste. Montaigne est styliste, Pascal est styliste, oh combien !, Descartes même est styliste. La constante stylistique est véritablement au cœur de notre langue. Je m'explique. Cela va vous toucher comme Québécois. La langue anglaise m'a toujours paru semblable à une mer démontée tandis que le français m'a toujours fait l'effet d'un lac glacé. Il est en effet pauvre et précis alors que l'anglais est riche et flou. Par conséquent, l'Anglais a besoin de l'École analytique et nous de style. Pour des raisons opposées. Nous disposons déjà d'une langue analytique qu'eux ne possèdent pas. Par contre, une philosophie du style nous est nécessaire. Ces qualités respectives des deux langues sont en partie responsables de nos deux traditions philosophiques si divergentes. N'empêche que, depuis Platon, les deux types sont requis. Je crois profondément cela. D'un côté la rigueur, de l'autre, la recherche, en slalom entre le mot et le concept, que seul un styliste cisèle, que seule donne la pratique réelle de la langue.

Philosophiques : Est-ce qu'il n'y a pas là justement l'une des conditions réelles d'une intégrale encyclopédique qui dépasserait véritablement toute cueillette de données disparates ?

Michel Serres : Oui. Parce qu'en effet, les résultats passent souvent par la forme. J'en ai donné une illustration ce matin avec le thème de la religion : le problème des contenus nous divise et le problème de la forme nous associe.

Philosophiques : Est-ce la raison pour laquelle l'une des métaphores qui revient souvent dans votre œuvre, c'est le tissage, notamment le fil d'Ariane ? Il s'agit, évidemment, d'allusions au célèbre tisserand...

Michel Serres : ... de Platon...

Philosophiques : ... et il s'agit aussi d'assembler, de tisser des choses qui, au départ, étaient séparées.

Michel Serres : C'est-à-dire que le tissage ne doit pas être une juxtaposition. Par exemple, ce matin, quand j'ai parlé de religion comme d'un système d'interconnexion entre des interactions ponctuelles, ce n'était pas un assemblage hétéroclite de deux problèmes qui se tirent la langue depuis le XVIII^e siècle. Une simple superposition entre science et humanités ne suffit pas. Il faut bien sûr trouver l'opérateur qui permet le passage, l'entrelacs.

OUVERTURE POUR UNE ANTHROPOLOGIE DES SCIENCES

Philosophiques : J'aimerais revenir sur une question que vous avez évoquée à deux reprises déjà sous deux angles différents : le rapport entre philosophie et science d'une part et le rapport entre littérature et science, d'autre part. Vous faisiez allusion tout à l'heure au fait que les écrivains des XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles étaient très bien informés de la science de leur époque respective, en voulant comme preuve Diderot, Voltaire, Balzac, Molière même. Mais, pour s'en tenir pour le moment à la seconde dyade, n'existe-t-il pas aussi une tradition contraire à celle que vous évoquez et qui prétend s'enorgueillir d'une très franche opposition entre science et littérature ? Je songe, par exemple, quittant les Écoles naturaliste ou positiviste à tout le Romantisme qui tient quand même le haut du pavé pendant tout le premier demi-siècle passé. Il est certain que Hugo, Vigny, Nerval ne sont pas d'abord préoccupés par leur rapport à la science, mais par l'exploration du rêve, par...

Michel Serres : Il me faut vous arrêter immédiatement. Vous savez que Vigny est l'auteur de poèmes philosophiques. Examinez-les de près et vous allez constater que s'y trouvent une analyse de la Révolution industrielle, de la machine à vapeur, de la locomotive : Vigny affiche clairement ses couleurs. Quant à Victor Hugo, je m'en tiendrai à un seul exemple très significatif. Il est un vers de lui que chacun connaît par cœur : « Il élargit jusqu'aux étoiles le geste auguste du semeur ». Avez-vous bien regardé ce vers ? Est-ce que vous savez qu'il fut écrit l'année exacte où l'on découvrait la distribution aléatoire des étoiles ? Étonnant, non ?

Philosophiques : Pourrait-il s'agir d'une simple coïncidence ?

Michel Serres : Je ne puis savoir. J'affirme seulement que Hugo était suffisamment proche de ces questions pour avoir écrit au moment opportun quelque chose qui concernait manifestement l'astronomie de l'époque.

Philosophiques : Parviendrait-on aux mêmes conclusions si l'on examinait aussi l'autre dyade, le binaire science-philosophie ? Il existe là aussi une longue tradition qui, prenant le contre-pied des Platon, Kant et Hegel, semble, à première vue, beaucoup plus soucieuse de se démarquer de la science que d'entretenir avec elle des relations d'amical cousinage. Elle peut s'autoriser entre autres de figures hautes en couleurs, telles Héraclite, Pascal, Nietzsche, pour ne nommer que ceux-là. On en retrouve d'ailleurs maintes traces chez un Heidegger que vous citiez ce matin encore.

Michel Serres : Il faut sûrement en excepter Pascal, qui est un inventeur forcené de géométrie, d'algèbre et de calcul infinitésimal...

Philosophiques : Exact. Mon oubli. Mais les autres, sont-ils irrémédiablement étrangers à l'approche que vous vous proposez ?

Michel Serres : Malgré les apparences contraires, il faut bien convenir que non. Nietzsche avait pour amis les principaux thermodynamiciens de son temps et quand il crée la théorie du Retour éternel, il sait précisément de quoi il retourne à ce niveau.

Philosophiques : Et pourtant, ce n'est plus comme cela que l'on lit, goûte et interprète Nietzsche !

Michel Serres : Voyez là sans conteste un effet pervers de notre divorce universitaire. Nous amputons Nietzsche, mais lui savait parfaitement la portée de ce qu'il écrivait.

Philosophiques : Et tout cela tient-il une place dans l'œuvre ?

Michel Serres : Oui. Rappelez-vous les *Lettres à Peter Gast*. Elles montrent bien qu'il avait lu Clausius, Mayer, Thompson. D'ailleurs, puisqu'on évoque ces questions, il faut mentionner au passage que Freud avait lui aussi lu les thermodynamiciens, entre autres Maxwell. Mais revenons à la tradition dont vous faisiez état. Elle existe bel et bien et nous allons la reprendre de votre point de vue : elle m'intéresse beaucoup. Avez-vous remarqué que ce matin, j'ai cherché à exprimer quelque chose qui pourrait se résumer à peu près ainsi : nous savons ce qu'est l'histoire des sciences, nous connaissons l'origine du calcul des probabilités et pourtant, nous ignorons totalement ce que pourrait être une anthropologie des sciences ? C'est précisément la discipline que je vous ai proposée pendant ma conférence. J'ai essayé d'en offrir deux ou trois illustrations. C'est une chose que le calcul des probabilités, c'en est une autre encore que l'histoire d'un tel calcul, mais quelqu'un a-t-il jamais eu la curiosité de jeter les yeux du côté d'une anthropologie religieuse du sacrifice ? Là est, je crois, la racine originelle d'une telle connaissance. Voyons cela de plus près. Il arrive parfois que nous racontions de vieux récits. Par exemple, nous disons : « Ainsi, ils s'étaient rassemblés autour de la femme adultère pour la lapider. Le Christ arriva et leur dit : "Que celui qui est sans péché lui jette la première pierre". » Nous lisons ce texte et pensons en nous-mêmes : « Quelle magnifique leçon de morale ! » Énorme méprise ! Une morale ? Pas du tout, mais pas du tout ! Relisons attentivement et regardons ce que signifie « la première pierre ». On s'aperçoit bien vite que le texte ne dit nullement ce que l'on croit habituellement.

Philosophiques : Que dirait-il alors ?

Michel Serres : Si tu jettes la première pierre, c'est toi qui seras responsable de la première mort. Par conséquent, quelques années plus tard, tout le monde se retournera contre toi. Tu prendras alors la place de victime et on voudra à ton tour te lapider. Celui qui jettera la première pierre prendra plus tard ta place, et ainsi de suite. C'est le raisonnement du troisième homme.

Peu à peu, toute la société s'acheminera vers sa destruction. Par conséquent, une loi stipulera : personne ne doit jeter la première pierre. C'est là quelque chose de très profond du point de vue de l'aveuglement sur la responsabilité, aveuglement que nous trouvons tous les jours dans les accidents de la route ou... les raisonnements scientifiques concernant le local et le global. Voilà donc un texte qui, pour nous, est de morale — traditionnellement de morale religieuse — et qui, lu selon le droit fil d'une autre optique, prend tout à coup une dimension extraordinaire : un aperçu sur une anthropologie de la connaissance.

Philosophiques : Parce qu'il manifeste une structure anthropologique cachée ?

Michel Serres : Mais oui ! Et il ne s'agit pas là d'un phénomène isolé. Ce qui semble d'abord tout à fait extérieur à la rationalité peut tout à coup se révéler comme la racine anthropologique très lointaine de nos connaissances scientifiques.

Philosophiques : Si ce texte, pour s'en tenir à celui que vous venez de citer, n'est pas reçu en fonction du message que vous y décodiez à l'instant, son efficace historique a-t-elle vraiment pu jouer en ce sens ?

Philosophiques : Peut-être a-t-il été efficace dans l'exacte mesure où il n'était pas compris ? Combien de choses dans la société sont efficaces à la condition qu'elles soient pratiquement inconscientes ?

Philosophiques : Une espèce de « Ruse de l'Histoire » ?

Michel Serres : Ou de la Raison...

Philosophiques : ...et qui serait cette « efficacité technologique » dont vous parliez ce matin...

Michel Serres : En effet. Pourquoi les sacrifices étaient-ils efficaces ? Ceux qui s'y adonnaient ne savaient pas ce qu'ils faisaient, mais finalement, n'y avait-il pas chez eux des types d'efficacité qui, aujourd'hui, nous échappent, mais n'en représentent pas moins la racine anthropologique secrète de notre efficacité moderne ?

Philosophiques : Est-ce qu'on pourrait trouver, envisageant l'histoire des sciences sous cet angle, une figure qui manifeste,

d'une manière en quelque sorte éponymique, ce moment où l'on peut encore lire une anthropologie du sacrifice dans l'origine de la science moderne ?

Michel Serres : Une figure éponymique... La chose serait sans doute assez difficile, mais on pourrait par contre déceler de nombreux exemples lacunaires. Parfois, je me demande si, dans *Le Passage du Nord-Ouest*, dans cet effort que je fais pour réconcilier les deux solitudes, l'idée d'une anthropologie de la science n'est pas la seule chose qui, finalement, restera. Au fond, ce que nous appelons « humanités », ces mythes, contes et récits, ou encore ces romans, n'est-ce pas quelquefois le premier balbutiement de quelque chose de beaucoup plus profond ? Se pourrait-il que les humanités soient notre anthropologie des sciences ? La question me hante. Dans *Les Cinq Sens*, par exemple, j'ai de très longs développements sur la conception virginale du Verbe. Peut-être la chose vous a-t-elle frappé ? Ce sont des dogmes appris dès l'enfance que nous en sommes venus à tourner en ridicule ; et puis, tout à coup, quand vous faites un tant soit peu de philosophie linguistique, vous êtes immédiatement frappés par la rigueur formelle de ce qu'on appelle un rite ou un mythe qui, soudainement... Mais, au fond, nous disons, plus bêtement, avec nos pseudo-rigueurs, ce qui a été énoncé là, de façon parfaitement paradigmatique !

UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA SENSATION ?

Philosophiques : Puisque vous venez d'évoquer votre dernier ouvrage, *Les Cinq Sens*, pourriez-vous nous indiquer de quelle façon il se relie à vos actuelles préoccupations ? *A priori*, il ne semble pas y avoir de rapport entre le projet encyclopédique dont nous nous sommes entretenus jusqu'à maintenant et le retour au fondement de la sensation, cette esthésie, si je puis dire, qui est à l'œuvre dans cet ouvrage. D'autant moins que vous avez déclaré — était-ce une boutade ? — qu'il s'agissait de votre « premier ouvrage de vraie philosophie ».

Michel Serres : C'était en effet une boutade. Ce livre est écrit, pour la première fois peut-être chez moi, de manière presque polémique. Vous savez que pour l'École analytique et un certain type d'idéalisme linguistique, on ne peut percevoir que par le

langage où la sensation est d'abord donnée. J'ai voulu protester quelque peu contre cette manière de voir. En effet, qu'on soit de l'École analytique, de l'École allemande ou de l'École française, depuis cinquante ans, on ne parle que de la parole, on écrit sur l'écriture, on discute du langage. C'est une erreur et j'ai voulu m'élever contre une telle procédure. La sensation est d'abord quelque chose de silencieux. C'était là mon premier motif polémique. Deuxièmement, j'ai voulu écrire sans appareil technique. Le moins possible, en tous les cas. Je crois que le mot transcendantal est utilisé une seule fois, le mot analytique, deux. Je ne crois pas que s'y trouvent d'autres mots du même genre. De sorte que j'ai visé une langue qui soit complètement commune, qui permette tout. C'est là le lien que vous cherchez. Soit dit en passant, si vous lisez le dernier chapitre de l'ouvrage, vous verrez qu'il traite exclusivement de science, demandant : quel est le grand problème quand on sait suffisamment de science pour l'avoir complètement oublié ? Par conséquent, c'est bien toujours le même projet, mais il est, cette fois, presque à l'état blanc, un peu comme les physiciens affirment que toutes les couleurs se retrouvent dans la lumière blanche, cette « couleur » parfaitement transparente.

Philosophiques : Ne serait-ce pas l'espace quotidien qui surgit enfin comme tiers-inclus ?

Michel Serres : Sans doute. Au fond, cette omni-liaison dont on parlait, je l'ai tout simplement retrouvée dans la vie de tous les jours.

Philosophiques : Serait-ce solliciter le texte indûment que d'y lire en sus l'appel de l'origine qu'on peut retrouver constamment présent dans toute votre œuvre ? Quand, par exemple, dans le *Lucrèce*, vous évoquez cette primordiale chute liminaire des atomes ou quand, dans *Genèse*, vous parlez du « on » originaire... Ici, ne se trouve-t-on pas en présence d'une forme de phénoménologie originelle de la connaissance ?

Michel Serres : Vous touchez là un point très profond. Il s'agit aussi en effet d'épistémologie, c'est-à-dire de partir à nouveau du fondement, comme dans trois ou quatre de mes autres ouvrages.

UNE ENTREPRISE DE RECHERCHE

Philosophiques : Revenons, si vous le voulez bien, à votre conception d'une anthropologie de la science. La question qui me préoccupe est la suivante : si elle est efficace comme « technologie » dans la mesure exacte où elle n'est pas comprise, que se passera-t-il si on la transforme en programme de recherche ? Ne risque-t-on pas alors de réduire cette « technologie » à une simple technique ?

Michel Serres : Si. Mais vous savez... Je partage un peu là-dessus l'opinion de Leibniz. Il disait : « Tout est intéressant, y compris les contes de bonne femme ». Ou encore : « Il y a des veines d'or dans les rochers les plus stériles ». Alors... Quant au danger, ne vous en faites pas, nous n'en sommes tout de même pas encore là !

Philosophiques : Danger est peut-être en effet un bien grand mot. La question sous-jacente, si je puis la reformuler, était en fait celle-ci : qui va effectuer un tel travail ? Est-ce la communauté scientifique, retranchée dans sa solitude ?

Michel Serres : C'est un travail qui nous incombe.

Philosophiques : « Nous »... Vous voulez dire les philosophes ?

Michel Serres : Oui, c'est un authentique programme de philosophie. Et ce serait une admirable réconciliation entre les humanités et la philosophie rationaliste, elle qui, toujours, a eu soin d'établir cette espèce de rupture alors que, sans doute, l'Homme est enraciné dans ce dont elle tient tant à se séparer.

Philosophiques : Mais il reste que ce sera toujours un discours philosophique. Ne serait-ce pas alors une gageure vaine puisque les critères qui permettront l'appréciation d'une telle entreprise cognitive différeront toujours du fonctionnement et de la critériologie propres aux sciences ? De sorte qu'une telle anthropologie reposerait sur un type d'exigence qui la leur rendrait difficilement accessible.

Michel Serres : Vous soulevez là en effet une sérieuse difficulté. Mais je prends la question dans un autre sens. Vous savez, on dit : « nous allons mourir ».

Philosophiques : C'est ce que l'on sait.

Michel Serres : Par conséquent toutes les entreprises de sauvetage sont bonnes. C'en est une. Vous voyez ce que je veux dire ? J'étais à l'Université de New York il y a près de trois ans et, un jour, le président me reçoit à déjeuner. On venait alors de publier les dernières statistiques touchant la croissance des sciences et la décroissance des lettres. Sans en posséder le détail précis, c'est une chose que chacun connaît bien. Or, extrapolant la courbe, je me suis aperçu que nous étions voués à l'extinction aux alentours de 1992 ou 1993. Ce qui m'amena à dire au président : « ainsi, selon vos calculs, nous allons mourir en 1992 ou 1993 ? » Il m'a regardé un moment, a pris son verre et a répondu : « maybe before ». Peut-être avant... Et ça ne le gênait pas plus que cela. C'est la seule façon dont je puisse vous répondre.

LA QUESTION DES SCIENCES HUMAINES

Philosophiques : On en revient à la polarisation que vous déploriez au début de l'entrevue. Pour aborder une question qui n'a pas encore été effleurée, où situez-vous dans ce cadre ce qu'il est convenu d'appeler techniquement les « sciences humaines » ?

Michel Serres : Elles sont passées avec le reste du côté des sciences. Vous avez visité l'École polytechnique où avait lieu ce matin la conférence, en particulier le laboratoire de pédagogie ? C'est un laboratoire extrêmement important. Tous les professeurs s'y rendent puisqu'ils ont besoin de techniques d'enseignement. C'est un assez bon exemple de ce que j'affirme : ce qui s'est appelé autrefois sciences humaines et qui était aussi peu science que possible a traversé la barrière. Il ne reste plus de ce côté-ci, celui des lettres, que ce que nous appelions autrefois les « humanités ».

Philosophiques : Et pourtant, quand on lit les textes philosophiques de l'heure, en particulier ceux traitant ces questions épistémologiques, on constate que bien peu sont enclins à reconnaître aux sciences humaines le même statut que celui qu'on veut bien reconnaître — puisqu'il s'affiche comme un fait — aux sciences de la Nature. On dit couramment encore maintenant que les sciences humaines sont en crise. On ne dit plus la même chose des sciences de la Nature. Elles ont indéniablement connu un problème de fondement qui s'est résorbé de l'intérieur sans se régler définitivement et avec lequel on a appris à vivre.

Mais les sciences humaines, du point de vue même de ceux qui les subventionnent, ont à l'heure actuelle, un statut qui est hautement problématique.

Michel Serres : Mais comme vous le disiez tout à l'heure, ces problèmes sont de type institutionnel ou professionnel. Il n'y a plus de débouchés pour ces sciences, ou si peu.

Philosophiques : Il n'y en a pas davantage pour les philosophes, à vrai dire.

Michel Serres : Et cependant, je crois que c'est nous qui tenons le vrai filon. Je serais désespéré de devoir me limiter aux sciences. Pas vous ? Les problèmes qu'ils traitent sont tellement locaux, tellement pointus, tellement parcellaires. Nous sommes encore les seuls fonctionnaires de la Totalité.

Philosophiques : Mais, n'est-ce pas là un paradoxe ? On prétend — on l'affirmait déjà à l'époque où je poursuivais mes études, *a fortiori* aujourd'hui — qu'il n'est plus possible maintenant d'effectuer une telle totalisation du Savoir. Une telle Totalité, dit-on, n'est plus assignable.

— D'ailleurs, n'affirmez-vous pas dans une de vos œuvres, après Pascal, que « le grand Pan est mort » ?

Michel Serres : Vous avez rencontré quelquefois des médecins, chers amis. Vous avez été soignés par des spécialistes du cœur, de la peau, ou autres. Vous ont-ils jamais guéri ? Le bon vieux médecin de quartier, généraliste, l'a fait. C'est une espèce de plus en plus rare.

Philosophiques : Ce n'est pas lui en tout cas qui m'opérera ! (rires)

Michel Serres : Non, mais c'est pourtant lui qui vous fera vivre. Je crois que le généraliste est toujours aussi essentiel. Le philosophe est ce médecin de quartier... ou devrait l'être.

Philosophiques : Mais, encore une fois, ce rêve est-il possible ? Ou même seulement imaginable ?

Michel Serres : Si l'on pose au départ une telle question, jamais on n'y arrivera ! Vous vous rappelez celui qui disait qu'il n'était pas possible de marcher ? Pourtant, il l'a fait.

PHILOSOPHIE ET PÉDAGOGIE

Philosophiques : Est-ce que la philosophie n'est pas en train de devenir — pour moi cela n'a rien de péjoratif, bien au contraire ! — une pédagogie ? Ou pour le dire autrement, une médiation de pertinence ?

Michel Serres : A-t-elle jamais cessé de l'être ? Elle l'est maintenant. Elle l'était déjà chez les Grecs. *Paideia*, disaient-ils. À condition de conserver au mot pédagogie son sens éminemment profond, elle l'est bien certainement. En fait, ce que je vous propose en vous suggérant une relecture des textes anciens pour y déceler une anthropologie du Savoir, est-ce autre chose qu'une pédagogie ? Le lien entre certains types de traditions. Qu'est-ce d'autre une pédagogie que ce transfert qu'un Heidegger appelait le « *Traditional* » ? Ce statut accordé, j'abonde évidemment dans votre sens. La seule question au fond posée par Platon dans ses dialogues est : la vertu peut-elle s'enseigner ? *Paideia*, toujours *paideia*.

Philosophiques : D'ailleurs, Socrate est-il autre chose que la pédagogie faite homme ? Néanmoins, il faut reprendre la question. Vous parlez de « fonctionnaire de la Totalité ». La formule est parente, bien sûr, de celle d'Auguste Comte : le philosophe comme « spécialiste des généralités ». Un tel philosophe, dévoré, comme le dit magnifiquement Lévinas, par « l'inquiétude de la Totalité », ne devient-il pas — passons outre le paradoxe — un spécialiste comme les autres ? Les scientifiques auront beau jeu de s'écrier : « les philosophes se spécialisant encore dans leurs généralités creuses. Laissons-les à leur studieuse oisiveté ! » Ne croyez-vous pas qu'ils passeront alors leur chemin ?

SOCIOLOGIE DU POUVOIR :
SCIENCE ET/OU PHILOSOPHIE

Michel Serres : Vous parliez de crise des sciences humaines tout à l'heure. Je me demande plutôt s'il n'y a pas crise des sciences exactes, contrairement à ce que vous affirmiez. Je songe en particulier aux problèmes d'éthique, de déontologie des sciences médicales, par exemple dans le domaine de la reproduction humaine. N'entend-on pas plutôt les scientifiques s'écrier : « Mais

nous ne savons plus ce que nous faisons ! Au secours ! » Et, se retournant, ils ne trouvent plus personne. C'est pourquoi ils s'adressent aux rabbins, aux curés, aux pasteurs, pour s'entendre répondre : « Aimez-vous les uns les autres ». Ça ne les intéresse pas beaucoup. Vers qui se tournent-ils alors ? Mais vers les fonctionnaires de la Totalité justement ! Ils en ont besoin ¹. Ce fut très clair dans les années 79-80, au moment où les ministres eux-mêmes décrochaient le téléphone en nous disant : « Où allons-nous trouver un nouveau droit de la reproduction ? » Il fallait l'écrire. Si on rencontrait des problèmes au tribunal, qui appelait-on ? Et la réponse était toujours : le philosophe. Vous voyez ? Nous sommes véritablement indispensables à cette société nouvelle. Indispensables. Mais nous refusons de le voir.

Philosophiques : Il fut une époque où le philosophe surplombait le savoir, mais ce n'est plus possible aujourd'hui.

Michel Serres : Et pourtant c'est à nouveau ce qu'on exige de nous. Un jour, j'ai reçu un coup de téléphone du ministre de la Justice :

— Pouvez-vous passer me voir ?

— Qu'y a-t-il ?

— Il faut que j'écrive demain un droit pour les nouvelles sciences. Qui va m'aider ?

Qui pouvait l'aider en effet ? Quelqu'un qui soit capable de dire : « De la biologie ? Soit. D'abord, la technique biologique. Ensuite les droits. Ensuite les religions. Ensuite les morales. Ensuite l'histoire. »

Philosophiques : Avez-vous l'impression que le philosophe n'a pas, sociologiquement, le crédit nécessaire pour agir ainsi ? Je précise ma question. Beaucoup de gens — Foucault en particulier dans un article très documenté — s'interrogent sur la perte de pouvoir du philosophe...

Michel Serres : Tant mieux ! (rires) Moins on a de pouvoir, mieux ça vaut ! Plus on a de crédibilité.

1. Une bonne illustration de ce phénomène est fournie par le cas récent du savant français J. TESTART. Voir à ce propos son dernier ouvrage *L'Œuf transparent* (Flammarion, « Champs », 1986) dont Michel Serres est justement le préfacier.

Philosophiques : ... mais si cette perte de pouvoir prend la forme encore une fois d'une incapacité à effectuer la jonction des savoirs ? Est-ce que les scientifiques n'ont pas toujours prétendu à la philosophie, étendant presque de manière implicite leur domaine d'études ? Je songe, par exemple, à Claude Bernard ou mieux encore à Darwin que Foucault, dans l'article auquel j'ai fait allusion, considérait comme une figure ouvrant en ce sens une ère nouvelle. Quand il développe des conséquences philosophiques de sa théorie...

Michel Serres : Je m'étonne que vous parliez ainsi de Darwin. Celui qui a développé les conséquences philosophiques de sa théorie, c'est Spencer. Darwin fait la science et Spencer fait l'idéologie (au sens positif du terme). Darwin n'est pas un philosophe à proprement parler.

Philosophiques : C'est exact. Mais Darwin écrit tout de même après *L'Origine des Espèces*, ouvrage éminemment scientifique, *La Descendance de l'Homme*, ouvrage à mi-chemin entre la philosophie et la science. Quant à Spencer, il est vrai qu'il propose une philosophie générale de l'évolutionnisme, mais il me semble que Darwin devait probablement classer ces prolongements dans la catégorie des « généralités creuses ».

Michel Serres : C'est en effet très possible. Mais revenons à votre question.

Philosophiques : La nouvelle situation du savoir scientifique cristallisée chez Darwin ne se prolonge-t-elle pas encore ? Par exemple, quand Monod écrit *Le Hasard et la Nécessité*, fait-il œuvre de science ou de philosophie ? Quand Jacquard écrit *Éloge de la Différence*, se trouve-t-on en présence de théories scientifiques ou d'éthique ? Est-ce que l'homme de science n'est pas, actuellement, et ce depuis Darwin, celui qui fait sa propre philosophie, son ontologie régionale en quelque sorte ? Et le philosophe qui veut faire de même ne dispose-t-il pas de bien peu de crédit ?

Michel Serres : C'est juste. Il est vrai que, sociologiquement parlant, à chaque période historique correspond celui à qui on s'adresse comme le titulaire du savoir important. On a vu, nous, pendant notre vie, cet homme-là changer de peau et de nature. Un

temps, les gens se sont adressé à l'économiste comme au grand prêtre de la tribu. Ensuite le psychanalyste a rallié les suffrages. Maintenant ce serait plutôt le praticien des sciences positives. Pourtant, avez-vous remarqué comment leurs livres sont toujours curieusement décalés, frappés de caducité ? Beaucoup plus que les nôtres en fait. Parce que nous, quand nous nous piquons d'écrire sur les sciences, nous prenons en général la précaution d'étudier sérieusement le domaine dont nous traitons. Lorsque les savants font de la philosophie, ce sont eux qui se cantonnent en fait dans les « généralités creuses ». Je pense, par exemple, à *L'Homme neuronal* de Jean-Pierre Changeux. C'est tout à fait pertinent en ce qui concerne la science actuelle, mais en ce qui a trait à la philosophie, ça doit refléter à peu près le début du XVIII^e siècle, peu avant La Mettrie. Le décalage est fabuleux. Évidemment, l'ouvrage a beaucoup de succès. Mais au point de vue du rapport entre science et philosophie, ça risque de durer ce que durèrent les roses. Pour ce qui est de Monod, je le situerais environ à l'époque de Camus. Vous savez, il m'a confié le manuscrit du *Hasard et la Nécessité*. C'est moi qui l'ai revu. Et quand je lui ai rapporté mes corrections, il m'a dit : « Tu n'as considéré que la biochimie. Je t'avais demandé de corriger la philosophie. » « Mais, lui ai-je répondu, libre à toi d'être camusien. C'est une chose qui te regarde, je n'ai pas à corriger ta philosophie. »

L'INSTITUTIONNALISATION DE LA PHILOSOPHIE

Philosophiques : Mais il y a tout de même une très nette crise de crédibilité du discours philosophique en Occident. Et si cette crise ne se résorbe pas très prochainement, on a l'impression que les philosophes auront de la difficulté à se faire entendre. Plus de publications, plus de subventions. À la limite, on assistera à une mort par attrition.

Michel Serres : Mais croyez-vous réellement que nous soyons un cas particulier ? Socrate alla en tôle et fut exécuté. Et rappelez-vous encore l'âge classique ! Descartes dut se réfugier en Hollande, Spinoza faillit se faire lapider, Voltaire s'est installé juste à la frontière...

Philosophiques : Vous avez raison. Mais il faut dire que la philosophie, à cette époque, n'était pas institutionnalisée comme

elle l'est aujourd'hui. Les gens ont vécu cette institutionnalisation et on a l'impression que, de plus en plus, le regard qu'ils portent sur notre discipline, extrêmement critique, risque d'amener, finalement, cette situation un peu catastrophique qu'on n'ose imaginer. Déjà la difficulté de se faire entendre...

Michel Serres : Ce ne serait pas notre faute par hasard ?

Philosophiques : Notre faute ?

Michel Serres : Une philosophie qui consiste à décrire, pendant des années de cours, comme j'ai dû le subir, les quatre ou cinq éditions successives de *La Recherche de la Vérité* de Malebranche ou qui ressasse indéfiniment telle ou telle traduction d'Aristote...

Philosophiques : C'est un peu nos mathématiques...

Michel Serres : Il me semble que je n'ai jamais fait d'études de philosophie, si vous voulez que je vous dise la vérité. Vous comprenez ? En philosophie, on ne m'a jamais enseigné la philosophie. On m'a toujours enseigné l'histoire de la philosophie, l'édition de la philosophie, l'édition de l'histoire de la philosophie, jusqu'à ce que je m'emmerde tellement que je ne veuille plus faire cela. Prolonger sa carrière en philosophie après une thèse sur Leibniz et les mathématiques ² en la répétant indéfiniment ? Non, merci. Oui, c'est vraiment notre faute !

Philosophiques : Est-ce que ça ne signifie pas au fond que ce que vous appelez la philosophie ne peut pas s'enseigner ?

Michel Serres : Si on enseigne indéfiniment la « Deuxième Méditation » de Descartes, il ne faut pas s'étonner des résultats, n'est-ce pas ? L'institutionnalisation de la philosophie a souvent correspondu à sa mort.

Philosophiques : Pour le Québec, en tout cas, la chose est claire. Lorsque vous parlez des éditions successives de *La Recherche de la Vérité* de Malebranche, je songe aux éditions successives de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin... Et cela a duré sous ce mode parodique pendant près d'un siècle !

2. Voir (ci-dessous) le premier ouvrage publié de Michel Serres (1968).

Michel Serres : Vous savez, nous avons connu une scolastique équivalente en France. Il y avait le fonctionnaire Descartes, le fonctionnaire Nietzsche, le fonctionnaire Marx, etc. C'était l'objet d'études et on nous répétait indéfiniment Marx, Nietzsche, Freud, etc. jusqu'à plus soif. Mais ensuite, tout à coup, victoire ! On a remplacé Marx par l'École analytique. Triste victoire. Au lieu de copier Marx, on les a copiés eux.

Philosophiques : Quel est alors l'impact d'une telle situation sur le mode d'institutionnalisation de la philosophie ? Qu'en est-il des programmes, de l'agrégation, ainsi de suite ?

Michel Serres : Je l'ignore. Vous savez peut-être que je n'enseigne plus depuis dix ans. Que dis-je ? Depuis quinze ans ! On m'a foutu dehors.

Philosophiques : Mais vous êtes sûrement très bien informé. Pour vous, une telle situation n'est certainement pas très prometteuse ?

Michel Serres : Bien sûr que non ! Et elle s'aggrave constamment. Je crois que la philosophie se vit ailleurs.

Philosophiques : Vous voulez dire en dehors de l'institution ?

Michel Serres : De toute façon, la philosophie a toujours été marginale. La différence, c'est qu'en ce moment, elle s'auto-marginalise. Le père Nietzsche a été un marginal de l'Université allemande toute sa vie. Bergson était à peine supporté en France. À l'époque, le Collège de France était une voie de garage. Je crois que l'histoire de la philosophie a quelque chose à voir avec l'histoire des religions. Comme le savait Bossuet, celle-ci ne fait des progrès que par ses hérésies³.

PHILOSOPHER EN FRANÇAIS

Philosophiques : Est-ce que votre projet d'éditer le Corpus des philosophes français est une façon de sortir la philosophie de sa marginalité ?

3. Plaisante allusion à *L'Histoire des variations des Églises protestantes* de Bossuet qui, il va sans dire, ne l'entendait pas tout à fait ainsi...

Michel Serres : C'est une autre question. Vous savez que le tout se déroule très bien. Près de 39 volumes sont maintenant parus dont, parmi les derniers, le Descartes et le Bodin en six volumes. On a aussi édité Arnauld, D'Alembert, etc. On ne fait pas fortune mais ça marche bien. Pour ce qui est de l'origine du projet, puisque vous voulez la connaître, elle est ailleurs. Et en tant que Québécois, elle va, je crois bien, vous intéresser. Savez-vous que, depuis que je suis entré en philosophie, je n'ai jamais assisté en France, à une thèse sur la philosophie de langue française ? Chez nous, il y a ceux qui s'occupent de la tradition allemande, ceux qui s'occupent de la tradition anglo-saxonne, et il y a les sciences humaines. Celles-ci sont en général dominées soit par la sociologie américaine, soit par la psychanalyse de Freud. Par conséquent, on assistait à un enterrement presque total de la philosophie de langue française depuis environ les années 35. C'était chose morte. Il était même tout à fait normal de dire que qui parlait la langue française n'était pas philosophe. Ayant vécu cela, j'ai juré, à l'approche de la trentaine que, vieux, j'essayerais de modifier ce cap. Et c'est là l'origine de mon Corpus. C'est, si vous me prêtez l'expression, une révolte péquiste. Plus de philosophie de langue française... Ce qui arrivait alors à la philosophie me rappelait ce qui était aussi arrivé à la musique française au début du XIX^e siècle : sous l'influence de Rousseau, on l'avait rejetée complètement au profit exclusif de la musique italienne. Il en allait de même pour la philosophie et j'ai voulu la ressusciter. C'était pour moi comme un devoir sacré envers la langue. Vous savez qu'un professeur de la Sorbonne dont je tairai ici le nom — je n'ai pas l'habitude de nommer les gens dont je dis du mal — a écrit dans une revue célèbre en France un article intitulé : « Why I am not a French philosopher ».

Philosophiques : Est-ce « off the record » ? (rires)

Michel Serres : Je voudrais surtout que ça n'ait jamais été écrit. Je ne suis nullement xénophobe, mais on pourrait de temps en temps philosopher dans notre langue.

Philosophiques : Vous avez évoqué à l'instant le fait que nous soyons Québécois. D'autre part, vous faites allusion à la tradition philosophique nationale...

Michel Serres : Non, pas « nationale ». Linguistique. Parce que la langue française, ce n'est pas la langue de la nation appelée France. C'est une langue qui... Enfin, ce n'est tout de même pas à vous que je vais expliquer ça ! (rires)

Philosophiques : Ma question portait, elle, sur une tradition linguistique et nationale, justement. Il me semble que la situation de la philosophie québécoise, telle qu'on peut la percevoir à la suite d'un survol rapide, est assez similaire à la situation du savoir décrite dans vos ouvrages. Vous parlez de la nécessité d'établir une tierce voie, un tiers-inclus entre les humanités et les sciences exactes. Or, il se trouve que nous sommes continuellement confrontés, nous du Québec, à une culture française plus humaniste d'une part, et, d'autre part, à une influence américaine qui est, elle, plus scientifique. En conséquence, plusieurs croient que, si la philosophie québécoise a une originalité, c'est celle de chercher une tierce voie. On la perçoit souvent comme une tentative pour trouver un moyen terme entre deux traditions opposées. Par ailleurs, l'ouvrage où vous abordez spécifiquement la question d'une tierce voie est dédié « aux amis du Québec » et situé au Canada, c'est-à-dire en un lieu géographique appelé « le passage du Nord-Ouest ». S'agit-il là de simples coïncidences ?

Michel Serres : Vous savez, pour des raisons circonstancielles, j'ai une affinité certaine pour la situation québécoise. D'abord — et la chose risque de vous surprendre — je suis aussi loin de la tradition de langue française que vous. Je suis né dans le Sud-Ouest et, à la table familiale, on parlait la langue d'Oc et non pas le français. En somme, une langue de souche française mais dérivée, un peu comme la vôtre. De sorte que cette situation de marginalité par rapport au centre de la langue française, je l'ai connue tout comme vous. Par conséquent, pour moi, c'est là quelque chose d'assez profond⁴. Mais ce pourquoi j'ai surtout

4. « Pour moi le Québec, c'est plusieurs fois l'enfance. Mon enfance. D'abord, parce qu'étant très jeune, j'avais lu beaucoup de littérature sur cette question et qu'un de mes désirs les plus secrets lorsque j'étais enfant, c'était de connaître ce pays, de voyager dans ce pays, de connaître les gens du pays et leur histoire surtout qui, d'une certaine manière, nous avait échappé. J'avais la sensation que dans ce pays-là il y avait un secret que la France avait perdu. Et lorsque j'y suis allé, je n'ai pas été déçu du tout. (...) Je suis fils de marinier, fils de paysan marinier. (...) Ce rapport au monde, ce rapport au fleuve, ce rapport à la nature, ce rapport au travail, je le retrouvais intact (au Québec).

appelé cet ouvrage « Passage du Nord-Ouest », c'est que, lisant Chateaubriand... Vous savez qu'il était parti ici faire de l'ethnologie ? Et cet espèce d'écheveau extraordinairement complexe dans l'espace et dans le temps m'avait séduit : je crois que le problème d'une tierce voie est métaphoriquement copié sur cette curieuse géographie du Grand Nord canadien. Il faut dire aussi que j'ai écrit une partie de cette œuvre ici, à l'époque où j'étais visiteur à l'Université de Montréal. Comme vous le voyez, c'était donc plus qu'une coïncidence et moins qu'une nécessité.

Philosophiques : Je crois que les lectrices et lecteurs d'ici auront bien perçu cet entre-deux qui reflète une fois de plus une caractéristique centrale de votre œuvre. Sans doute y verront-ils une bonne façon de naviguer une dernière fois dans les eaux peu fréquentées « du Nord-Ouest ». Michel Serres, merci pour cette agréable « randonnée » sous l'égide d'Hermès.

(...) J'ai beaucoup plus appris dans des endroits comme l'Île aux Coudres que dans n'importe lequel livre, n'importe laquelle bibliothèque. »

Témoignage de Michel Serres tiré du film que Jean-Daniel Lafond consacrait tout récemment à l'œuvre de Perrault : *Les traces du rêve*. Monsieur Serres y intervient à plusieurs reprises à titre d'ami du cinéaste Perrault. La première du film avait lieu à Montréal dans la soirée du 8 octobre, journée même où fut prononcée la conférence à l'École Polytechnique et réalisée l'actuelle entrevue.

OUVRAGES DE MICHEL SERRES

Aux Presses universitaires :

Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques, 2 vol., 1968. Réédition en un volume, 1982.

Aux éditions de Minuit :

Hermès I. La communication, 1969.

Hermès II. L'interférence, 1972.

Hermès III. La traduction, 1974.

Hermès IV. La distribution, 1977.

Hermès V. Le passage du nord-ouest, 1980.

Jouvences. Sur Jules Verne, 1974.

La Naissance de la physique dans le texte de Lucrèce. Fleuves et turbulences, 1977.

Aux éditions Grasset :

Feux et signaux de brume. Zola, 1975.

Le Parasite, 1980.

Genèse, 1982.

Rome. Le livre des fondations, 1983.

Les cinq sens. Philosophie des corps mêlés-I, 1985.

Aux éditions Hermann :

Esthétiques. Sur Carpaccio, 1975.

Auguste Comte. Leçons de philosophie positive, tome I, 1975.

Aux éditions Flammarion :

Détachement, 1983.

PRÉSENTATION

La dernière livraison de *Philosophiques* contenait deux conférences prononcées lors des États Généraux de la philosophie tenus en 1984. En effet, comme nous l'expliquions alors, le projet de réunir en un seul volume l'ensemble des exposés présentés lors de cet important événement avait malheureusement dû être abandonné par les responsables. Nous annoncions à ce moment qu'une troisième conférence, « La responsabilité de la clarté, » figurerait au sommaire de l'actuel numéro. On la trouvera ci-après. Pour l'instant, il s'agit du dernier texte issu de cette source et nous ne prévoyons pas en publier d'autres dans un avenir rapproché.

Comme l'avaient fait aussi les deux auteurs précédents, Claude Panaccio a préféré conserver à son intervention son style originel, fonction d'une transmission verbale. Souhaitons cette fois encore que lectrices et lecteurs sauront y retrouver un peu de cette effervescence qui avait profondément marqué la tenue des États Généraux de la philosophie au Québec.

J.-C. Simard

La responsabilité de la clarté

Claude Panaccio

Volume 14, numéro 1, printemps 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027006ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027006ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Panaccio, C. (1987). La responsabilité de la clarté. *Philosophiques*, 14 (1), 174–181. <https://doi.org/10.7202/027006ar>

LA RESPONSABILITÉ DE LA CLARTÉ

par Claude Panaccio

Je proposerai ici quelques réflexions que je voudrais moins originales que justes sur la question suivante : qu'est-ce qu'une société comme la nôtre est en droit d'attendre de la discipline « philosophie » ? Et, bien sûr, étant moi-même philosophe de métier, il me faudra commencer par un retour sur la formulation de la question.

Par « une société comme la nôtre », je veux dire une société qui se veut démocratique, dans laquelle, donc, les décisions politiques devraient en principe émaner de ce que Jean-Jacques Rousseau appelle « la volonté générale ». Je présupposerai — naïvement peut-être — que tel est bien l'idéal que nous partageons, vous et moi, celui d'une société dont chaque membre individuel se voit investi de ce que j'appellerai une « dignité politique », dont chaque membre se voit reconnu une compétence de principe à intervenir dans les débats publics, ainsi que le droit de parole nécessaire pour exercer cette compétence, une société dont chaque membre détient en politique le statut de centre décisionnel.

C'est au regard de cet idéal — présupposé — que je soulève la question de droit : qu'est-ce qu'une telle société est *en droit* d'attendre... ? De telles questions de droit ne peuvent jamais être posées et discutées que sur le fond de certaines normes considérées — au moins provisoirement — comme admises par les interlocuteurs. Ce n'est pas là une raison de renoncer aux questions de droit. C'est tout simplement une condition *sine qua non* de la discussion normative, laquelle, me semble-t-il, est de toute façon inévitable. Quant à l'expression « la discipline philosophie », elle me sert à évoquer un certain nombre de pratiques *institutionnalisées* — je veux dire : régies par des règles dans un cadre institutionnel —, par

exemple : l'enseignement officiellement identifié comme enseignement de philosophie — que ce soit à l'université, au collège ou à n'importe quel autre niveau —, la publication de textes identifiés comme textes philosophiques par la collection ou la revue qui les diffusent, la tenue de rencontres identifiées comme colloques ou congrès philosophiques. Enseignement, publications, colloques et congrès, voilà ce qui constitue une *discipline*. Le mot « philosophie » est justement le nom propre d'une telle discipline ainsi caractérisée par ses réseaux de communication et de diffusion.

Notre société consacre des ressources — que chacun d'entre nous jugera certainement insuffisantes, mais qui sont néanmoins considérables — à l'entretien de ce réseau particulier, celui de la philosophie. Il faut prendre en considération non seulement les bourses et les subventions de recherche ou de publication, mais aussi le travail professionnel d'un imposant corps professoral, l'infrastructure matérielle et organisationnelle qui appuie et rend possible le travail de ce corps professoral, le coût social de quatre cours obligatoires au niveau du collège, d'au moins dix-sept ou dix-huit programmes universitaires explicitement identifiés comme programmes de *philosophie* (je parle pour le Québec), dont quatre programmes de doctorat et six ou sept programmes de maîtrise. Et ainsi de suite. Décidément, la question se pose : qu'est-ce qu'une société comme la nôtre — qui se voudrait démocratique — est en droit d'attendre de la discipline philosophie ?

La réponse ne peut pas être simple, parce que cette discipline qui a pour nom propre « philosophie » transporte avec elle une tradition textuelle extraordinairement riche et diversifiée dont il y a beaucoup à tirer, et de différents points de vue. Une des choses justement qu'on peut attendre de cette discipline est qu'elle diffuse et rende accessible cette longue tradition qui est la sienne de réflexion radicale et exigeante. Non pas seulement à la manière d'un conservateur de musée, mais en ravivant continuellement le dialogue avec les maîtres à penser : Platon, Aristote, ... Guillaume d'Occam et les autres.

Mais il faut aller plus loin. La philosophie se fabrique encore, elle se régénère sans cesse. Ni Thomas d'Aquin, ni Hegel, ni Marx n'en ont dit le dernier mot. Et l'on doit pouvoir attendre de la philosophie plus qu'un orgueilleux étalage de son arbre

généalogique. On peut par exemple attendre d'elle qu'elle incarne sans relâche l'exigence de la radicalité intellectuelle, de la perpétuelle remise en question des présupposés et des préjugés, l'exigence de pousser la réflexion aussi loin qu'elle puisse aller. C'est bien là une chose qu'on est, me semble-t-il, en droit d'attendre de la discipline « philosophie » et il y en a certainement quelques autres. Je voudrais insister aujourd'hui sur l'une d'entre elles : *la clarification conceptuelle*.

Jean-Paul Desbiens disait récemment, à l'occasion d'une émission télévisée, que *le malaise* dont nous souffrons aujourd'hui n'est plus vraiment le malaise linguistique, mais bien plutôt celui de *la confusion des concepts*. Il n'y a qu'à suivre d'un peu plus près et d'un regard intellectuellement critique les discussions publiques sur les questions d'intérêt commun pour découvrir — avec consternation probablement — combien il a raison.

La discussion publique est un travail discursif commun par lequel, en principe, on tente, à l'aide d'arguments que l'on se sert les uns aux autres, d'arriver à des conclusions appropriées qui fassent l'objet d'un consensus entre les interlocuteurs. On aura beau se méfier tant qu'on voudra de cet idéal du consensus, y voir un instrument idéologique d'occultation et de domination et clamer à tout rompre que « dialoguer, c'est se faire avoir », on ne saurait l'abandonner purement et simplement sans laisser tomber du même coup l'idéal démocratique. Or plus une discussion est conceptuellement confuse, plus elle risque de n'aboutir à rien... ou d'aboutir à des conclusions inappropriées, ce qui est souvent encore plus grave.

On ne saurait trop insister aujourd'hui sur ce risque énorme de la démocratie, le risque de la stupidité. Le défi d'une société qui se veut démocratique est d'entretenir une discussion publique, la plus large possible, qui soit intelligente et féconde. Et cela requiert des intervenants une certaine virtuosité à manier les concepts, tout comme le système collectif de transport par véhicule individuel requiert de chaque automobiliste une certaine virtuosité à contrôler son bolide. Cela me paraît être l'un des problèmes sociaux les plus urgents à l'heure actuelle. Et la discipline philosophie trouve là une de ses grandes responsabilités sociales. Car s'il est une tâche à laquelle les philosophes se sont obstinément employés depuis

Socrate et dont ils devraient — en principe — être devenus des experts, c'est bien celle de la clarification conceptuelle, particulièrement en ce qui a trait aux concepts les plus fondamentaux d'une conception générale du monde par exemple, ou même d'une science en particulier.

Un concept, c'est quelque chose comme le sens d'un mot. Un concept est clair pour une personne donnée si elle sait utiliser de façon appropriée le mot correspondant, si elle sait en particulier faire des inférences logiquement correctes à l'aide de ce mot ou en tout cas les reconnaître. « Ce film est pornographique » implique-t-il logiquement « il y a de la violence dans ce film » ? « Respecter la vie » implique-t-il logiquement « n'enlever la vie à aucun être vivant quel qu'il soit » ? Si l'on n'a pas de réponse nette à de telles questions, c'est que nos concepts de « film pornographique » ou de « respect de la vie » ne sont pas clairs pour nous.

Et la clarté est une condition *sine qua non* de l'argumentation coopérative par laquelle on essaie collectivement, tant bien que mal, d'en venir à un consensus sur la pornographie, l'avortement, et que sais-je encore. J'aime citer à ce sujet ce très beau passage de Karl Popper :

Voici bien des années déjà, j'avais l'habitude de mettre mes étudiants en garde contre l'idée largement répandue que l'on va à l'université pour apprendre comment parler et écrire de manière impressionnante et incompréhensible. (...) Le modèle de l'impressionnante incompréhensibilité s'oppose radicalement à ceux de la vérité et de la critique rationnelle. Car ces dernières valeurs dépendent de la clarté. On ne peut distinguer le vrai du faux, ni distinguer une réponse adéquate à un problème d'une réponse non pertinente, ni distinguer de bonnes idées d'idées banales, on ne peut évaluer des idées de manière critique, si ce n'est lorsqu'elles sont présentées avec suffisamment de clarté.

(Tiré de « Raison ou révolution ? », *De Vienne à Francfort. La querelle allemande des sciences sociales*, textes de Adorno, Popper, Habermas et als, Paris, Éd. Complexe, 1979, p. 242.)

Voilà donc une tâche philosophique par excellence : contribuer par l'enseignement, par la publication, par la prise de parole à la clarification des termes clés de la discussion publique — ou même de ceux de notre science, si sophistiquée et pourtant si obscure très souvent, qui, elle aussi d'ailleurs, est en principe publique — et, par là, à une meilleure identification des enjeux,

des choix qui se présentent, des diverses positions qui s'affrontent. Socrate parcourait les rues en questionnant ses concitoyens sur la portée de leurs concepts : qu'est-ce que la justice ? qu'est-ce que la beauté ? qu'est-ce que la piété ? C'est-à-dire : quel sens donnez-vous au mot « justice », au mot « beauté », au mot « piété » ? C'est cette même tâche, inhérente à toute forme de démocratie, qui nous requiert encore aujourd'hui.

Et cette responsabilité, une fois assumée par la discipline — c'est-à-dire par la collectivité de personnes réelles qui incarnent à un moment donné la discipline — cette responsabilité, dis-je, justifie amplement, me semble-t-il, les ressources que notre société consacre à cette discipline.

Mais l'assumons-nous vraiment ? Il faudrait en tout cas pouvoir en juger. Bien des anecdotes fort embarrassantes circulent... jusque dans les journaux. Et nous connaissons tous des collègues confus, nous connaissons tous de ces philosophes par profession qui se complaisent dans ce que Popper appelle « l'impressionnante incompréhensibilité » et qui croient, pour reprendre un mot de Schopenhauer, qu'il suffit d'être obscur pour être profond. Cela est inévitable sans doute. C'est le prix à payer pour sauvegarder le pluralisme des traditions de pensée et la possibilité de l'innovation intellectuelle, qui a souvent au premier coup d'œil des allures un peu farfelues.

Mais le spectre du dirigisme ne doit pas non plus nous faire céder à la facilité du laisser-aller. La discipline philosophie ne saurait au nom de quelque privilège insensé échapper à toute forme d'évaluation. Certes mieux vaut encore en pareil domaine la pagaille que l'orthodoxie, et j'aime mieux pour ma part des notes de cours maladroites mais personnelles qu'un cathéchisme trop bien structuré. Ce qui est requis, c'est un cheminement d'ensemble de la communauté philosophique, une maturation collective dont les instruments sont des choses comme les plans-cadres, les réunions, administratives aussi bien qu'académiques, les revues, les livres, les congrès, les colloques, les bulletins et — pourquoi pas ? — les États Généraux. C'est là le rôle d'organismes comme la Société de philosophie du Québec ou la Coordination provinciale de philosophie.

Cela est à comprendre à partir des deux principes suivants :

- 1) L'évaluation qualitative de ce qui se fait en philosophie, ici au Québec par exemple, ne devrait pas être évitée. Il faut admettre la notion de *compétence* en philosophie. Faute de quoi bien sûr, les cours que nous donnons et dans lesquels, je présume, nous prétendons apprendre quelque chose à quelqu'un, les diplômes que nous décernons, les revues que nous publions, etc., tout cela serait de la frime. Et cette nécessaire « compétence » philosophique, elle doit pouvoir être repérée. C'est le rôle de l'évaluation.
- 2) Cette évaluation académique doit être pour l'essentiel une évaluation par les pairs. C'est là que l'idée d'un cheminement collectif devient pertinente. Il n'y a pas d'autre voie que de s'évaluer les uns les autres, tant bien que mal et au meilleur de nos connaissances. Il y eut un temps au Québec — un temps récent — où la crainte de la répression était si grande chez les intellectuels que beaucoup d'entre eux refusaient purement et simplement toute forme d'évaluation. C'était une erreur. Dans la mesure même où les tâches dévolues à la discipline philosophie — celle par exemple de contribuer à l'entreprise toujours inachevée de clarification des concepts les plus fondamentaux — dans la mesure où ces tâches revêtent quelque importance, il est indispensable de recourir, avec tout le doigté et la prudence qui s'imposent, à certaines formes de contrôle. Ces contrôles viennent inévitablement pour une large part de l'extérieur de la discipline, c'est normal : administrations académiques, organismes gouvernementaux, groupes étudiants ont en principe leur mot à dire. Mais tout cela demeure extrinsèque et ces formes externes d'évaluation, nous le savons tous par expérience, ratent très souvent l'essentiel d'une pratique proprement philosophique. C'est pourquoi je disais : l'évaluation académique, si elle est inévitable, doit être pour l'essentiel évaluation par les pairs. Et les pairs en question auraient bien tort de se défilier au nom d'une pureté tout abstraite : qui suis-je pour juger de mes collègues ? Une collectivité académique instaure habituellement pour l'évaluation par les pairs un jeu subtil de règles et de relations hiérarchisées

dont elle ne saurait faire l'économie qu'au prix d'une renonciation suicidaire à ses responsabilités sociales. Cette hiérarchisation tient à la reconnaissance de la compétence et les formes de cette reconnaissance par la collectivité des pairs sont elles-mêmes en général reconnaissables : publications, subventions, évaluations départementales, etc. Ce système paraît souvent bien arbitraire, mais on ne saurait s'en passer entièrement. S'il ne donne pas les résultats escomptés, il n'y a pas d'autre choix que de chercher à l'améliorer. Les institutions sélectives sont souvent perçues avec beaucoup de méfiance par les intellectuels, mais ce qu'on peut leur reprocher, le cas échéant, ce n'est pas d'être sélectives, c'est d'aboutir aux mauvais choix.

Bref, une société comme la nôtre peut attendre beaucoup de la discipline philosophie, et, en particulier, une contribution décisive et exigeante à la clarification des concepts. Cette responsabilité qui incombe à notre discipline ne peut être assumée qu'au moyen — notamment — d'un système, probablement complexe, délicat et diversifié, d'auto-évaluation de la discipline par elle-même.

Département de philosophie
Université du Québec à Trois-Rivières

Freitag, Michel, *Dialectique et société*. Tome I : Introduction à une théorie générale du symbolique ; tome 2 : *Culture, pouvoir, contrôle*. Les modes de reproduction formels de la société. Montréal, Les éditions Saint-Martin (coll. « Connaissance de la société »), 1986.

Normand Lacharité

Volume 14, numéro 1, printemps 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027007ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027007ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lacharité, N. (1987). Freitag, Michel, *Dialectique et société*. Tome I : Introduction à une théorie générale du symbolique ; tome 2 : *Culture, pouvoir, contrôle*. Les modes de reproduction formels de la société. Montréal, Les éditions Saint-Martin (coll. « Connaissance de la société »), 1986. *Philosophiques*, 14 (1), 183–192. <https://doi.org/10.7202/027007ar>

ÉTUDES CRITIQUES

FREITAG, MICHEL, *Dialectique et société*. Tome I : Introduction à une théorie générale du symbolique ; tome 2 : *Culture, pouvoir, contrôle*. Les modes de reproduction formels de la société. Montréal, Les éditions Saint-Martin (coll. « Connaissance de la société »), 1986.

par Normand Lacharité

Voici deux ouvrages de philosophie. Ce sont les deux premiers tomes d'un ensemble qui en comportera quatre (selon la « Présentation » donnée dans le tome 1) ou cinq (selon les pages couvertures et les tables des matières des deux tomes, et selon l'« Avant-propos » du tome 2). Leur auteur est docteur en sociologie, diplômé en droit et en économie politique.

Dès la huitième ligne de sa « Présentation », l'A. nous annonce : « Le projet d'ensemble de *Dialectique et société* porte sur l'élaboration d'une "théorie générale de la société" entendue dans le sens de la *Grand Theory* (Merton) telle qu'elle fut envisagée par les classiques et dont l'œuvre de Talcott Parsons représente peut-être la dernière version systématique. » (I, 7) — (Convenons que le chiffre romain désigne le tome, et le chiffre arabe la page.) — Le lecteur se rappellera toujours utilement le niveau d'aspiration indiqué ici pour interpréter le ton de l'ouvrage.

Les concepts qui permettent de comprendre le plan général de *Dialectique et société* sont clairement identifiés dans la « Présentation » du tome 1. L'A. identifie d'abord rapidement son approche : elle sera compréhensive, interprétative, herméneutique, dialectique, critique, phénoménologique. Puis l'A. introduit la distinction entre le « niveau des pratiques sociales » et le « niveau de la société » ; « le concept de "pratique" (ou d'"action") se rapporte en premier lieu à l'individu sensible et agissant qui est en même temps la personne douée de la capacité de représentation et de compréhension symbolique. [...] Le concept de "société", de son côté, se rapporte fondamentalement au caractère *a priori* que possède la totalité vis-à-vis des activités particulières, et donc aux "mécanismes" qui assurent en même temps l'assujettissement des pratiques significatives à un ordre d'ensemble à travers l'accomplissement des pratiques elles-mêmes. » (I, 9)

Sur la base des concepts ainsi introduits, le plan d'ensemble se comprend aisément. Le premier tome sera principalement consacré à l'analyse systématique de la pratique significative ; une première partie de ce tome est consacrée à une délimitation externe, par la négative, du concept de pratique significative, lequel apparaît alors sur le fond d'une critique épistémologique du positivisme ; une deuxième partie est consacrée à la délimitation théorique interne, positive (entendons : « non négative ») du même concept : l'A. présente sa typologie des moments respectivement formel et fonctionnel du rapport d'objectivation qui est au centre de la pratique significative. Le tome 4 est consacré aux problèmes méthodologiques posés par l'approche dialectique de la réalité sociale-historique. Enfin, le tome 5 est présenté comme devant être un approfondissement d'un thème et d'une thèse introduits dans le tome 2 ; ce dernier articule, à titre de première étape de la théorie du mode de constitution de la société comme « réalité globale », comme « totalité concrète », une typologie des modes de reproduction de la société. Dans cette typologie, l'A. introduit l'hypothèse d'un mode de reproduction (le troisième des types présentés) qualifié de *décisionnel-opérationnel* et caractéristique de la société contemporaine ; cette hypothèse sera reprise dans le cadre d'un « ouvrage ultérieur [consacré à] une analyse plus approfondie, aussi bien formellement qu'empiriquement, des transformations structurelles en cours dans la société contemporaine » (II, 20).

Ces deux ouvrages, dans leurs parties les plus belles et, selon moi, les plus représentatives, sont écrits dans le style de la grande tradition phénoménologique spéculative : la pensée y est abstraite, avare d'exemples, policée par les concepts primitifs du modèle qu'elle construit et déploie, qu'elle applique et réapplique systématiquement, en parcours souvent repris, souvent longs, dans lesquels réapparaissent plusieurs fois les concepts, métaphores et thèses de base.

Le langage utilisé pour livrer la théorie sera ici de part en part intentionnel ; c'est le langage de la réflexivité ; et l'A. refuse avec énergie (énergie que je qualifierais volontiers de « farouche ») les langages positifs, naturalistes au moyen desquels on circonscrit d'habitude des processus, états de choses ou événements dans un référentiel spatio-temporel « ordinaire ». L'une des conséquences les plus globales et les plus constantes de cette option théorique est d'appliquer systématiquement aux instances de la société et du social la totalité, ou presque, des prédicats utilisés depuis toujours pour décrire l'intentionnalité propre aux individus ; par exemple, la société connaît un moment où elle « se constitue comme le "sujet" permanent de sa propre expérience "historique" (ou proto-historique) » (II, 124), la société a une conscience de soi, la société pense, décide, se trompe, espère, etc. Et comme c'est la théorie elle-même qui exige et guide ce transfert de vocabulaire, dès que l'objet à décrire possède le mode d'existence du social, le langage intentionnel au moyen duquel l'A. décrit la société n'est pas du tout à prendre, je suppose, comme un langage métaphorique.

L'A. adopte volontiers un ton polémique. Il en a fréquemment l'occasion car il croise le fer avec pratiquement toutes les théories philosophiques du

sujet, de la science, de la connaissance et de la société, sauf peut-être la théorie hégélienne. Le niveau élevé de théoricité, l'admirable érudition et la profondeur de l'analyse font qu'en général la militance reste de bonne tenue, mais en maints endroits la tonalité passe au mode mineur et paraît sourdre d'un contentieux moins éthéré pour donner, par exemple, quelque chose comme ceci : « la problématique positive ne renonce pas, dans les "sciences humaines", à feindre de parler de ce qui lui échappe, pour donner plus de poids à ses objets, mais aussi pour mieux accomplir sa fonction idéologique d'occultation et d'exclusion de la démarche critique, ce qui représente souvent une bonne part de sa "raison d'être", puisque c'est ainsi que se fondent la légitimité et le statut *social* des scientifiques spécialistes et que se réalise une nouvelle modalité d'assujettissement "opérationnel" des pratiques sociales significatives, leur "contrôle" » (II, 372, note 13). Paraissent ici des fragments d'une grille d'interprétation qui sera familière à bien des lecteurs.

Concernant ce goût un peu prononcé pour la polémique et les schématisations qu'il entraîne, il est amusant de noter que l'A. lui-même reconnaît avoir peut-être abusé ; avec une belle civilité, il écrit dans la « Présentation » du tome 1 : « Je dois enfin m'excuser auprès du lecteur d'avoir d'une manière sans doute excessive recouru à la schématisation comme mode d'analyse et comme mode de construction conceptuelle et d'avoir peut-être surtout abusé de ce procédé dans l'argumentation polémique. Ainsi, la manière dont je présente le contexte théorique et épistémologique dans les sciences sociales ne paraîtra guère plus généreuse vis-à-vis de tous ceux qui pourraient se sentir quelques affinités avec la démarche suivie ici qu'envers ceux qui furent choisis, en exagérant les contrastes, pour faire figure d'adversaires exemplaires. » (I, 16)

Dans ce qui suit, je tenterai de faire connaître quelques-unes des positions de l'A. sans viser en premier lieu à les discuter ou à les évaluer.

À un niveau d'abord très global, on peut mettre en évidence des postulats simples. « [L]a visée d'objectivité empirique et d'univocité significative caractéristique de la démarche scientifique comporte une précompréhension de la "réalité objective" comme réalité inanimée ou positive, non signifiante en elle-même et par elle-même. Or, par contraste avec un tel mode d'objectivité, la réalité sociale-historique est précisément constituée entièrement par des "pratiques" significatives ou plutôt signifiantes. » (II, 10)

Ces deux phrases énoncent une thèse leitmotiv, selon laquelle s'opposent deux types de réalité auxquels correspondent respectivement deux modes d'objectivité. À ce postulat s'ajoute cet autre : il existe deux types de connaissance radicalement contrastés, à savoir une connaissance positive et une connaissance critico-réflexive ; corrélativement, deux types d'épistémologies s'affrontent : l'épistémologie positiviste et scientiste, d'une part, et l'épistémologie compréhensive (critico-réflexive, dialectique) menée « selon une approche phénoménologique, herméneutique et interprétative » (II, 9), d'autre part.

À ces postulats concernant les éléments structurels de la situation dans laquelle veut intervenir l'A. sont associés quelques postulats concernant les éléments conjoncturels ou politiques : par exemple, les sciences sociales sont, de fait, handicapées par une mécompréhension de leur objet, de leurs pratiques et de leur épistémologie, du fait qu'une majorité de leurs praticiens a adopté des conceptions et attitudes positivistes ; cet état de choses dure depuis longtemps, au moins depuis que Comte a enfermé les sciences sociales dans le cadre réducteur du rationalisme instrumental (cf. I, 49) ; plus encore, cet état de choses risque de s'aggraver du fait de la tendance actuelle des sciences sociales à devenir de plus en plus interventionnistes, par suite de l'installation progressive du mode « opérationnel-décisionnel » de reproduction de la société contemporaine.

Une résistance s'impose, qui est devenue vitale « pour la connaissance de la société et peut-être pour sa survie » (I, 49). L'A. participera à cette résistance à la fois par une offensive critique contre le positivisme et par la construction d'une théorie d'ensemble de la société désormais rendue possible sur la base d'une théorie des pratiques significantes.

Ainsi un diagnostic initial pose un vaste problème ; et certains postulats théoriques déterminent le cadre et les moyens de sa solution. Le lecteur jugera rapidement s'il accorde à ce problème le même degré d'acuité, de vraisemblance et d'actualité que ne le fait l'A., et s'il accorde aux cadres théoriques instrumentaux adoptés par l'A. l'efficacité que celui-ci leur accorde.

* * *

Dans l'« Introduction générale » du tome 1, c'est l'histoire du rapport entre la « théorie » et la « pratique » qui est examinée, et donc celle du rapport entre « sciences de la nature » et la « connaissance de la société ». C'est ensuite, dans la première partie du tome 1, la problématique « positive » ou « positiviste » qui est systématiquement critiquée à travers l'analyse des théories épistémologiques qui l'ont représentée avec autorité et notoriété, « depuis le positivisme classique jusqu'à T.S. Kuhn, en passant par le néo-positivisme et par le rationalisme critique de K. Popper » (II, 11).

L'analyse des théories épistémologiques, tout comme celle du rapport entre « sciences de la nature » et « connaissance de la société », est typiquement la description d'un parcours. L'A. décrit, de façon vivante et pédagogiquement efficace, comment les épisodes successifs de ce parcours font progresser l'action du drame — les pratiques significatives sont toujours les morceaux d'un drame — vers un dénouement qui d'une certaine façon coïncide avec, ou du moins réclame, la performance théorique de l'A. lui-même. L'herméneute critique, ici, par l'effet de sa lecture de l'histoire (et sans doute aussi un peu par chance), se trouve, à l'instar de Hegel, occuper justement un lieu créé par le mouvement dialectique de l'histoire et se trouve accomplir en ce lieu la production théorique dans laquelle le mouvement des

productions théoriques précédentes d'autrui trouve à la fois son aboutissement obligé, sa synthèse réclamée et surtout sa rectification.

Le passage suivant illustre un peu ce que j'entends par un procédé d'exposition qui conjoint analyse conceptuelle et récit : « En substituant [au concept de « réalité objective » la notion de « problème à résoudre », de *puzzle solving*, Kuhn réalise [...] une émancipation définitive de la pratique scientifique à l'égard du problème de la « vérité ». Il substitue du même coup au concept classique de « sujet cognitif » abstrait, défini *a priori* par sa seule rationalité et par l'universalité conférée à sa capacité d'expérience empirique, le concept purement sociologique d'une communauté scientifique locale, qui s'autodéfinit directement par le consensus de ses membres jugés compétents. [...] Symétriquement, l'idée d'une consistance et d'une unité transcendante du monde objectif, dont l'activité scientifique viserait à élaborer une description véridique, s'efface de l'horizon, chaque paradigme produisant son propre horizon objectif particulier, et par essence discontinu vis-à-vis des autres. En somme, c'est l'ancienne distinction kantienne entre le monde phénoménal et la « chose en soi » qui en garantit l'unité de première et de dernière instance qui est ici abolie. » (I, 99-100)

Tout au long des analyses et du récit qui doivent établir la non-pertinence du modèle positiviste, compris au sens le plus large, lorsqu'il s'agit de connaître la société, l'A. prononce plusieurs jugements sur ce que furent les positions néo-positivistes ; je voudrais présenter quelques-uns de ces jugements. Par ce premier biais — j'en introduirai un deuxième ci-dessous —, le lecteur peut avoir des indications sur la « compréhension » que l'A. herméneute a de l'Adversaire.

L'A. rappelle la distinction néo-positiviste entre langage d'observation et langage théorique (I, notes 16, 17 et 18 du chap. 1). Reprenant la critique la plus spontanée et la plus régulièrement adressée à cette distinction, l'A. s'empresse de rappeler que « toute observation est effectuée selon certaines formes qui *sont* la "théorie" informante et déterminante de cette observation » (I, 86). L'A. estime apparemment que les néo-positivistes avaient conçu l'observation comme acte d'une pure et immédiate réceptivité sensorielle et non comme l'intervention constructrice d'un sujet ; et le raisonnement se poursuit en arguant que si la théorie est déjà présente dans l'observation, la distinction langage d'observation/langage théorique ne tient pas. Exactement comme si la théorie dont il s'agit dans l'objection est la même chose que celle dont il s'agit dans la distinction ; comme si la théorie (de l'hôpital ? de la femme ? de la mort ? de la fièvre ? de la santé ?...) qui permettrait à Semmelweiss d'*observer* que des parturientes mouraient dans son service hospitalier était la même que celle qui lui permettrait d'expliquer, puis de prévenir, ces décès. (L'exemple est celui que les *Éléments d'épistémologie* de Hempel ont rendu célèbre.)

L'A. objecte aux néo-positivistes qu'il n'existe pas une « logique immanente de l'expérience », une « logique du sens commun » comme si les néo-positivistes en avaient postulé une. L'A. impute aux néo-positivistes la

croyance selon laquelle « la logique est un langage amélioré qui pourrait être *substitué* au langage commun comme mode d'expression significative » (I, 87). Selon l'A., « la visée finale du néo-positivisme » était de trouver l'axiomatique qui permette « de se passer de l'expérience et de la déduire elle-même à partir des axiomes » (I, 88) ; ou encore, de « réaliser, grâce à la construction d'un système significatif parfaitement autonome, entièrement formalisé, une relation de correspondance bi-univoque entre l'univers des « faits d'expérience », par le moyen de l'opérationnalisation rigoureuse de tous les énoncés objectifs (qui ne se rapporteraient par exemple qu'à des opérations de mesure), et qui se trouveraient donc détachés de toute intentionnalité subjective *a priori*, comme de tout mode *a priori* — et donc incontrôlable — de présence objective de la réalité sur laquelle portent les énoncés théoriques. » (I, 43)

Enfin, au-delà des positions épistémologiques utopiques ou erronées qu'elle a pu préconiser, l'orientation positiviste, toujours selon l'A., montre encore bien davantage sa non-pertinence, en présent contexte, par ses omissions : elle « abandonne les deux problèmes fondamentaux inhérents à tout projet de connaissance de la pratique : le problème de la signification, de la valeur et du sens, d'un côté ; celui de l'identité, de l'unité de la société et de son historicité de l'autre. » (I, 51) Et pour l'A. cette insensibilité aux « problèmes fondamentaux », bien qu'inacceptable sur le plan philosophique, est alarmante pour des raisons qui se situent sur un tout autre plan (à moins que, pour l'A., ce soit justement le même) : l'orientation positive n'a pas été dérangée par le fascisme, le stalinisme, le nazisme ; elle ne « verr[a] même pas que la maison brûle, quand le « tiers-monde » — ou un accident technocratique —, y mettra le feu. » (I, 51) Elle est donc aveugle, inconsciente, incapable de voir le plus gros ; elle manque de perspicacité et de clairvoyance à un point qui paraît scandaleux pour l'approche critico-dialectique, qui, elle, prédit déjà que la maison va brûler...

* * *

L'A. exprime sans doute une idée très généralement reçue en affirmant que « quiconque se met dans le langage en parlant (fût-ce à part soi) se met par là-même dans une position de réciprocité avec tous les sujets possibles du langage » (II, 110) mais il développe cette idée d'une façon qui lui est particulière en continuant : « il vient occuper la place abstraite et générale, purement "fonctionnelle", du sujet qui, loin de marquer sa position propre et irréductiblement singulière, n'appartient à personne en particulier : elle est celle où chacun peut venir se mettre "à la place d'autrui", et par là-même entrer dans le langage. Le sujet linguistique n'est donc pas un sujet substantiel — comme l'est le sujet de la sensibilité, de la perception et des émotions, sur lequel nécessairement il s'appuie et auquel il s'articule par un acte déjà aussi "linguistique" d'identification. Il est une position "fonctionnelle" en même temps d'altérité et de réciprocité ou d'identité

généralisée (la "reconnaissance" de Hegel !), dans laquelle la "personne" ne conquiert sa position d'*extériorité* vis-à-vis de la signification qu'en se dépouillant elle-même de sa concrétude sensible immédiate, qu'en y renonçant fonctionnellement ou stratégiquement sans la perdre pourtant ontologiquement. Sans cesser d'adhérer à soi-même au plan de la conscience sensible, un tel sujet se pose comme l'identique de l'autre [...] » (II, 110).

C'est avec une grande facilité, apparemment, que l'A. parvient à concevoir un sujet qui occupe une place abstraite et générale, qui est une position d'identité généralisée, qui est capable d'un acte d'identification et d'adhérer à soi-même au plan de la conscience ; à concevoir aussi que *dans* la dite position la « personne » acquiert une autre position, laquelle est une « position d'*extériorité* vis-à-vis de la signification » ; à concevoir aussi un x qui se dépouille fonctionnellement de sa concrétude sans la perdre ontologiquement et qui, *par ce moyen* acquiert une position d'*extériorité* vis-à-vis de la signification.

Ce que ces termes sont censés décrire est la « structuration *verticale* de la subjectivité, à laquelle la logique en tant que telle ne saurait rendre raison ontologiquement, et dont l'ontologie ne peut non plus faire Raison logique » (II, 110). Et pour être bien explicite sur l'importance de ce qu'il vient de décrire, l'A. fait l'hypothèse que la méconnaissance de cette structuration est peut-être à la racine des « paradoxes logico-ontologiques sur l'un et le multiple, l'identité et l'altérité, la permanence immobile et le changement, qui ont tant hanté la métaphysique occidentale depuis son origine grecque » (II, 110).

* * *

Pour comprendre toute la portée de l'offensive que l'A. mène contre le positivisme dans ces ouvrages, il importe de radicaliser suffisamment le niveau auquel s'affirment les enjeux. Et pour ce faire, il faut donner à l'adjectif « positif » un sens plus large que celui auquel nous convient, il me semble, les références habituelles aux positivismes respectifs de Comte, Mach, Carnap ou Schlick. Pour illustrer rapidement quel est ce sens large plus radical, je renvoie à la critique, faite par l'A., du réductionnisme ontologique que d'après lui on trouve chez Lévi-Strauss et Chomsky.

Le chapitre 6 du tome 2 s'intitule « La médiation symbolique et la dialectique de l'expression et de la répression : confrontation avec le modèle psychanalytique » et l'A. y examine « quelle est la signification des phénomènes de répression qui interviennent déjà au niveau tout à fait général de la régulation culturelle-symbolique » (II, 133). (Rappelons que ce « niveau de régulation » représente l'un des trois modes de reproduction de la société, dans le modèle que développe l'A.) Le problème posé a donné lieu à la lutte habituelle entre la tendance dialectique et la tendance positiviste. L'A. voit dans *L'anti-Œdipe* de G. Deleuze et F. Guattari le « développement le

plus systématique» et la « formulation théorique la plus ambitieuse » (II, 133) de la tendance positiviste, et en fait une critique pénétrante, élargie, en cours de route, à la critique de quelques présupposés ontologiques imputés à la psychanalyse en général. La tendance positiviste met de l'avant « une conception architectonique de la réalité, où le soubassement n'est pas considéré dans sa signification structurelle, comme moment de la totalité, mais si l'on peut dire dans sa fonction mécanique de support réel. » (II, 149) C'est cela que l'A., du point de vue hégélien auquel il se place, appelle du « réductionnisme ontologique », et il nous en montre deux autres occurrences en dehors de la psychanalyse.

« J'ouvre ici une parenthèse pour éclairer la manière dont s'est infiltré ce réductionnisme ontologique dans la pensée psychanalytique d'inspiration pourtant "dialectique" et "structuraliste". On observe en effet la même tendance (bien qu'elle s'y exerce alors on le verra "en sens inverse") dans le structuralisme anthropologique de C. Lévi-Strauss et le structuralisme linguistique de N. Chomsky [...], et ceci, dans la façon dont ils postulent l'*existence*, l'un d'une structure inconsciente universelle du mythe, et l'autre, d'une structure sous-jacente du langage à caractère inné et également universel, structures qui pointent ontologiquement, chez l'un comme chez l'autre, vers un soubassement ou une infrastructure mentale biologique à caractère purement positif [...] » (II, 150). (Et la note, un peu fielleuse, appelée à la fin du passage cité, renchérit encore.)

Le lecteur doit donc comprendre qu'il y a, à ce compte-là, beaucoup, beaucoup, de fondements ontologiques à caractère « purement positif », dans les sciences sociales contemporaines, exactement comme le déplore l'A. En fait, sont entachées de positivisme toutes les théories qui ne reconnaissent pas « le réel advenu dans son procès d'autoproduction réflexive » (II, 149), entendons le réel, tel que l'a conçu pour nous l'ontologie dialectique hégélienne.

* * *

En terminant, je voudrais rendre hommage à l'ensemble des constructions théoriques que nous livrent ces deux ouvrages tant en théorie de la connaissance qu'en théorie de la culture, de la société et de la sociologie. À l'intérieur des limites de l'approche adoptée par l'A. — je dis « limites », même si l'A. nous assure sans cesse que son approche est la moins limitée et la moins limitative de toutes —, la théorie du rapport d'objet (ou rapport d'objectivation) développée dans la deuxième partie du tome 1 est une contribution impressionnante aux problématiques de la construction de l'objet. Même si les intuitions bachelardiennes concernant la formation de l'esprit scientifique et des théories scientifiques datent de plusieurs décennies, la théorisation d'un constructivisme pertinent et rigoureux est une tâche encore actuelle de l'épistémologie, et M. Freitag y exploite avec brio un généreux filon.

Peut-être me faut-il expliciter ici rapidement ce que beaucoup de mes lecteurs auront déjà pressenti : l'A. travaille complètement en dehors de l'approche systémique et se méfie comme de la peste de tout ce qui tente de se regrouper, de nos jours, sous le nom de « sciences cognitives ». Du systémisme l'A. écrit qu'il confond la notion d'« action sur soi-même » avec celle d'« effet en retour » (« feedback ») et que c'est justement cette confusion qui lui permet de s'approprier « le champ des concepts et des images propres à la description d'une activité subjective, animale ou humaine, capable d'intentionnalité [...] sans renoncer à la prétention objectiviste qui appartenait à la science positive traditionnelle. » (II, 38) « C'est alors dans cette pseudo-dialectique qui invoque l'image de la subjectivité sans en assumer la condition phénoménologique essentielle, la conscience de soi, que le concept de subjectivité subit une défaite d'autant plus sérieuse qu'elle est plus sournoise » (III, 38-39). Dans cette dernière phrase, l'A. vise Maturana ; et ailleurs, il destinera quelques flèches acérées à Edgar Morin (cf. II, 35) et aux amateurs de « nouvelles synthèses » entichés de sciences cognitives.

Quant aux constructions théoriques développées dans le tome 2, sur le mode d'existence de la société et sur les trois modes formels qui en assurent la reproduction, elles sont également importantes par la masse des débats dans lesquels elles prennent place — ce qui suppose une érudite présence à la culture philosophique contemporaine — et par l'intransigence intellectuelle avec laquelle les thèses du modèle sont explicitées et défendues.

Sans résumer ce tome 2, j'adresserai ici une remarque à ceux qui, misant sur le titre du premier tome, espéreront trouver une théorie de la culture applicable ou appliquée aux sociétés contemporaines. Le fait que les trois modes soient conçus par l'A. comme acquérant respectivement la dominance au cours de stades successifs de développement des sociétés semble avoir pour effet que la théorie du mode socio-culturel de reproduction concerne davantage les sociétés pré-politisées et que le discours est peu explicite sur la manière dont fonctionne la régulation-reproduction socio-culturelle dans les sociétés où dominent les deuxième et/ou troisième modes de reproduction. À proportion, la définition de la culture et l'extraordinaire harmonie pré-établie qu'elle affirme entre l'existence historique effective et ce qui est « signifiable pour la pensée », connaîtront tant d'atténuations, fissures, ruptures et contre-effets qu'on se demandera ce qui reste de la thèse initiale formulée dans sa pureté idéal-typique par exemple ainsi : « La fonction de discrimination significative propre au langage est prise dans la gaine de cet *a priori* concret que représentent les conditions déterminées de l'interaction à un moment déterminé d'une société, d'une forme sociale de vie-dans-le-monde et d'expérience-du-monde, dans la même mesure où cette forme de vie est elle-même régie, dans toute la cohérence qui appartient à son existence effective dans le temps et dans l'espace, par la médiation d'un système symbolique qui sert de référence commune à toutes les activités. C'est alors cette réciprocité entre une structure d'accomplissements pratiques et un système commun d'orientation symbolique qu'on peut nommer, au sens anthropologique le plus général, une "culture". » (II, 93)

Quant à l'ensemble des développements théoriques sur les modes de reproduction de la société, ils seront remarqués par la radicalité de la position qu'ils défendent dans le débat toujours actuel concernant le statut ontologique de la société, en regard du statut des individus humains physiquement, biologiquement, psychiquement et socialement concrets. Les thèses affirmant le caractère *a priori* de l'ensemble de l'interaction sociale, et l'assujettissement des pratiques significatives à cet ensemble sont inlassablement posées, explicitées, réinterprétées en contextes variés, mises en œuvre. La conceptualité qui sert à ce travail et qui en est issue est difficile à comprendre et complexe ; d'une complexité dont je ne sais pas toujours décider si elle est proportionnelle à la finesse de l'analyse philosophique, ou bien plutôt proportionnelle au nombre des intuitions non-analysables en lesquelles est pensé le mode d'être spécifique de la société considérée comme médiation significative.

Mais au-delà des propriétés de cette œuvre qui peuvent intéresser des épistémologues — lesquels, pour la plupart, seront de toute façon incomplètement libérés de leur positivisme invétéré —, *Dialectique et société* est un moment de la connaissance-de-soi de la société. « Tout sujet de la connaissance savante de la société ou du social [...] est [...] d'abord, en sa nature même de sujet, un sujet social, et toute la connaissance qu'il peut acquérir sur la société est par conséquent en même temps une connaissance-de-soi-de-la-société » (II, 40).

Cette idée, si elle est juste, et les divers concepts qu'elle présuppose ou implique peuvent sans aucun doute être appliqués avec pertinence à l'occurrence même des ouvrages de notre auteur ; et alors l'importance que je leur reconnaissais à l'instant prend une nouvelle dimension. Avec l'apparition et la parution des points de vue théoriques proposés par M. Freitag, la société, la nôtre en tout cas, se donne, pour la première fois dans l'histoire humaine, une représentation correcte de son mode d'être spécifique ; ce mode d'être était « reconnu », certes, par les sociétés de formes traditionnelles et par la société moderne, mais il était « "déplacé" » et « "réifié" » (II, 43). Si cette thèse était vraie, il y aurait là, il me semble, un événement historique d'une certaine envergure, et il faut espérer qu'il se trouvera parmi les lecteurs de *Dialectique et société* un herméneute qui, à défaut d'expliquer cet événement, le comprendra et nous en livrera le sens.

Département de philosophie,
Université du Québec à Montréal.

L'errement nombreux et l'errance qui me fait moi : *Sédiments* 1986

Sédiments 1986, un recueil annuel d'écriture et de réflexion.
Textes réunis par Georges Leroux et Michel Van Schendel.
Éditions Hurtubise HMH, 1986, 263p.

Michaël La Chance

Volume 14, numéro 1, printemps 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027008ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027008ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

La Chance, M. (1987). Compte rendu de [L'errement nombreux et l'errance qui me fait moi : *Sédiments* 1986 / *Sédiments* 1986, un recueil annuel d'écriture et de réflexion. Textes réunis par Georges Leroux et Michel Van Schendel. Éditions Hurtubise HMH, 1986, 263p.] *Philosophiques*, 14 (1), 193–202.
<https://doi.org/10.7202/027008ar>

L'ERREMENT NOMBREUX ET L'ERRANCE QUI ME FAIT MOI :
SÉDIMENTS 1986.

Sédiments 1986, un recueil annuel d'écriture et de réflexion. Textes réunis par Georges Leroux et Michel Van Schendel. Éditions Hurtubise HMH, 1986, 263p.

par Michaël La Chance

Ce qui est passé est sans doute passé, mais ce qui est en mode rassemblé demeure en venue.

Heidegger ¹

Après le tumulte

Voici une première alluvion de *Sédiments*, une série dirigée par Georges Leroux et Michel Van Schendel, qui paraît une fois l'an chez Hurtubise HMH. À première vue, il s'agit plutôt d'un dépôt ferme et massif, et il faut voir si le désir de ressaisir ce que l'année a connu de passager aura devancé celui d'apporter un bloc dans la moraine de l'histoire et sera parvenu à faire de *Sédiments 1986* le résultat d'alluvions fines déposées par des eaux courantes.

Le texte liminaire de Georges Leroux établit l'esprit dans lequel doit être reçu cet ouvrage et introduit la première rubrique intitulée **Bloc**. Ces *Sédiments 1986* recueillent, semble-t-il, ce qui reste non tant du lent mouvement de l'histoire que d'un orage survenu dans notre histoire plus récente. Ils présentent des entreprises théoriques, pour la plupart en analyse du discours, autour du concept d'idéologie. Les sédiments renferment ce qui de l'orage s'est déposé et reste visible : ils annoncent la volonté de marquer le passage, moins de ce qui a été que de ce qui reste ; davantage des noms dont on va finir par se rappeler et qui vont « se charger demain d'un nouveau pouvoir » (p. 3) que de ceux qui vont « disparaître dans la tourmente » (p. 3) ou qui ont déjà disparu dans celle-ci ². Il semble ainsi que *Sédiments* laisse au temps le soin d'isoler ce qui est durable. On se prend à penser qu'il est sans doute prématuré de prétendre clarifier un débat comme celui — par exemple — qu'a suscité l'œuvre de Foucault. En fait, il ne s'agit pas de cela. *Sédiments* laisse les éléments de réflexion se déposer, non pour laisser apparaître une clarté après le tumulte, mais pour reconsidérer ces éléments hors de leur contexte, détachés de l'événement qui les tenait en suspens. Cette perte du contexte avec le temps ou plutôt cette remise en contexte — avec la réunion des textes dans une même publication — devrait faciliter l'effacement des

1. *Essais et Conférences*, Gallimard, 1958, p. 6.

2. Michel Foucault et Michel Pêcheux sont évoqués comme étant de ceux qui restent.

frontières disciplinaires et surtout permettre de tracer des diagonales et d'affirmer après-coup l'unité qui nous échappait dans l'événement.

Le tumulte dont *Sédiments* 1986 veut constituer le dépôt n'est pas seulement celui de la difficile conciliation mais aussi celui du battage qui se mène autour de certains auteurs. *Sédiments* 1986 vient après l'orage mais aussi après l'agitation des modes, quand les discours ne sont plus accompagnés d'un effet de séduction ou d'une caution autoritaire. *Sédiments* m'apparaît de ces choses que nous attendions, qui nous révèlent notre désir en même temps qu'elles lui donnent son objet. Car nous vivons l'époque de la suspension généralisée de tous les signes, sans priorités ni perspective, dans l'absence de tout référentiel³. *Sédiments* constitue dans cette conjoncture une tentative pour se ménager un espace ordonné par la possibilité d'articuler les discours les uns aux autres : un intertextuel dense et serré. Encore faut-il que les strates puissent former un ensemble homogène.

Georges Leroux dément dans son introduction ce que l'appellation **Bloc** contient d'excessif comme désir de totalité : « le réel ne se présente plus comme autant de pièces s'emboîtant à la perfection dans une somme de théories qu'il ne nous resterait qu'à construire en fonction de la vue d'ensemble. » (p. 4) Ou encore : « Le projet d'une théorie des idéologies, naguère si mobilisant, est aujourd'hui en pièces détachées. » (p. 6) En fait, on recueille les retombées d'un projet totalitaire, on tâche de sauver ce que l'on peut de la débâcle : échoueries, épaves..., il faut ramasser les « miettes » (p. 4), « chercher sur la grève ce que la tourmente de la nuit y a laissé. » (p. 5) Peut-être que celle-ci n'aura fait qu'effacer, selon une leçon célèbre, « à la limite de la mer un visage de sable. »⁴ En fait ce n'est pas seulement un projet théorique que l'on abandonne ici (le texte conserve son intérêt en dehors de ce projet), mais aussi tout un fonctionnement totalisant du texte, où celui-ci peut devenir à la limite un « bloc » : il fait **Bloc** lorsqu'il est devenu bien sec et crevassé, un désert minuscule, comme une motte de terre qui s'est desséchée dans le fond d'un pot et qui en a gardé la forme bien qu'elle n'y adhère plus. Texte qui ne sera pas lu mais seulement ramassé là, circonscrit par une limite qu'il n'intègre pas, texte auquel personne ne renvoie et dont personne n'emprunte les renvois.

Un Bloc monolithique ?

Curieux quand même d'appeler ça **Bloc** : Peut-être que la totalité n'est pas évacuée. On pourrait lire « Tout n'est pas aboli après l'érosion. La pensée s'est sédimentée » (p. 4), comme — Le Tout n'est pas aboli... Or il se trouve que cette première rubrique constitue en fait l'occasion de publier les

3. Dans ce que Baudrillard appelle l'hypermémoire des valeurs flottantes, ou encore l'hyperéel des radiations signalétiques. Cf. Jean BAUDRILLARD, *L'Échange symbolique et la mort*, Gallimard, 1976, p. 8-12, 90-112.

4. Michel FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, Gallimard, 1966, p. 398.

communications d'un colloque sur les rapports du Texte à l'Institution, qui s'est tenu à Montréal sept ans auparavant⁵.

Un texte additionnel de J.-J. Courtine (écrit en 1984) marque un écart entre l'exposé de son texte en 1979 et sa publication dans *Sédiments 1986*. Ce texte rétrospectif sert au plus près le propos de *Sédiments 1986* puisqu'il laisse le temps dessiner le contexte dans lequel s'est produit un texte. Alors qu'il tâche de situer l'apport de M. Pêcheux, J.-J. Courtine définit ce qu'il lui semble de *Sédiments* : « Mettre à jour des sédiments là où l'enfouissement les guette. Rendre leur sens à des voix » (p. 79, n. 8). Ces voix se font sourdement entendre, elles constituent une strate de la pensée dont *Sédiments 1986* fait la géologie des conditions présentes. Ce n'est pas que l'on ait décidé d'ignorer ce qui va disparaître, on s'intéresse au disparu comme à ce qui est « recouvert » (p. 3).

Curieusement, M. Pêcheux est le seul dont le nom n'est pas associé à celui d'une université en tête de son article : rupture dans le texte qui marque l'absence de l'institution, qui marque une résistance à l'institutionnalisation ? Ce serait voir dans sa mort davantage qu'un événement personnel, soit aussi la mort d'une diversité, d'un nomadisme, y voir donc ce « retour à la

-
5. À l'UQAM en octobre 1979. Dans l'ordre de lecture que propose *Sédiments 1986* : A. Turmel discute un modèle syntaxique en analyse des idéologies. J.-G. MEUNIER nous donne à lire, dans l'*Idéologie Allemande*, une conception du langage qui se rattache à la théorie des idéologies et qui conduit à concevoir la structure idéologique « comme un langage » (p. 47). P. Maranda offre un développement succinct sur la pensée binaire en Occident comme logocentrisme. F. Gadet interprète les mécanismes d'exclusion de la grammaire générative en termes de censure idéologique et inconsciente. M. Pêcheux commente d'un point de vue historique les thèses de Tchakhotine sur notre haute suggestibilité à la propagande. F. Gadet, M. Pêcheux et J.-J. Courtine représentent un courant d'analyse du discours qui s'est développé depuis la fin des années 60 en France et dans lequel on peut compter également J.-M. Marandin, P. Henry et bien sûr R. Robin avec son *Histoire et linguistique* publié en 1973. Il s'agit toujours de saisir les rapports entre langue et histoire dans les replis du discours. Les exposés de 1979 témoignent du désir des analystes du discours d'intégrer Foucault à leur problématique. J.-J. Courtine tâche de réinterpréter le concept de formation discursive chez Foucault et de l'élaborer dans le cadre d'une analyse du discours. C'est encore sur l'*Archéologie du savoir* que porte l'exposé de F. Gaillard qui commente l'effet totalisant du recours à l'histoire en évoquant Foucault mais aussi Goldmann et Sartre. Quelque peu en retrait, L. Orr analyse une certaine historiographie à travers un ouvrage d'Alice Gérard sur la révolution française publié en 1970, et tente en fin de parcours de rattacher son propos à l'analyse du discours française. Quant à P. Mahony, il évoque la censure exercée sur la biographie de Freud par l'institution psychanalytique. Outre donc la référence anthropologique et plus particulièrement aux travaux d'Augé chez A. Turmel et P. Maranda, tous deux de Laval, le Bloc est alimenté d'une référence théorique à l'analyse du discours en France. Seul le travail de J.-G. Meunier marque un souci d'intégrer ces analyses dans un cadre théorique plus large : l'intégration des analyses structurales dans une pragmatique générale.

sédentarité » (p. 77) et à « l'académisme disciplinaire » (p. 78) dont parle J.-J. Courtine.

Mouvements à rebours

La première rubrique constitue la seule section thématique. La deuxième rubrique intitulée **Mouvements** succède au « Calme bloc ici-bas chu d'un désastre obscur » ou d'un orage théorique qui précède. Le terme suscite de belles imaginations chtoniennes, mais l'étymologie de « sédiment » est celle de sédentaire : il s'agit toujours de ce qui est assis. En **Mouvements**, on trouve des textes de J.-P. Brodeur sur le contrôle de l'État, de F. Latraverse sur la nécessité selon Wittgenstein d'établir la vérité du faux, de D. Brunelle sur le marxisme et la sociologie. On n'est pas sûr du rapport de ces travaux à la conjoncture (cf. p. 6) ; ils auraient pu aussi bien faire partie de Texte et Institution : J.-P. Brodeur conclut en témoignant d'un effort pour dissocier « les notions qui renvoient à des processus textuels de légitimation et, d'autre part, les concepts qui réfèrent à des institutions » (p. 178). D. Brunelle s'interroge sur la contradiction entre « les dimensions anti-institutionnelles et anti-professorales de la critique théorique » (p. 200) et « l'institutionnalisation du marxisme » (p. 208), sur l'« antinomie et antipathie au point de départ entre Marx et l'universitaire marxiste » (p. 203), soit donc encore sur le Texte et l'Institution. Quant à F. Latraverse, il termine son article par une citation de Lichtenberg en posant indirectement la question du texte :

Aux écrits où nous consignons tout ce savoir [sur la vérité et notre aliénation dans la méconnaissance], on pourra poser une question qui était déjà pertinente en 1777 : « Que sont nos journaux scientifiques et la plupart de nos publications ? Ils se distinguent, il est vrai, du simple catalogue de foire, mais ce qui les distingue est précisément cause que que personne ne les lit plus. »

Le propos est le suivant (cf. p. 191 n. 11 et p. 193) : nous sommes obsédés par le problème de la vérité que nous caractérisons essentiellement en décrivant l'aliénation dans laquelle nous plonge la méconnaissance. Nous croyons parler (texte) du monde et nous parlons en fait de la position (institution) d'un discours qui sait parler du monde, de la position de celui qui ne laisse pas ce discours ordonner sa vie. Ainsi, l'écart entre connaître le monde (vérité) ou pas (erreur), c'est l'écart entre ce que ça nous fait de le connaître ou pas. Ce qui peut être considéré de deux façons : ça nous fait plaisir ou ça nous est désagréable. On associe le bonheur à la clarté, le malaise à l'obscurité. Le bonheur signifie la clarté, qui signifie penser bien et parler de la vérité, qui signifie parler de notre aliénation et du trouble de nos yeux, qui signifie finalement parler de nous-mêmes ; par contre, le malaise signifie l'opacité, la résistance : c'est plus difficile et plus désagréable mais c'est plus important et plus honnête, car cela signifie ne parler ni de la cause ni de l'effet de l'erreur mais évacuer l'erreur et parler de ce que les yeux voient.

La citation de Lichtenberg reste une interrogation : à la limite la seule chose qui distingue le catalogue de foire de la publication savante, c'est

l'agrément de leur lecture. Il ne fait pas de doute que même les publications savantes peuvent être des catalogues de foire lorsqu'elles se complaisent dans le penser-bien, bien que ce penser reste quelque peu difficile. On trouve dans une publication récente un grand souci de ne pas faire catalogue, quand il importe pour celle-ci « que la pensée ne s'adore pas elle-même, consente à faire l'épreuve de ce qui, en elle, lui résiste et à ne pas faire l'économie — pour plaire, fasciner, entraîner l'adhésion — de ses achoppements »⁶. Le temps de conclure venu, on ne saurait s'accommoder du mensonge.

Il est difficile de s'assurer de l'ironie de F. Latraverse lorsqu'il cite Lichtenberg ; il semble qu'il l'annonce par son titre « Les Gardiens du sens » et par l'exergue du texte : « Là-bas, s'avance un errement nombreux », tous deux empruntés à un poème de Hölderlin (sur lequel nous reviendrons à propos de la troisième rubrique). Le texte de F. Latraverse semble désigner les efforts théoriques du premier **Bloc**, qui sont autant de strates hétérogènes qui se superposent sans jamais se recouper.

S'agit-il de l'errement nombreux des professeurs qui se posent comme « gardiens du sens » ? En ce sens, le texte de F. Latraverse s'inscrit bien à la fin du parcours de réflexion que propose *Sédiments* 1986, à côté du texte de D. Brunelle qui intervient sur la professoralisation et l'institutionnalisation de la critique théorique. Ce qui rejoint le propos de J.-J. Courtine qui signale que l'analyse du discours telle qu'elle se pratiquait encore en 1979 a disparu avec la professionnalisation des disciplines (p. 77).

Le choix du premier thème de *Sédiments* 1986, Texte et Institution, permet de situer *Sédiments* comme publication en rapport à l'institution universitaire où elle recrute la majorité de ses contributeurs. Ceux-ci trouvent dans *Sédiments* l'occasion de coucher leurs réflexions à un rythme qui n'est pas celui du « accouche ou découche », qui n'est pas celui de ces occasions créées de toutes pièces afin de rajouter une ligne à leur rapport de recherche annuel ou d'asseoir leur prestige à côté de quelques mandarins de passage. *Sédiments* 1986 vise la dé-stitution, l'anté-fessoral, tâche de ressaisir tout ce qui de la réflexion n'aura pas été détourné et emporté par la pratique institutionnelle, par le rituel de mise à mort du savoir qui permet de se mettre en position de savoir. Bien sûr, les choses ne sont pas si simples, les professeurs ont appris à se méfier de leur arrogance mais ils se réservent le droit d'en juger. Ils se méfient de leur complaisance collégiale mais ils se réservent le droit d'y recourir. La réflexion philosophique apparaît marquée par un atavisme professionnel, une forme de bureaucratisation du savoir qui finit par faire prendre la forme pour le fond. Contre cette idiosyncrasie, *Sédiments* 1986 représente une recherche du fond et un fond effectif.

Si l'on a quelque peu exercé son regard à découvrir et prendre sur le fait, dans un ouvrage scientifique, dans un traité, l'idiosyncrasie d'un savant — car tout savant possède la sienne — on trouve presque

6. J.-B. PONTALIS, « Pour un temps et un espace de réflexion », *Le Temps de la réflexion*, 1980, Gallimard, 1980, p. 12.

toujours, derrière, la genèse de ce savant, sa famille, et singulièrement le caractère professionnel et les métiers de cette famille.⁷

Une urgence millénaire

Sédiments paraît une fois l'an, est-ce dire que ce qu'on y écrit ne craint pas le délai, qu'on y écrit lorsqu'on a tout le temps ? Peut-être n'avons-nous pas le temps mais nous voulons justement marquer que notre urgence n'est pas conjoncturale. Le discours ne peut se réclamer d'un déroulement du temps, il doit trouver son propre déroulement même si l'on voudra par après reconnaître en celui-ci la caractéristique d'une époque. Et puis l'ensemble des discours qui s'attachent à décrire une conjoncture dessine un non-dit : ces discours ne sont plus seulement les moments d'un débat, ils constituent un état de choses dont on ne prend conscience qu'en prenant ou en découvrant une position.

Est-ce dire que *Sédiments* a pour seule fonction de recueillir le passé et n'a aucun souci de l'avenir ? Nous savons que nous ne pouvons rien tenir pour acquis, nous ne pouvons rien conclure de notre histoire : demain ne cesse de donner un nouveau sens au passé, il ne sert à rien de comptabiliser les résultats, nous ne pouvons décider si nous avons réussi ou perdu : tout ce que nous savons c'est que nous sommes là.

Il est bon que **Bloc** permette la publication de textes qui ont déjà trouvé l'occasion d'être produits et réunis dans un autre lieu. Vu son projet éditorial, tel qu'il nous apparaît en cette première livraison, nous ne saurions craindre que *Sédiments* devienne le reflet des événements institutionnels. Il ne deviendra pas de ces recueils dont il n'y a — trop souvent — rien à dire sinon que

les articles étaient d'un haut niveau théorique, sinon que personne ne les lut, mais que tout le monde les approuva.⁸

On nous dit cependant que « beaucoup de textes dans ce recueil ne sont ensemble que par le seul fait d'être dans ce recueil, d'être réunis. » (p. 7) Pourtant, on sait qu'ils avaient d'autres raisons d'être réunis hors celle de s'adresser aux lecteurs de *Sédiments*. On voit que l'engagement de *Sédiments* de n'avoir d'autre ambition que d'être un « lieu de réunion » (p. 7) n'est pas si facile à tenir : il est difficile de laisser les matières se déposer dans le remous constant de l'océan institutionnel. Comment inaugurer un lieu qui n'ait pas de servitudes, comment trouver un répit qui ne soit pas le bénéfice d'une sédentarité institutionnelle ?

Sédiments témoigne d'une sensibilité à la réflexion et aux transformations qui s'y annoncent, d'une réflexion qui se développe davantage dans la

7. F. NIETZSCHE, *Le gai savoir*, § 348, Gallimard, coll. Idées, 1970, p. 297.

8. Alexandre ZINOVIEV, *Les Hauteurs béantes*, trad. W. Berelowitch, l'Âge d'homme, 1976, p. 9.

pratique d'écriture que dans une polémique dont la seule issue serait de déterminer qui doit se faire entendre et à quelle tribune nous devons aller l'écouter. On remarque ainsi que l'élément critique (analyses, comptes rendus, polémiques) que nous trouvons d'habitude en fin de parcours dans ce type de publications est remplacé par des productions « littéraires » : **Traces**, **Alluvions**.

Cette troisième rubrique, d'une quarantaine de pages, justifie la désignation « recueil annuel d'écriture et de réflexion » de la page de titre. On apprend avec plaisir que cette rubrique est « ouverte à des travaux d'écriture et à la réflexion sur l'écriture. » (p. 7) Car le préjugé veut que tout ce qui est de réflexion soit d'écriture et non l'inverse, les exposés publiés étant tous également qualifiés de textes. On y trouve en premier lieu une traduction d'une ébauche de poème de Hölderlin par G. Leroux (« Le Vatican » en est l'incipit), du même poème auquel le texte de F. Latraverse, « Les Gardiens du sens », emprunte son titre et son exergue. Cette traduction constitue elle aussi une introduction à cette rubrique tout en rappelant le thème de l'Institution (je donne ici les deux passages concernés, cf. 223-224).

... comme un chevalier l'a dit de Rome, dans
Ces Palais là-bas passe maintenant un errement nombreux, et
 connaissant toutes les clés du mystère,
Une conscience mauvaise interroge

Et la chouette, familière des Écritures,
Parle, telle une femme confuse dans les cités détruites. Mais
ce sont eux les gardiens du sens. Et souvent ainsi qu'un incendie
Éclate la confusion des langues.

Le colloque somnambule

Si la traduction de G. Leroux répond au texte de F. Latraverse (cf. p. 224 n.), les « Sentiers critiques. Fragments » de M. Van Schendel constituent une réponse assez tempestive aux remous institutionnels évoqués en **Bloc**. De **Bloc** à « Fragments », de **Mouvements** à « Sentiers critiques », il semble décidément qu'un projet sous-tend l'ordonnance et l'intelligence des textes dans *Sédiments* : celui de produire des textes qui ne seraient pas — par avance — forclos dans le vécu de ces mêmes institutions où se justifie — pour la plupart d'entre nous — notre parole. Disons pour le moins qu'il est difficile pour un professionnel du doute de ne pas voir dans son salaire la preuve qu'il ne se paye pas que de mots. Est-il prêt à reconsidérer ce dont il importe de parler et comment en parler, au risque d'être conduit à se taire ?

M. Van Schendel nous ramène à l'intimité inquiète du désordre de nos papiers (cf. p. 230) comme suspens nécessaire à un certain travail du temps, à la constitution de l'œuvre comme mémoire. C'est depuis cette intimité fiévreuse qu'il nous décrit — de loin — un autre colloque, un autre de ces événements institutionnels auxquels il prend part : cette fois-ci « il avait à répondre à quelqu'un dont le texte lu [...] avait laissé celui qui parle ici,

surpris, sans force de voix » (p. 230). Pourquoi sans parole ? N'est-ce pas justement parce qu'il se trouvait atteint dans cet espace entre le lit et la table (p. 241) où peut s'assembler sa parole ? M. Van Schendel rajoute immédiatement après : « Écrire autrement, avait-il dit, et il pointait cet "autrement" -là, exclusivement, sur l'utilisation de nouvelles technologies de l'écriture. Il semblait aussi que l'histoire sociale du geste d'écrire et sa mémoire (...) étaient reléguées » (p. 230). Ce qui évoque pour nous les mémoires magnétiques où l'écriture ne se dépose pas lentement avec le déroulement sinueux d'une vie.

M. Van Schendel semble écrire pour témoigner d'un combat inutile, et s'adresser aux survivants : on saura qu'il était indifférent que l'on perde ou gagne, on n'en connaîtra jamais avec certitude l'issue. Il décrit le colloque avec le regard somnambule de ceux qui ne veulent être touchés que par l'inscription d'une mémoire qu'ils seront aises d'interroger et où ils se ménagent la surprise de s'y retrouver : « Celui qui cherchait (...) ce n'était pas eux, non, je prenais aussi des notes, c'était moi. Ah ? » (p. 232)

Le colloque est devenu somnambule : M. Van Schendel l'entoure de rideaux de clarté⁹ par ce texte qui est daté de 1980, qui s'écrit « quatre ans plus tard » (p. 230) et qui nous parvient aujourd'hui comme s'il commençait à s'écrire. Le colloque serait le détour d'une interrogation sur soi et l'exergue du texte en serait l'allégorie. Cet exergue (p. 225) peut se lire comme suit : — Je n'ai pas d'ennemis, mes ennemis ne me connaissent pas, je ne suis pas celui-là auquel ils veulent nuire, s'ils me nuisent c'est une méprise. Qui suis-je pour avoir laissé croire à l'existence de celui-là ? Je n'ai pas trouvé ce qui me permettrait de m'y reconnaître, mais la volonté de nuire de mes ennemis prend aussitôt ce chemin, et le tort qu'ils m'ont fait n'est pas une surprise.

M. Van Schendel est visé dans le colloque, il ne prend pas position : « pourquoi cette adresse à ce moi-là, pourquoi moi, parcelle d'une autre question ? » (p. 232) Il y a méprise : il est comme celui qui « est tenu à l'écart par les "modernistes", ils ne peuvent rien en savoir d'autre que ce qu'ils en disent » (p. 234). Il n'est pas un élément de leur discours, il est une question pour lui-même : cette interrogation de soi, cet « autrement qu'être » comme le dit Lévinas, nous renvoie à la tradition juïque, qui nous fait dire que « Tout le monde l'est, juif, pour une part ignorée, qui n'est pas infime. Qui connaît pour soi-même, cette part d'ignorance ? » (p. 235)

L'interrogation de soi peut s'adresser au dessin de la lettre pour y retrouver l'idéographe d'une identité fondamentale comme le fait M.J. Thériault dans le dernier texte de cette rubrique. C'est encore l'expérience du témoignage que l'on connaît par ailleurs des écrits de E. Jabès. M. Van Schendel se parle pour témoigner — « Je vous parle, donc vous êtes là, témoins » (p. 242) — dans l'indifférenciation des pronoms : le

9. « Ah les livres mais de l'autre côté des rideaux le désordre des discours d'assemblée. » p. 239.

nous institutionnel cède à l'interrogation, tout langage se soutient d'une méprise et renvoie à cette conjoncture de soi.

Le Nous colloquace et le moi disparaissant

M. Van Schendel déconstruit le « On » de l'affirmation et de la méprise : la supposition sur l'identité coïncide avec sa répression, « On affirme en même temps, mais oui, dans le temps même de l'exercice de dissolution, que moi, j'existe (...) Et qu'est-ce qui les autorise, malgré moi, à prétendre que moi, décombres soustraits par fiction, leur fiction, j'existe ? La leur. L'identité supposée par droit d'existence, la mienne alors, ne serait que la leur » (p. 236). Quelle identité autre que celle prétendue, qui n'est pas celle de Ils ? « Il désert » de M. Turgeon rejoint tout à fait la conception de l'œuvre comme mémoire que M. Van Schendel oppose aux mémoires magnétiques. Ici encore la part ignorée de soi est ascendante, on ne peut remonter « le courant du réel paternel » (p. 248) car ses alluvions sont stériles et le monde du père est vide.

Le père ne peut rien donner, il ne peut qu'éroder l'image de la vie : « De tout il ne pouvait faire qu'un désert. » (p. 252) Il désert, c'est l'enfant pour qui le monde est d'abord le monde du père, comme parole à laquelle on ne peut échapper dans un silence intérieur : c'est l'enfant qui se tait « sur lui-même » (p. 254), « Il s'exclut [...] Il se condamne à un excès de lui-même qui l'exile » (p. 254), « Il ne sait pas comment s'y prendre pour vivre simplement. » (p. 255) Avec un « désert de sable fin sous ses pas » (p. 251) il marche, il cherche. « Il marchait (...) jouissant d'étendre les limites de son identité, se rêvant multiple » (p. 250). « Un homme qui marche n'est jamais vraiment seul, du moins l'espère-t-il. Il avance, erre, s'accompagne de multiples voix. Regards. Écrivant il erre, marchant il écrit. » (p. 252) Il trouve dans la littérature la familiarité recherchée, il trouve dans l'écriture « une déroute plus grande que lui » (p. 253). L'écriture est le lieu d'un dépôt quand c'est « le temps d'une errance qui est, qui me fait moi. » (p. 255) L'écriture permet ce cumul du temps : je ne voudrais pas, dans l'exiguïté d'un compte rendu, faire « dire » aux textes ce qu'ils — essentiellement — suggèrent, et manquer dans les textes la latitude laissée au lecteur de créer des liens.

Sédiments 1986 met à découvert ce besoin de signifier, où la signification est toujours retenue, suspendue, est désir d'œuvre. Car en deça des bavardages, des voix qui s'assourdissent dans l'assaut d'un même silence, des textes qui s'épuisent dans la logique de leur production, il y a la permanence du non-dit. C'est à ce fond toujours mouvant que l'on doit les dépôts les plus denses, c'est dans ces dépôts que persistent les voix. S'il s'agit de « rendre leur sens à des voix », selon J.-J. Courtine (p. 79 n. 8), alors *Sédiments* peut opposer à leur disparition — qu'elles ont ou n'ont pas voulu — la réplique de Pausanias :

EMPÉDOCLE

Je ne serai plus moi (...)

PAUSANIAS

Tu l'es toujours, aussi vrai que tu l'as été
 Et laisse-moi le dire, il m'est inconcevable
 De te voir ainsi t'anéantir toi-même.
 Je veux le croire, ton âme sommeille aussi
 En toi, de temps en temps, quand elle s'est assez
 Ouverte au monde, comme souvent la terre
 Que tu aimes dans un profond repos s'enferme
 Mais toute à son repos, la dis-tu pourtant morte ?
 Hölderlin ¹⁰

Sédiments 1986 met à jour les sédiments et les enferme dans le repos, fait se confondre les moments de la fouille et les strates du fond. C'est un recueil où l'on peut lire successivement tous les articles à partir d'un seul, lire chaque article comme s'il était une lecture des précédents, et produire ainsi un étalement tout à la fois horizontal et vertical du rapport problématique entre l'Institution et l'Écrit. Sans reconnaître ici une volonté éditoriale, nous pouvons voir dans cette heureuse « coïncidence » l'effet de supplément qui permet au tout d'être davantage que la somme des parties, lorsque les parties sont bien agencées, ou mieux : bien recueillies.

*Département de philosophie,
 Université du Québec à Montréal.*

10. « La Mort d'Empédocle », 1^{re} version, trad. R. Rovini, Gallimard, coll. Pléiade, p. 481.

Guy-H. Allard et Collaborateurs, *Jean Scot, écrivain : Actes du IV^e colloque international de la SPES*, Montréal-Paris, Bellarmin-Vrin, 1986, 360p.

Claude Gagnon

Volume 14, numéro 1, printemps 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027009ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027009ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Gagnon, C. (1987). Compte rendu de [Guy-H. Allard et Collaborateurs, *Jean Scot, écrivain : Actes du IV^e colloque international de la SPES*, Montréal-Paris, Bellarmin-Vrin, 1986, 360p.] *Philosophiques*, 14 (1), 203–207.
<https://doi.org/10.7202/027009ar>

COMPTES RENDUS

GUY-H. ALLARD et COLLABORATEURS, *Jean Scot, écrivain : Actes du IV^e colloque international de la SPES*, Montréal-Paris, Bellarmin-Vrin, 1986, 360p.

par Claude Gagnon

Viennent de paraître chez Bellarmin à Montréal et Vrin à Paris, les *Actes* du IV^e colloque international de la Société des études érigéniennes. Après Dublin, Laon et Freiburg, Montréal recevait les érigéniens en septembre 83 sur le thème de l'écriture ; Guy-H. Allard nous présente maintenant le résultat des travaux. Ces résultats sont fort abondants et même surprenants.

Cela pourrait s'expliquer facilement. D'une part, l'auteur en question, Jean Scot, occupe une place primordiale dans l'histoire de la philosophie occidentale concernant précisément sa conception et sa pratique de l'écriture. Jean Scot, on le sait, est le premier responsable de l'introduction de la dialectique dans la longue marche de la théologie judéo-chrétienne. Jean Scot est un philosophe de l'Écriture, mais aussi préoccupé du langage, des signes de l'Être, et aussi des moyens rationnels pour y parvenir, dusse-t-on passer par « le contraire de A est -A » ainsi que le met en relief l'un des spécialistes (G. d'Onofrio, « Disputandi disciplina », p. 259). Voilà donc une suffisante raison pour que la réflexion sur l'écriture du célèbre théologien irlandais apporte de multiples résultats.

Mais d'autre part la réflexion érudite sur le langage de quelque grand maître que ce soit débouche presque toujours sur des considérations ontologiques ; beaucoup de chercheurs contemporains sont arrivés à la conclusion que la meilleure façon de faire comprendre une théorie de la connaissance est d'en expliquer les fondements dans la philosophie première. Ainsi, souvent au cours de l'exposé des travaux, l'auteur du texte rejoint la visée de Jean par le fait qu'il découvre dans ses propres considérations linguistiques modernes le chemin tracé par le pédagogue du IX^e siècle. Et cette remarque vaut pour plusieurs auteurs. C'est là que réside aussi l'intérêt de lire de tels ouvrages ; les recherches hyper-spécialisées, que ce soit chez les érigéniens ou les anselmiens, offrent cette qualité d'approche et de travail. Le lecteur y trouve beaucoup de choses utiles, ne serait-ce que dans le foisonnement et l'avancement de la documentation disponible ; exemples, les

Indices générales du *De divisione naturae* sont informatisés et servent maintenant une information fort précise, l'*Index auctorum* a fait l'objet d'une refonte et son auteur, G. Madec, la publie dans ces *Actes* (p. 154 à 186). Ne serait-ce que pour cet outil de travail si indispensable à l'historien des idées, le livre édité par Allard et ses collaborateurs est justifié dans son principe de large impression qui assurera une vaste diffusion. Il y a donc cet aspect de livre-outil qui émerge de la production du contenu mais celui-ci réserve beaucoup d'autres choses intéressantes.

Il s'avère impossible ici de traiter des 17 contributions qui composent ces *Actes* « montréalais » de la Société ; la haute qualité des contributions condamne le commentateur au nivellement. Allard définit clairement le mandat de la séance à Montréal par « une approche plutôt langagière de l'œuvre et de la pensée de Jean Scot, à travers l'étude soit de certaines techniques d'écriture, soit de questions de langue, de langage et de traduction » (p. 9-10). Jean Scot a écrit sur le langage, il a traduit les *Hiérarchies célestes*, il a commenté Martianus Capella (au moins deux fois) ; on peut dire, avec Madec, que ce grand théologien « était philologue » (p. 147). Le résultat de cette enquête menée par les érigéniens sur l'écriture du théologien de l'Écriture est étourdissant ; alignons quelques découvertes et paradigmes.

P.A. Dietrich et D.F. Duclow brossent l'horizon épistémique exact de celui pour lequel « *theosis* and *theoria* coincide » (« *Virgins in Paradise* »), p. 35) et qui n'a cessé de vouloir montrer que « dialectic itself assumes a religious function » (p. 46).

Celui qu'on appelle l'Érigène n'était pas que théologien, traducteur et prédicateur, il était aussi poète à la cour de Charles le Chauve et l'étude de ses *Carmina* par P.E. Dutton (p. 51 à 80) met en lumière un aspect marginal de l'écriture du théologien mais combien en accord avec ses textes autrement officiels (p. 79). Jean Scot poète rejoint donc le dialecticien ; c'est le hasard de la présentation qui nous fait passer de cette manière à l'analyse, par G.A. Piemonte, du paradigme érigénien « *quae sunt et quae non sunt* ». Cette étude analytique permet de saisir rien de moins que la moëlle de l'ontologie de l'Irlandais ; cette ontologie qui repose essentiellement sur le concept de « Néant en tant que réalité superessentielle et transcendant toute détermination » (p. 86) car « si Dieu est "omnia" au point de vue de sa causalité, il est également "nihil" au point de vue de sa transcendance » (p. 87). Or, Piemonte tente de retracer cette trouvaille dialectique d'un non-être transcendant divin et il croit pouvoir supposer son emprunt chez un auteur que Jean Scot ne nomme jamais. En effet, l'enquête de Piemonte permet de formuler vraisemblablement l'hypothèse que Jean a lu Marius Victorinus : non seulement certaines idées mais aussi certaines « formules », certaines « phrases » sont empruntées par le premier au second. Et ce qu'il y a de touchant c'est que l'influence s'explique par une communauté de pensée entre le théologien du IX^e et le converti du Bas-Empire ; n'y a-t-il pas chez les deux philosophes, plus qu'un paradigme, mais un mouvement de l'intelligence vers « l'utilisation de certaines métaphysiques néoplatoniciennes » pour enseigner le Dieu de l'Exode (« Celui qui est », Piemonte, p. 86).

J.J. O'Meara consacre son étude à évaluer la traduction anglaise non encore imprimée de I.P. Sheldon-Williams du *Periphyseon*. Jean Pépin s'attaque directement à la compétence du théologien traducteur en comparant les traductions de Jean Scot et d'Hilduin du même texte de Denys l'Aréopagite, la lettre IX plus précisément, pièce importante dans l'histoire du symbolisme néoplatonicien rappelle Pépin. Jean traduit en 867 en connaissant déjà la traduction d'Hilduin faite quelques trente années auparavant. Or, quand on compare minutieusement ligne à ligne, mot par mot, comme le fait clairement Pépin devant nos yeux, « aux yeux du lecteur d'aujourd'hui la version d'Hilduin est souvent meilleure » (p. 141). Alors une question fort délicate s'impose : « pourquoi Jean Scot, qui, c'est certain, connaissait la version de son prédécesseur, ne l'a-t-il pas reproduite dans tous les cas où (...) il n'était pas sûr de faire mieux ? » (p. 141). Pourquoi aussi, renchérit Pépin, Jean a-t-il en cette occasion traduit certains mots d'une façon « bien moins bonne » ? La cause en serait-elle que « la traduction érégénienne est le plus souvent un décalque du texte grec... » et qu'« Inévitablement cette servilité entraîne des erreurs » à partir d'un manuscrit grec médiocre d'ailleurs (p. 139 et 140). Une autre raison s'ajoute peut-être à la série, mentionne honnêtement Pépin ; le roi avait chargé le théologien d'une traduction à nouveaux frais et celui-ci a peut-être « eu à cœur de faire du neuf à tout prix » (p. 141). Réponse un peu décevante pour la gloire du théologien mais rassurante sur l'objectivité de nos savants érégéniens contemporains.

Jean Scot ne fait pas que traduire, il commente. Comme plusieurs de sa génération, la troisième génération carolingienne, il commente Martianus Capella. Et c'est là qu'il découvre et prêche la *dialectica* ; par le *De nuptiis* le théologien s'abreuve à la veine platonicienne (p. 203) certes mais il intègre et assume un pan majeur de la tradition culturelle païenne. Selon C. Leonardi, qui résume le phénomène de cette récupération au profit de la théologie chrétienne, le commentaire de Jean Scot constitue un temps « unique, singulier » dans cette longue influence de Capella sur le Moyen Âge chrétien. Avec Jean Scot, pour la première fois, les arts libéraux deviennent « instruments de conversions » (p. 193). Les allégories de la raison païenne et les étapes de la méditation chrétienne sont compatibles ; il y a plus qu'accord, ici, il y a travail de raccord. On est en droit d'imaginer l'Érigène comme un métalinguiste !

Une seconde contribution, celle de M. Herren, a le commentaire de Capella comme objet. Comparant les manuscrits de Paris et d'Oxford, Herren nous convainc que nous avons indéniablement à faire à « two sets of *excerpta* descend from two recensions, not one » (p. 271) ; oui, Jean Scot a commenté deux fois Capella !

Nous sommes alors prêts pour l'étude de W. Beierwaltes sur les réflexions proprement linguistiques du philosophe irlandais (« Language and Object »). La dimension ontologique de la dialectique érégénienne est clairement exposée ; nous voyons bien le refuge transcendant au langage et à la pensée que le théologien réserve à Dieu, c'est le « *nihil per excellentiam*,

per infinitatem ; nous sommes revenus encore au non-être mais cette fois il se répand par tout le langage. Ce qui fait que « dialectic or rhetorical and hermeneutical terms also signify ontological and theological structure, precisely because they correspond in content to these structure ». Cette analogie de structure trouve son fondement dans la proposition corollaire (« God's being is "dialectical" (...) God himself is *transitus* »). Jean Scot sanctifie la dialectique qui devient, dans l'étude de G. d'Onofrio qui suit, rien de moins que « la source possible d'une énergie nouvelle pour la défense de la foi ». Et quelle source ! L'irlandais remonte le courant : « Il est alors salutaire d'apprendre auprès des anciens philosophes les règles de la discussion et de la réfutation, dépouilles des Égyptiens gardées par les fils d'Israël pour les consacrer à la divinité vraie et unique » (p. 234). Et le secret de cet art de la discussion réside dans « la valeur ontologique de l'élément de négativité ». Jean Scot a découvert la puissance des termes négatifs pour décrire l'Être divin ; la dialectique ne fait pas que diviser, elle résoud. Mais faisant cela, diviser et résoudre, elle ne fait que suivre les longues processions des genres et des espèces qui mèneront tôt ou tard le dialecticien au genre principal, c'est-à-dire la substance (p. 249). La dialectique devient une voie de salut ; il y a une « dialectique restaurée », une restauration de l'intellect humain s'ensuit au point de rendre accessible la vision béatifique ; si on choisit le versant de la négativité, l'expression de l'Évangile dépassant la loi de conversion et rendant possible des vérités contradictoires pour un même énoncé (p. 262) est cette vérité, ce verbe incarnés figurant dans l'ordre de l'écriture la nature de la substance divine elle-même. Jean Scot pose ici les fondements d'un passage de l'harmonie propre à la structure de la dialectique à l'harmonie propre à la contemplation néotique ; Anselme de Cantorbery, deux siècles plus tard, échafaudera sa preuve d'une façon fort analogue en puisant abondamment dans la puissance de la négation verbale.

Les 5 dernières contributions du recueil concernent toutes, chacune à leur façon, le vocabulaire, outil langagier entre tous, du théologien irlandais. P.P. Onéill retrace les vieux mots d'origine irlandaise dans ses premières gloses. C. Jeudy raconte avec beaucoup de soins l'impact du langage de Jean sur un Rémi d'Auxerre qui, malgré ses critiques, a servi de relais dans la transmission érigénienne de plusieurs étymologies innovatrices qui finirent par triompher d'ailleurs.

Les trois contributions résiduelles proviennent du groupe de recherche animé par G.H. Allard ; leur objet commun est le *De divisione naturae* et leur auxiliaire de recherche est l'ordinateur. Les résultats obtenus sont forts intéressants. D. Bonnin-Desrosiers compile les répartitions des radicaux dans le *De divisione* ; n'étant ni un nom ni un verbe, le radical est ici défini « comme un métalangage » (p. 314). Le tableau de la fréquence des radicaux est révélateur ; « *omnis* », « *natus* » et « *deus* » occupent les trois premières places, le mot « *ousia* » est bien sûr le mot grec le plus utilisé mais la compilation des radicaux permet aussi un regard sur l'inconscient du texte, comparer les vocabulaires impartis au maître et au disciple dans le texte, cerner rapidement le nombre de termes nouveaux pour chacun des 5 livres

composant le traité, isoler et interroger certaines occurrences rarissimes. G. Touchette étudie les affixations venant se greffer aux radicaux. Le travail est délicat car la « semmatisation » du texte doit absolument respecter l'horizon de sa production. On n'a pas hésité, à l'intérieur d'un tel projet, à se servir des définitions valides pour la période dont celles fournies par le savant irlandais lui-même. Christine Coallier clôt cette enquête par informatique en même temps que le volume des *Actes* ; sa compilation des occurrences utilisant le vocabulaire rattaché aux sept arts libéraux (tels que définis par Jean Scot) et employé par le célèbre dialecticien pour diviser la Nature donne beaucoup de résultats dont celui de pouvoir quantifier enfin l'importance de l'inévitable dialectique érigenienne dans le programme des Arts, mais aussi dans toute cette *Natura* dont on peut suivre les mutations ontologiques concept par concept, pourcentage par pourcentage.

J'ai volontairement gardé la contribution d'Édouard Jeaneau (« Jean Scot et l'ironie ») pour la fin. La première raison est que, personnellement, je considère qu'on est mieux en mesure d'apprécier l'étude de ce spécialiste une fois qu'on a assimilé les multiples autres aspects de l'écriture du célèbre théologien philosophe. Je pense qu'on doit, voir la *grammatica* avant la *rhetorica* ; plutôt que de la placer au tout début, j'aurais placé l'étude de Jeaneau à la toute fin ou, à tout le moins après les études sur le vocabulaire et la syntaxe. Jean Scot, spécialiste des arts libéraux aurait peut-être été d'accord avec moi.

Cette petite réserve n'empêche absolument pas d'apprécier l'extrême finesse de l'analyse de l'ironie chez le théologien : « l'ironie est un élément essentiel du discours philosophique » (p. 20). Jeaneau esquissera, en la distinguant des ironies socratique et augustinienne, une ironie érigenienne qui consiste en un piège tressé au fil des contraires, une ironie très dialectique donc.

La seconde raison d'isoler Jeaneau pour la fin est que l'ensemble des travaux d'érudition et d'interprétation que ce savant français a publié depuis plusieurs années réapparaît tout au long des contributions des autres érigeniens. Ce filigrane est le signe net d'une grande influence et amène celui qui voudrait en savoir plus sur Jean Scot, après la lecture des *Actes*, à la nécessité d'aller lire Jeaneau.

*Département de philosophie,
Université du Québec à Trois-Rivières.*

En collaboration, *Le phénomène IXE-13*, Québec, P.U.L. («Vie des lettres québécoises, 21 »), 1984.

Jean-Claude Simard

Volume 14, numéro 1, printemps 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027010ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027010ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Simard, J.-C. (1987). Compte rendu de [En collaboration, *Le phénomène IXE-13*, Québec, P.U.L. («Vie des lettres québécoises, 21 »), 1984.] *Philosophiques*, 14 (1), 208–213. <https://doi.org/10.7202/027010ar>

EN COLLABORATION, *Le phénomène IXE-13*, Québec, P.U.L. (« Vie des lettres québécoises, 21 »), 1984.

par Jean-Claude Simard

Les études philosophiques ont leurs points aveugles. Certains phénomènes importants, plus propres au XX^e siècle, ont peu retenu l'attention des penseurs dits professionnels. Citons au hasard, pour s'en tenir au domaine culturel, le cinéma, la photographie, le roman policier et la science-fiction. Si l'on excepte quelques cas isolés (Barthes et Sonntag pour la photographie, Benjamin et Deleuze — depuis peu — pour le cinéma, Butor pour la science-fiction et Bloch, enfin, pour le policier), ces domaines sont en général restés en marge de la recherche dite savante.

La même situation prévaut *mutatis mutandis* dans certains domaines des études littéraires ou sémiotiques. La littérature de masse, par exemple — et particulièrement celle du Québec — a, plus souvent qu'autrement, été observée de loin : production industrielle, médiocrité esthétique, rentabilité à courte vue, affirme-t-on volontiers à son propos. Depuis quelque temps, cependant, le département des littératures de l'Université Laval a donné naissance à un important projet de recherche sur la littérature québécoise en fascicules : LIQUEFASC. C'est dans un tel cadre qu'ici réunis, six auteurs en quête de personnages ont étudié « le phénomène IXE-13 ». Car il faut bien parler en effet d'un authentique phénomène. Cette série de romans-feuilletons, intitulée *Les aventures étranges de IXE-13, l'as des espions canadiens*, a paru pendant près de vingt ans, de 1947 à 1966. Neuf cent trente-quatre fascicules d'environ trente-deux pages chacun, à un rythme approximativement hebdomadaire, à raison de quelque trente mille ventes par numéro : près de vingt et un million d'exemplaires écoulés ! Au moment où l'auteur, Pierre Saurel (pseudonyme de Pierre Daignault), vient de lancer un nouveau personnage appelé « le manchot », il est particulièrement heureux que l'on se penche enfin sérieusement sur IXE-13, ce curieux numéro.

L'ouvrage se présente un peu comme un bilan de recherche et il aborde l'analyse sous au moins quatre points de vue différents : socio-économique, narratologique, psychanalytique et idéologique. Le tout est encadré d'une introduction et d'une conclusion visant à donner à l'ensemble, par-delà l'inévitable tension qu'engendre cette disparité d'approches, une unité minimale de conception.

La première étude, due à Vincent Nadeau et Michel René, s'intitule : « Histoire d'une littérature industrielle ». On y fait connaissance avec Pierre Daignault, lui-même personnage haut en couleurs, puisque comédien et acteur, animateur et folkloriste, sans oublier bien sûr scripteur et auteur. On ne s'empressera pas de dénoncer aussitôt, ce lisant, le vieux schéma éculé de l'histoire littéraire : l'homme (chapitre 1) et l'œuvre (chapitres suivants) puisque si cette longue première section est en effet largement biographique,

elle est encore et surtout l'occasion d'assister à l'élaboration d'un « produit industriel de masse » (p. 328). De sorte que les informations sur la vie de notre auteur sont constamment articulées aux conditions de production et de circulation de l'œuvre. On nous y montre comment une mise en marché fort efficace, l'absence de concurrents sérieux et surtout le processus d'alphabétisation et de scolarisation des adolescentes et adolescents québécois des années cinquante, ont pu transformer une petite maison en une vaste entreprise dont la « marchandise » IXE-13 constituait très certainement le pivot central.

L'entrée en matière de Nadeau et René est certes la bienvenue si l'on prétend asseoir ainsi les soubassements nécessaires de l'ouvrage, c'est-à-dire l'infrastructure économique de ce type de littérature dont c'est, nous l'avons mentionné, l'un des aspects principaux. Leur étude soulève cependant deux difficultés. Le foisonnement généreux des dates, noms, chiffres, etc., qui se superposent longuement et s'entrecroisent sur près de soixante pages devient vite fastidieux et, partant, lassant. Lacune d'ordre esthétique sans doute et somme toute assez inoffensive, une grisaille inattendue n'étant parfois que le repoussoir indésiré du patient labeur. Il n'en va pas de même cependant de la deuxième difficulté, plus sérieuse, qui a plutôt trait à la méthodologie. Les renseignements dans le domaine de la littérature de masse — ce qu'on est souvent convenu d'appeler la paralittérature, bien que les deux termes ne se recouvrent pas exactement — sont habituellement nombreux, mais de piètre qualité. D'où le fait qu'il faille à l'occasion recourir à des documents dont la valeur est discutable, comme c'est ici le cas. Lacune autrement plus lourde de conséquence, car citer sur un même pied, et parfois à quelques lignes de distance, le *Dictionnaire des œuvres littéraires du Québec*, d'une part, et *Photo-Journal*, *Police-Journal* ou *Le Journal de Montréal*, d'autre part, pose, on l'admettra sans peine, certains problèmes délicats¹. Il aurait été souhaitable, me semble-t-il, d'établir pour cette première étude une brève évaluation critique des sources disponibles.

Quoi qu'il en soit, reste qu'il était nécessaire d'analyser d'abord, comme on le dit fort à propos, les « facteurs de production » (p. 67) et que ce chapitre, malgré les quelques lacunes dont il a été fait état, est dans l'ensemble assez solide et surtout, fort instructif.

La deuxième étude, « Les structures du roman d'espionnage », introduit l'angle narratologique qui sera encore exploité par la suite. L'auteur, Guy Bouchard, y revient à ses anciennes amours puisque sa thèse de doctorat

1. Exemple parmi d'autres de ces problèmes : « Attiré par le roman policier ? Je ne l'ai jamais vraiment été de façon spéciale » (Pierre Daignault, in *Photo-Journal*, 2-11-1970. « J'ai surtout le besoin d'écrire des romans policiers, c'est ma spécialité » (« propos du mois de décembre 1977 » (sic)). Ces deux affirmations, citées à cinq pages d'intervalle (57, 62), s'accordent plutôt mal et mettent en cause la validité de leur source respective. Nos deux auteurs, s'ils en ont pris conscience, n'en ont en tout cas rien laissé paraître...

(1971) portait précisément sur cette question. Il s'emploie ici « à dégager les structures du contenu à l'œuvre dans la série IXE-13 » (p. 73).

Il s'agit d'une analyse habile, longue — plus de cent pages — et ambitieuse où, sur la base d'un point de vue synchronique, on espère parvenir à « un certain nombre de propositions théoriques qui (...) seraient applicables au récit d'espionnage comme tel, sinon à toute œuvre romanesque » (p. 73). On peut reconnaître dans l'appareil conceptuel auquel il est fait appel une assimilation efficace de nombreux travaux antérieurs : pour l'approche d'ensemble, la sémiotique de Greimas (*Sémantique structurale*), pour l'obtention du corpus, le modèle donné par Propp (*Morphologie du conte*), pour l'énonciation des propositions narratives, les thèses actantielles de Souriau (*Les deux cent mille situations dramatiques*), pour le découpage textuel, les lexies utilisées à l'occasion par Barthes (*S/Z*), et enfin certains éléments des analyses récentes sur le récit d'espionnage, telle celle sur James Bond par Umberto Eco.

Bouchard utilise, comme hypothèse de départ, un scénario schématique, « modelé sur le carré sémiotique » (p. 75). Aménagé sous ses divers chefs, il permet d'obtenir une première gamme de procès narratifs fondamentaux : capture, trahison, mainmise, assassinat, neutralisation et sabotage. Cette formalisation amène une confrontation initiale du corpus, réparti proportionnellement aux classes dégagées. Considérant ensuite comme sujets et prédicats respectifs les rôles des personnages — qu'il appelle « indices » — et leurs aspects (actions, éléments psychologiques, etc.), l'auteur parvient à des « propositions narratives » propres à les caractériser. Le personnage se transforme ainsi en « signifié global » d'un roman lui-même considéré comme « signe ». Bouchard procède alors, via la technique des lexies, à la construction d'une structure syntagmatique, en utilisant comme récit-témoin *Le repaire de la mort*, premier de la série². Puis, faisant montre d'une rigueur exemplaire, il analyse le tout sous l'angle double de la logique et de la chronologie pour aboutir, à la suite de réductions successives, à une structure globale qui semble propre à subsumer les possibilités narratives de la série IXE-13 tout entière. Il ne reste enfin qu'à comparer les scénarios majeurs obtenus à ceux des romans de Fleming (Bond) ou de Bruce (OSS 117) pour observer une même logique à l'œuvre. La conclusion s'impose d'elle-même : « Cette formule n'est pas propre à la série IXE-13 (...). La structure est typique, l'investissement est folklorique » (p. 177).

Cette deuxième étude aboutit ainsi à dégager deux registres sur lesquels vont s'appuyer les textes postérieurs. Qui dit folkloricité dit aussi lieu d'inscription possible pour une idéologie, comme le montrera la cinquième section de l'ouvrage, sur laquelle nous reviendrons. D'autre part, qui parle de structure globale parle aussi de programme narratif. C'est ce que s'applique à démontrer Louise Milot dans le chapitre qui suit : « La défaite des femmes ».

2. Les raisons d'un tel choix ne sont pas indiquées. Peut-être l'auteur considère-t-il que tout autre choix eût abouti aux mêmes conclusions ?

En théorie, le héros d'espionnage n'a pas droit à une vie sentimentale, encore moins à un lien amoureux stable. Or, non seulement IXE-13 aime-t-il Gisèle Tubœuf, mais il finit même par l'épouser ! L'habileté de Louise Milot consistera à faire la preuve que, malgré les apparences, une telle situation n'est nullement une entorse à la « logique contraignante du récit » (p. 182), mais vient en fait confirmer la primauté indiscutable du programme narratif d'espionnage sur celui de la vie amoureuse. L'auteure analyse le cas de trois femmes jouant un rôle majeur dans la vie du héros, pour aboutir toujours à la même conclusion. Ainsi Gisèle Tubœuf, espionne confirmée au début de la série, sans aucun doute l'égal de IXE-13 lui-même, est peu à peu reléguée après leur union à une vie débilite : impuissante, inactive et « clouée sur un lit d'hôpital » (p. 223). Cette « occultation progressive » constitue une preuve parmi d'autres de l'hypostasie de la trame narrative de l'espionnage et réaffirme le rôle subordonné des femmes, lesquelles, en un tel monde, tendent à devenir petit à petit des êtres « de service » (p. 226). Elle vient aussi confirmer indirectement l'optique structurale en général (et par conséquent les conclusions antérieures de Guy Bouchard) : si l'existence d'un agent secret amoureux constitue un « malaise narratif » qu'il faut graduellement réduire, c'est que la présence d'une structure implique un ordre global et donc une résistance à son contraire. Or la série ne dispose, pour pallier au désordre, que de capacités d'élasticité limitées. Elle consacrera toujours « la défaite des femmes ».

Dans le texte qui suit, « La structure psychanalytique », Claude-Marie Gagnon vise, pour sa part, « à l'établissement d'un mythe psychanalytique particulier à une production de fiction » (p. 229). S'éloignant sensiblement de la psychocritique de Charles Mauron dont il fait par ailleurs un large usage, Gagnon cherche à lui adjoindre les acquis récents du structuralisme et de la sociocritique. Liant la série à une « quête d'identité sexuelle » (p. 239), il table sur l'ambivalence d'IXE-13 face au mariage, déjà exploitée dans le précédent chapitre, sur sa relation d'amour-haine avec ses supérieurs ainsi que sur son intense camaraderie, pour dégager peu à peu la structure œdipienne de ses aventures. Selon lui, le personnage d'IXE-13 ferait montre d'« homosexualité latente » et d'un refus d'assumer la « vision génitale du monde » déterminant l'entrée dans l'âge adulte. Ce qui dessine la structure psychologique propre à l'adolescence. On rejoint par ce biais les constats de la première étude touchant le processus de scolarisation des années cinquante et on explique du même coup les raisons d'un extraordinaire succès de librairie.

Le chapitre, plutôt concluant jusqu'à ce point, eût pu s'achever sur cette note heureuse. Mais l'auteur se lance alors dans d'audacieuses considérations qui, quoiqu'éminemment riches, n'en reposent pas moins sur des modes d'articulations assez problématiques. Lorsqu'on compare les aventures d'IXE-13 à d'autres séries réalisées à la même époque pour en arriver à conclure que le « roman d'espionnage est aussi le roman de la guerre froide » (p. 274), on se meut encore en terrain stable et on propose une hypothèse féconde. Quand cependant, pour expliciter plus avant l'impact phénoménal d'IXE-13, on aboutit à une vaste comparaison psycho-sociale où le Québec, à

la veille de la Révolution tranquille, serait une société adolescente sur le point de subir une « mutation » susceptible de l'amener à un âge « plus adulte » (p. 281), on quitte rapidement la terre ferme. Cette métaphore biogénétique, qui possède l'attrait des choses vieilles comme le monde, soulève aussi toute la question de l'explication causale, problème non moins vénérable. Disons pour faire court que, nonobstant son pouvoir de suggestion, je ne crois pas que ce dernier développement entraîne — il s'en faut de beaucoup — l'adhésion ferme.

De là, on passe à la cinquième et dernière étude, « L'idéologique dans le texte », due à Denis Saint-Jacques, lequel signe aussi l'introduction et la conclusion. Cette analyse reprend où avait laissé la précédente et poursuit la réflexion sur la contribution de la série IXE-13 à l'histoire du Québec. S'appuyant sur un essai de Marcel Rioux qui distinguait, à l'œuvre durant cette époque, la marque de trois grandes idéologies récurrentes (de conservation, de rattrapage et de développement/participation), Saint-Jacques montre comment l'œuvre de Pierre Daignault s'inscrit indéniablement dans la mouvance de la seconde.

IXE-13 est le héros d'un désir tout fictif de participation militaire aux activités contemporaines de ce qu'il désigne lui-même du nom de « monde libre », héros dynamique et positif qui n'a plus rien à voir avec le défenseur crispé et sans cesse humilié des valeurs d'autrefois (p. 296).

L'œuvre échappe donc globalement à un idéal de conservation sous la bannière duquel s'abritaient ultimement, effort de maintien tout entier intégriste, la langue, la charrue et la croix. Mieux même, si l'on considère le second axe narratif identifié par Milot, c'est-à-dire le rôle éminent qu'y jouent un temps les femmes, IXE-13 relève peut-être encore de la seconde idéologie, mais annonce aussi et surtout, particulièrement avant que cet axe n'ait été progressivement amoindri et finalement écarté au profit du programme narratif dominant, l'idéologie de développement/participation des années 1960-70. Ainsi s'éclaire, par le biais d'une double appartenance manifeste, la « fonction sociale d'un tel texte » (p. 285) et « la place de ce récit dans son écosystème idéologique » (p. 289).

Quand Pierre Elliott Trudeau et Jean Lesage auront enfin rattrapé Pierre Saurel et ses lecteurs, la Révolution tranquille pourra avoir lieu tout démocratiquement (p. 313).

Les conséquences de cette contribution de Saint-Jacques ainsi que de la conclusion qui la prolonge sont intéressantes à plus d'un titre. D'abord, en développant les deux études narratologiques antérieures grâce à une exploration du contenu et de l'expression, elle leur apporte un complément indispensable. Ensuite, en drainant dans son large cours certaines alluvions déposées par les approches socio-économique et psychanalytique, elle permet d'unifier commodément et sans artifice excessif l'ensemble de l'ouvrage. Enfin — et ce n'est certes pas le moindre de ses nombreux mérites — elle met sérieusement en cause une situation qui perdure depuis trop

longtemps déjà : le privilège de la culture dite savante sur la culture dite de masse. Dans le cas précis qui nous occupe, la

culture de masse, dans ce qu'elle a de plus frustré et de choquant pour les esprits fins et évolués, aura indiqué dans l'imaginaire social la voie de l'avenir à une culture savante trop prête à rendre le duplessisme responsable de toutes ses contradictions (p. 313)

Cette surprenante conclusion montre à quel point s'imposait une lecture approfondie et multidisciplinaire de Pierre Daignault. Quant à ses résultats, ils devraient servir d'avertissement et pour les études littéraires et pour la philosophie. Comme eût pu le prétendre le dicton populaire : il n'y a pas de sots sujets, il n'y a que des préjugés. N'est-ce pas ce qu'affirmaient récemment encore à leur façon Marc Chabot et André Vidricaire ? « Philosopher aujourd'hui, c'est (s')ouvrir (...) à tous les objets (...) il n'y a plus pour les philosophes d'objet impropre pour la pensée »³.

Souhaitons donc que cet excellent ouvrage constitue un pas appréciable en direction d'une telle compréhension. Peut-être en ce cas pourra-t-on voir se résorber quelque peu cette déplorable tendance qui prétend, sur la paralittérature (ou la parafilosophie), apposer le label : parents pauvres de l'esprit ? Alors le personnage, se faisant justice comme à son habitude, aura en plus contribué à dédouaner son auteur. Ce qui n'aura certes pas été, comme l'affirme plaisamment Guy Bouchard dans un autre contexte, la moins étrange des aventures de l'agent IXE-13, l'as des espions canadiens.

*Département de philosophie,
Collège de Rimouski.*

* * *

Philosophiques

philosophiques

Michel Despland, *The Education of Desire : Plato and the Philosophy of Religion*. Toronto, University of Toronto Press, 1985 ; 395 pp.

Georges Leroux

Volume 14, numéro 1, printemps 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027011ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027011ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Leroux, G. (1987). Compte rendu de [Michel Despland, *The Education of Desire : Plato and the Philosophy of Religion*. Toronto, University of Toronto Press, 1985 ; 395 pp.] *Philosophiques*, 14 (1), 213–218. <https://doi.org/10.7202/027011ar>

MICHEL DESPLAND, *The Education of Desire : Plato and the Philosophy of Religion*. Toronto, University of Toronto Press, 1985 ; 395 pp.

par Georges Leroux

La philosophie de la religion constitue de nos jours une entreprise difficile à cerner. Le développement de la philosophie analytique a provoqué de nombreuses recherches sur l'analyse du langage de la croyance et parmi les énoncés traditionnels on retrouve les propositions de la métaphysique et de la théodicée : est-ce que Dieu existe ? s'il existe, a-t-il souci de l'humanité, est-il provident ? quelle est l'origine de l'âme, quel est son destin ? Le propre de la philosophie analytique de la religion est cependant de ne pas discuter ces

3. *Objets pour la philosophie*, Québec, éd. Pantoute, 1983, p. 2.

propositions pour elles-mêmes, mais de suspendre l'enjeu de la croyance et de discuter la rationalité de ces énoncés. Dans la Préface de son ouvrage, Michel Despland nous prévient qu'il n'est pas un tenant de cette école analytique et il invite son lecteur à passer d'un intérêt pour les « sentential meanings » à un intérêt pour la « living meaningfulness ». Le lecteur fera bien de garder la position de cette préface à l'esprit au cours de sa lecture, car l'auteur lui-même s'y tient ; toute sa réflexion sur Platon est guidée par ce qu'on pourrait appeler un « humanisme culturel », dont l'inspiration n'est rendue possible que par une définition extrêmement large et englobante de la religion.

Qu'est-ce que la religion ? Si on pouvait en fournir une définition, il ne serait plus nécessaire de construire une philosophie à son propos. Les religions sont concrètes, ce sont des ensembles d'activités, d'attitudes, de croyances. En retournant à la période grecque, Despland cherche à saisir comment, sur le fond de la religion de l'Athènes du V^e siècle, s'est développée une philosophie en rapport immédiat avec un fonds religieux concret.

Ce fonds recoupe aussi bien les stratifications de la mythologie (olympienne, orphique), les rituels et les cultes que les morales, populaire et savante, qui leur sont attachées. Toute cette vie religieuse se répercute dans le dialogue platonicien, pour lequel elle constitue un formidable matériau de pensée. Parler au sujet de Platon de l'émergence d'une philosophie de la religion, c'est donc au premier chef s'adresser à cette provocation concrète de la philosophie par la vie sociale de la religion, par son influence dans la culture et la vie des individus. Cette tâche, on en conviendra facilement avec l'auteur, se distingue facilement du travail qui consisterait à exposer la théologie de Platon ou encore sa spiritualité. (Préface, p. XII). La théologie philosophique est un corps de propositions sur la nature de Dieu ou des dieux, la démonstration de leur existence, la possibilité d'un discours à leur sujet ; il appartient à la métaphysique de fonder cette théologie et on sait, dans le cas de Platon, combien son exposé métaphysique le plus achevé, les trois *logoi* des livres VI et VII de la *République*, résiste à une interprétation immédiatement théologique. Despland rappelle à quelques reprises que c'est à une tradition, finalement assez tardive, qu'on doit une lecture théologique de l'Idée du Bien. Quant à la spiritualité ou philosophie religieuse, elle nous met en présence de toutes ces questions d'ascèse, de mystique et tout simplement de vie intérieure contemplative, auxquelles le Père Festugière a consacré une partie importante de son œuvre.

Le livre de M. Despland cherche donc à parcourir un chemin qui ne recoupe ni la théologie, ni la spiritualité platoniciennes. Il ne peut éviter, comme cela était d'emblée prévisible, d'en reprendre l'examen par larges morceaux. Mais son propos n'est pas là, et il n'est pas facile pour un lecteur peu familier avec les préoccupations des spécialistes de la religion de saisir comment Platon peut être sollicité autrement que sur les terrains où la philosophie et l'histoire de la philosophie l'interrogent habituellement. « My argument, écrit Despland, is that we find in Plato the perplexity about this

something called religion that is crucial to the endeavours of a philosophy of religion. » (Preface, p. XII)

Le parcours de l'ouvrage suit en gros la chronologie des Dialogues ; l'auteur dessine une trajectoire qui épouse le développement de Platon et il nous invite à y lire une profonde continuité. De l'*Eutyphron*, qui marque le seuil d'entrée dans la problématique du religieux, aux *Lois* qui en constituent le déploiement achevé dans un ensemble de prescriptions, l'itinéraire platonicien apparaît constamment mobilisé par son rapport à la « religion ». L'ouvrage comporte onze chapitres, qu'on peut répartir en trois groupes assez distincts. Les cinq premiers, les meilleurs à mon avis, sont les plus travaillés. L'auteur y laboure en tous sens la culture et la religion grecques, à partir du texte de l'*Eutyphron*. Cette section est une remarquable introduction à la méthode platonicienne, effectuée à partir d'un point de départ original. Les trois chapitres suivants (6, 7 et 8) ouvrent l'ensemble du corpus platonicien de la maturité, en se concentrant sur le *Gorgias*, la *République* et le *Phèdre*. Despland nous y propose de belles synthèses, mais il perd de vue son sujet. Celui-ci n'est retrouvé que dans l'excellent chapitre 9 sur les *Lois* et dans la conclusion assez élaborée qui constitue le chapitre 10. Un post-scriptum dans lequel sont abordés des sujets divers, et notamment des questions relatives à l'interprétation chrétienne, donne au livre son dernier et onzième chapitre. À lire l'ouvrage, on ne peut éviter l'impression, par moments inquiétante, que l'auteur n'a pas su résister à la tentation d'exposer la théologie et la spiritualité. Le bloc central de l'ouvrage, malgré des efforts considérables pour opérer des points de suture avec la problématique de la religion, est consacré aux questions habituelles de la vie de l'âme et de son rapport au bien. Ces pages ne sont pas moins bonnes, elles semblent simplement artificiellement convoquées à contribuer à une problématique avec laquelle les dialogues de la maturité ont peu de liens.

Je reviens aux premiers chapitres, remarquables à beaucoup d'égards. D'abord par la vivacité du rapport qui se trouve établi entre l'*Eutyphron* et la culture religieuse de l'époque ; dans le texte philosophique, la détermination du concept de ce qui est pieux (*hosion*) appartient d'emblée à la culture et aux institutions, et cependant, par l'effet de la philosophie, le concept est destiné à se libérer de cette détermination. Cette ambivalence extrême ne se résoudra jamais. Socrate interroge la culture et n'y trouve jamais les réponses qu'il cherche. La culture possède pourtant, sur ces questions de « piété », les réponses qui lui suffisent. Dans ce premier chapitre de son ouvrage, Despland en restitue toute la dynamique, en insistant notamment sur les apories du légalisme lié à la notion de pollution. Par là-même, il montre comment Platon, loin de libérer les concepts religieux de leur cadre culturel archaïque, va travailler à les réinvestir dans ce cadre, surtout dans *Les Lois*.

Dans l'*Eutyphron* donc, toute la partie de la philosophie est jouée : recherche de l'universel retour à l'archaïque. Cette partie a pour enjeu le statut du langage et la possibilité d'échapper au pouvoir de l'opinion. Après avoir brossé un splendide portrait de Socrate (Chap. 2), Despland interprète

la rencontre d'Eutyphron et de Socrate comme l'affrontement symbolique de la philosophie et de la religion, de l'universel et de l'archaïque dans l'espace du langage. Ce chapitre troisième («The first steps in philosophy of religion») fait intervenir le discours de défense que Socrate s'apprête à présenter au tribunal, devant les juges qui demain le condamneront. Par comparaison, le procès d'Eutyphron semble bien mineur. Le dialogue néanmoins place ces deux procès sur le même plan, puisque dans chacun les valeurs religieuses de la culture sont mises en cause.

N'oublions pas, en effet, que Socrate est accusé d'impiété et de la même manière qu'Eutyphron met en cause, en accusant son père, une justice qui renverse le légalisme traditionnel, Socrate sollicite de la société qui l'incrimine un déplacement de ses valeurs. (Chap. 3, p. 37) C'est dans cette similitude, bien fugace, il faut en convenir, puisqu'Eutyphron ne se révèle pas un interlocuteur philosophe, qu'apparaît une première approximation de la philosophie de la religion ; c'est à ce discours qu'il appartiendrait de produire la nouvelle conception de la justice qui est requise pour Eutyphron et pour Socrate. Par l'*Apologie*, nous savons que Socrate a choisi de ne pas faire ce discours, de se plier aux lois de la cité et de boire la cigue ; de la même manière, l'*Eutyphron* nous confronte à l'échec de la religion traditionnelle, à son incohérence, en même temps qu'à son extraordinaire puissance. (Chap. 3, p. 50)

La coupure qui se présente à ce point de l'ouvrage semble le résultat d'une décision assez arbitraire. De Socrate, en effet, on passe à Platon et la suite du développement de la philosophie de la religion lui est imputée en propre, comme si la dramatisation de l'*Eutyphron* n'appartenait pas aussi à la représentation aporétique du religieux chez le jeune Platon. La question a son importance. Despland indique déjà une différence entre Socrate et Platon, en insistant sur le fait que Platon exploite davantage les ressources de la tradition religieuse aux fins de la philosophie que Socrate (Chap. 3, p. 55). Cette différence a une certaine profondeur : contrairement à Socrate qui s'est rendu à la justice traditionnelle, Platon n'a cessé de vouloir la dépasser, notamment dans l'utopie psycho-politique de la *République*. Ce n'est que dans les *Lois* qu'on le voit revenir à des formulations originaires, à la fois mythiques et concrètes.

Un tel investissement de l'expérience religieuse de la culture grecque n'est interprétable chez Platon que si on recourt systématiquement, comme le fait Despland, à une pratique de la transposition, selon l'expression consacrée par A. Diès. On ne trouvera pas ici beaucoup d'analyses précises d'exemples de cette pratique, mais plutôt une utilisation constante de la transposition comme principe d'interprétation.

Le chapitre 4 constitue un retour à l'*Eutyphron*, pour y discuter cette fois l'émergence de la doctrine des formes intelligibles. Sur cette question précise, Despland n'ajoute rien au livre important de ALLEN [*Plato's Eutyphro and the early Theory of Forms*, 1970]. La perspective marque cependant un déplacement ; dans la recherche des formes, Despland voit surtout à l'œuvre

une quête d'authenticité, une recherche de transcendance, un besoin de fondation qui aboutiront finalement à l'ordre transcendantal de la République. On sera frappé, à la lecture de ce chapitre, de sa parenté avec le livre de VOEGELIN [*Plato*, 1966], que Despland cite d'ailleurs souvent. Comme Jaeger, dont il hérite une structure d'interprétation dans laquelle la métaphysique représente symboliquement toute la culture, Voegelin proposait déjà une lecture qu'on pourrait appeler « décadente » de Platon ; lecture qui s'attache plutôt au paradigme de la dissolution de la culture, exemplifiée chez Euripide, qu'à la constitution de la métaphysique. Dans cette approche, la métaphysique est d'abord la solution d'un problème social et culturel ; elle n'est pas d'emblée une entreprise logique ou ontologique. Despland se raccroche à cette tradition d'interprétation ; après avoir passé en revue la situation de la philosophie comme discours dans la société, il en arrive (Chap. 5) à ses tâches de culture, de *paideia* (Chap. 5, p. 86). Que peut la philosophie dans son rapport à la religion grecque ? Ce chapitre est crucial, puisqu'il recoupe tous les plans de la culture où la religion est active : le rôle des poètes, l'autorité de la tradition, la valeur des rituels, la portée des mythes. Mais Despland le conclut rapidement et de manière décevante, en invoquant la confusion et l'ambivalence. Dans les faits, on a le sentiment qu'il fait l'économie d'une discussion minutieuse de ces questions, qui sont pourtant le cœur de son sujet, pour nous amener à la théologie des *Lois*.

À ce point de son parcours, le livre dévie. L'auteur propose un schéma de trois propositions théologiques traditionnelles ; ce sont, en gros, les propositions du livre X des *Lois*, qu'il considère comme l'aboutissement de la philosophie de la religion de Platon (Chap. 5, p. 103). Ces propositions sont constitutives d'un ordre qui possède d'emblée une signification morale (p. 104) et elles engagent l'ensemble du corpus platonicien de la maturité. De la sorte, ce qui s'annonçait comme limité à la considération de la « religion » concrète s'ouvre à la totalité de l'expérience philosophique, par une sorte d'équivalence entre la moralité de la communication et le fondement de la religion. (p. 105) On se trouve donc justifié d'entreprendre un nouveau parcours, cette fois dans le *Gorgias*, la *République* et le *Phèdre*.

Ce changement de cap est tout à fait décevant, d'autant qu'il donne lieu à des développements assez quelconques. Le chapitre 6 me semble le plus manqué de cet ensemble ; l'auteur a voulu y mettre trop, et il finit par ne parler de rien. Le chapitre 7 qui se concentre sur la *République* présente quelques très belles pages sur la religion olympienne et la question du pouvoir (pp. 126–133) ; l'articulation de ces remarques avec les premiers chapitres fait défaut, et le rapport à la *République* est à peine esquissé. On en dirait autant des remarques sur les courants dionysiaques et leur rapport au *Phèdre*. Cet ensemble de trois chapitres fait donc problème dans l'économie d'ensemble de l'ouvrage.

Il faut donc attendre le chapitre 9 pour retrouver la problématique de la religion, telle que la définissait l'auteur au début. Dans un exercice tout à fait périlleux, Despland se livre à un effort de traduction des propositions

théologiques des *Lois* (Chap. 9, pp. 170s) en impératifs moraux, en leçons de sagesse. Que ces traductions soient possibles rend le lecteur sensible à la difficulté de saisir le religieux dans le corpus platonicien de la maturité ; avec les *Lois*, l'archaïque fait retour, et à proportion la possibilité de tenir à son sujet un discours rigoureux : mythes, croyances, prescriptions réapparaissent dans leur aspect historique et concret, et la théologie que Platon leur assigne constitue plutôt une métaphysique qu'une philosophie de la religion. Dans cet ensemble, les attitudes religieuses de Platon acquièrent un relief nouveau. De ce chapitre, on retiendra spécialement l'excellente discussion de la question du statut du mythe dans son rapport à la théologie. Cette discussion supposerait une étude du *Timée*, ce que Despland ne fait qu'esquisser.

La recherche se termine sur un long chapitre de conclusion, dans lequel Despland égrène plusieurs thèmes laissés en suspens. Le lecteur, impatient, ne doit pas en attendre plus de clarté que ce qui se trouve dans l'ouvrage même depuis le chapitre 6. Le souci de la totalité (et le post-scriptum qui rassemble les chutes du fichier confirme sans doute cette impression) a débordé les premières consignes du sujet ; tout le corpus platonicien a été passé en revue, au détriment d'un questionnement plus limité, et sans doute plus rigoureux. On ne trouvera pas dans cet ouvrage, à l'imposante bibliographie, motif à beaucoup de désaccords ; chaque problème reçoit une discussion trop brève, et en général l'auteur fait état d'interprétations qui font consensus. On en attendra plutôt une interprétation générale qui prend le relais de Voegelin et qui cherche, au cœur de la culture grecque, dans cet espace où le religieux et le politique se déterminent réciproquement, l'ouverture du questionnement de la philosophie et sa forme platonicienne spécifique. Cette interprétation n'est-elle même intelligible qu'à celui qui peut en adopter le point de vue : un humanisme inquiet du destin de la culture et soucieux de réponses exemplaires. L'historien de la philosophie, le philologue seront déçus, mais Despland n'a pas écrit ce livre pour eux et il les avait prévus.

*Département de philosophie,
Université du Québec à Montréal.*

* * *

Philosophiques

philosophiques

Théodore-F. Geraets (dir. de la publication), *Hegel, l'Esprit absolu*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1984, 181 pp. (Collection Philosophica : 26).

Roger Lambert

Volume 14, numéro 1, printemps 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027012ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027012ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Lambert, R. (1987). Compte rendu de [Théodore-F. Geraets (dir. de la publication), *Hegel, l'Esprit absolu*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1984, 181 pp. (Collection Philosophica : 26).] *Philosophiques*, 14 (1), 218–221.
<https://doi.org/10.7202/027012ar>

THÉODORE-F. GERAETS (dir. de la publication), *Hegel, l'Esprit absolu*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1984, 181pp. (Collection Philosophica : 26).

par Roger Lambert

Actes du colloque international sur le sens de l'Esprit absolu chez Hegel tenu à l'Université d'Ottawa du 6 au 8 novembre 1981.

Ce livre rassemble les principales communications de ce colloque. M. Théodore F. Geraets qui est à l'origine de ce recueil, a jugé bon d'y insérer aussi le contenu des discussions suscitées par chacune des conférences. L'initiative fut heureuse ; en effet, vu la qualité des interventions, les points de vue exprimés au cours des échanges ont permis une meilleure compréhension des opinions émises par chacun des conférenciers.

La densité et l'ésotérisme de cet ouvrage le destinent à un public averti, déjà familier avec la pensée de Hegel. La notion d'Esprit absolu, bien qu'elle soit fondamentale chez Hegel et pour ainsi dire la clef de voûte de sa philosophie, n'en demeure pas moins, encore aujourd'hui, l'une des principales pierres d'achoppement sur laquelle butent ceux qui cherchent à pénétrer sa pensée. Dès qu'on entreprend de cerner le concept d'Esprit absolu, une question surgit d'emblée : l'Esprit absolu est-il Dieu ? Aussi il n'est pas étonnant que cette interrogation soit revenue sans cesse tout au long des diverses communications et qu'elle ait en fait constitué le sujet principal du colloque.

Dès la première conférence sur l'origine et la signification de l'Esprit absolu, il s'avère que le rapprochement, opéré par certains interprètes de Hegel entre l'Esprit absolu et Dieu n'est pas sans fondement. Selon le professeur Harris, Hegel, dans ses premiers écrits, affirme que la religion grecque n'admettait aucune séparation entre l'Église et l'État : « Athena, c'était la cité d'Athènes saisie à travers une intuition imaginaire ; et les festivals religieux d'Athènes n'étaient qu'une forme d'éducation à la vie communautaire, même pour ceux qui n'étaient pas des citoyens libres » (p. 20). Dans son ouvrage, *Vie de Jésus*, Hegel, selon Harris, interprète l'Évangile comme l'annonce de l'Éthique de Kant et pose un rapport d'identité entre Dieu et la Raison ou le Logos. Mais ce n'est que dans un ouvrage postérieur, « Foi et Savoir », toujours selon Harris, que Hegel révèle le sens de cette identité. Le Dieu chrétien n'est qu'un pur moment, et rien qu'un moment de l'idée la plus élevée qui soit. Le Vendredi saint historique marque la mort du Dieu chrétien et l'avènement du Vendredi saint spéculatif, moment où l'idée la plus élevée qui soit amorce sa réalisation selon le mode qui lui est propre, soit dans et par la conscience des individus. Le Dieu transcendant et extérieur au monde cède la place à l'idée immanente aux consciences individuelles.

La communication de Remo Bodei apporte des précisions intéressantes sur ce en quoi consiste l'idée immanente aux consciences individuelles : elle est la conscience de soi de l'Esprit absolu, « le savoir de soi de l'esprit divin à travers la médiation de l'esprit fini. » Le christianisme a dégagé la valeur infinie de l'individu ; ce qui situe ce dernier « au-delà de sa position sociale et de l'État » (p. 41). Il s'ensuit que l'Esprit absolu (divin) se réalise dans et par le développement des individus et qu'il n'est plus identifié à l'État comme chez les Grecs.

Distincte de l'État, de la cité terrestre, la cité divine, royaume de l'Esprit absolu, n'en est pas pour autant isolée. « Toute l'histoire christiano-

germanique n'est autre qu'une dissolution progressive de la transcendance, une descente sur la terre de la cité de Dieu » (p. 45). Mais d'un autre côté, la cité terrestre, entraînée par le mouvement de l'Esprit absolu entreprend une ascension vers la suprasensibilité.

L'homme, dont la valeur est infinie, ne se réalise que dans et par l'État ; mais l'État, le peuple organisé, n'est que le terrain sur lequel se structure l'Esprit absolu. En dernière analyse, la religion, l'Esprit absolu est le fondement de l'État, l'Esprit objectif, car elle est le point de départ et le point d'arrivée de tout le processus. L'ensemble du procès se déroule ainsi : la cité de Dieu confère aux individus une valeur infinie ; les activités de ces derniers constituent le peuple organisé en un État ; mais la cité terrestre n'est que la voie par laquelle l'Esprit absolu atteint son achèvement.

Avec Pierre-Jean Labarrière, qui était son exposé sur les trois grandes œuvres de Hegel, soit *La Phénoménologie de l'Esprit*, *La Science de la Logique*, et *l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, la notion d'Esprit absolu se présente sous un jour nouveau par rapport aux interprétations précédentes. Tout d'abord l'Esprit absolu n'est en aucune façon assimilable au Dieu de la tradition ; il n'est pas non plus cette « entité pleine et lourde de sens, réalité en elle-même achevée » (p. 72), opposée à la relativité et à la contingence. Le terme « absolu », chez Hegel, remarque Labarrière, est accolé au savoir, à l'idée, à l'esprit, à titre de qualificatif. En tant qu'adjectif il revêt un sens particulier. En effet, « il ne désigne pas une simple qualité, mais plutôt une procédure rationnelle dont le sens est le suivant : le nom sur lequel il se porte se trouve abordé tout à la fois sous la raison de la plénitude de son contenu et selon l'ordre d'une relative abstraction formelle qui engage ce contenu dans un procès d'auto-détermination, c'est-à-dire d'effectuation en figure d'histoire » (p. 74). Quant au terme « esprit », il désigne un savoir de soi qui se donne sa propre réalité. « L'Esprit, c'est alors l'identité ici prononcée entre le concept et sa réalité » (p. 77). L'Esprit est procès, mouvement d'auto-détermination qui s'effectue en plusieurs moments : dans le premier il se confère une réalité à l'intérieur même des intelligences finies, il prend alors le nom d'Esprit subjectif ; au cours du second il s'extériorise dans les institutions, famille, société civile, État, c'est l'Esprit objectif ; au niveau de la troisième étape, il rassemble tous ses moments et retourne en lui-même selon la totalité de ses figures : sous cet aspect, il est l'Esprit absolu.

De toute évidence, ainsi compris, l'Esprit absolu, dans la mesure où il réside dans un devenir incessant et inclut le fini, le relatif et le contingent, à titre de moments, ne peut être identifié à un Dieu déjà là, dans un état de perfection, immuable et éternel. Toutefois, par certains caractères, cet Esprit absolu présente des affinités avec le Dieu de la représentation chrétienne : entre autres, être un savoir et un vouloir de soi. Aussi, il n'est pas étonnant que Quentin Lauer ne considère pas le problème clos et intitule son exposé : « Is Absolute Spirit God ? » Lauer répond affirmativement à cette question. Les grandes lignes de son argumentation revêtent la forme d'une preuve de l'existence de Dieu. C'est à et dans la pensée rationnelle que la réalité révèle

sa propre rationalité. Or ceci ne peut être s'il n'existe que la pensée humaine ou encore s'il n'existe que des réalités finies. La pensée, que le penser rationnel tente de pénétrer, est celle d'une totalité unifiée qui, tant au niveau logique qu'ontologique, est antérieure à la réalité et à la pensée finies. En somme le fini n'est rationnel que dans la mesure où il participe à la rationalité de la totalité unifiée. Dans cette perspective, la source de toute rationalité réside, non pas dans un Dieu transcendant extérieur au monde, mais dans ce tout unifié qui est un procès et que Hegel nomme l'Esprit absolu. Et l'auteur de conclure : Dieu est l'Esprit absolu et l'Esprit absolu est Dieu.

Pour Labarrière cette identité réversible ne peut avoir de sens que si l'on accorde au mot Dieu une signification différente de celle que lui octroie la représentation habituelle.

Le tour d'horizon de la problématique perçue se termine avec l'exposé de Louis Dupré : « L'Esprit absolu de Hegel ; une justification religieuse d'une culture sécularisée ». Cet auteur souligne que la religion chrétienne a certes exercé une influence sur l'évolution de la pensée de Hegel. Le vocabulaire employé en fournit un indice : les mots Dieu, Esprit absolu, infini, évoquent des notions théologiques. Cependant cette terminologie recouvre des concepts dont la signification ne correspond pas à l'orthodoxie chrétienne. Tout d'abord, « la manifestation de Dieu comme Esprit ne constitue qu'un moment du procès qui inclut à la fois l'infini et le fini » (p. 129). Ensuite l'intelligence humaine médiatise le fini avec l'infini parce qu'elle participe à l'Esprit. En troisième lieu, l'intelligence finie est précisément cet autre qui rend l'Esprit capable de se connaître lui-même. Aucune de ces trois assertions n'est compatible avec l'orthodoxie chrétienne.

Ces différences autorisent un changement dans le cours de l'histoire : l'idéal de sainteté chrétien laisse la place à la vie éthique inscrite dans les institutions, famille, société civile, État. Pour Hegel, ce passage marque un progrès ; il permet à l'Esprit de se réaliser selon des déterminations rationnelles qui ne sont point rivées à la religion chrétienne. Et cette nouvelle éthique, introduite par l'Esprit absolu, en tant qu'elle est l'âme de l'ordre existant, en est par le fait même la justification.

Les communications publiées dans ce livre, par leur rare qualité et leur pertinence, rendent beaucoup plus compréhensible la notion si controversée de l'Esprit absolu chez Hegel. Aussi tout ceux que la pensée de ce philosophe séduit éprouveront une véritable satisfaction à la lecture de ce recueil.

*Département de philosophie,
Université du Québec à Montréal.*