



Les fondements psychiques, linguistiques et institutionnels de la servitude volontaire

Nicolas Jouvenceau

► **To cite this version:**

Nicolas Jouvenceau. Les fondements psychiques, linguistiques et institutionnels de la servitude volontaire : L'aliénation du désir dans le registre du politique. Sciences de l'Homme et Société. EPHE Paris; Vème section, 2011. Français. <tel-01121771>

HAL Id: tel-01121771

<https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01121771>

Submitted on 2 Mar 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ECOLE PRATIQUE DES HAUTES ETUDES (EPHE)

V^{EME} SECTION

Thèse de doctorat en philosophie

**Les fondements psychiques, linguistiques et institutionnels de la
servitude volontaire**

L'aliénation du désir dans le registre du politique

par Nicolas JOUVENCEAU

sous la direction de Mme Myriam REVAULT d'ALLONNES

Professeur émérite des Universités à l'Ecole pratique des hautes études

Thèse soutenue le 18 novembre 2011

Jury :

M. Fethi BENSLAMA, Professeur de psychopathologie à l'Université Paris-Diderot-Paris VII.

M. Philippe PORTIER, Directeur d'études à l'Ecole pratique des hautes études.

Mme Myriam REVAULT d'ALLONNES, Professeur émérite des Universités à l'Ecole pratique des hautes études.

M. Jean-Jacques WUNENBURGER, Professeur de philosophie à l'Université Jean Moulin-Lyon III.

Je remercie mes proches pour leurs encouragements, leur patience, leurs conseils et leur soutien tout au long de ce travail,

Mme Myriam Revault d'Allonnes pour ses recommandations de lecture, la rigueur de ses analyses et son engagement pour la démocratie,

Michèle Rivoire pour son écoute et son sens du dialogue,

Jacques Borie pour son sens de la répartie, ce qui « *m'a ouvert les oreilles* » — comme l'écrit E. Canetti à propos de K. Kraus — à cette dimension de la langue qui parle entre les lignes.

Résumé

Comment et pourquoi peut-on être amené à abdiquer sa liberté tout en contribuant à sa propre servitude — envers un tyran, un parti, une nation, un système ? Telle est l'énigme léguée par La Boétie depuis son *Discours de la servitude volontaire*. Cette recherche s'est donnée pour objectif d'explorer les méandres psychiques, linguistiques et institutionnels par lesquels passe le désir lorsqu'il s'investit dans le registre politique. Nous avons ainsi pu mettre au jour une partie des raisons pour lesquelles il risque tendanciellement de se placer dans la dépendance univoque d'un grand Autre, d'adopter des formes prescriptives de la langue, du discours et de l'imaginaire social, de renoncer à sa capacité instituante. Ceci a été rendu possible grâce à la contribution de disciplines multiples, que nous avons cherché à mobiliser conjointement tout en respectant leur spécificité : linguistique, sociologie, histoire, anthropologie, psychanalyse, philosophie politique. Face à un sujet du désir dont les modes de fonctionnement résistent à la logique et à la conceptualisation, le jeu croisé des conceptualités permet en effet de mieux faire apparaître comment la méconnaissance de ce qui nous constitue et la recherche aveugle de satisfactions pulsionnelles alimentent les phénomènes de servitude volontaire. Ces derniers n'obéissent cependant pas à une logique univoque ni ne constituent un état stable et durable. Parce que le désir ne se réduit pas à ses formes socialisées, que la langue offre de multiples occasions d'émancipation et que les institutions elles-mêmes dépendent de ce que nous en faisons, le choix de la liberté demeure l'alternative toujours adossée à la servitude volontaire.

The psychic, linguistic and institutional bases of voluntary servitude

The alienation of desire in the political field

Abstract

How and why can one be brought to renounce one's freedom while partaking in one's own servitude — to a tyrant, a party, a nation, a system...? Such has been the enigma left by La Boétie since his *Discourse on Voluntary Servitude*. This dissertation aims at exploring the psychic, linguistic and institutional meanders through which our desire circulates when it is invested in the political field. In doing so we have partially uncovered the reasons why it tends to risk being put in a state of univocal dependence on a big Other, translating into prescriptive forms of language, discourse or social imaginary, renouncing its institutional capacity. This was made possible by gathering contributions from various academic fields, which we have endeavoured to use in association while respecting their specificity: linguistics, sociology, history, anthropology, psychoanalysis, political philosophy. Faced with a subject of desire which modes resist logic and conceptualisation, the interplay of conceptual apparatus reveals in what way the ignorance of what constitutes us, and the blind pursuit of the satisfaction of impulses, fuel phenomena of voluntary servitude. However, these do not follow a univocal logic, nor do they constitute a stable, durable state. Because desire cannot be reduced to its social forms, because language offers many opportunities for emancipation, the choice of freedom remains the constant alternative to voluntary servitude.

Mots-clés

Adorno (Theodor W.)	aliénation	bureaucratie
Castoriadis (Cornelius)	comparatisme	culture de masse
démocratie	désir	Freud (Sigmund)
grand Autre	identification	identité narrative
imaginaire radical	imaginaire social	industrie culturelle
institutions	La Boétie (Etienne de)	Lacan (Jacques)
Lefort (Claude)	mésentente	pluridisciplinaire
psychanalyse	Ricœur (Paul)	servitude volontaire
utopie	Weber (Max)	

Key-words

Adorno (Theodor W.)	alienation	big Other
bureaucracy	Castoriadis (Cornelius)	comparativism
creative imaginary	culture industry	democracy
desire	disagreement	Freud (Sigmund)
identification	institutions	La Boétie (Etienne de)
Lacan (Jacques)	Lefort (Claude)	mass culture
multidisciplinary	narrative identity	psychoanalysis
Ricœur (Paul)	social imaginary	utopia
voluntary servitude	Weber (Max)	

INTRODUCTION	15
PREMIERE PARTIE : LA SERVITUDE VOLONTAIRE ET LES VOIES MULTIPLES DE LA FASCINATION.....	33
CHAPITRE 1 : SE LAISSER SEDUIRE PAR DES IDENTIFICATIONS COLLECTIVES PROTECTRICES.....	38
<i>1/ Image mythique de la communauté et occultation des divisions</i>	<i>43</i>
a/ L'illusion d'autochtonie comme condition de l'unité ?.....	43
b/ Une tendance à la dénégation de la différence des sexes ?	48
c/ L'insoutenable division originaire de la communauté ?.....	53
d/ Les apories de l'autochtonie grecque antique	56
<i>2/ Les illusions d'une identité nationale "substantielle" et unitaire</i>	<i>59</i>
a/ L'« ethnicité fictive » comme réponse à la crise de légitimation	60
b/ La peinture et la fabrique d'un "tableau" identitaire	68
c/ Les ambiguïtés de la fonction de l'art en politique	73
d/ Une impossible désintringation du transcendantal et de l'imaginaire ?	79
e/ L'imaginaire républicain et son envers, au-delà de la révolution.....	83
<i>3/ Le miroir d'une identité glorieuse et le refoulement de la violence originaire</i>	<i>89</i>
a/ L'imaginaire égalitaire et ses exclus	91
b/ Un imaginaire missionnaire, messianique et conquérant	96
c/ La fabrique de l'imaginaire national dans l'industrie cinématographique	99
d/ Le renforcement de l'exclusion par l'ostracisme cinématographique.....	103
CHAPITRE 2 : SUCCOMBER AUX CHARMES DE LA LANGUE ET DE LA CULTURE.....	108
<i>1/ Tendance à la resacralisation de la langue à l'époque moderne ?.....</i>	<i>111</i>
a/ Le passage du sacré au profane dans les langues modernes	111
b/ Rôle de l'imprimé : roman et presse écrite	113
c/ Nostalgie du sacré et tentation de resacralisation.....	115
<i>2/ Méconnaissance de l'arbitraire des langues et cécité ethnocentrique.....</i>	<i>118</i>
a/ Cratyle et les barbaroi : le paradigme inaugural.....	118
b/ La thèse d'une prééminence de la langue nationale et ses risques	120
c/ Les dérives du cratylisme au sein de la modernité	122
d/ (Re)sacralisation de la langue et aveuglement politique	125
<i>3/ Les dangers de la confusion entre communauté de langue et communauté politique.....</i>	<i>130</i>
a/ Une question cruciale dans l'Allemagne de l'après-guerre	130
b/ La difficile clarification des niveaux d'appartenance	135
c/ Importance et limites d'une différenciation des appartenances.....	141

4/ <i>Les ravages du fétichisme linguistique en régime totalitaire</i>	146
a/ Les méfaits d'un investissement pulsionnel de la langue.....	147
b/ Les dérives imperceptibles du quotidien de la langue.....	151
c/ La manipulation des affects et du sens de la réalité	155
d/ La singularité des assujettis, au-delà des effets de masse	160
CHAPITRE 3 : CEDER AUX BENEFICES MATERIELS ET SYMBOLIQUES DUS AUX INSTITUTIONS.....	168
1/ <i>Genèse de la croyance dans le rapport du sujet aux institutions</i>	169
a/ Tendances à l'aliénation subjective dans et par l'activité sociale.....	171
b/ L'aliénation institutionnelle face à la peur du changement et des responsabilités	176
c/ Le conformisme face à un ordre conçu comme légitime.....	180
d/ Jusqu'où la « <i>domination légale</i> » est-elle rationnelle ?	184
2/ <i>L'asservissement aux avantages institutionnels dans une bureaucratie totalitaire</i>	190
a/ L'autonomisation radicale de l'institution bureaucratique et ses effets	192
b/ Une dépendance généralisée envers la bureaucratie du Parti.....	197
c/ Le prolongement de la domination sous couvert de "libéralisation"	205
3/ <i>L'instrumentalisation du désir par l'industrie culturelle en régime démocratique</i>	208
a/ Naissance des stratégies de communication : sous de sombres auspices	209
b/ Des stratégies majoritairement au service des élites	213
c/ L'ambiguïté du concept de « <i>culture de masse</i> » et ses effets.....	219
d/ Concentration des pouvoirs et normativité dans l'industrie culturelle.....	224
e/ Instrumentalisation du désir et négation du « <i>travail de culture</i> »	227
DEUXIEME PARTIE : LA GENESE DE LA VIE PSYCHIQUE ET LES SOURCES INCONSCIENTES DE LA SERVITUDE VOLONTAIRE.....	236
CHAPITRE 1 : FORMATION DE L'INDIVIDU ET MECONNAISSANCE DES VOIES DU DESIR.....	243
1/ <i>Les leçons de la psychologie sociale et leurs limites</i>	244
a/ Le risque d'errance dans les projections fantasmatiques.....	244
b/ Des intuitions pertinentes, un type de discours inadapté ?.....	248
c/ Jusqu'où étudier expérimentalement l'obéissance ?	251
d/ Quelle incidence pour l'émancipation effective ?.....	258
2/ <i>Le surmoi et les sources de l'"autorité" chez Freud</i>	261
a/ Une approche polémique de la psychologie des foules.....	262
b/ Le surmoi au carrefour de l'individuel et du collectif.....	266
c/ L'obscur mythologie de la fondation originaire	273

3/ <i>Un désir impliqué dans l'attachement des affects aux signifiants</i>	280
a/ Le nœud gordien entre langue et pulsion	280
b/ Le rêve, reflet de l'intimité entre désir et langue	286
4/ <i>La double aliénation du sujet de l'inconscient chez Lacan</i>	290
a/ L'aliénation imaginaire constitutive du moi	291
b/ La division du sujet sous l'effet du signifiant	297
CHAPITRE 2 : LA DESORIENTATION PSYCHIQUE CONTEMPORAINE ET SES CONSEQUENCES	307
1/ <i>L'émergence de la psychanalyse comme symptôme social-historique</i>	308
a/ De multiples allusions à la technique chez Lacan	308
b/ Modernité technique et émergence des concepts freudiens	311
2/ <i>Les effets de la mondialisation sur l'équilibre psychique</i>	315
a/ Les sujets de la tradition à l'épreuve de la modernité	315
b/ La tentation de la régression face au « <i>tourment des origines</i> »	323
c/ Quel équilibre psychique au sein d'un « <i>polythéisme des valeurs</i> » ?.....	329
d/ Une stratégie d'instrumentalisation des déséquilibres identitaires : le <i>storytelling</i>	332
e/ Des identifications compensatrices face au désenchantement ?.....	337
3/ <i>Intérêts et limites de l'« identité narrative » pour penser la vie psychique</i>	346
a/ Entre assignation identitaire et invention de soi.....	347
b/ La narrativité, modèle d'une identité complexe.....	357
c/ Les « <i>variations imaginatives</i> » comme épreuves éthiques et politiques.....	361
CHAPITRE 3 : QUELLE ISSUE POUR LE DESIR, ENTRE « DISCOURS DU MAITRE » ET « DISCOURS UNIVERSITAIRE » ?	368
1/ <i>Jusqu'où suis-je constitué par l'Autre ?</i>	369
a/ Rôle du grand Autre dans l'élaboration du désir.....	370
b/ L'objet <i>a</i> comme trace de l'Autre dans mon désir	375
2/ <i>La relation maître-esclave, dans l'histoire et la vie psychique</i>	378
a/ Maîtrise et servitude au niveau intra-subjectif	379
b/ Maîtrise et servitude au niveau du savoir et de la production	387
c/ L'éventualité d'une « <i>parole pleine</i> » ou les échos d'un mi-dire	407

TROISIEME PARTIE : ENTRE SERVITUDE VOLONTAIRE ET LIBERTE RESOLUE, ASSUMER UNE CONDITION HUMAINE DIVISEE ET FRAGILE ?.....	419
CHAPITRE 1 : SE JOUER DE LA LANGUE ET DEJOUER SES CHARMES.....	424
1/ <i>La critique des usages publics de la langue : l'exemplarité du "cas Kraus"</i>	425
a/ Un tyran génial et fascinateur.....	426
b/ L'oreille aux aguets des symptômes linguistiques.....	429
c/ Quels fondements pour une critique des usages de la langue ?.....	431
d/ Une dénonciation sans concessions de la « <i>réalité simulée</i> »	435
e/ Deux usages antagonistes de l'imaginaire à l'échelle collective.....	440
f/ Comment entretenir un juste rapport à la langue publique ?	447
2/ <i>La recherche d'un rapport distancié au concept : le "dialogue" Celan / Adorno.....</i>	457
a/ Sous le signe de l'après Auschwitz.....	459
b/ De profonds malentendus sur fond de convergences.....	466
c/ Une proximité à distance, par textes interposés	470
d/ Une tension dialogique et polémique, à la croisée des cultures et des influences.....	475
CHAPITRE 2 : PRESERVER ET CULTIVER L'IMAGINAIRE RADICAL	486
1/ <i>Promesses et ambiguïtés de l'utopie</i>	488
a/ L'impasse de l'opposition entre utopie et "réalité"	489
b/ L'utopie comme écart au sein de l'imaginaire social.....	495
c/ Le risque d'une dérive "pathologique" de l'utopie.....	497
d/ Stimuler et guérir l'imaginaire utopique ?	499
2/ <i>Favoriser la créativité social-historique grâce au comparatisme.....</i>	505
a/ Quels enseignements de l'anthropologie politique ?.....	507
b/ Comment s'engager dans un comparatisme constructif ?.....	511
3/ <i>L'imaginaire radical et sa relation problématique à la praxis</i>	513
a/ Le possible et l'impossible dans la pratique et les représentations	515
b/ La créativité individuelle face à l'institué.....	520
c/ Comment dégager la <i>praxis</i> de l'inertie de l'institué ?.....	527
d/ L'irreprésentabilité du fondement de l'imaginaire radical.....	530
CHAPITRE 3 : DEFENDRE L'EXIGENCE DEMOCRATIQUE AU SEIN DES INSTITUTIONS DE LA SOCIETE.....	540
1/ <i>S'orienter dans un réseau complexe de rationalités.....</i>	542
a/ à rationalités plurielles, stratégies multiples.....	543
b/ Quel type de stratégie face à "l'Etat" ?	544

2/ <i>Que défendre sous le nom de "démocratie" ?</i>	549
a/ Un signifiant ouvert et problématique.....	549
b/ La démocratie face au néo-libéralisme	552
c/ La « <i>condition déceptive</i> » de l'homme démocratique.....	556
3/ <i>Comment (ré)actualiser le désir de démocratie ?</i>	558
a/ Autorité et inventivité dans la tradition démocratique	558
b/ Quelle "expérience" de la liberté transmettre ?.....	560
4/ <i>Quelle intelligence et quel courage pour la mécontente ?</i>	564
a/ La <i>mécontente</i> au cœur de la problématique démocratique.....	564
b/ Comment faire apparaître « <i>l'autre scène</i> » de la <i>mécontente</i> ?.....	568
CONCLUSION	574
INDEX DES PRINCIPAUX AUTEURS CITES	584
BIBLIOGRAPHIE	586

INTRODUCTION

Etienne de La Boétie aurait écrit le *Discours de la servitude volontaire* entre 1546 et 1548. A cette date, cela fait environ un siècle que Gutenberg a mis au point à Mayence les procédés d'imprimerie qui ont fait sa célébrité, et à peine plus d'un demi siècle que C. Colomb a accosté sur les rivages du Nouveau Monde. En 1517, Luther avait affiché à Wittenberg ses « quatre-vingt quinze thèses » sur les portes du château, lançant le mouvement de la Réforme protestante. Galilée ne tarderait pas à diffuser ses découvertes avec la publication du *Messenger céleste* en 1610, mais déjà la révolution copernicienne était en marche, le *De revolutionibus orbium caelestium libri sex*, venant d'être publié en 1543 par Copernic, quelques jours avant sa mort.

Les premiers linéaments d'une conception du sujet autonome, d'une réflexion sur le rapport entre l'individu et l'institution — d'abord religieuse (catholique), puis scientifique et politique — ainsi que la relativisation de l'hégémonie de la culture occidentale s'esquissaient. Les instruments de communication modernes, nautiques et scripturaires en particulier, commençaient à dévoiler leurs potentialités¹ initiant une dynamique qui se prolonge jusqu'à nos jours. Nous nous situons à l'aube de la modernité. Selon une temporalité longue et rétrospectivement difficile à appréhender, la créativité social-historique contribua à un patient « travail de culture » : la psyché de l'individu démocratique entrait dans sa phase de formation. Elle allait progressivement s'articuler aux institutions, aux savoirs et aux techniques émergents.

Moment de naissance, moment des origines, avec probablement une dimension de radicale nouveauté qui nous échappe en partie aujourd'hui. Ceci concerne aussi en partie le texte de La Boétie, puisque le manuscrit d'origine, confié à Montaigne, semble avoir totalement disparu. Ce texte matriciel a donc connu des débuts éditoriaux chaotiques. Publié d'abord en latin puis en français, dans une version partielle et un recueil anonyme (1574), il apparaît dans sa version complète en 1577, dans le recueil hétéroclite d'un huguenot genevois et avec des modifications substantielles par rapport à la version du manuscrit devenu "de référence" : les copies vraisemblablement tirées de l'original et destinées à des amis de Montaigne, les manuscrits de Mesmes et Dupuy. En 1578, la version du recueil protestant est rééditée, transformée encore davantage ; de nombreuses éditions ultérieures la reprendront à l'identique. On ne retrouva les deux manuscrits jugés les plus fidèles qu'au XIX^{ème} siècle et Z. Payen édita le manuscrit de Mesmes pour la première fois en 1853. Le *Discours de la servitude volontaire* nous confronte donc d'emblée à l'énigme de sa naissance — la date exacte de rédaction reste indécidable, Montaigne lui-même ayant oscillé entre 1546 et 1548 — et à celle de la disparition du manuscrit princeps.

¹ Entre la Bible de Gutenberg et la fin du XV^{ème} siècle, on évalue à vingt millions le nombre d'ouvrages publiés en Europe ; entre 1500 et 1600, ce chiffre est multiplié par 10 pour atteindre entre cent cinquante et deux cents millions, dans des ateliers modernes capables de produire en série et dispersés sur tout le continent. Cf. L. Febvre et H.-J. Martin, *L'apparition du livre*, cité par B. Anderson in *L'imaginaire national*, éd. La Découverte & Syros, rééd. 2002, p. 45.

L'énigme se prolonge avec la question des circonstances qui ont pu amener La Boétie à rédiger un tel texte. Certains contemporains comme De Thou n'hésitèrent pas à relier celui-ci avec la révolte de Guyenne, qui eut lieu précisément en 1548. Ce serait par ailleurs la crainte que certains établissent un lien trop étroit entre ces troubles, attribués en partie à la Réforme, et le propos de La Boétie, qui aurait fait prétendre à Montaigne que le texte de son ami avait été écrit deux ans auparavant, en 1546. Néanmoins, l'appropriation "militante" du *Discours* ne s'est pas faite attendre, comme nous l'avons déjà suggéré, puisque ses premières publications furent à l'initiative des réformateurs calvinistes.

Dès lors, les lectures réduisant le *Discours* à un pamphlet d'opposition (au catholicisme, à la monarchie, à l'Etat,...) se sont succédées, occultant en partie le travail de creusement problématique autour d'une énigme : celle d'une réalité paradoxale, qui paraît presque contre-nature et ne cesse de susciter l'étonnement : la « *servitude volontaire* ». S'inspirant de l'esprit du livre de Claude Lefort sur Machiavel², M. Abensour et M. Gauchet écrivent à propos de La Boétie qu'avec ces lectures réductrices de l'œuvre

« s'engage une opération complexe de dévoilement et d'occultation telle que tirer le texte de La Boétie de l'oubli aboutit volens nolens à l'enfoncer dans un oubli plus fondamental encore. »³

Dans la mesure où la langue constitue l'un des principaux vecteurs de la mémoire, cet oubli n'est pas fortuit... ni peut-être totalement imputable aux successeurs de La Boétie. Si la "chose même" se dérobe à sa nomination, comment lui assurer une pérennité dans l'esprit des hommes ? Si elle s'avère si difficile à conceptualiser, comment en maintenir toute la complexité en des périodes de troubles religieux ou politiques qui ont fortement marqué l'Europe des siècles suivants et conduisirent à des interprétations réductrices et manichéennes ?

Le texte de La Boétie nous impose donc un défi redoutable : il ne se laisse réduire par aucune *explication* ni à aucune situation strictement identifiable. On ne saurait déterminer unilatéralement les causes précises et assignables de la servitude volontaire. Aucune approche de type positiviste ne permet d'en épuiser le contenu ni les raisons. Dès lors, pourquoi circonscrire le texte de La Boétie à une critique de l'Etat moderne — comme certains commentateurs pourraient être tentés de le faire —, tout en réduisant celui-ci à un "Léviathan", seule source des maux de l'homme moderne ? Un tel Etat, supposé un peu vite omniscient et omnipotent, risque de venir occuper la place fantasmagique du « *grand Autre* », dont nous verrons qu'il n'est pas étranger à la question de la servitude volontaire. Cela reviendrait par ailleurs à considérer qu'une seule rationalité anime le fonctionnement de l'Etat et régit toute la société. Or, comme l'a bien fait apparaître M. Foucault, les sociétés, et tout particulièrement les sociétés contemporaines, sont traversées par des rationalités multiples et parfois contradictoires. Le pouvoir n'est pas une substance mais surgit de relations et de rapports spécifiques, liés à des situations singulières. Encore faudra-t-il se demander si les fonctionnements de la vie psychique, ainsi que la personnalisation des rapports humains, ne reconduisent pas inévitablement à des représentations substantielles du pouvoir.

² *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1972.

³ Présentation au *Discours de la servitude volontaire*, intitulée « *Les leçons de la servitude et leur destin* », coll. Petite bibliothèque Payot, rééd. 2002, p. 16.

Tenons-nous en donc, avant tout, à la littéralité des propos de La Boétie, et à ses hésitations marquées devant la "chose même", comme si le phénomène résistait à la nomination ou risquait de nous échapper, une fois nommé. L'auteur du *Discours* évoque en effet ouvertement sa difficulté à qualifier cette "réalité" avec un concept approprié :

« Doncques quel monstre de vice est cecy, qui ne merite pas encore le tiltre de couardise, qui ne trouve point de nom asses vilain, que la nature desadvoue avoir fait, et la langue refuse de nommer ? »⁴

A quoi fait-il donc allusion ? Que cherche-t-il à cerner avec cet oxymore ? Et s'agit-il même d'une "réalité" unifiée et clairement appréhendable ? Comment peut-on désirer servir, désirer être esclave ? Comment concevoir et nommer un tel « vice » que la nature elle-même semble désavouer avoir fait, comme le suggère La Boétie ?

Et pourtant, il y a là un fait incontestable, universellement constatable, écrit La Boétie : des êtres humains, par millions, consentent à leur état de servitude et l'alimentent de leur adhésion, de leurs croyances. Pire, ils y contribuent activement et y trouvent des satisfactions pulsionnelles. Aussi universel soit-il, ce fait est néanmoins presque incroyable. Du moins convient-il de le "voir pour le croire", tant il s'inscrit en faux contre le sens commun : « *qui le croiroit s'il ne faisoit que l'ouïr dire et non le voir* »⁵. Même si l'auteur du *Discours* nous suggère qu'il serait plus conséquent de s'en affliger que de s'en étonner, son propos nous conduit malgré tout vers l'étonnement d'un tel paradoxe et d'une telle formulation, qui stipule que les hommes obéissent :

« non pas contrains par une plus grande force, mais aucunement (ce semble) enchantés et charmes par le nom seul d'un ».

En dépit d'une syntaxe surprenante, la parenthèse dénote la prudence de l'auteur à l'égard de cette hypothèse centrale relative à la fascination pour « *le nom seul d'un* ». Expression pour le moins obscure, qui constitue comme le point focal — et le point aveugle — de la servitude volontaire. D'autant plus que le « *nom* » en question n'est pas nécessairement illustre ni digne d'admiration : le tyran n'est pas toujours, loin s'en faut, un héros, et le plus souvent il s'agit, écrit La Boétie :

« non d'un Hercule ou d'un Samson, mais d'un seul hommeau, et le plus souvent le plus lasche et femelin de la nation ; non pas accoutumé à la poudre des batailles, mais encore a grand peine au sable des tournois, non pas qui puisse par force commander aux hommes, mais tout empesché de servir vilement a la moindre femmelette »⁶

Ce "tyran" a pourtant un nom, est marqué d'un signifiant qui permet de l'identifier et de lui donner corps dans la langue. Par la médiation de ce signifiant, ce n'est donc pas le référent "réel" qui exerce son pouvoir de séduction, tant il est parfois aussi peu digne d'estime, mais autre chose dont il n'est que le "représentant".

⁴ La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, coll. Petite bibliothèque Payot, rééd. 2002, p. 132.

⁵ *Discours de la servitude volontaire*, op. cit., p. 134.

⁶ Ibid., pp. 130-131.

Que peut donc représenter ce signifiant pour générer des charmes tels, capables de susciter une attitude de servitude volontaire chez tant de sujets ? Et tout d'abord quels peuvent être ces "représentants" de l'Un qui fascine, au-delà de la figure générique et assez indéterminée du "tyran" ? Nous pouvons songer notamment au représentant d'une famille ou d'une fratrie, ou bien à tel individu charismatique, dans le cadre de la sphère privée. Au niveau de la vie sociale, pensons au père et à ses substituts, dans un ordre patriarcal, ou bien à un cadre dirigeant au sein d'une structure bureaucratique, porteur d'une idéologie politique ou managériale. Enfin, des formes d'aliénation politique plus généralisées peuvent prendre corps de la dépendance servile envers un dirigeant autoritaire, lié à un Parti, à une institution religieuse ou à une Nation, ou bien encore envers un pouvoir bienveillant et prévenant, tel celui évoqué par Tocqueville dans *De la démocratie en Amérique*.

Peut-on cependant réduire ces relations de pouvoir et ces différents types de "représentants" à un processus univoque, les aborder à travers une conceptualité homogène ? Le registre politique — et la servitude volontaire prend d'abord son sens initial dans ce cadre — ne doit-il pas être distingué du social et du familial ? Le domaine politique lui-même n'est-il pas traversé par des rationalités multiples ? Partant de ces questions, il nous a semblé que la servitude volontaire requérait une analyse régressive et généalogique, remontant jusqu'à ses formes "préalables" dans les sphères privée et sociale, avec un double souci de pluralisme et de transversalité. Dans la mesure où le désir se constitue sous une forme en partie aliénée dès le niveau de la vie familiale, elle-même régie par des contraintes et des normes collectives, il est mis en jeu dans les leures et les relations les plus divers. Des effets de servitude volontaire nés de la sphère privée peuvent donc être réintégrés à des logiques sociales ou politiques. Et ceci est peut-être d'autant plus vrai en régime démocratique, où les pôles d'identification se révèlent plus complexes et plus fluides.

Corrélativement, cependant, l'homme des sociétés démocratiques n'obéissant plus à une logique univoque — qu'aurait pu être, au moins en partie, celle de la Tradition, d'un ordre féodal ou d'un régime totalitaire —, nous pouvons légitimement nous demander s'il n'est pas par principe « *ingouvernable* », comme l'envisage M. Revault d'Allonnes dans *Pourquoi nous n'aimons pas la démocratie*⁷. Cependant, chaque membre des sociétés démocratiques ne tend-il pas, incidemment, à se laisser gouverner ? Des stratégies de « *conduite des conduites* », selon l'expression de M. Foucault, ne sont-elles pas à l'œuvre, agissant sur le désir et les mobiles de nos actions, générant des effets de servitude volontaire à différents niveaux ?

Face à la radicalité du questionnement ouvert par le *Discours de la servitude volontaire*, les éléments de réponse qu'il nous apporte se révèlent assez décevants. Mais rappelons aussi qu'il s'agit d'un texte de la Renaissance, qui ne pouvait anticiper sur ce qui allait advenir. On lui ferait donc promettre plus qu'il ne peut tenir si l'on considérait que La Boétie nous fournit les clés d'une compréhension pleine et entière de la servitude volontaire, ou plutôt qu'il nous donne à voir le faisceau de causalités qui la rend intelligible. S'il prend acte, avec vigueur, de son existence universelle, de sa prégnance, de l'indignation qu'elle peut susciter de la part de tout homme libre, son *Discours* ne nous permet pas de saisir les ressorts des formes

⁷ Editions du Seuil, février 2010.

contemporaines qu'elle peut prendre. Par ailleurs, et sur le ton d'une apparente simplicité, La Boétie nous invite à penser que pour sortir de la servitude volontaire, il suffirait de le vouloir. Or, précisément, à quelles conditions est-on amené à désirer la liberté ou son contraire ?

L'auteur du *Discours* va d'abord envisager le rôle de l'habitude, de l'accoutumance à la servitude qui la rendrait supportable voire désirable. L'hypothèse est faible, d'autant qu'elle ne porte pas exactement sur du volontaire mais sur de l'involontaire. L'habitude est en effet l'une des figures de celui-ci, comme le rappelle à juste titre P. Ricœur. Une seconde hypothèse, assez couramment mobilisée sur la question et que La Boétie ne fait que suggérer, est celle de la séduction du peuple par les divertissements publics :

« tous les peuples s'aleschent vistement a la servitude par la moindre plume qu'on leur passe comme lon dit devant la bouche »⁸, au point même qu'à la mort de Néron, pourtant fortement susceptible de produire du soulagement parmi le peuple romain, celui-ci « en receut tel déplaisir se souvenant de ses jeux et de ses festins quil fut sur le point d'en porter le dueil »⁹.

Il nous importe donc de mieux saisir les raisons de cette séduction, ainsi que celles pour lesquelles les souffrances endurées semblent comparativement moindres, au jugement des sujets, que le souvenir ou la promesse des plaisirs vécus ou fantasmés.

La troisième hypothèse, que La Boétie considère comme « *le ressort et le secret de la domination* », touche à la puissance aliénante des rapports hiérarchiques dans l'ordre social ou politique. Un tyran se maintient grâce à quelques uns, auxquels il accorde des privilèges, ceux-ci conduisant à la servitude volontaire quelques autres qui dépendent de lui,... et ceci jusqu'au bas de l'échelle sociale ou de l'institution politique, dans une logique pyramidale devenue un des modèles de l'analyse politique. Le classicisme du modèle ne doit cependant pas nous faire oublier ses mécanismes, là encore assez énigmatiques. Pourquoi ceux qui obéissent à l'échelon supérieur dont ils dépendent (auquel ils sont aliénés),

« sont contens d'endurer du mal pour en faire non pas à celui qui leur en fait, mais à ceus qui endurent comme eus, et qui n'en peuvent mais »¹⁰ ?

Ce passage du texte évoque comme une perversion du désir et une aberration de la *praxis* humaine : accepter de souffrir avec d'autres et contribuer à la souffrance collective, sans parvenir effectivement à *vouloir* autre chose. Pire : aggraver la souffrance d'autrui et la tendance générale à l'aliénation, en s'en prenant à d'autres victimes, à celles et ceux qui ne sont pas responsables de la situation et en pâtissent, tandis que les véritables responsabilités sont ailleurs. Nous devons donc entreprendre une analyse minutieuse de l'élaboration psychique de l'individu et de l'économie pulsionnelle des communautés, afin de déterminer ce qui peut les conduire à un tel "consentement actif" à l'aliénation. L'analyse est cependant rendue difficile par la diversité des approches susceptibles d'intervenir dans l'éclairage de la formation de la subjectivité, des groupes sociaux et des communautés politiques.

⁸ *Discours de la servitude volontaire*, op. cit., p. 162.

⁹ Ibid., p. 165.

¹⁰ Ibid., p. 174.

A cet égard, nous estimons que les perspectives strictement disciplinaires, qu'il s'agisse de philosophie, de linguistique, de sociologie, de psychologie sociale ou de psychanalyse sont insuffisantes, lorsqu'elles sont réduites à elles-mêmes. De leur confrontation en revanche pourrait naître une meilleure intelligence de la relation réciproque entre aliénation et liberté mise en jeu par la servitude volontaire. De la comparaison des différentes grilles de lecture pourrait résulter une clarification du type de rapport au réel engendré par la spécificité de chaque réseau conceptuel. Aucune approche univoque, aucune herméneutique cohérente, ne nous semble en effet pouvoir réduire l'énigme de la servitude volontaire ni en rendre raison de manière satisfaisante et exhaustive. Nous serions ainsi tentés de reprendre à notre compte la remarque de Jean Améry à propos du nazisme et de la Shoah, qui représentent d'ailleurs l'une des situations historiques où la servitude volontaire a atteint un niveau extrême :

« Toutes les tentatives d'explications monocausales ont ridiculement échoué. Dire que ce qui est recouvert par les appellations symboliques d'Auschwitz et de Treblinka s'annonçait déjà dans l'histoire des idées allemandes, de Luther à la "révolution conservatrice" et finalement à Heidegger, en passant par Kleist, parler d'un "caractère du peuple allemand", tout cela est complètement absurde. Parler du "fascisme" comme forme paroxystique du "capitalisme tardif" pour interpréter les faits est encore moins recevable. Versailles, la crise économique avec sa détresse qui aurait jeté le peuple dans les bras du nazisme, sont des faux-fuyants puérils. »¹¹

Nous nous positionnerons cependant de manière moins pessimiste que l'auteur de *Par-delà le crime et le châtement* : si les tentatives d'explication unilatérales ont échoué, qu'une démarche purement explicative est probablement inadéquate et déficiente, il nous paraît malgré tout envisageable, pour ce cas comme pour d'autres, d'apporter des éléments de réflexion et de contribuer, dans une certaine mesure, à une pensée des fondements psychiques, linguistiques et institutionnels de la servitude volontaire. A quel type de "savoir" pouvons-nous néanmoins aspirer ? Et à prétendre saisir par la pensée le phénomène de la servitude volontaire, ne risque-t-on pas de prétendre le "maîtriser", ou s'ériger en "maître" au-dessus de ceux qui s'y trouvent pris ? Et si nous mettions au jour certains mécanismes, n'y aurait-il pas un risque qu'ils soient instrumentalisés à des fins contraires à l'émancipation ?

Ceci nous amène aux questions de méthode. Deux démarches, d'orientations différentes mais que nous avons jugées complémentaires, nous ont inspiré sur le plan méthodologique. D'une part, nous avons estimé opportun d'utiliser la logique et le concept de « constellation », initialement élaboré par Walter Benjamin. Nous l'avons d'abord employé avec le sens qu'il prend chez Adorno, dans la *Dialectique négative*. Au moment où Adorno cherche à mettre en œuvre une critique constructive de la philosophie héritée, il utilise le terme de « constellation », qu'il emprunte à W. Benjamin, à la fois pour indiquer l'irréductibilité du réel au concept et la possibilité, malgré tout, d'approcher le réel dans sa singularité.

Bien que la métaphore suivante, utilisée par Adorno, puisse nous mettre sur la voie de ce qu'il convient d'entendre par « constellation », elle nous semble néanmoins aller trop loin dans le sens de la résolution de l'énigme. Il écrit en effet :

¹¹ Jean Améry, *Par-delà le crime et le châtement, Essai pour surmonter l'insurmontable*, trad. fr. F. Wuilmart, Actes sud, Babel, 1995, p. 12.

« Comme constellation, la pensée théorique circonscrit le concept qu'elle voudrait ouvrir, espérant qu'il saute, à peu près comme les serrures des coffres forts bien gardés : non pas seulement au moyen d'une seule clef ou d'un seul numéro mais d'une combinaison de numéros. »¹²

L'image du coffre fort qui s'ouvre suggère, de manière trop accentuée nous semble-t-il, la possibilité d'accéder au réel "en soi", même si telle n'est probablement pas la pensée d'Adorno. Dans la mesure où il fait par ailleurs allusion à la langue, comme modèle de compréhension de la constellation, et où il garde à l'esprit à la fois son historicité et son écart intrinsèque par rapport au réel, il ne saurait accrédi-ter cette interprétation. Par le souci de la langue dans laquelle se formule la pensée — et il peut s'agir tout aussi bien d'une langue "naturelle" que de la langue propre à une discipline particulière dans le champ du savoir — Adorno nous invite à réfléchir sur les médiations qui nous conduisent à formuler notre pensée et au devenir historique de ces médiations. Il nous propose de mettre en place une approche stratifiée et complexe grâce à quoi :

« percevoir la constellation dans laquelle se trouve la chose signifie pour ainsi dire déchiffrer l'histoire que le singulier porte en lui en tant qu'advenu »¹³.

La mise en présence de concepts et de disciplines hétérogènes, dont le type de réflexion, la langue et l'histoire sont différents, nous a donc semblé être une démarche adaptée pour approcher la réalité complexe et énigmatique de la servitude volontaire. Disposés progressivement autour de ce réel que nous avons le projet d'examiner, ces concepts et ces disciplines nous ont permis d'en faire émerger les contours, sans pour autant le réduire abusivement ni en épuiser le sens.

Une telle démarche nous rapproche également de la critique adressée par M. Foucault au concept de « *dialectique* ». Déjà perceptible chez Adorno, qui ne renonçait pourtant pas à son usage malgré la volonté de le subvertir, le rejet de ce terme se fait plus vif et plus tranchant chez Foucault, qui conteste non seulement sa connotation téléologique mais aussi le présupposé qu'il véhicule d'une rationalité univoque à l'œuvre dans les processus réels. A un étudiant américain qui l'interrogeait sur ce point en 1975, le philosophe français répondit qu'il préférerait employer l'expression de « *rapport réciproque* », plus ouverte et polysémique¹⁴. Ce faisant, il prenait néanmoins ses distances avec les auteurs de l'Ecole de Francfort, comme il le souligne dans un entretien avec G. Raullet du printemps 1983. En pluralisant les formes de rationalité à l'œuvre dans les relations de pouvoir, Foucault conteste l'idée d'une « *dialectique de la raison* » et estime nécessaire de repérer plus finement et localement les fonctionnements de chaque situation historique. Ceci va de pair avec sa critique des conceptions substantialistes du pouvoir. Ainsi précise-t-il que ce qu'il cherche à déterminer ce sont :

« des relations de pouvoir qui sont multiples et qui ont différentes formes, qui peuvent jouer dans des relations de famille, à l'intérieur d'une institution, dans une administration, entre une classe

¹² T. W. Adorno, *Dialectique négative*, trad. fr. Collège de philosophie, Payot, Paris, 1978, p. 132.

¹³ T. W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit. p. 132.

¹⁴ « *Dialogue sur le pouvoir* », entretien avec des étudiants de Los Angeles, trad. fr. F. Durand-Bogaert, in *Dits et écrits*, TII, rééd. 2001, p. 471.

dominante et une classe dominée, des relations de pouvoir qui ont des formes spécifiques de rationalité, des formes qui leur sont communes. C'est un champ d'analyse, ce n'est pas du tout la référence à une instance unique. »¹⁵

Et dans la mesure où il n'y a pas d'instance unique et que les rationalités pourraient bien être hétérogènes, aucune conceptualité unifiée ne peut épuiser la logique et le sens de ces rapports. Telle est l'inspiration qui nous a orienté vers une approche pluridisciplinaire, dont nous ne nous cachons pas par ailleurs la dimension problématique. Chaque discipline comporte en effet ses exigences spécifiques, chacune construit ses objets grâce à des méthodes singulières. Irréductibles l'une à l'autre, elles revendiquent leur autorité dans leur domaine de compétence. Que dire néanmoins sur un champ qui n'est lui-même pas isolable ? Sur un réel qui non seulement pourrait déborder toute méthodologie donnée, mais exiger même une autre approche que celle de la division des savoirs ? Notre choix de la pluridisciplinarité n'est donc pas simplement une concession à l'air du temps, ni une volonté d'éclectisme arbitraire. Il tient à l'objet même de nos préoccupations, qui appelle une multiplication des perspectives et un dépassement de ce que Castoriadis appelle la logique « *ensembliste-identitaire* », imposée par la rationalité instrumentale et la division du travail intellectuel, elles-mêmes parties prenantes dans certaines formes d'aliénation contemporaines.

La seconde stratégie théorique dont nous nous sommes inspiré est celle de la psychanalyse freudienne et sa reprise par Lacan, notamment pour son souci d'une approche "clinique" des phénomènes — outre le recours à l'hypothèse de l'inconscient, dont nous avons également fait usage et sur lequel nous allons revenir. Si en effet nous voulions maintenir l'exigence d'une pensée singulière et plurielle de l'individu et de la société, il convenait à chaque moment de les penser pour ainsi dire "au cas par cas" — du moins autant que possible dans une démarche malgré tout théorique et conceptuelle, visant par ailleurs à établir des conclusions d'une portée plus générale. Aucune pensée ne pouvant certes s'établir sur la seule considération des cas particuliers, nous avons emprunté à Freud le modèle d'une conceptualisation évolutive, qui fait en partie le deuil de la cohérence achevée.

Au regard de la complexité des situations effectives où la servitude volontaire est mise en jeu, nous ne pouvons peut-être qu'esquisser des éléments de théorisation, ouverts à leur complément ultérieur et à leur reconfiguration, ainsi qu'à leur critique. Nous nous sommes parfois attaché à des exemples ou à des situations contingentes : notre préoccupation, dans chaque cas, était de cerner la singularité et la spécificité des contextes, aucun n'étant réductible aux autres. Souhaitant aborder la servitude volontaire avec un horizon historique et géographique ouvert, nous nous sommes efforcé d'équilibrer les analyses de détail et les considérations théoriques, avec une exigence d'universalité conforme cependant à la pensée philosophique.

Si la source d'inspiration tirée de la psychanalyse occupe une place importante de notre réflexion, elle ne doit cependant pas induire de malentendu méthodologique. Nous ne méconnaissions pas la différence de nature entre la vie psychique individuelle et les

¹⁵ « *Structuralisme et poststructuralisme* », entretien avec G. Raulet, in *Dits et écrits*, op. cit., p. 1269.

phénomènes collectifs. Nous ne sous-estimons pas non plus les risques liés à un usage de la psychanalyse hors de son champ et indépendamment de sa pratique, qui reste le principal critère de vérification de ses hypothèses et de légitimité d'usage de sa conceptualité. Dès les premiers temps de l'invention de la psychanalyse par Freud, on a été tenté de construire une « *psychologie des foules* », sans tirer avec beaucoup de conséquence les leçons de la psychanalyse et les enseignements des difficultés et limites énoncées par Freud à ce sujet.

D'une façon récurrente, on a cru pouvoir s'en tirer à bon compte avec des analogies et des transpositions faussement éclairantes, entre l'individuel et le collectif. Mais aucun groupe humain n'a de corps ou n'est un corps, malgré les métaphores trompeuses qui abondent à ce propos. Aucun n'est un sujet, animé d'une subjectivité et d'une mémoire singulières, aucun n'est "divisé" au sens où l'est le sujet humain tel que l'envisagent Freud et Lacan. Aucun par conséquent n'est régi par un fonctionnement analogue à celui de l'inconscient psychique. Nous ne saurions sans inconséquence utiliser unilatéralement la psychanalyse pour décrypter les modes de fonctionnement d'un groupe humain, particulièrement au-delà de la sphère familiale — dont la psychanalyse est loin d'ailleurs d'épuiser la compréhension, comme le montrent sans cesse les développements de l'anthropologie, de Malinowski à Lévi-Strauss et de M. Godelier à G. Balandier.

Cependant, la psychanalyse nous permet, particulièrement grâce à certaines explicitations de Lacan, de penser l'individu comme le résultat, toujours singulier et original, de la composition entre une réalité psychique absolument irréductible et un état donné des structures socio-historiques dans lesquelles le sujet est appelé à s'élaborer. De plus, à travers son orientation thérapeutique et sa sensibilité pour les symptômes, elle nous donne à penser les dysfonctionnements dans la dynamique d'adaptation à la vie sociale. Elle nous rend donc plus réceptifs aux failles qui traversent l'être-ensemble et s'énoncent dans la langue, grâce à laquelle nous pouvons en entendre les échos diffractés.

Mise au point lors de l'avènement de la modernité, à la fin de la révolution industrielle et tandis que se déployait le « *désenchantement du monde* », elle nous apparaît aussi comme une pratique spécifique, révélatrice à sa manière du bouleversement qui continue d'affecter les sociétés contemporaines à l'heure de la mondialisation. Par conséquent, nous nous efforcerons de montrer qu'elle peut contribuer à éclairer de manière pertinente la question de la servitude volontaire, et ceci d'autant plus qu'elle s'oppose à toute logique de normalisation et d'évaluation, logique propre à la gouvernamentalité néo-libérale contemporaine. La psychanalyse nous permet donc de réfléchir à la manière dont des dimensions collectives aussi importantes que la langue, les structures familiales, et plus largement les institutions de la société agissent sur la vie psychique, et le degré avec lequel chaque psyché individuelle investit ces différents domaines. Au centre de ces considérations, la question du désir et de son destin se révélera cruciale.

Mais c'est aussi la critique psychanalytique d'un certain type de savoir qui nous a orientés dans cette recherche. Car que désirons-nous savoir exactement et pourquoi ? Que vise en particulier un savoir qui porterait sur la servitude volontaire ? Celui-là même qui s'avise de

conseiller le peuple, de jouer les "éclaireurs publics", risque en effet d'alimenter la logique de la servitude volontaire, au minimum par les malentendus et les généralisations hâtives auxquels donnent lieu ses propos, ainsi que par "l'adresse" et la manière de s'exprimer. Claude Lefort estime que La Boétie se révèle tout à fait conscient de la difficulté, et qu'au moment où celui-ci s'apprête à enseigner au peuple ce qu'il doit faire, il « *vient d'abord occuper la place du maître* »¹⁶. En effet, en attaquant le tyran, La Boétie se poserait comme une figure inversée de ce dernier, une figure d'identification pour le peuple. De surcroît, en apostrophant le peuple — ce qu'il ne fait pas expressément, n'employant qu'un « *vous* » indéterminé — il abonderait dans le sens d'une unité (imaginaire) du peuple et le conforterait dans ce leurre de l'"Un", propice ensuite à sa manipulation. Cependant, La Boétie se reprend, et privilégie ensuite la recherche et les hypothèses plutôt que la forme rhétorique de l'interpellation, espérant peut-être obtenir davantage d'effets émancipateurs grâce aux voies plus indirectes de la suggestion et de l'invitation à prolonger son chemin de pensée.

Car les individus ne peuvent pas non plus déployer leur liberté sans liens entre-eux. D'où l'impératif, malgré tout, qu'ils s'adressent les uns aux autres. Lorsque La Boétie évoque l'exemple paradigmatique du « *grand turc* », il souligne que celui-ci est parvenu à supprimer tous les moyens d'échange et de communication entre les hommes libres, à tel point que ceux-ci se réduisent à des monades isolées, à des singularités presque anomiques, réduites à « *leurs fantaisies* » individuelles. Leur désir de liberté « *demeure sans effet pour ne s'entreconnoître point* ». Il convient donc, pour que vive le désir de liberté, que ceux qui en sont animés puissent user de médiations et établir des ponts assurant une reconnaissance mutuelle, une forme d'amitié peut-être voisine de la *philia* grecque. Et encore ! Celle-ci s'établissait sur une base identitaire assez ambiguë, ethnique et masculine en même temps que politique et démocratique.

A travers la reconnaissance et les identifications mutuelles, le risque de reconduire les mécanismes de la servitude volontaire persiste, tant les ressorts de l'appartenance et de l'identité sont complexes. Les individus peuvent tous s'identifier à une figure tierce, à un grand Autre (peuple, nation, classe, race) ou s'identifier les uns aux autres par le biais d'une "même" figure commune : "nous" les Grecs, ou "les hommes" (au masculin), "les occidentaux", "les chrétiens". Alors, les voies de l'aliénation "volontaire" sont ouvertes, quoi qu'il n'y ait là aucune nécessité. En revanche, les individus peuvent *un* à *un* reconnaître en chaque *un* le visage de l'existence libre, quelles que soient ses modalités d'incarnation. Dans ce cas uniquement un partage est possible qui ne soit pas une communion occultant les différences irréductibles. Le « *vous* », dans l'adresse de La Boétie, renverrait ainsi pour Lefort à un « *entre-vous* ».

« On se tromperait à croire, écrit ce dernier, qu'il pointe vers la communauté du peuple ou vers les individus perçus comme exemplaires d'une même nature humaine : il désigne un entre-vous, le pluriel qui se défait dans la production de l'Un, le renoncement réciproque d'où surgit l'Autre. »¹⁷

¹⁶ C. Lefort, « *Le nom d'Un* », commentaire du *Discours de la servitude volontaire*, in op. cit., pp. 289-290.

¹⁷ « *Le nom d'Un* », op. cit., p. 293.

Une grande attention à la langue et à ses usages est donc requise — et mise en pratique — par La Boétie. Car l'enchantement des noms, la séduction des entités abstraites, tend à renaître sans cesse, selon des modalités diverses mais convergentes... et alimentent la servitude volontaire par le biais de l'occultation de la division du sujet ou de la communauté, de la pluralité des existences et des manifestations de la liberté. En faisant apparaître et disparaître l'interlocuteur, au sein de son économie discursive, le propos de La Boétie ne serait-il pas de nature — se demande Lefort — à se mettre « *au service du désenchantement* »¹⁸ ?

La langue et ses effets sont ainsi placés au centre de la question politique. Grâce à elle, les individus sont amenés à penser et à se penser, ce qui advient par l'intermédiaire de la transmission d'une ou plusieurs langues, dans un contexte socio-culturel donné. Cette transmission est d'ailleurs affectée de multiples transferts, toujours singuliers et personnalisés, donc marquée par le phénomène complexe et ambigu de l'autorité. Les langues constituent dès lors autant une possibilité de lien fusionnel ou de dépendance affective, qu'un instrument de découverte de l'inconsistance de tels liens et dépendances. Par leur entrelacement avec l'imaginaire, les langues et leurs prolongements symboliques (drapeau, croix, étoile, blason) ont la faculté de dissimuler l'effectivité de la séparation et de la division ; ou bien au contraire de les faire apparaître dans toute leur acuité. Il importe donc, sur le plan politique, de veiller à une éthique du langage, au sens d'une *praxis* extrêmement rigoureuse et attentive aux pièges dont il est lui-même vecteur.

Ceci implique aussi une plus grande attention pour les structures institutionnelles et la manière dont se construisent, en leur sein, les individus et leur subjectivité. Lors de l'avènement du monde moderne, comme le souligne notamment Max Weber, les sociétés et les Etats tendent à se bureaucratiser. Au-delà même du caractère potentiellement oppressif et manipulateur de l'Etat, c'est l'ensemble de la société, avec ses processus de reconnaissance et ses logiques d'appartenance, qui mérite d'être considéré. D'autre part, les sociétés contemporaines se caractérisent par une empreinte forte des rationalités économique, scientifique et technique, mises en œuvre et à profit dans l'industrie culturelle de masse, avec des conséquences inquiétantes pour le « *travail de culture* ». S'il n'est pas exclu que les sciences, les techniques, les moyens de communication et d'information, contribuent à la tâche d'émancipation, ils ne peuvent jouer un rôle positif qu'à la suite d'un travail individuel et collectif de réappropriation critique et d'une réflexion sur les fins. A l'inverse, leur fonctionnement autonomisé voire instrumentalisé peut conduire à des effets de « *révocation subjective* », susceptibles d'inciter les individus à adhérer "volontairement" à diverses formes d'aliénation, qui leur fournissent en même temps des satisfactions substitutives, en compensation de leur désespoir ou de leur désorientation.

Quels sont néanmoins les termes les plus appropriés pour désigner ces phénomènes ? Dans son commentaire du *Discours de la servitude volontaire*, Lefort utilise parfois l'expression de « *désir de servitude* » et suggère l'idée d'une « *servitude désirante* ». L'intérêt est de pointer le rôle prépondérant du désir dans la genèse du consentement à l'aliénation. Comme le démontrait déjà Spinoza, à sa manière, la dynamique d'aliénation est peut-être toujours première par rapport à celle de la libération et liée de façon très intime à la formation de la

¹⁸ « *Le nom d'Un* », op. cit., p. 293..

subjectivité humaine. Les expressions alternatives à celle de « *servitude volontaire* » n'en demeurent pas moins équivoques. Est-ce la servitude "elle-même", si l'on peut dire, qui désire ? Nous ne saurions l'affirmer sans la personnifier, et oublier l'indétermination de l'être-au-monde de l'homme. S'agit-il directement d'un désir *de* servitude ? Ceci reviendrait à occulter le fait que, généralement, c'est *autre chose* qui est désiré à travers l'aliénation volontaire : le bonheur, la paix, le confort, ... voire la liberté elle-même ! N'est-ce pas le désir du sujet, ouvert à la liberté, qui échoue ou reste échoué dans l'aliénation ? A moins que ce désir ne demeure pris dans une forme trop exclusive d'aliénation, une part d'hétéronomie étant incontournable dans son élaboration ?

Le concept d'hétéronomie est d'ailleurs mieux délimité que celui d'aliénation. Désignant la détermination "par autre chose", en opposition avec l'"autonomie", il semble offrir un instrument de réflexion plus neutre et précis que le second, souvent utilisé avec une visée polémique : on parle de l'aliénation de l'esclave, du prolétaire, de la condition aliénée des femmes ou des Indiens pour les dénoncer et revendiquer leur liberté. L'aliénation est ainsi toujours mesurée à l'aune d'une situation théorique ou idéale de liberté, d'ailleurs confondue avec la notion d'égalité. L'esclavage une fois aboli, les anciens esclaves et leurs descendants sont-ils pour autant dans un état de liberté ? Même en admettant qu'ils aient acquis non seulement une égalité juridique mais une reconnaissance sociale et institutionnelle — ce qui demeure certes encore problématique à l'heure actuelle — seraient-ils "libres" pour autant ? Se détermineraient-ils "par eux-mêmes", en toute autonomie, dans leurs pensées, leurs actes et leur désir ? Face à une telle question, nous nous apercevons que la distinction entre autonomie et hétéronomie est beaucoup moins nette et aisément appréhendable qu'on le prétend ordinairement. Tel croit penser, agir ou désirer *par lui-même* alors qu'il est en grande partie déterminé à penser, agir ou désirer de la sorte *par des causes extérieures*. Et d'ailleurs, jusqu'où cela a-t-il véritablement un sens que d'affirmer penser, agir ou désirer "par soi-même", particulièrement pour un être qui n'est pas « *cause de soi* », pour reprendre la terminologie spinoziste ?

Il nous importe par conséquent d'appréhender le sujet humain dans sa constitution et à travers les conditions de possibilité de sa pensée, de ses actions et de ses désirs. Nous nous sommes davantage inspiré de Lacan que de Foucault, sur ce point, car la psychanalyse cerne plus vivement les ambiguïtés du désir et ses oscillations entre aliénation et irréductibilité à toute logique instituée. Mais de Foucault à Freud et Lacan, la distance n'est pas si grande — même si le philosophe se situe sur d'autres terrains et travaille avec d'autres concepts que ceux de la psychanalyse. La proximité est en particulier notable autour de ce que Freud nomme le « *travail de culture* ». A travers cette expression, le fondateur de la psychanalyse vise la patiente et difficile élaboration de la psyché humaine, soumise au processus de socialisation. Ce processus génère chez les sujets une relation ambivalente aux institutions, qui n'est pas sans conséquences sur le désir et ses manifestations. Peut-être n'est-on alors pas si éloigné des analyses de Foucault sur le gouvernement de soi et des autres. Nous verrons du moins, à la lecture des textes de Freud et de Lacan, qu'une part du désir tend à se laisser gouverner, bien qu'une autre résiste à toute forme de domestication et peut constituer la source vive de stratégies et d'alternatives à la servitude.

La notion de « *travail de culture* » commence à apparaître sous la plume de Freud dans les années 1920-30. Il cherche à cerner à travers elle la manière dont les pulsions s'humanisent et s'élaborent, dans le cadre d'une culture donnée. Or, avec *Le malaise dans la culture* en 1929, il affronte les ambiguïtés de la "domestication" des pulsions au sein de l'ordre social. Soumise à des formes de répression excessives, ou ne bénéficiant pas de satisfactions substitutives à la hauteur des renoncements imposés par la culture, l'énergie pulsionnelle risque d'être investie par les membres de la communauté dans la formation de névroses individuelles ou collectives, voire, à l'extrême, dans une destructivité et une « *haine de la culture* » aux conséquences incalculables. Suivant ces enseignements, nous nous sommes demandé si certaines figures de la servitude volontaire, en particulier la "soumission active" à des discours et à des entreprises destructrices, guerrières et génocidaires, ne reposait pas sur l'échec du « *travail de culture* », appelant alors une réflexion sur ses modalités. Un tel "travail" serait "réussi" et émancipateur s'il permettait à chacun d'assumer lucidement sa condition d'être mortel et d'éprouver des satisfactions pulsionnelles, tout en acceptant sa singularité et l'épreuve du manque-à-être. Cela est-il néanmoins possible et à quel prix ? La "culture de masse" qui touche l'ensemble des sociétés contemporaines — et selon des modalités que nous serons amenés à examiner — est-elle compatible avec un véritable « *travail de culture* » ? De quoi peuvent se nourrir l'inventivité et la créativité des individus soucieux d'émancipation ? Les formes d'exploitation de la nature et de l'homme privilégiées par le néo-libéralisme n'engagent-elles pas les sociétés contemporaines vers une « *dé-démocratisation* », comme le suggèrent W. Brown et M. Revault d'Allonnes¹⁹ ?

Encore convient-il de déterminer dans chaque contexte *qui* est aliéné — ou plutôt quelle est la *dimension* de la personne humaine qui se trouve le plus directement concernée par l'aliénation. Car pour pouvoir parler de « *servitude volontaire* », il est nécessaire quoique paradoxal de parvenir à penser qu'une seule et même personne se trouve à la fois en situation de servitude et libre de le vouloir — ou de vouloir autre chose. Dans cette optique, nous avons eu recours à l'hypothèse de l'inconscient telle que l'ont formulée Freud et Lacan. La démarcation opérée en particulier par ce dernier entre le "sujet" — sujet du désir, sujet de l'inconscient — et le "moi", tel qu'il apparaît à la conscience et dans la vie sociale, nous est apparue comme un précieux instrument de réflexion.

Le moi correspond à la part du sujet humain constituée par une série d'identifications complexes et résulte d'une relative conformation à l'ordre établi. C'est un compromis souvent coûteux avec la réalité sociale. Mais le moi cependant n'est pas tout le sujet, ni sa part la plus vive. Peut-être faudrait-il aussi dire potentiellement la plus libre. En marge du moi se tient le sujet du désir. Non qu'il faille envisager l'être humain comme une pluralité de personnes ou d'instances dissociées. Le moi est *aussi* une des formes d'existence du sujet, une de ses modalités d'expression : celle qui s'est le plus conformée aux modes d'identification et d'appartenance dominants à une époque donnée. Mais le sujet est aussi "ailleurs", ou plutôt il existe en parallèle sur une *autre scène* : celle de l'inconscient.

¹⁹ Respectivement dans *Les Habits neufs de la politique mondiale*, trad. fr. Ch. Vivier, Ph. Mangeot et I. Saint-Saëns, Les Prairies ordinaires, 2007, p. 35 et dans *Pourquoi nous n'aimons pas la démocratie*, op. cit., p. 12.

Comme nous le verrons, il ne s'en trouve pas libéré pour autant des contraintes, puisque le désir, fut-il inconscient, se constitue également par certaines formes d'aliénation. Mais il "circule" de manière moins saisissable, entre les lignes des discours institués et des institutions sociales. Il entre également en tension avec le moi, dominé par le principe de réalité. La question est alors pour nous de savoir si la dynamique de servitude volontaire ne se trouve pas accentuée par les stratégies de renforcement identitaire du moi ainsi que celle visant à capter et leurrer le désir, particulièrement à des fins politiques ou commerciales. A l'inverse, la mise à distance de la logique des identifications du moi et le dégagement de modalités moins prescriptives de l'expression du désir n'offriraient-ils pas des issues, aussi modestes soient-elles ?

N'oublions pas, en effet, qu'il convient d'approcher la servitude volontaire dans sa relation réciproque avec l'envers que constitue la "liberté résolue" — chacune étant probablement une "situation limite" ou "idéal-typique" jamais atteinte et permettant de situer les attitudes individuelles entre deux extrêmes. A cet égard, l'expression de « *servitude volontaire* » présente selon nous l'avantage de maintenir ouvertement la dimension problématique du phénomène qu'elle désigne, grâce à sa construction en oxymore. De plus, elle se réfère explicitement au texte de La Boétie, et particulièrement à ce moment d'hésitation devant la délimitation de ce que « *la langue refuse de nommer* ». L'expression peut même évoquer, plus implicitement, une sensibilité à la "division du sujet" telle que nous l'avons évoquée plus haut : la servitude et la volonté pourraient ne pas renvoyer aux mêmes pôles d'une constitution subjective loin d'être pleinement cohérente.

Nous ne renoncerons donc pas à nommer ainsi le problème qui nous préoccupe, tout en soulignant qu'il s'agit d'abord pour nous de nommer une énigme susceptible de porter ailleurs d'autres noms. Nous ne renoncerons pas non plus, malgré les difficultés, à esquisser une intelligibilité de cette énigme, ce qui ne revient pas à la même chose que de la résoudre. Si nous visons une certaine "vérité" de la servitude volontaire, ce serait au sens où W. Benjamin écrit que

« *la vérité n'est pas un dévoilement qui détruit le mystère, mais une révélation qui lui rend justice* »²⁰.

Or ceci a deux conséquences centrales sur notre approche et ses enjeux. D'une part, nous ne fournirons pas la clé permettant de "comprendre", sans résidu ni ambiguïtés, les ressorts de la servitude volontaire. Nous n'en produirons pas la visibilité totale, ni l'explication strictement causale, ni même une compréhension herméneutique pleinement cohérente. D'autre part, et par conséquent, nous ne prétendons pas, par notre travail, proposer des "solutions" qui résoudraient adéquatement les obstacles que nous allons rencontrer.

Nous avons appris de La Boétie et des investigations auxquelles nous a conduit son thème central, que la question de la liberté transcende la rationalité et tout type de discours. Il en va d'une certaine *sensibilité* et d'une certaine *écoute*, qui tiennent elles-mêmes aux affects et à la

²⁰ *Origine du drame baroque allemand*, trad. fr. S. Muller et A. Hirt, coll. Champs Flammarion, 1985, rééd. 2000, p. 28.

capacité psychique d'affronter les difficultés de l'existence. Lefort le formule clairement en écrivant dans son commentaire que

« *Le Discours force le mur du temps. Il y parvient (...) de faire résonner une voix. Faut-il ajouter que ceux-là seuls l'entendent qui ne restent pas sourds ici et maintenant à l'oppression.* ». Et d'ajouter quelques lignes plus loin : « *Cependant, entendre cette parole, ce n'est pas seulement se laisser émouvoir par elle, mais prêter l'oreille à la question qu'elle véhicule.* »²¹

L'enjeu — et une partie des apories liées à notre démarche — réside dans les obstacles qui entravent cette double réceptivité. D'une part, suggère Lefort, se soustraire à la servitude volontaire exige de ne *pas rester sourd à l'oppression*. Mais à quelles conditions puis-je *entendre*, ici et maintenant, l'oppression qui pèse sur l'autre — voire sur moi-même ? Ne vais-je pas être conduit à la rationaliser et, finalement, à la dénier, favorisant ainsi sa perpétuation ? Ainsi, si l'étranger, la femme, l'homosexuel, le serf ou le prolétaire sont opprimés, je pourrai toujours trouver des mobiles qui le légitiment — et dissimulent, rétroactivement, l'atteinte à ma liberté et à mon humanité engendrée par de tels jugements faux et les actes injustes qu'ils rendent possibles. Ou encore si moi-même — quelle que soit par ailleurs mon apparente situation de pouvoir —, dans mon corps, ma sexualité ou mes préférences personnelles, je me laisse contraindre et convaincre par l'ordre social de « *céder sur mon désir* », pour reprendre cette expression de Lacan, comment pourrais-je percevoir encore les renoncements pulsionnels que je me suis laissé imposer, et concevoir la part de légitimité des revendications de satisfaction pulsionnelles ? Si en tant que citoyen, consommateur, membre d'une communauté ou d'un groupe, je partage un idéal et un objet de désir collectif, quel critère me permettra de juger de leur légitimité ?

D'autre part, Lefort souligne qu'il ne s'agit pas uniquement d'être sensible à l'oppression mais de « *prêter l'oreille à la question qu'elle véhicule* ». Quelle est cette « *question* » ? Et sur quoi porte-t-elle ? Nous pouvons avancer deux hypothèses. D'abord, elle nous renvoie à notre propre position dans l'existence, en particulier aux bénéfices, matériels et symboliques, autant qu'affectifs, que nous tirons de l'ordre établi. N'est-ce pas pour "sauvegarder" ces avantages, parfois bien maigres et dérisoires d'ailleurs, que nous consentons au *statu quo* voire participons plus activement à la perpétuation ou à l'aggravation de l'aliénation ? Par ailleurs, cette « *question* » porte sur notre mode d'être et notre mode d'appartenance à la communauté. Remettre en cause une situation donnée, y compris lorsqu'on s'y trouve aliéné, implique de bouleverser les cadres de représentation et de pensée traditionnels, de sortir des logiques héritées à travers lesquelles pourtant s'était élaborée notre subjectivité. Ceci risque d'ébranler fortement notre "identité" et "l'identité collective" qui constituaient nos repères antérieurs. Un tel ébranlement est susceptible de réactiver les angoisses face à la finitude et à la mort, que la protection identitaire permet d'atténuer. D'autre part, enfin, la « *question* » ouvre la porte aux interrogations sur le juste et l'injuste, le bien et le mal, le vrai et le faux : elle mène donc ceux qui lui prêtent l'oreille à une confrontation radicale avec les fondements du politique, de la morale et du savoir. Jusqu'où chacun et chaque communauté peuvent-ils aller dans cette mise à l'épreuve, sans recourir à des figures consolatrices porteuses d'aliénation collective ?

²¹ C. Lefort, « *Le nom d'Un* », op. cit., p. 273.

Nous disions que La Boétie opérerait une telle mise à l'épreuve, mais nous pouvons penser aussi à la façon dont C. Lefort aborde l'œuvre de Machiavel et les commentaires que ses textes ont ensuite suscités. Le nom propre de « Machiavel » ou le titre de ses œuvres « *Le Prince* », les « *Discours sur la première décade de Tite-Live* », ont joué un rôle de signe de ralliement pour les uns, de point de focalisation ou de haine pour d'autres. Ils ont été abordés souvent comme des unités substantielles porteuses d'un sens "en soi". Or le travail de Lefort consiste précisément, comme le suggère son titre, à cerner *Le travail de l'œuvre Machiavel*. En mettant en regard les œuvres de Machiavel et les commentaires postérieurs, Lefort n'entend pas ajouter un énième commentaire qui viserait à clore le débat — et le « procès », comme il l'appelle — autour de l'œuvre. Il vise plutôt à mettre au jour ce que cette dynamique du procès révèle et occulte tout à la fois : la difficulté à assumer collectivement — politiquement — l'instabilité et les failles qui parcourent l'être-ensemble.

Une grande œuvre se révèle toujours polysémique, et la succession des commentaires ouvre une série de possibles qu'elle était susceptible de faire naître, sans que l'on puisse considérer qu'elle les contenait déjà *a priori*. La fréquentation des lectures, plurielles, d'un texte, permet ainsi d'éveiller la capacité d'une *entente* elle-même plurielle et polyphonique. La sensibilité à la langue et à ses tonalités nous apparaît aussi comme un élément central. Ainsi,

« Avec le séjour dans la littérature critique — écrit Lefort — un pouvoir s'acquiert, une sensibilité riche de nouveaux organes s'éveille dont l'effet est de multiplier la présence de l'œuvre au-delà de toute attente, de faire sortir du discours — telles la couleur, la forme, la profondeur dans une toile, sous le regard qui s'attarde —, une variété de mouvements, une profusion de signes imprévisibles. »²²

Une telle approche permet de mettre à distance, au moins en partie, le désir de maîtrise, envers de celui de servitude. Elle conduirait peut-être également à une meilleure compréhension de « *l'entreconnaissance* », au-delà de la reconnaissance du même ou du semblable.

D'une certaine façon, nous souhaiterions reprendre ce geste d'accueil, d'écoute et de commentaire pluriel à l'égard du *Discours* de La Boétie, selon des modalités différentes cependant. Il nous semble en effet plus propice de faire surgir la polyphonie de la servitude volontaire à partir d'autres approches, approches qui soit la thématisent de façon différente — la psychanalyse, la psychologie sociale, le témoignage, la fiction —, soit ne la thématisent pas explicitement mais demeurent agies par elle et en portent les traces, particulièrement dans la philosophie politique moderne à partir de Machiavel. Nous espérons par là ouvrir davantage le *Discours de la servitude volontaire* à sa postérité, tout en éprouvant sa pertinence et la persistance de ses apories.

Quelle a donc été la logique de notre démarche, dans les pages qui suivent ? Dans un premier temps, nous avons cherché à explorer la diversité des situations géographiques et historiques qui pouvaient mettre en relief des attitudes de servitude volontaire. Notre choix est resté quantitativement limité, mais nous nous sommes efforcé de relever les traits les plus significatifs et de faire apparaître ce qui pouvait présenter un caractère d'universalité. Ainsi,

²² C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Gallimard, coll. Tel, p. 25.

tout en cherchant à établir l'existence du phénomène en lui-même — que La Boétie envisage d'emblée comme un fait avéré —, nous avons eu pour objectif d'en cerner les mécanismes les plus apparents et de les placer dans une perspective comparative. Ceci nous a conduits d'abord à envisager le domaine des représentations collectives et à mesurer l'incidence de l'imaginaire social sur la servitude volontaire. L'imaginaire étant en partie véhiculé par la langue, nous nous sommes demandé ensuite si l'attachement à la langue et le surinvestissement affectif dont elle pouvait faire l'objet ne pouvaient pas eux-mêmes alimenter une dépendance servile et consentie envers la communauté et ses représentants les plus éminents. Reconnaisant enfin qu'imaginaire et symbolique se déploient dans le cadre d'institutions, nous avons été amenés à interroger le rapport entre la formation de la subjectivité et les formes institutionnelles qui lui sont contemporaines. Tel est l'objet de notre première partie.

Pourquoi ce premier parcours s'est-il néanmoins révélé insuffisant ? La place du désir et les motifs de son orientation n'avaient été jusque-là que suggérés, et non directement pris en compte et thématiques. Aussi nous sommes-nous dès lors engagé dans un examen de la genèse du sujet de l'inconscient, revers psychique de l'individu démocratique. La « *condition déceptive* » évoquée par M. Revault d'Allonnes dans *Pourquoi nous n'aimons pas la démocratie* peut en effet se comprendre comme un effet du passage de la « *psyché de Dieu* » à la « *psyché de l'inconscient* », pour reprendre une distinction envisagée par F. Benslama dans *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*. Nous avons donc tenté de cerner dans quelle mesure la désorientation psychique de l'homme contemporain pouvait conduire les individus à renoncer à leur liberté et à leur responsabilité, tout en bénéficiant de satisfactions pulsionnelles substitutives, au sein de ce que nous pourrions appeler le « malaise dans les identifications ». Nous nous sommes alors demandé si le rôle prépondérant du « *discours universitaire* », au sens de Lacan, n'avait pas pris le relais du culte de la maîtrise et du « *discours du maître* ». La rationalité instrumentale n'a-t-elle pas favorisé certaines tendances du savoir et des institutions à produire des effets de servitude volontaire ?

Pourquoi préférer parler d'*effets* de servitude volontaire que de *la* servitude volontaire ? Et pouvons-nous nous en tenir là ? Si nous employons plus volontiers l'expression « effets de servitude volontaire », cela tient au fait qu'il nous est apparu que la servitude volontaire n'était pas un état statique ni une position univoque de l'individu, parcouru par des tensions contradictoires. La pluralité des sources d'identification et de dépendance, des types d'intérêts et des réseaux de relations, ainsi que l'irréductibilité du désir aux contraintes instituées, engendrent des prises de positions complexes, oscillant entre servitude volontaire et liberté résolue — et sans que la ligne de partage soit aisée à distinguer parfois. Notre rapport à la langue, tout particulièrement, nous engage tout autant dans des processus d'aliénation qu'il nous offre des ressources considérables pour exercer notre liberté. De même, l'imaginaire social peut jouer un rôle émancipateur, malgré une fonction idéologique probablement indépassable. Enfin, la « *condition déceptive* » de l'homme démocratique peut tout aussi bien représenter une chance et une ouverture — qu'elle peut générer du renoncement ou des tentations de refuge dans les multiples figures de l'Un et du Maître. A quelles conditions la *praxis* peut-elle se soustraire aux effets de servitude volontaire et jusqu'à quel point ? Quelles sont les stratégies qui peuvent être envisagées pour favoriser l'émancipation ? Notre troisième partie avancera modestement quelques éléments de réponse, liés à la fois à nos analyses précédentes et à certaines rencontres contingentes avec des œuvres et des pensées

préoccupées par des problèmes similaires. Mais la question dépasse le cadre de ce travail, non seulement sur le plan théorique mais aussi et surtout sur celui de la *praxis* et des engagements singuliers de chaque un.

PREMIERE PARTIE : La servitude volontaire et les voies multiples de la fascination

« Mais o bon dieu, que peut estre cela ? comment dirons nous que cela s'appelle ? quel malheur est celui la ? quel vice ou plustost quel malheureux vice voir un nombre infini de personnes, non pas obeir mais servir ; non pas estre gouvernés, mais tirannisés, n'aians ni biens, ni parens, femmes ny enfans ni leur vie mesme qui soit a eux, souffrir les pilleries, les paillardises, les cruautés, non pas d'une armée non pas d'un camp barbare contre lequel il faudroit despendre son sang et sa vie devant, mais d'un seul ; non pas d'un Hercule ny d'un Samson, mais d'un seul hommeau, et le plus souvent le plus lasche et femelin de la nation (...) ; appellerons nous cela lascheté ? dirons nous que ceux qui servent soient couards et recreus ? »¹

Avec insistance, La Boétie interroge cette énigme et ce paradoxe de la servitude volontaire. Il s'étonne de sa fréquence, de sa diffusion dans la société tout entière. Pourtant, elle ne s'explique pas par une quelconque soumission à la force : ceci renvoie à la servitude au sens strict, par la contrainte physique. Pas non plus par quelque vice ou faiblesse, qui ne sauraient affecter si universellement le genre humain. Il souligne également l'extrémité à laquelle cette servitude peut nous réduire : "avoir" une femme, des enfants, des biens, certes, mais ne pas les avoir "à soi", autrement dit ne pas être avec eux dans une relation de liberté ; endurer la cruauté, la moquerie, alors même que celui qui les exerce est loin de s'apparenter à un maître tout-puissant. Encore ses formulations ne semblent-elles désigner, explicitement, qu'un dirigeant politique : un "tyran", au sens large du terme cependant, puisque La Boétie précise d'emblée qu'il ne se souciera pas de spécifier le type de régime politique dans lequel situer son propos, république ou monarchie en particulier.

La dynamique qu'il décrit renvoie dès lors également à d'autres relations que celle qui lie un peuple à un dirigeant. Lui-même l'esquisse en partie, en indiquant que la servitude volontaire peut se diffuser dans la société selon une logique pyramidale : toute une suite de "tyranneaux" se place sous la dépendance du tyran, chacun cherchant à « *avoir part au butin et estre sous le grand tiran tiranneaus eusmesmes* »². La lecture littérale nous amène d'abord à penser au processus dictatorial. Méfions-nous néanmoins d'une interprétation réductrice du phénomène. Pour cela, il convient déjà de différencier plus nettement la dictature "classique" et la logique totalitaire, comme le souligne très clairement Arendt. Rappelons qu'elle distingue le modèle pyramidal de la dictature de la structure "en oignon" dans la société totalitaire. Celle-ci pervertit très fondamentalement le rapport au réel de ses membres et subordonne le peuple à la "vision du monde" du parti unique tout en isolant celui-ci de l'épreuve de réalité par les "strates" successives de la délégation de pouvoir et du réseau de la bureaucratie. Mais au-delà même de ces deux modèles politiques, la servitude volontaire se diffuse sous d'autres formes. Dans un régime démocratique ou dans une monarchie constitutionnelle, nous pouvons envisager également une forte subordination des individus à la nation, à la patrie, à telle religion, ou telle ethnie. Rien n'exclut non plus que nombre de citoyens se laissent séduire par des logiques d'exclusion et de dévotion aveugles qu'ils alimentent ensuite par leurs discours et leurs comportements : sexisme, homophobie, xénophobie,...

¹ La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, op. cit., pp. 130-131.

² La Boétie, op. cit., p. 173.

Certes il ne s'agit plus exactement de "tyrannie", ni d'une "personne" strictement identifiable exerçant le pouvoir dans son propre intérêt. Or, précisément, nous pensons que la servitude volontaire présente une dimension fondamentalement impersonnelle. Certes, elle met en jeu des personnes physiques, elle passe toujours par des "vecteurs" individuels : des hommes ou des femmes politiques, des dirigeants d'entreprise, des chefs de service, des professeurs, des médecins, des journalistes, etc. Et même lorsqu'il s'agit d'idées abstraites comme le dénotent les mots de "patrie", "nation", "médias", "science" ou "religion", l'emprise se constitue toujours à travers des relations personnelles à l'égard des "autorités", des personnes physiques qui les représentent et induisent leur personnification. Néanmoins, comment penser que chacun, pris individuellement, puisse être sous l'emprise d'un tel "charme", d'une telle fascination, pour que "volontairement" il consente à abdiquer sa liberté ?

« Pour ce coup je ne voudrais sinon entendre comm'il se peut faire que tant d'hommes, tant de bourgs, tant de villes, tant de nations endurent quelque fois un tyran seul, qui n'a puissance que celle qu'ils lui donnent ; qui n'a pouvoir de leur nuire, sinon tant qu'ils ont vouloir de l'endurer ; qui ne scauroit leur faire mal aucun, sinon lors qu'ils aiment mieulx le souffrir que lui contredire. Grand chose certes et toutesfois si commune qu'il s'en faut de tant plus douloir et moins s'esbahir, voir un million d'hommes servir miserablement aiant le col sous le joug non pas contrains par une plus grande force, mais aucunement (ce semble) enchantés et charmes par le nom seul d'un, duquel ils ne doivent ni craindre la puissance puis qu'il est seul, ny aimer les qualités puis qu'il est en leur endroit inhumain et sauvage. »³

Il en va, suggère La Boétie, du charme du « *nom seul d'un* ». Ce n'est donc pas la personne en tant que telle, une « *personnalité autoritaire* » par exemple, comme le propose l'étude d'Adorno et Horkheimer, ou encore une simple mise en jeu du "charisme" qui suffiraient à rendre compte du phénomène. La puissance de la fascination transcende les individus tout en passant par eux, ou par ce qui les représente : leur nom, leur titre, leur fonction. Ceci nous amène à considérer avec plus de précision la manière dont l'individu se constitue dans et par la société, sous les trois dimensions fondamentales que sont l'imaginaire social, le réseau des signifiants et les institutions. La fascination obscure qu'exerce une communauté sur ses membres constitue probablement un des ressorts essentiels de la servitude volontaire. Cette fascination n'est jamais totale, ou rarement, et dans ce cas là souvent éphémère. Elle ne se déploie pas non plus selon les mêmes modalités et au même degré en fonction des époques et des contextes institutionnels. Elle s'avère par ailleurs difficilement saisissable par ceux qui en font l'objet, au moment même où ils se laissent séduire par ses charmes. Ceux-ci, outre le seul effet du « nom », sont ensuite véhiculés selon des voies très diverses : les discours politiques, les opinions et représentations collectives, les rituels et les commémorations, l'attachement à une langue particulière, le fonctionnement même d'une institution.

Nous croisons dès lors la problématique de l'idéologie, en particulier telle qu'elle est posée par Paul Ricœur dans un certain nombre de ses textes. Comme il le remarque, notamment dans « *L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social* »⁴, le concept d'idéologie mérite d'être envisagé selon trois axes complémentaires. Dans sa signification la

³ La Boétie, *Discours*, op. cit. pp. 128-129.

⁴ Paul Ricœur, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Le Seuil, 1986.

plus courante aujourd'hui, héritée de Marx mais aussi de Napoléon et de son mépris de la philosophie des Idéologues, l'idéologie désigne d'abord une approche partisane du réel, une dissimulation-distorsion de la réalité, sous l'impact des intérêts de classe ou plus largement d'intérêts subjectifs et arbitraires. Ce registre peut être complété par une seconde acception : l'idéologie est aussi un moyen de légitimation. Son usage permet aux élites de dissimuler un écart ou une différence de potentiel peut-être irréductible : celui qui sépare la prétention au pouvoir de ceux qui le détiennent et l'adhésion des destinataires.

« Parce que la prétention à la légitimité d'un système de pouvoir, écrit Ricœur, surpasse toujours notre inclination à croire dans sa légitimité naturelle. Il y a là un écart à combler, une sorte de plus-value de croyance que toute autorité a besoin d'extorquer de ses subordonnés. »⁵

Dans ce cas, il pourrait en résulter comme un "forçage" de la volonté, une captation de la tendance à la servitude *volontaire*, qui ne le serait pas tout à fait, au sens strict du mot "volonté". Enfin, et telle est l'une des spécificités de l'approche de Ricœur, l'idéologie peut aussi correspondre à une réalité plus large et peut-être encore moins contournable que les deux précédentes. Il s'agit de la fonction d'intégration que joue tout imaginaire social. Dans la mesure où toute communauté ne "tient" que par le ciment des croyances qui unit ses membres, chacun se trouve pris dans une dépendance affective et symbolique première par rapport à tout affranchissement ultérieur.

L'approche proposée par Ricœur nous oriente ainsi vers une conception critique de l'identité collective, en amont même d'une analyse marxiste en termes de classes. Dans la mesure où l'idéologie est avant tout ancrée dans l'identité du groupe, elle touche plus globalement toutes les formes d'appartenance à une communauté quelle qu'elle soit. Dès lors que nous sommes membres d'un groupe, ce qui est difficilement évitable, nous sommes susceptibles d'être touchés par cette fascination qui conduit de l'intégration à la légitimation, et de celle-ci à la dissimulation-distorsion. Soyons donc aussi méfiants à l'égard de notre propre position critique concernant l'idéologie. Car, comme le suggère ironiquement Ricœur, *« peut-être se cache-t-il un Napoléon dans toute dénonciation de l'idéologie »⁶*, autrement dit non seulement un dictateur en puissance, mais plus fondamentalement quelqu'un qui se prend pour un "maître", prétendant domestiquer ce qui le constitue et représenter la légitimité ultime du pouvoir ou du savoir.

Cependant notre identité nous échappe, comme nous échappe celle du ou des groupes auxquels nous appartenons. Ces identités sont la résultante d'une construction complexe et évolutive ; elles sont prises dans le devenir historique. L'unité de la personne et celle de la communauté sont donc problématiques. Pour une communauté en particulier, la manière dont sa cohésion est vécue par ses membres ne saurait donc manquer d'en révéler les failles. D'une façon ou d'une autre, des symptômes révèlent les risques de déliaison qui la hantent. Les individus sont donc pris entre l'attachement à une représentation substantielle de la communauté et les effets inévitables de son altération effective, historique. La servitude volontaire se situe du côté du renforcement de la dynamique d'attachement. Car si la représentation d'une unité substantielle de la communauté permet dans un premier temps d'assurer l'identification et la protection de chacun, elle génère corrélativement de puissants effets d'aliénation.

⁵ Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, op. cit., p. 384.

⁶ Ibid., p. 381.

Dans un premier chapitre, nous nous intéresserons au lien entre la production imaginaire de l'identité communautaire et la tendance à la substantialisation de l'être-ensemble. Comme pour parer à l'angoisse d'une dissolution tout en permettant d'"intégrer" les changements historiques, la communauté risque d'apparaître à ses membres comme un grand Autre substantiel, qui les réunit et leur survit. Chacun pourra alors être amené à se concevoir comme une partie du tout, en toute méconnaissance de l'absence de consistance du grand Autre. Ceci n'est jamais qu'une tendance, plus ou moins forte, qui anime cependant toutes les représentations et les pratiques politiques. Afin de la mettre au jour, nous procéderons à une mise en perspective géographique et historique. Dans l'esprit d'une anthropologie comparative, nous chercherons à déterminer à quel point chaque peuple est la victime consentante de ses représentations de soi. Le choix de situations éloignées dans le temps ou l'espace — les Grecs de l'antiquité, les fondateurs de la République des Etats-Unis et leurs successeurs — nous a semblé faciliter la prise de distance critique. Nous nous sommes néanmoins penché également sur l'élaboration de l'identité française à partir de la Révolution de 1789. La mise en présence du lointain et du proche, de l'Ancien et du Nouveau, nous a permis de souligner que chacun risque d'être touché, quelles que soient sa ou ses communautés d'appartenance, par la logique de la servitude volontaire.

Par ailleurs, il nous est apparu peu à peu que la langue elle-même, et l'attachement de chaque communauté envers sa langue maternelle, pouvait jouer un rôle central dans la production d'un certain consentement à l'aliénation. Spontanément, chacun attache à la langue une valeur affective intense tout en méconnaissant la place qu'elle occupe, à la fois dans la construction de sa subjectivité, dans l'élaboration de ce qui fait l'être-en-commun au sein d'une même aire linguistique et dans la manière dont il appréhende le réel. La linguistique et l'anthropologie politique permettent en partie d'en rendre compte. Cela dit, et en vue de rendre plus perceptibles les risques d'une valorisation excessive de la langue dans l'horizon du politique, nous nous sommes aussi plus particulièrement intéressé à un cas particulier : celui de la langue allemande. Prise entre certaines conceptions philosophiques ambiguës sur son essence et la tourmente du régime nazi, elle nous a semblé constituer un cas d'étude exemplaire. Ce devenir très singulier nous a permis de réfléchir à la menace de servitude volontaire liée au fétichisme de la langue, généralement associée à une conception cratyliste. Un tel phénomène peut affecter n'importe quelle aire culturelle et linguistique, selon des modalités difficilement prévisibles. Cette seconde dimension, davantage centrée sur la relation des individus aux signifiants, fera l'objet du second chapitre.

Néanmoins, aucune représentation "imaginaire" ni aucune langue ne fonctionnent indépendamment des usages et des contextes socio-historiques. Aussi avons-nous été amenés à prendre en compte, dans un troisième chapitre, les institutions de la société et leur rôle dans la production d'effets de servitude volontaire. Certes la langue elle-même peut être considérée comme une "institution" de la société, au sens large. Et les imaginaires sociaux se déploient eux-mêmes selon des logiques institutionnalisées, jamais dans l'absolu et de manière purement abstraite. Cependant la présence des institutions était demeurée en arrière plan, jusqu'à ce moment de notre analyse. Nous avons estimé important de la thématiser de manière beaucoup plus nette, en passant notamment par l'approche sociologique de Max Weber. Hormis cette interprétation de Weber sous l'angle d'une sociologie de la croyance, il nous a paru important de souligner la dimension matérielle, concrète, de l'institution. Car telle est probablement une des spécificités de la modernité. Celle-ci se caractérise en effet par le

développement inédit des infrastructures (réseaux routiers, urbanisme, écoles et centres administratifs,...) et des techniques de communication. Les sociétés modernes démultiplient par conséquent les médiations, les possibilités de division du travail, les risques d'éloignement entre la prise de décision et ses conséquences humaines, les moyens de contrôle et de surveillance. Cette dynamique nous conduira à nous demander si le risque n'est pas plus grand, aujourd'hui qu'hier, que soit générée et instrumentalisée la propension humaine à la servitude volontaire.

Il convient à cet égard de ne pas méconnaître la différence de nature entre les institutions démocratiques et les sociétés totalitaires. Nous pourrions en effet être tentés de les placer dans une certaine continuité. Entre-elles, il n'y aurait qu'une différence de degré ; et les dérives totalitaires constitueraient ainsi une loupe grossissante faisant apparaître des dynamiques en germe dans les régimes démocratiques. Ce serait sous-estimer, comme le souligne notamment Lefort, le bouleversement radical qui caractérise l'avènement du totalitarisme : il supprime la différence entre le politique et le social, anéantit leur conflictualité irréductible, prétend abolir la division du pouvoir, du savoir et de la loi, fait disparaître toute forme de pluralisme. Faut-il pour autant en conclure que les deux types de régime sont incomparables ? Incontestablement sur le plan politique et juridique. La réponse est moins nette, en revanche, sur le plan social et économique. Du moins si l'on considère ce qu'a été le communisme soviétique sur la longue durée. Au niveau social, l'identité collective est demeurée hantée par les ambiguïtés imaginaires qui parcourent toute communauté, et par conséquent marquée par les oscillations entre clôture idéologique et espérance utopique. Là-bas comme ailleurs les élites au pouvoir ont cherché à instrumentaliser l'opinion par la propagande, sans probablement y parvenir complètement, quoique l'absence de pluralisme ait pu favoriser son impact. De plus, l'abdication de la liberté au nom du savoir, monopolisé par le Parti et ses ministres du culte, n'est pas sans rapport avec l'attitude que chacun peut adopter au sein d'une institution spécifique, malgré le cadre plus ouvert des institutions démocratiques. Quant au niveau économique, la préoccupation commune, à l'Est comme à l'Ouest, pour la productivité et ses bénéfices, nous place devant le problème universel — du moins à l'époque contemporaine — de l'appropriation par quelques uns des richesses produites par tous. Nous nous demanderons donc pour terminer quels enseignements tirer des dérives du communisme soviétique et de ses aberrations.

Ce premier parcours nous amènera à la conclusion que la servitude volontaire s'articule aux bénéfices, réels ou supposés, que chacun croit pouvoir tirer de la forme actuelle de la société. En substantialisant les formes de l'être-ensemble, chacun s'attend à obtenir la protection et le réconfort du grand Autre. Chacun peut s'en trouver "garanti" dans son identité, dans ses valeurs, dans sa conception du sens de l'existence, à tel point que nous pouvons nous demander s'il est possible de vivre, et de vivre *ensemble*, sans en passer par un degré minimal de substantialisation, par une dose irréductible d'idéologie et par une relation nécessairement biaisée à l'égard du réel. L'essentiel serait peut-être alors de déployer, le plus précisément possible, les instruments de la critique de la légitimation, sans omettre que cette critique ne s'opère jamais à partir de rien ni de nulle part. Vouloir éliminer cette part d'irréductible contingence pourrait en effet se révéler dangereux et anti-démocratique.

CHAPITRE 1 : Se laisser séduire par des identifications collectives protectrices

Le moment de la "fondation" constitue un moment essentiel pour un peuple, particulièrement dans l'élaboration de son identité. Pourtant, il s'avère difficile d'établir en quoi réside l'identité d'un peuple, la manière dont elle se constitue, s'articule à une certaine interprétation de "soi" et génère certaines occultations autour du moment fondateur, lui-même affecté par la violence et le trouble des origines. La difficulté est d'autant plus grande que cette question de l'identité d'un peuple, qu'on n'ose à peine dire "collective" tant précisément la nature de la "collectivité" en question est problématique, s'articule à celle de l'identité individuelle. A trop accentuer l'idée selon laquelle un peuple aurait une "essence", elle-même issue d'une origine univoque et substantielle, nous risquons de méconnaître ses origines plurielles et son ouverture à une multiplicité de possibles qui ne sont pas inhérents à ce qu'il est ou à ce qu'il fut. Chacun risque de perdre de vue les enjeux d'une prise de distance par rapport aux identifications assignées par un certain état de la société, de la langue, de la culture. Qu'il adienne enfin que certains instrumentalisent l'identité "collective" et prétendent parler "au nom du peuple", et une partie importante voire majoritaire des citoyens peut se voir dépossédée de sa voix et de sa liberté, si ce n'est de la possibilité de *s'imaginer* autrement.

Ces tendances ne vont pas sans avantages pour les individus. D'une part, nous pouvons considérer que l'appartenance et la reconnaissance mutuelle, au sein d'un peuple donné, produisent un sentiment de renforcement de l'identité de chacun, de sécurité aussi, tout en minorant la souffrance due aux inégalités réelles et aux contradictions au sein de l'ordre établi. Sentiment d'appartenance et reconnaissance mutuelle permettent en outre l'économie d'une énergie pulsionnelle considérable : celle qui devrait être consacrée par chacun à la création d'une identité singulière et partiellement autonome par rapport aux assignations identitaires dominantes. Enfin, que des "représentants" prétendent conduire leur action "au nom du peuple" ou de la communauté, et chacun pourra se sentir déchargé de sa responsabilité politique. D'autres pourront par ailleurs s'enorgueillir de chercher à réaliser le "bien" de tous, avec assurance et détermination, tout en engrangeant au passage des bénéfices matériels et symboliques conséquents.

Cette analyse nous conduit dès lors à articuler la question de l'identité d'un peuple, souvent envisagée comme unifiée à partir d'une origine unitaire ou d'un moment de "fondation", avec le problème de la servitude volontaire. Les effets couplés d'aliénation et de bénéfices psychiques et matériels que nous venons d'évoquer, nous conduisent dans le sillage de cette logique paradoxale diagnostiquée par La Boétie. Il importe désormais d'examiner plus précisément de quelle manière se constitue l'identité d'un peuple et la façon dont les identités individuelles se trouvent impliquées dans ce processus, en nous efforçant de n'hypostasier ni la première, ni les secondes, tant elles se conditionnent mutuellement de manière réciproque, selon un processus ouvert, indéfini.

Avant toute chose, il convient de souligner, comme le fait Benedict Anderson, qu'une communauté politique ne consiste pas en un être substantiel, comme un individu ancré dans son corps, et ceci contrairement à ce que laissent entendre insidieusement de nombreuses métaphores qui parcourent le champ de la pensée et des représentations politiques. Une communauté politique est essentiellement imaginaire, ou plutôt imaginée :

« Elle est imaginaire (imagined) parce que même les membres de la plus petite des nations ne connaîtront jamais la plupart de leurs concitoyens : jamais ils ne les croiseront ni n'entendront parler d'eux, bien que dans l'esprit de chacun vive l'image de leur communion. (...) Les communautés se distinguent, non par leur fausseté ou leur authenticité, mais par le style dans lequel elles sont imaginées. »¹

Il convient d'ajouter à cette première approche que la dimension imaginaire de la communauté tient aussi à ce que sa représentation s'étaye sur des symboles et des images issus du mythe ou de la tradition, dont l'efficacité même réside dans l'adhésion subjective que les membres de la communauté y investissent. Nouvelle difficulté : mesurer le degré et la force d'une telle adhésion s'avère délicat. Il est toujours facile de supposer, surtout d'un œil extérieur, que telle communauté ou tel peuple croyait très fortement (et aveuglément) en son identité — ce qui place alors l'énonciateur d'un tel jugement dans la posture appréciable de celui qui révèle et dénonce l'aveuglement de l'autre. En ce sens, la question de Paul Veyne, qu'il reprend dans le titre d'un de ses essais, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*², suggère la nécessaire prudence à adopter devant la croyance de l'autre : ne suis-je pas en train de lui prêter une croyance qu'il n'a pas, ou du moins pas à ce point ni peut-être selon les modalités avec lesquelles je la conçois ?

Par ailleurs, il importe de souligner qu'"imaginaire" ne signifie pas pour autant simplement "fictif" ou purement "représentatif". Chaque communauté s'élabore grâce à une langue, réellement parlée et véhiculée par les moyens de communication et de socialisation de son époque. Ce qui nous conduit aussi à envisager le fait que la communauté s'articule à des institutions, qui en un sens "matérialisent" l'une de ses dimensions : l'Ecole mais aussi la Justice, le Parlement, les institutions de Santé, l'Armée,... entrent à leur manière dans la composition de l'identité d'un peuple. Cette identité résulte donc d'une constellation complexe d'éléments hétérogènes, qui semblent, à chaque époque et pour chaque communauté, cristalliser en une apparence d'unité, en une impalpable convergence qui pourtant résiste à toute représentation univoque et formulable. Difficile à penser, elle n'en demeure pas moins d'une grande effectivité — ce en quoi, une fois encore, le fait de parler de communauté "imaginaire" ou "imaginée" ne signifie pas qu'elle soit sans conséquences.

Ce pourrait même être à son degré d'effectivité, aux conséquences qu'elle engendre, que l'on pourrait mesurer le degré de croyance dont est investie "l'identité collective". Non seulement l'image de la communauté peut transcender voire effacer les différences voire les inégalités réelles entre ses membres, mais elle peut les amener à se sacrifier pour elle — particulièrement lorsqu'elle apparaît sous les traits de la "nation" moderne —, bravant ainsi l'une des limites les plus prégnantes de la condition humaine, la peur de la mort :

¹ Benedict Anderson, *L'imaginaire national*, 1983, trad. fr. La Découverte, 1996, rééd. Poche, 2002, pp. 19-20.

² *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, *Essai sur l'imagination constituante*, Le Seuil, 1983, rééd. Points, 1992.

« indépendamment des inégalités et de l'exploitation qui peuvent y régner, la nation est toujours conçue comme une camaraderie profonde, horizontale. En définitive, c'est cette fraternité qui, depuis deux siècles, a fait que tant de millions de gens ont été disposés, non pas tant à tuer, mais à mourir pour des produits aussi limités de l'imagination »³.

Nous rencontrons là une énigme à laquelle il convient de ne pas répondre trop précipitamment, en particulier sur le mode de l'analogie avec les comportements religieux, eux-mêmes trop vite réduits à une version schématique de l'aliénation, qui ne rend pas suffisamment compte de ce qui s'opère effectivement, à la fois dans le psychisme des individus et dans les modalités linguistiques et institutionnelles qui les structurent et les font vivre.

Chaque moment de fondation politique — qu'il s'agisse de l'institution d'une ville, d'une forme de société ou de civilisation — conduit les groupes humains qui en sont les acteurs et les vecteurs, à produire rétrospectivement une image de l'événement et de ses conditions d'émergence. Ainsi la fondation d'Athènes ou de Rome trouvent-elles leur expression dans les mythologies grecque et romaine, ou la révolution française dans une série de représentations congruentes : prise de la Bastille, serment du Jeu de paume, décollation de Louis XVI, ... Si plusieurs groupes trop fortement antagonistes sont concernés par un même événement, plusieurs constellations d'images peuvent apparaître, en concurrence les unes avec les autres : tel est particulièrement le cas lors de conflits inter-ethniques, où chaque groupe culturel cherche à légitimer sa prise de pouvoir, de territoire ou sa destruction de l'autre. La Révolution française et ses prolongements fournissent une version très significative de la concurrence des imaginaires sur une base politique. Tout au long du XIX^{ème} siècle, trois grands types d'approches au moins se sont affrontés à son propos : le premier tendant à idéaliser la République et la fondation de la démocratie, l'autre, contre-révolutionnaire, à les diaboliser tout en les associant au chaos, et le troisième, d'origine marxiste, à en dénoncer les insuffisances et à en appeler à une nouvelles révolution plus décisive pour l'avènement de l'intérêt général.

Rarement telle ou telle image se révèle intégralement "fausse". Chacune comporte toujours une part de vérité, certains des éléments qui la composent proviennent effectivement de la réalité historique — même s'il est parfois difficile de déterminer dans quelle mesure. Chacune se caractérise aussi par l'intervention active de l'imaginaire, produisant de l'unité, à la fois plastique (dans les représentations imagées, tableaux, sculptures, monuments, etc.) et signifiante. Cette unité n'exclut d'ailleurs pas, dans une certaine mesure, l'équivocité. Celle-ci semble néanmoins "absorbée" ou déstituée de son potentiel de trouble et d'interrogation, du moins pour les individus qui adhèrent à l'image en question. Le meurtre de Remus par Romulus, la condamnation à mort du roi de France, ou encore la décimation des Indiens d'Amérique du Nord — en particulier dans les westerns classiques nord-américains — ne remettent pas en cause le fondement du "régime" qu'ils sont censés asseoir dans l'imaginaire.

Dès lors, ce type d'image nous semble fonctionner en partie selon la logique du « *souvenir écran* », tel que Freud le suggère à propos des souvenirs d'enfance, notamment dans *Psychopathologie de la vie quotidienne*. Rappelons que les souvenirs que nous mobilisons,

³ B. Anderson, *L'imaginaire national*, op. cit., p. 21.

une fois devenus adultes, constituent selon Freud un travestissement du passé et une occultation des réalités, notamment traumatiques, qui ont eu lieu dans notre prime enfance. D'une façon en partie analogue au travail du rêve, des opérations complexes de transformation se sont mises en place, sous l'effet de forces psychiques intenses : nous rencontrons-là un travail de "réécriture" en même temps qu'une part de refoulement.

« On réussit bientôt aussi à trouver des mobiles qui permettent de comprendre la déformation et le déplacement subis par le vécu, mais qui prouvent également que la cause de ces erreurs de remémoration ne peut être une simple infidélité de la mémoire. Des forces puissantes propres à la vie ultérieure du sujet ont modelé l'aptitude de celui-ci à se remémorer les expériences vécues dans l'enfance, ces mêmes forces, probablement, à cause desquelles la compréhension de nos années d'enfance nous est devenue, d'une façon générale, si étrangère. »⁴

Il pourrait sembler arbitraire, au premier abord, de procéder à une analogie entre un mécanisme individuel, celui du « *souvenir écran* » et un mécanisme collectif, celui de la représentation déformée et déformante du passé collectif. Il convient cependant de ne pas méconnaître la porosité entre l'individuel et le collectif, ou plutôt leur relation intimement réciproque, fondée sur la langue, les éléments de culture présents dans l'horizon du groupe concerné et les institutions de la société qui les véhiculent et structurent l'action collective. Nul besoin de recourir à un "inconscient collectif" ni même à une "mémoire collective" au sens strict et substantialiste des termes. Conduisant leur action entre un héritage traditionnel et une projection vers l'avenir, qui incluent nécessairement une part d'éléments collectifs, les individus véhiculent ces éléments tout en les investissant de façon singulière. Et cette modalité qui leur est propre dépend aussi en partie de la cristallisation d'un contexte familial lui-même intégré à une dynamique sociale et culturelle.

L'image mythique des événements de fondation politique aurait donc pour double tâche d'occulter une dimension "traumatique" tout en favorisant une certaine satisfaction psychique. C'est en ce point d'articulation précis que nous voyons naître une des racines de la servitude volontaire. Dans la mesure où la fondation politique est inévitablement traumatique, que ce soit sur le plan physique ou symbolique, elle confronte notre psyché à une dimension "insoutenable", et cela d'autant plus que dans un contexte de bouleversement des ordres et des valeurs, nous ne trouvons pas les mots pour le dire. Le caractère "insoutenable" de l'événement ne tient pas tant à ce qu'il est en lui-même qu'à ce qu'il représente et institue dans l'ordre symbolique et signifiant : il se constitue dans la relation entre les sujets politiques et le devenir historique et s'apparente à une effraction qui résiste à la symbolisation ou du moins désorganise les ordres symboliques antérieurs.

De plus, comme nous l'avons également évoqué plus haut, la fondation doit se confronter à la pluralité de ses origines. Ici encore, une dimension très difficilement formalisable, peut-être une part d'insoutenable, est-elle potentiellement à l'œuvre. Comment penser que ce que l'on voudrait ne faire qu'un — la communauté, la royauté, la république, ... — résulte en réalité d'une multiplicité d'influences hétérogènes ? Or l'imaginaire donne forme, quoique de façon inadéquate voire trompeuse, à une figuration de l'unité. De plus, il rend possible l'élaboration

⁴ S. Freud, *Psychopathologie de la vie quotidienne* (1904), chap. 4 « *Souvenirs d'enfance et "souvenirs-écran"* »

d'un sens et d'une action à venir ; il joue le rôle de fondement... de substitution, par rapport à une origine nécessairement perdue et inatteignable. Il offre par conséquent de puissants « *bénéfices secondaires* », confortant les individus dans leur être — ou du moins dans la vision qu'ils en ont, dans leur "identité" — dans leur raison d'être et dans leurs actions.

A cet égard, la dimension artistique nous a semblé particulièrement instructive. D'abord elle reflète, de manière souvent très élaborée, l'état des productions de l'imaginaire à un moment donné, ce qui permet d'appréhender notamment les représentations à travers lesquelles un peuple se vit et se pense lui-même. Par leur structure et leur sens néanmoins, les œuvres d'art dévoilent aussi les failles et les contradictions qui continuent de hanter chaque époque. Elles révèlent ainsi les grands problèmes qui ne cessent implicitement de préoccuper toute communauté. L'un des paradoxes des œuvres d'art, d'ailleurs, réside dans le fait qu'elles contribuent à l'élaboration d'une vision du monde, en partie constituée par des images mythiques originaires, mais aussi qu'elles donnent à voir le geste même par lequel cette élaboration se constitue et tendent à transcender leur époque. C'est pourquoi nous mobiliserons dans l'analyse qui suit un certain nombre d'œuvres et de démarches artistiques, qui permettront de mettre en relief les ambiguïtés liées à l'aliénation imaginaire collective.

Le rôle des œuvres nous semble d'autant plus important qu'elles produisent de l'unité et qu'elles forment généralement un support de projection tangible. Elles permettent de conforter les individus et les groupes dans leur propre sentiment identitaire. Il se pourrait que rien ne soit plus artificiel et trompeur : s'aliéner dans une représentation imaginaire donnerait le sentiment de s'être "trouvé" — en tant que peuple, race, nation ou classe, alors même que l'unité n'est que de surface et que de multiples divisions persistent — sans parler de l'altération liée au devenir temporel, qui fait qu'une communauté n'est jamais exactement la "même" à travers le temps. Ce qui ne va pas sans conséquences, ni en termes de rapport au pouvoir, ni dans la conception que l'on a de l'altérité (homme/ femme ; adulte/ enfant ; citoyen/ étranger ; etc.), ni dans la façon dont on se représente la légitimité de nos actions. Ces conséquences, comme nous tâcherons de le démontrer, produisent des effets de servitude volontaire.

1/ Image mythique de la communauté et occultation des divisions

Le cas de la Grèce antique et de l'imaginaire athénien

a/ L'illusion d'autochtonie comme condition de l'unité ?

Dédale représente, avec Prométhée, l'une des figures mythologiques majeures permettant à la culture grecque de célébrer son auto-engendrement, comme si elle ne devait ses techniques et leurs réalisations qu'à elle-même. Célébré dans la Grèce antique comme le *protos heurètes* ou découvreur de toutes sortes d'objets utiles, on prête à Dédale l'invention de la scie, de la hache, du fil à plomb, de la vrille, de la colle à bois, ... Il aurait également permis le transport par voie maritime. Capable de fabriquer des faux à s'y méprendre, il aurait confectionné des statues humaines qui paraissaient bouger. Complice de Pasiphaé, l'épouse du roi Minos, il lui confectionne une structure en forme de vache dans laquelle elle se dissimule pour s'accoupler au taureau merveilleux offert par Poséidon à son époux. Il en résultera la naissance du Minotaure. Dédale élabore ensuite le Labyrinthe, où le monstre est enfermé, puis la pelote du fil d'Ariane, avant de s'échapper du labyrinthe par les airs. Dédale est aussi celui qui ne supporte pas la concurrence, et qui tue son neveu et apprenti Talos en le jetant du haut de l'Acropole, parce que celui-ci menaçait de le surpasser. Les commentateurs font généralement de ce mythe un symbole des ambiguïtés de la technique, instrument de vie et de mort, de générosité et de bassesse, de vérité et d'illusion. Mais nous pouvons également y lire la volonté farouche des Grecs de représenter l'auto-fondation de leur civilisation.

Par ce récit, en effet, ils se donnaient à voir comme les instaurateurs originaires des techniques les plus courantes dans leurs activités quotidiennes. D'où le rôle fondamental des artistes — poètes, sculpteurs et architectes en particulier — puisqu'ils constituaient les usagers de ces techniques de production tout en étant les mieux placés pour en louer les vertus et en remercier les dieux. Nous pourrions les considérer comme « *les "héros secrets" de la civilisation grecque ; ses législateurs non officiels, ses conseillers clandestins, ses créateurs d'images* »⁵. De façon beaucoup plus implicite que chez les législateurs *stricto sensu*, les artistes grecs, malgré un statut social souvent proche de celui de l'artisan, contribuaient de façon centrale à l'élaboration de l'imaginaire politique, et particulièrement au mythe de l'autochtonie :

*« les Grecs de l'époque classique ont fondé leurs origines tant sur le plan artistique que sur le plan ethnique. Or cette démarche procède essentiellement du désir de se créer une identité et ne doit rien à l'archéologie. Elle eut pour objectif précisément de masquer les réalités historiques. »*⁶

En ce qui concerne les techniques, pourtant, combien les Grecs étaient-ils tributaires des Egyptiens, des Hittites, des Assyriens ou des Phéniciens, sans parler des Minois et des Mycéniens !

⁵ Nigel Spivey, *L'art grec*, Phaidon, 1997, trad. fr. 2001, p. 22.

⁶ Ibid., p. 29.

Ils concevaient pourtant leur identité hellénique comme purement et simplement issue de la terre grecque (d'où le concept d'auto-chtonie, les divinités chtoniennes étant issues de la terre, *kthôn*, comme Hadès, Hécate ou Perséphone). Sur le plan mythologique, pour l'ensemble de la Grèce, on mentionne souvent Hellen, fils de Deucalion et de Pyrrha — les deux seuls rescapés du déluge envoyé par Zeus pour punir les hommes dépravés de l'âge de bronze —, comme fondateur du "peuple" grec. Bien qu'il n'y ait pas de nation grecque et que le terme même soit tout à fait anachronique, les différentes cités, aussi hostiles soient-elles les unes aux autres, se considéraient malgré tout comme "sœurs", sur le plan de l'identité culturelle, et opposées de concert aux « *Barbares* ». Aussi les trois branches de peuplement de la Grèce, liées à trois dialectes différents, le dorien, l'éolien et l'ionien, se concevaient-elles comme héritières d'une même souche : Hellen eut trois fils, Doros, Eole et Xouthos, ancêtres mythiques de chacune de ces trois "ethnies". En un sens, l'unité prime sur la diversité, et la conception d'une origine substantielle commune est peut-être ce qui rend pensable et viable l'hostilité seconde (sur le plan logique) des "sœurs ennemies".

Nous retrouvons d'ailleurs cette exigence d'unité et sa traduction plastique dans les bas reliefs mettant en scène les guerres médiques. Suite aux invasions des Mèdes, alliés aux Perses, et particulièrement après le traumatisme de l'invasion et du saccage d'Athènes par l'armée de Xerxès, à l'automne de l'année 480 av. J.-C., les artistes grecs développèrent toute une iconographie symbolique à vocation commémorative et identitaire. Tel est le cas dans la décoration du temple de Zeus à Olympie (ville que les Perses n'atteignirent d'ailleurs jamais, au cœur du Péloponnèse), érigé vers 460 av. J.-C. A côté de thèmes classiques vantant la valeur et le courage des héros et divinités grecs — illustration de certains des travaux d'Héraclès en particulier — le fronton ouest du temple figure une parabole du conflit médique, qui n'est pas encore parvenu à son terme puisque la paix définitive date de 449 ou 448 av. J.-C. Cette parabole met en scène une tribu grecque primitive, les Lapithes, aux prises avec ses voisins mi hommes, mi-chevaux, les Centaures. Ceux-ci, invités à un mariage lapithe, auraient tenté d'enlever la mariée et d'autres femmes. Outre des qualités esthétiques indéniables, notamment dans la recherche d'expression de la colère et du chagrin, cet ensemble sculpté ouvre la voie d'une suite de représentations de l'ambivalence et de *l'hybris* de l'ennemi : les Grecs prêtaient en effet à Xerxès la dimension de la démesure, qui aurait contribué à sa perte finale. Ainsi les artistes grecs visaient-ils à "greffer" les caractéristiques mythologiques du Centaure sur un événement historique, ce qui introduisait inévitablement une confusion entre le réel et l'imaginaire.

D'autre part, à travers leur figuration ambiguë entre humanité et animalité, les Centaures symbolisent la persistance de la bestialité, le mélange des genres, la perturbation des règnes : ils menacent l'ordre et la mesure, que les Grecs se croient seuls à avoir établis. Ils renforçaient ainsi leur narcissisme de peuple "civilisé". Sur le plan historique, les Perses étaient de grands amateurs de chevaux et cela terrorisait les Grecs. L'image du fantassin grec, l'hoplite, aux prises avec un Centaure, devint un thème récurrent de la céramique autour de 440 av. J.-C. On en trouve également une représentation sur les métopes de la façade sud du Parthénon ou encore sur la frise du temple d'Apollon à Bassae. Les artistes représentèrent également des Centaures se battant avec des arbres déracinés. Or, les Perses, lorsqu'ils occupèrent l'Attique, détruisirent systématiquement les plantations d'oliviers. L'autre, le Barbare, se trouvait ainsi stigmatisé dans son altérité, mais en même temps "identifié", comme figé dans son étrangeté et ramené ainsi à du connu, à du familier. L'équivoque une fois stylisée devenait maîtrisée, ou

du moins atténuée et rendue moins effrayante. En substantialisant l'autre dans une image mythologique, les Grecs confortaient leur identité mise à mal tout en légitimant leur combat, transformé en combat contre le mal.

Une seconde figure servit également aux Grecs pour exprimer et formaliser leur expérience traumatique : celle des Amazones. Comme le Centaure et peut-être même davantage, l'Amazone constitue une figure de l'ambiguïté. Dans le mythe, les Amazones étaient réputées capables de se couper le sein droit afin de mieux tirer à l'arc, et de tuer tous les nouveaux nés de sexe masculin qu'elles enfantaient. Elles symbolisaient ainsi le mépris pour la fonction maternelle et la procréation, constituant un défi pour l'ordre du *cosmos*, et par voie de conséquence pour la société, conçue comme une émanation naturelle de cet ordre. En associant les Perses avec cette figure de l'altérité radicale, les artistes grecs opéraient une démarcation imaginaire beaucoup plus radicale qu'une simple analogie. Certains aspects du mythe des Amazones permettaient certes d'étayer ce parallèle. On peut noter, en particulier, que les Amazones vivaient sur les confins orientaux de la "civilisation" (grecque), qu'elles montaient à cheval, se battaient avec arcs et flèches, utilisaient des jambières et des bonnets souples ; dans leurs affrontements avec Thésée, elles auraient accosté à Marathon et saccagé l'Acropole d'Athènes. Autant d'éléments qui permettent de les associer imaginairement aux Perses.

Or, nous pouvons estimer que l'analogie entre Perses et Amazones se fonde sur une source psychique commune, corrélative de leurs représentations plastiques. Il s'agit en effet de deux manifestations de l'altérité, du tout autre, qui déroutent et effrayent. Face à ce réel difficilement symbolisable, la vie psychique rencontre la nécessité de se former des représentations. Aussi inquiétantes voire effrayantes soient-elles, elles le sont beaucoup moins que le réel qu'il s'agirait d'affronter à leur place. En un sens, ces représentations rassurent, et n'exigent pas de celui ou ceux qui les forgent de se remettre eux-mêmes en question. Nous pourrions de plus considérer que le Centaure et l'Amazone constituent deux incarnations allégoriques de la « *jouissance de l'Autre* », de ce fantasme à travers lequel on suppose une plus grande capacité de jouissance à l'Autre, à celui ou celle qui est radicalement différent. Comme si son étrangeté et son caractère insaisissable ou immaîtrisable suscitaient le fantasme que quelque chose échappe de sa jouissance, ce qui peut être ressenti comme intolérable et motiver en retour une hostilité aveugle et irrationnelle.

Ainsi, par cette démarche esthétique, les artistes grecs parvenaient-ils à formaliser et à juguler un trouble grâce à une sorte de « *législation imaginaire* », ce en quoi nous rejoignons les propos de Nigel Spivey cités plus haut. Associée aux légendes relatives à l'autochtonie, cette approche de l'autre par le versant imaginaire permettait alors une double opération : la fondation d'un être-soi absolument autonome et la partition radicale avec toute forme d'altérité, de mélange, d'ambiguïté. Unité et substantialité caractérisaient alors le "peuple" grec ou du moins la culture grecque, en contradiction flagrante avec les données archéologiques que l'on a pu recueillir depuis lors. Certes, ces données n'étaient pas accessibles aux Grecs de l'Antiquité ; ou du moins n'étaient-elles pas connues à l'époque. Aussi bien n'était-ce pas leur problème, ni un élément déterminant dans leur mode de rapport au passé. Il s'agit donc avant tout de comprendre comment s'est élaborée leur identité politique et en quoi — rétrospectivement et avec tous les biais induits par cette approche

rétrospective — le rapport imaginaire et mythologique au passé collectif peut nous apparaître comme un des vecteurs de l'aliénation, et d'une aliénation consentie, du fait même qu'elle procure des satisfactions pulsionnelles conséquentes.

Lorsque Freud envisage la question de l'illusion, notamment dans *L'avenir d'une illusion*, il la rattache à la recherche de satisfaction de désirs refoulés — ou du moins non-conscients, de façon un peu plus large, comme dans les exemples de la jeune fille qui croit au prince charmant ou de Christophe Colomb croyant découvrir l'Amérique. Il en vient à ce moment, au chapitre VI, à souligner combien la question de la réalité "objective" est relativement indifférente à ceux qui sont animés de croyances de ce type :

« Nous appelons donc une croyance illusion lorsque, dans sa motivation, l'accomplissement de désir vient au premier plan, et nous faisons là abstraction de son rapport à la réalité effective, tout comme l'illusion elle-même renonce à être accréditée. »⁷

Il n'y a pas tant contradiction, au sens strict, que fonctionnement en parallèle de deux "régimes" ou plans de réalité : celui de la « *réalité psychique* » (ici l'univers mythologique et ses figurations esthétiques) et celui de la réalité effective (l'histoire réelle, les *res gestae*). La confrontation rétrospective des deux univers est dès lors intéressante, car elle permet de repérer à quel point l'écart se creuse entre la genèse réelle de l'"identité" collective et sa genèse imaginaire ou imaginée. La difficulté centrale que soulève cette divergence, à laquelle d'ailleurs Freud se confronte dans son essai, réside dans le fait qu'elle n'est perceptible qu'"à distance", pour ceux qui ne sont pas animés des mêmes désirs, ni probablement structurés de la même façon dans leur identité et dans leurs appartenances.

D'ailleurs, même pour les héritiers de la culture grecque que nous sommes — ce en quoi nous partageons avec les Grecs certains traits qui constituent notre identité —, les découvertes sur la genèse réelle sont relativement récentes, issues des efforts patients et méthodiques des historiens et des archéologues. Même aujourd'hui, il importe de manier avec précaution cette idée de genèse "réelle" : la vérité historique à laquelle nous accédons demeurant susceptible de rectifications et de modulations interprétatives, bien que nous puissions espérer avoir gagné en objectivité grâce aux sciences historiques. Encore au XIX^{ème} siècle, pour prendre un point de comparaison, et émanant d'auteurs aussi différents que les Romantiques, les historiens de l'art antique ou certains philosophes, le fantasme d'une culture autochtone et radicalement hétérogène à celle des "barbares" persistait. Il fallut le courage de plusieurs générations d'historiens, en une période qui ne leur était pas favorable *a priori*, pour dégager cette vérité énoncée notamment par Burckhardt, selon laquelle la culture occidentale prend ses sources dans

« une mouvance sans limites, "imprégnée des traditions de tous les temps, de tous les peuples et de toutes les civilisations". Ainsi constate-t-il qu'"il n'y a pas de limites nettes" à y reconnaître, que l'"organisme" de toute culture n'est qu'un perpétuel "produit en formation", un "processus marqué par l'influence des contrastes et des affinités" — la conclusion étant que, "dans l'histoire, tout est plein de bâtardise, comme si celle-ci était indispensable à la fécondation des grands événements spirituels". »⁸

⁷ Freud, *L'avenir d'une illusion*, PUF, coll. Quadrige, p. 32.

⁸ Formules citées par G. Didi-Huberman, in *L'image survivante*, 2002, p. 113.

Il en va ainsi de la culture grecque. Pour ne prendre que deux dimensions importantes, celle de la langue et celle de l'architecture, nous avons découvert aujourd'hui combien cette analyse est fondée. Grâce au déchiffrement du *linéaire B*, le système d'écriture mycénien antérieur à l'émergence du monde grec antique, les historiens ont pu reconstituer en partie les sources de la langue grecque. Les scribes mycéniens des palais de Cnossos, en Crète et de Mycènes, Pylos, Thèbes ou Tirynthe utilisaient un système syllabique qui apparaît comme l'ancêtre de certains termes grecs. Une méthode de transcription voisine, le *linéaire A*, utilisée en Crète à l'époque minoenne pourrait aussi avoir contribué à la formation du grec antique, sans que les recherches actuelles permettent de l'établir strictement. Ces pistes de recherche vont néanmoins dans le sens d'une filiation, qui semble une hypothèse raisonnable, entre la langue grecque et celles qui étaient parlées dans la même zone géographique et alentour, entre 1800 et 1200 avant notre ère.

Du côté de l'architecture, l'une des découvertes importantes fut celle du site de Lefkandi, dans les années 1960. Situé sur l'île d'Eubée, on y a retrouvé une tombe, qui pourrait également être la maison du défunt, transformée en sanctuaire après sa mort. Or, si les colonnes de certains édifices minoens et mycéniens augurent en partie l'art dorique,

« à Lefkandi, c'est la disposition des poteaux en bois qui rappelle les colonnades extérieures entourant les temples grecs. L'édifice où furent découvertes les tombes, qu'il ait été à l'origine une habitation ou une sépulture, présentait une abside, ainsi qu'un grossier péristyle. Par ses dimensions imposantes, de 15 m de large sur 45 m de long, il évoque également un temple grec classique (...) »⁹

Les archéologues estiment que cette construction date environ de 1000 à 950 av. J.-C., soit près de 200 ans avant les premiers édifices grecs à péristyle, que sont le temple d'Artémis à Ephèse et celui d'Héra à Samos. Si le trajet qui sépare les deux périodes demeure difficile à établir avec certitude, on peut supposer, comme pour la langue, qu'une parenté entre les deux est probable. Une telle hypothèse n'exclut d'ailleurs pas que le sens même de ces édifices soit profondément différent dans chacune des deux cultures. Probablement est-ce d'ailleurs la question du sens qui permet de démarquer les cultures et les civilisations. Néanmoins, envisager le rapport entre deux cultures sous l'angle du sens permet aussi d'établir un pont, d'envisager des traductions et des transferts qui les rendent mutuellement intelligibles — malgré toutes les difficultés liées à la traduction. Autrement dit, cela permet d'établir un dialogue, là où la conception de l'autochtonie tranche et sépare irrémédiablement, refoule les origines réelles au profit d'origines imaginaires. Or, cette rupture et ses conséquences se retrouvent plus précisément dans l'élaboration de l'identité du citoyen athénien.

⁹ N. Spivey, *L'art grec*, op. cit., p. 55.

b/ Une tendance à la dénégation de la différence des sexes ?

La production d'un imaginaire autochtone se diffuse jusque dans le rapport que les Grecs entretiennent avec les origines de la démocratie, à Athènes tout particulièrement. L'un des tout premiers portraits de l'art grec est celui du couple formé par Harmodios et Aristogiton : l'ensemble formé de ces deux statues est appelé *Les Tyrannoctones*, du fait d'une légende attachée à ces deux personnages. Les deux hommes étaient amants et moururent en 514 av. J.-C. La tradition estimait qu'ils avaient débarrassé Athènes de la tyrannie des Pisistratides, motif pour lequel ils furent immortalisés, et leur effigie placée sur l'Agora.

La réalité historique autour de ces deux figures libératrices s'avère beaucoup plus trouble. Les deux "héros" de la démocratie s'en seraient pris aux deux héritiers de Pisistrate, Hippias et Hipparque, lors des Panathénées de 514 av. J.-C., pour des motifs d'ordre privé et amoureux : Hipparque aurait fait des avances à Harmodios, tout en ayant insulté sa sœur quelques temps auparavant. Harmodios fut tué, ainsi qu'Hipparque, lors du combat. Survivant, Aristogiton fut torturé par Hippias, qui resta encore quatre années au pouvoir, avec une recrudescence de la violence politique. Ce sont alors les Alcéméonides, alliés à Sparte, qui chassèrent la tyrannie d'Athènes, vers 510 av. J.-C., moment où la statue originale des Tyrannoctones fut érigée sur l'Agora.

Clisthènes, l'un des grands réformateurs ayant contribué à mettre en place le nouveau régime n'eût en revanche pas droit à une statue et on sait qu'une loi interdit d'ériger d'autres statues près de celles d'Harmodios et Aristogiton.

« L'importance de leur image telle que véhiculée par leur statue se retrouve dans l'iconographie en cours à Athènes pendant la période classique, surtout sur des vases, des pièces de monnaie et des monuments. (...) [Ils] furent des statues culte. On les effleurait pour avoir de la chance et invoquer leur nom assurait l'éloquence. Dans les banquets, les buveurs entonnaient des chœurs enivrés en leur honneur. »¹⁰

L'opération sous-tendue par cette personnification est complexe. Comme le suggère Nigel Spivey, il pouvait s'agir d'occulter la participation de Sparte, la sœur ennemie d'Athènes, à la libération de la cité. En un sens, nous retrouvons là le désir d'auto-engendrement transposé à l'échelle d'une cité. Par ailleurs, la participation de la famille des Alcéméonides méritait-elle peut-être de rester dans l'ombre. En la dissimulant derrière le paravent de deux individus plus "ordinaires", il était possible de véhiculer l'image d'une démocratie détachée de tous les grands noms du passé aristocratique de la cité. De plus, les motifs réels des deux héros ont pu jouer un rôle non négligeable. En mêlant une intrigue amoureuse, en filigrane d'une intrigue politique, la figure des Tyrannoctones entremêlait le politique et les affects, tout en rendant peut-être plus "sympathiques" ou proches du "peuple" ces deux personnages, davantage du moins que s'ils avaient été animés par des motivations strictement politiques et "abstraites". La manière même dont l'image de ces personnages s'est diffusée dans la vie quotidienne a de quoi nous interpeller. Cette circulation, sous des formes multiples, d'une même effigie, semble fonctionner comme un véhicule identitaire. Opérant comme une fusion de principes et

¹⁰ N. Spivey, *L'art grec*, op. cit., p. 177.

de motivations hétérogènes, de réalités historiques confuses et entremêlées, *le* monument emblématique des Tyrannoctones, associé à leur multiple représentation sur des objets du quotidien, pouvait ainsi unifier et substantialiser le fondement de la démocratie, au prix d'une simplification excessive qui n'est pas sans conséquences sur la manière même d'appréhender la démocratie — et, en son sein, la place des figures de l'autre : la femme, l'étranger et l'esclave, en particulier.

Le livre de Nicole Loraux, *Les enfants d'Athéna*, nous convie à une réflexion intéressante sur la citoyenneté athénienne et la manière dont elle s'enracine dans une autochtonie ambiguë : à la fois hantée par la différence, et particulièrement la différence des sexes, et tendant à la dénier. Il est notoire que la démocratie grecque était essentiellement masculine. Mais pour N. Loraux, loin de constituer une simple évidence, la représentation de l'autochtonie masculine est comme "travaillée de l'intérieur" par la différence des sexes, qui ne cesse de la hanter par l'entremise des œuvres d'art. Ainsi la différence est-elle implicitement et souterrainement à l'œuvre dans l'imaginaire social, alors même que les institutions et les pratiques excluent les femmes de l'activité politique. Ceci nous amène à interroger la condition masculine de cette époque. Ce que nous semblent révéler les analyses de N. Loraux, c'est une certaine aliénation des citoyens athéniens, aliénation dont ils sont paradoxalement à la fois victimes et bénéficiaires. Nous voudrions examiner dans quelle mesure l'élaboration imaginaire de la citoyenneté athénienne nous permet de cerner, à distance et dans ses commencements, la genèse d'une forme de servitude volontaire liée à l'élaboration d'une citoyenneté masculine et autochtone.

Une partie essentielle de cette question se joue autour du désir, et d'une certaine incapacité à situer la place du désir féminin dans un monde qui, nous l'avons suggéré plus haut avec les Amazones, se le représente plutôt volontiers sous l'angle de la démesure (*hybris*) et de la désorganisation. La femme et le désir qu'elle suscite semblent constituer pour un Grec une sorte de « mal nécessaire », par lequel il faut en passer, au moins pour la reproduction.

« La race des femmes : un fléau, insupportable dans la prospérité comme dans le malheur, et dont l'Étéocle des Sept contre Thèbes [Eschyle, 182-195] entend se garder à jamais — car la misogynie du fils d'Œdipe vaut bien celle du fils de Thésée. Mais un fléau nécessaire. Pour faire des enfants, d'abord : Hyppolite l'admettait à regret, tout en rêvant, comme Jason dans Médée, d'un monde où les mortels se reproduiraient « par quelque autre voie, sans qu'il existât de femmes ; et ainsi les humains ne connaîtraient point de maux » [Euripide, 573-575]. A cette nécessité première, le chœur des Thesmophories en ajoute ironiquement une autre, celle de la contrainte érotique qui enchaîne l'homme à ce fléau qu'il maudit (...). »¹¹

La femme constitue une énigme voire un défi à toute prise par le *logos*, ce qui suscite la révolte d'Hyppolite, dans la pièce d'Euripide *Hyppolite porte-couronne* — et suscitera, beaucoup plus tard, une perplexité plus attentive et réceptive chez Freud lorsqu'il pose la question-énigme : *que veut une femme ?*¹², question qui, d'une certaine manière, pourrait bien avoir rouvert le champ et le chantier de la démocratie, après plus de deux millénaires d'une

¹¹ Nicole Loraux, *Les enfants d'Athéna, Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Maspero, 1981, rééd. Points, 1990, p. 76.

¹² Freud aurait formulé cette question lors d'une conversation avec Marie Bonaparte en 1925, ce que relate Ernest Jones dans sa biographie (*La vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, Londres, 1955).

démocratie exclusivement déclinée au masculin, avec toutes les conséquences que cela engendra sur la représentation de l'universalité.

L'énigme de la femme (et du désir) est renvoyée par la tradition grecque à celle des motifs pour lesquels les dieux l'ont envoyée aux hommes. Façon de décliner l'incapacité à saisir le désir de l'Autre, à maintenir à distance la présence toute proche de l'altérité la plus irréductible et la plus tentatrice. Mais aussi, par voie de conséquence, aveu d'incapacité (ou de refus ?) à assumer cette présence, repérable au cœur même de l'identité de chacun. C'est pourquoi l'attitude du citoyen grec nous invite à nous interroger sur une certaine fermeture à soi, constitutive d'une impasse dans l'élaboration de son identité et, corrélativement, d'une certaine aliénation politique. Or, ce que les institutions politiques d'Athènes ont tranché — dans le vif, si l'on peut dire — les mythes et la poésie grecques l'ont en partie exposé dans certains de ses entremêlements et apories. Car on ne peut envisager une civilisation qui évacuerait totalement les questions fondamentales qui se posent au désir humain, dans ses deux facettes — si effectivement elles doivent être pensées comme distinctes — du désir masculin et féminin.

A ce titre, le mérite du livre de N. Loraux est de considérer les discours mythiques et poétiques au-delà de leur simple fonction idéologique de légitimation de l'ordre établi. Evoquant le mythe de la fondation d'Athènes, et sa mobilisation dans les discours politiques du V^{ème} siècle av. J.-C., elle écrit par exemple :

« Il faudrait plutôt s'interroger sur le travail du mythe au sein de la cité. Je dis bien travail et non pas fonction. Parce qu'il ne va pas de soi que les discours qu'une société se tient à elle-même s'épuisent nécessairement dans leur fonctionnalité. »¹³.

Cette puissance d'évocation et de présentation des ambiguïtés par les discours mythiques, est à l'œuvre dans la tragédie. Abordant l'interprétation d'*Ion*, la tragédie d'Euripide, et du personnage complexe de Créuse, N. Loraux fait cette remarque :

« il n'est, dans l'Ion, aucun statut qui relève d'une interprétation univoque »¹⁴. [Grâce à cette équivocité, nous pouvons mieux appréhender de quelle façon] « le travail silencieux du mythe [...], par delà son usage instrumental, est à l'œuvre dans la tragédie. »¹⁵

Si les idéologues peuvent bien retrouver là une univocité qu'ils y auraient eux-mêmes placée, tout lecteur ou auditeur attentif et réceptif, y compris d'ailleurs à cette époque, peut y déceler des interrogations et des ambiguïtés qui creusent et interrogent sa propre identité politique, son être de citoyen.

C'est peut-être alors son imaginaire radical, au sens de Castoriadis, qui est sollicité, c'est-à-dire cette fragile puissance d'institution, généralement recouverte voire figée dans l'institué,

¹³ N. Loraux, *Les enfants d'Athéna*, op. cit., p. 69.

¹⁴ Ibid., p. 218.

¹⁵ Ibid., p. 214.

mais jamais suffisamment pour que les échos qui la sollicitent ne produisent un dérangement — et peut-être un frémissement du désir de se remettre à la tâche, jamais achevée, de la liberté et de la démocratie. Le mouvement même de cet imaginaire tient précisément au fait qu'il ne reste pas arrimé aux images ou aux significations "dominantes" et instituées. Écoutant un discours officiel — par exemple celui des oraisons funèbres proférées au Céramique, le cimetière d'Athènes —, un auditeur pouvait se contenter d'entendre, au premier degré, un hymne en l'honneur de la patrie et de l'autochtonie, centré sur l'élément masculin. Cependant, il pouvait aussi percevoir les équivoques et les dénégations.

Si nous suivons en particulier le rôle d'Athéna dans la fondation d'Athènes, tel qu'il est analysé par N. Loraux, nous pouvons constater combien elle joue un double rôle, d'occultation des interrogations sur la sexuaton et de support imaginaire des ambiguïtés. Elle-même enfantée par Zeus sans mère, elle recueille Erichthonios qu'elle n'a pas engendré, le confie aux Aglaurides qui font office de nourrices, avant de lui assurer un "baptême" civile et une reconnaissance officielle. De nombreuses céramiques athéniennes mettent en scène Athéna recueillant Erichthonios, ancêtre mythique et autochtone des Athéniens, des mains de Gé, la Terre, sous le regard bienveillant de Kékrops, l'autochtone originaire. Les grandes fêtes patriotiques des Panathénées rappelaient chaque année cette naissance autochtone et sa légitimation. Le citoyen athénien pouvait ainsi y trouver une source importante d'identité symbolique, appuyée en partie sur la dénégation de la différence des sexes et fondant la prééminence masculine. Mais chacun pouvait également percevoir, entre les lignes, la présence insistante de la femme, et la tension problématique entre la naissance à partir d'un seul et l'engendrement conditionné par la coopération de deux principes.

Le mythe, dans son "ingéniosité", maintient les ambiguïtés. Athéna est tout de même un nom féminin. Peut-être a-t-elle gagné son pouvoir de représentation de la cité grâce aux femmes, comme le suggère une des versions de l'issue du combat entre Athéna et Poséidon : elle aurait été "élue" grâce aux voix des femmes, l'exclusion ultérieure de celles-ci de la vie politique apparaissant comme une "compensation" offerte en lot de consolation à Poséidon.

Il convient alors, nous semble-t-il, de distinguer deux plans : celui des institutions et celui de la vie psychique. Sur le premier plan, la femme est reléguée au rang de génitrice et épouse. D'abord, les femmes ne disposent ni du droit de vote, ni de celui de participer aux délibérations. Ensuite, les Panathénées rejouent annuellement l'enfantement mythique d'Athènes et l'engendrement autochtone de sa citoyenneté masculine. Par ailleurs, comme le souligne N. Loraux, il n'existe pas de mot — du moins dans les documents retrouvés jusqu'à aujourd'hui — pour désigner les « Athéniennes » (*Athénaia*). Les textes mentionnent les femmes d'Athènes (*Attikai gynaikes*), ce qui les désigne par leur appartenance à une cité et, au regard de la législation athénienne, à un citoyen, dans le cadre du mariage légitime. Alors même que chez Aristophane, dans *Lysistrata*, elles sont censées prendre le pouvoir, ou du moins le revendiquer, le terme n'apparaît pas. Elles sont essentiellement désignées par leur genre, *génos*, « *race des femmes* », et sont d'ailleurs rappelées à la fin de la pièce à leur fonction procréatrice.

Dans les oraisons funèbres, les discours officiels tendent à mettre entre parenthèses le rôle des femmes et celui de la terre « *mère* », en désignant avant tout le père et la « *terre des pères* » (la patrie).

« Affirmer, comme le fait Démosthène dans son épitaphios [oraison funèbre], que tout Athénien hérite d'une double ascendance, individuelle par son père, collective par la patrie, c'est redoubler l'expression de la paternité au sein du syntagme parental ; c'est surtout remettre en question la part des femmes dans la cité en leur refusant toute utilité, voire toute existence : il n'y a plus de mères, les femmes retournent au silence. »¹⁶.

Ce silence politique va de pair avec la non-existence juridique — et aussi avec un moindre degré de valeur "ontologique", pourrait-on dire, puisque même la « *race des femmes* » reçoit dans le mythe une place seconde par rapport à celle des hommes : ce sont eux les représentants de l'humanité (*anthropoi*) et les premiers à apparaître dans la théogonie, là où les femmes, qu'elles soient issues de Pandora ou d'une première femme moins déterminée, n'engendrent au départ qu'elles-mêmes, comme encloses dans leur genre, sans relation avec l'autre sexe. Il y a « *dissymétrie* » et « *écart originaire* » entre l'homme et la femme.

Pire, « *le génos gynaikôn menace l'unité de la société masculine* »¹⁷, et ce avec une remarquable homogénéité de ton dans les différentes reprises de la tradition mythologique et de sa retranscription hésiodique, de Sémonide à Euripide.

« Fidélité à Hésiode ? Bien plus : rencontre d'un texte et d'une pratique politique. Car la référence à Hésiode permet d'exprimer une question toujours rouverte dans l'idéologie grecque de la citoyenneté — l'exclusion, à la fois nécessaire et impossible, des femmes, "moitié" paradoxale de la polis grecque (...) »¹⁸

Question rouverte comme une blessure, hantise de la déliaison de l'unité de la société masculine, ... nous voici sur le seuil de la dimension fantasmatique et sur le second plan que nous annonçons plus haut, celui de la vie psychique.

Si la femme est tant crainte, n'est-ce pas parce qu'elle demeure une grande inconnue pour les hommes grecs ? Si les premières années de l'enfance, aux souvenirs troubles et marqués par l'ambivalence, se déroulent dans un univers plutôt féminin, les grandes expériences fondatrices de la citoyenneté — l'éducation, les activités physiques, la guerre, la participation aux affaires publiques — ont lieu exclusivement entre hommes. N. Loraux nous semble toucher juste lorsqu'elle souligne qu'il convient de « *déchiffrer les fantasmes de l'imaginaire athénien* » non pas à partir de la structure grecque de la famille mais « *de ces expériences constitutives de la cité grecque que sont la guerre et la politique* »¹⁹. L'angoisse vis-à-vis de la femme pourrait-être née des discours véhiculés dans les assemblées d'hommes, animées de cette familiarité des *andres*, des pairs ou homologues masculins. Produisant un effet de renforcement identificatoire au même, elles auraient corrélativement accentué l'étrangeté de l'autre sexe, aussi bien teintée d'incompréhension que d'un trouble attrait autour de la différence. Angoisse devant l'*inquiétante étrangeté* qui fait qu'on ne reconnaît pas le plus proche, voire une part de soi-même, dans ce qui effraie. Dès lors, en cherchant à se passer des femmes, les citoyens grecs les privent, certes, de citoyenneté, mais ils y perdent également

¹⁶ N. Loraux, *Les enfants d'Athéna*, op. cit., p. 130-131.

¹⁷ Ibid., p. 79.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid., note 28, p. 21.

beaucoup, si l'opération devait tout du moins réussir totalement. « *Le bénéfice d'une telle opération promet d'être immense* » : réalisation du désir de se débarrasser de l'autre sexe dans l'ordre politique. Mais il ne s'agit que d'un « *bénéfice escompté* »²⁰, car le mythe et le théâtre grecs persistent à signifier autre chose et à faire entendre d'autres voix.

Et encore ces voix ne peuvent-elles être entendues qu'en coulisses, à cet auditeur de mythe ou à ce « *spectateur de tragédie ou de comédie* [dont l'activité propre] *est de savoir entendre la profondeur ambivalente des mots* »²¹. Est-ce le cas des citoyens grecs ? Nous ne pouvons, comme N. Loraux, qu'en faire l'hypothèse. Ou, plus précisément, nous ne pouvons que faire l'hypothèse suivante : un monde qui se serait strictement conformé au discours officiel de l'autochtonie n'aurait pas été viable politiquement, ni probablement susceptible d'une intense activité artistique. Très certainement plusieurs régimes de discours cohabitaient-ils, avec une certaine confusion et une grande complexité. Néanmoins, il est probable aussi que les hommes se soient retrouvés "piégés" par la logique politique dans laquelle ils s'étaient établis. En monopolisant les fonctions politiques et en cherchant à fonder ce monopole sur une *arché* purement autochtone et masculine, les citoyens grecs ne se condamnaient-ils pas à une universalité abstraite et statique, tout en empêchant les femmes d'accéder à l'universalité ? Et n'était-ce pas là une impasse sur les chemins de la démocratie ?

c/ L'insoutenable division originaire de la communauté ?

Dans la *Théogonie* d'Hésiode, la première femme n'a même pas de nom. Le genre féminin n'apparaît qu'avec celles qui sont issues du premier "exemplaire", qui engendre la « *race des femmes* ». Comme le suggère N. Loraux à propos de la femme grecque,

« *son être s'épuise tout entier dans ce mal (kakon) que conçoit Zeus, cette semblance (ikélon) que forge Héphaïstos, ce piège (dolos) tendu aux humains [i.e., les hommes, seuls détenteurs du genre « humain »], ce fléau (pêma) installé parmi les mortels.* »²²

Plus largement que la question du genre, le problème ainsi posé est celui de la sexuation et de la mortalité. Affronter ces dimensions de l'humain ne va de soi dans aucune culture. Peut-être même comportent-elles une part d'impossible : impossible à symboliser, impossible à penser, impossible à envisager sans médiation, dérivation voire déformation. C'est pourquoi il convient avant tout de comprendre comment les Grecs, et plus particulièrement les citoyens Athéniens, se sont mesurés à ces dimensions de la finitude. Et de comprendre également ce qui a pu en résulter sur leur manière même de s'appréhender et de délimiter la démocratie et l'universalité de droit qu'elle exige, en particulier autour du concept d'isonomie.

Ceci n'est pas une affaire simplement historique et relative au passé. Car le modèle grec a continué d'agir jusqu'à nous, notamment au XIX^{ème} siècle chez les Romantiques allemands et certains historiens d'art antique, ou encore dans certaines pensées philosophiques. Sous des

²⁰ N. Loraux, *Les enfants d'Athéna*, op. cit., p. 21.

²¹ Ibid., p. 19.

²² Ibid., p. 81.

formes différentes, mais avec une certaine persistance, la Grèce antique a été considérée sous l'angle du « *miracle grec* » déconnecté de la face sombre de l'autochtonie. Ainsi, bien qu'Heidegger lui-même prétende remonter au-delà des approches ontologiques réifiées du socratisme et du platonisme, ce en quoi il suit les leçons de Nietzsche, il persiste à poser le problème de l'être et de l'être-en-commun sans égard pour le problème central de la sexuation, comme si le *Dasein* pouvait être pensé comme étant totalement asexué. Nous le verrons plus loin, ceci n'est probablement pas sans rapport avec sa conception de la langue et de la culture allemandes. Probablement à son insu, du moins sans que l'affaire soit pleinement thématifiée, Heidegger réinvestissait-il la dimension problématique de l'autochtonie, suite à un transfert territorial et historique de la patrie hellène à la patrie germanique, passant également d'un usage réducteur d'Hésiode, dans la patrie des Hellènes, à une approche réductrice d'Hölderlin au sein de l'espace culturel et linguistique de langue allemande.

Tenons-nous en pour l'heure à l'approche grecque antique et à la façon dont elle traite la question de la sexuation dans son contexte politique. Le grand "tort" du féminin, mais qui semble finalement projeté sur les femmes comme "après-coup", c'est d'avoir séparé les hommes des dieux. Pire, « *elle les sépare d'eux-mêmes, en introduisant la sexualité, cette asymétrie du même et de l'autre* »²³. Seuls porteurs du genre humain "au départ", c'est-à-dire dans la projection fantasmatique sur l'écran de l'origine, avec "l'arrivée" des femmes les hommes se transforment en *andres*, humains au masculin, marqués définitivement par la sexuation et la différence de sexes, porteuses d'antagonismes dans la communauté. Rétrospectivement, nous pouvons apercevoir que le problème est posé à l'envers. Le fait premier est celui de la sexuation, et un des problèmes politiques centraux consiste à trouver le mode d'institution du politique qui sache "répondre" le plus légitimement à ce réel inaugural. Or, la logique mythique et poétique grecque fonctionne selon une logique inversée : l'origine est conçue comme un état idéal de plénitude, comme un ancrage ontologique fondamentalement unitaire, puis la vie sociale et la division des deux sexes comme une déchéance ou une dégradation.

Le montage imaginaire, qui conditionne en partie le processus institutionnel et sa série d'exclusions, résulte de cette approche inversée du problème. Le rôle d'Athéna est intéressant, dans cette perspective : c'est à elle que Zeus demande de parer la première femme de ses atours, la rendant belle et dangereuse ; celle-ci apparaît comme un cadeau des dieux, elle saisit les hommes d'émerveillement. Athéna par la brillance du voile bariolé et de la robe blanche à éclat d'argent produit un « *effet d'agalma en forme de femme* »²⁴. Il ne s'agit pas tant d'occulter les apparences, derrière ces attributs artificiels conçus par les dieux. N. Loraux suggère en effet que cela ne cacherait rien (ni dieu, ni démon, ni homme), tout simplement

*« parce que la femme n'a pas d'intérieur à masquer. (...) dans la Théogonie, la première femme est sa parure, elle n'a pas de corps. Tout se passe, du moins, comme si le texte répugnait à lui en donner un. »*²⁵

Ainsi analysée, l'une des références centrales de la culture grecque laisse apparaître une artificialisation de la femme, qui se révèle comme une construction — non pas divine mais ancrée dans l'imaginaire.

²³ N. Loraux, *Les enfants d'Athéna*, op. cit., p. 81.

²⁴ Ibid., p. 85.

²⁵ Ibid., p. 86.

Ceci conduit à une accusation rétrospective de "faute", mais aussi, par voie de conséquence, à une exonération de responsabilité des hommes. Par ailleurs, mettant à distance la présence de son corps, de son être-là sexué, énigmatique dans sa différence, cela les dispense de s'y confronter, de rechercher comment "faire avec". Ils optent donc pour un "faire sans", sur le plan politique du moins. Le mythe continue cependant de hanter les esprits, notamment sous les traits ambigus de la Vierge guerrière et indomptable qu'est Athéna. Sur le plan des institutions religieuses, cette figure se retrouve en partie sous les traits des arrhéphores : ces fillettes consacrées au culte d'Athéna Polias, vivent un moment auprès de la déesse et participent aux cérémonies des Panathénées. Instructive est la fin de leur service divin, qui

« s'achève par un mystérieux va-et-vient entre le téménos d'Athéna et le sanctuaire d'Aphrodite aux Jardins (au pied de la pente nord de l'Acropole), avec transport d'objets non moins mystérieux »²⁶.

Nous pourrions également songer au culte voué à ces statues de Korè, offertes en dévotion aux dieux à la fois pour des motifs religieux et par attrait érotique. A travers ces figures continue de courir le désir, mis par ailleurs à l'index des institutions politiques.

Pourtant, la comédie, avec Aristophane, semble un instant entrouvrir les voies du désir, avec la révolte des femmes d'Athènes contre les hommes, conduite par Lysistrata. Néanmoins, il apparaît assez vite que la grève sexuelle des femmes et leur prise de position politique momentanée constituent avant tout une parodie comique qui conduit les destinataires — les citoyens masculins d'Athènes — à en rire, saisissant là tout le ridicule de l'affaire. De surcroît, comme le suggère N. Loraux, l'intrigue vise *in fine* à rétablir l'ordre après une parenthèse plaisante : les réfractaires finiront par rentrer dans le rang et même par légitimer l'institution du mariage, tout en offrant aux spectateurs l'image de la femme telle qu'ils la conçoivent : à la fois bonne épouse et femme lubrique, l'endroit et l'envers d'un même fantasme masculin. Cela étant, la révolte des femmes dans *Lysistrata* peut nous laisser entrevoir un instant le problème de l'universel. Certes, elle ne pouvait apparaître ici qu'en négatif ou en creux. Il n'en demeure pas moins que le lecteur moderne peut y apercevoir l'ombre portée des apories de l'autochtonie masculine.

La concurrence et l'opposition entre les cités grecques n'ont jamais cessé, au point que même les démocraties n'ont pas su s'allier contre les oligarchies du temps de la guerre du Péloponnèse ; les frères ennemis n'ont jamais su instaurer une paix durable. Dans la comédie d'Aristophane, précisément parce qu'il s'agit d'une révolte de femmes, apparaît une certaine solidarité entre les cités, les femmes envisageant de fédérer toutes leurs homologues, plus ou moins exclues de la vie civique selon les régions. Comme si une « *internationale des femmes* » pouvait être envisagée, au moins « *le temps d'une utopie et sur la scène comique* »²⁷. Cependant, une telle perspective est doublement biaisée : d'une part, l'universalité serait alors fondée sur le genre, internationale du *génos gynaiôn*, de la « *race des femmes* », d'autre part :

²⁶ N. Loraux, *Les enfants d'Athéna*, op. cit., p. 28.

²⁷ Ibid., p. 163.

« elle ne concerne que les épouses légitimes de citoyens : constituée par-dessus les cités mais non par-dessus les catégories sociales, elle ne connaît ni mêtèques ni esclaves, ni prostituées ni concubines »²⁸.

C'est pourquoi nous parlions d'une universalité en négatif, esquissée par le texte alors même qu'elle tend à être dénoncée par le ton sarcastique de l'auteur et déniée par la communauté politique des *andres*. Tant que les femmes ne sont conçues que comme genre, et selon un genre identifiable et identifié, substantialisé, elles ne représentent que la catégorie opposée à celle des hommes, eux-mêmes renvoyés à leur genre et solidarisés dans une identification unitaire et réductrice. Pour les citoyens Grecs, certes, le genre masculin est l'universel. Et les « *femmes de citoyens* » avalisent paradoxalement ce statut. Néanmoins, l'impasse de leur révolte et l'issue de la pièce attestent rétrospectivement d'un échec à penser l'universel au-delà des catégories instituées et de cette manière spécifique de poser la différence des sexes, et, au-delà encore, l'altérité en général et la pluralité des figures de l'autre.

d/ Les apories de l'autochtonie grecque antique

Réduits à l'autochtonie masculine, les citoyens athéniens ne se condamnaient-ils pas à refouler une part d'eux-mêmes, sur le plan individuel, et de leur idéal démocratique, sur le plan politique ? L'exclusion du féminin n'était-il pas alors facteur de servitude volontaire et d'impasse dans l'exercice de la liberté ? Le personnage de Créuse pourrait en être le signe, bien qu'il ait pu servir également à stimuler — mais au terme de quel montage imaginaire ! — le sentiment d'appartenance à la patrie. Fille d'Erechthée, fils ou descendant d'Erichthonios, Créuse est confrontée à la question de la descendance, et symbolise un moment de blocage dans la filiation autochtone des Athéniens, surtout dans la version qu'en donne Euripide, qui semble avoir pris quelques libertés avec la tradition mythologique. D'abord, elle est une femme, seule descendante d'Erechthée qui a sacrifié son (ou ses) autre(s) fille(s) pour le salut de la cité. Ensuite, elle subit le viol d'Apollon, ce qui la conduit à enfanter Ion, qu'elle abandonne dans une corbeille sur les lieux mêmes du crime et qui est emporté par Hermès à Delphes. Mariée à Xouthos, un étranger à la patrie athénienne, elle demeure longtemps sans descendance. Lors d'un pèlerinage à Delphes, cependant, elle est amenée à reconnaître son fils, Ion, après avoir envisagé de le tuer — faute de l'avoir reconnu et le prenant pour un autre —, et parviendra au terme de ces péripéties à donner une descendance à Xouthos. Une fois reconnu par sa mère, Ion pourra enfin prendre la succession de ses ancêtres Erechthéides à la tête d'Athènes.

Le montage élaboré par la tragédie d'Euripide se révèle complexe, mais le point pivot en est bien Créuse, à l'instar d'Athéna dans le mythe de la naissance d'Erichthonios. Car le moment de la reconnaissance et de la transmission du pouvoir politique repose ici sur Créuse, avec de surcroît l'intervention de la déesse. Très longtemps dans la tragédie, son enfant ne porte pas de nom et il est désigné par des périphrases ou des noms communs « *fils* », « *enfant* »,... La conquête de son identité s'avère donc douloureuse comme la manière dont il a été engendré.

²⁸ *Les enfants d'Athéna*, op. cit., note 17, pp. 163-164.

Euripide ne conte donc pas une autochtonie sans heurts ; s'il est vrai que « *chez Euripide le tragique est distorsion systématique des valeurs dominantes* »²⁹, Ion expose en partie et métaphoriquement les impasses et les complications engendrées par le montage imaginaire de l'autochtonie. Une sorte de fatalité pèse en effet sur la reproduction "en circuit fermé" de la race autochtone, et d'ailleurs Créuse subit son infertilité comme un destin ; « (...) *la stérilité signifie donc pour elle la ruine : celle de l'oïkos, celle de la fille du roi mort, privée d'avenir, séparée de son passé* »³⁰. Peut-être pourrions-nous envisager que, comme pour d'autres grandes familles tragiques, le destin qui touche les Erechthéides renvoie au moins pour partie à leur difficulté d'envisager le renouvellement par acceptation de l'altérité.

Créuse, « *sur qui pèse l'écrasante loi du père mort* », selon N. Loraux, serait condamnée à la stérilité en raison du poids de l'autochtonie qui l'empêche d'enfanter avec un étranger à la patrie (Xouthos). Nous trouvons probablement là une constante de la mythologie grecque, qui semble parvenir avec peine à concevoir l'engendrement humain (sexué) et le passage « *d'une naissance primordiale à la reproduction sexuée* ». N. Loraux prend l'exemple du couple de Deucalion et Pyrrha : sauvés du déluge, ils doivent d'abord jeter chacun des pierres qui deviennent respectivement hommes et femmes. On peut penser aussi à de nombreux êtres légendaires privés de descendance, notamment Kékrops pour en rester à l'univers athénien. Les autochtones sont donc menacés d'*apaidia*, d'absence de descendance, et ce d'autant plus en régime de filiation patriarcal, où la naissance de filles ne suffit pas à assurer la pérennité de la famille, comme le suggère le redoublement des naissances féminines à problème : filles de Kékrops, filles d'Erechthée, dont Créuse fait partie.

C'est donc l'intervention d'une transcendance, transcendance divine, qui permet *in extremis* de sortir de l'impasse. Hermès emporte Ion vers Delphes et contribue ensuite à sa reconnaissance. Athéna et Artémis sont invitées à intercéder pour la fécondité de Créuse. Enfin, Apollon vient au secours de son fils lorsque celui-ci est abandonné et risque de rejoindre le monde des morts, de revenir à la terre d'où proviennent ses ancêtres, de sombrer en elle avant même d'avoir vécu.

« *Mettant un terme à cette dangereuse pente du même à s'anéantir dans le même, Apollon n'a pas seulement sauvé son fils de la mort ; dissociant la naissance de la mort, il ouvrait enfin à la lignée érechthéide le temps humain de la vie* »³¹.

Plus prosaïquement, intervient le personnage de Xouthos, le roi venu de l'étranger, par lequel la fécondité de Créuse est retrouvée. Autant de signes qui évoquent la nécessité d'une transcendance pour vivifier l'universel politique, autrement dit le caractère impératif de l'intervention d'éléments extérieurs, étrangers à la communauté "d'origine". En écho à cette transcendance "externe", mérite d'être pensée une transcendance "interne", une altérité présente dès l'origine et qui empêche la communauté de sombrer dans le fantasme de l'unité substantielle et de l'autochtonie mortifère.

²⁹ N. Loraux, *Les enfants d'Athéna*, op. cit., p. 225.

³⁰ Ibid., p. 223.

³¹ Ibid., p. 247.

Ainsi la tragédie de Créuse figure-t-elle le tragique de la démocratie grecque, qui continue peut-être de hanter les démocraties modernes : la difficulté à penser l'origine hors de toutes référence substantielle et unitaire, qu'elle soit attribuée à un territoire, à un sexe, à une culture ou à une langue. Ce que nous révèle en outre ce parcours au pays des origines de la démocratie, c'est que la difficulté est ancrée dans le réel ; il ne s'agit pas uniquement d'une difficulté théorique ni même d'un obstacle simplement idéologique. Cette difficulté persistante tient au recul devant la considération d'une certaine "béance" de l'origine, comme une faille indépassable et irréductible qui maintient l'identité politique et les questions de légitimité dans une certaine intranquillité, intranquillité à l'égard de laquelle la culture ne nous prépare peut-être jamais assez alors même que les œuvres d'art elles-mêmes ne cessent de nous en parler de manière voilée et équivoque.

Les démêlés du moment fondateur de la démocratie avec l'autochtonie et la différence des sexes nous amènent donc à prendre la mesure de la difficulté à s'extraire d'un rapport mythique et aliéné à une norme unitaire et exclusive de la communauté. Si en un sens les citoyens athéniens, "hommes" au masculin, ont pu y trouver leur compte, cela n'a pas été sans contradictions ni symptômes, sans injustices ni ressentiment. Peut-être alors se sont-ils laissés entraîner dans le piège de la servitude volontaire, au moins à certains égards. Volontaire, leur engagement politique l'a été dans la mesure où ils se sont activement investis dans la formation et la pérennité d'institutions patriarcales ainsi que dans la transmission insuffisamment questionnée de l'idéologie afférente. Mais il s'agit selon nous de servitude également, dans la mesure où, malgré des avantages matériels et symboliques évidents, ils se sont coupés d'une partie d'eux-mêmes et d'une pensée juste et responsable de l'origine et des finalités de l'être-ensemble. Ceci n'est pas sans conséquences sur le rôle et la représentation qu'ils ont pu transmettre de la "culture", mais aussi sur leur conception du travail, de la guerre et du sacrifice pour la patrie, ou encore de l'étranger.

2/ Les illusions d'une identité nationale "substantielle" et unitaire

Autour de la Révolution française et de la genèse de l'imaginaire national républicain

On mesure mal quel put être l'ébranlement psychique et existentiel, pour un Grec de l'antiquité, du passage d'un régime monarchique ou de type clanique, à un régime démocratique, suite aux réformes de Solon et Clisthène. Aussi les analyses précédentes demeuraient-elles encore assez générales sur ce plan, ne différenciant pas suffisamment, en particulier, deux types de mentalités et d'univers idéologiques distincts : ceux relatifs à la Grèce "archaïque", d'une part, et ceux relatifs à l'âge "classique", d'autre part. Certes, le devenir de la tragédie, depuis sa différenciation d'avec l'épopée homérique jusqu'à l'évolution de ses formes et de ses enjeux, d'Eschyle à Euripide, nous permet d'apercevoir une progressive démarcation par rapport aux dieux — ou plutôt leur éloignement — et une certaine autonomisation de la question du droit, de la justice humaine, par rapport à une Justice transcendante³². Ainsi, même s'il est clair que la tragédie n'est pas le mythe — et que les différents tragédiens font preuve de plus ou moins de distance critique et ironique par rapport à la tradition —, nous ne pouvons que difficilement en inférer ce qui en résulta sur l'identité grecque et sa structuration imaginaire, entre ces deux grandes périodes distinctes.

Il en va différemment en ce qui concerne le moment de la Révolution française, avec la rupture entre l'Ancien Régime et la société post-révolutionnaire. Néanmoins, nous retrouvons à travers lui le problème de la fondation, dans son articulation à celle de l'identité citoyenne. Dans sa réflexion sur les *Mythes et mythologies politiques*, Raoul Girardet reformule, dans le style d'Habermas, la façon dont a pu se poser la crise de légitimation du pouvoir — et corrélativement de l'identité du citoyen — au temps de la Révolution.

« Tout pouvoir peut en fin de compte apparaître comme légitime lorsque, pour la masse de l'opinion et dans le secret des esprits et des cœurs, le maintien des institutions en place est reconnu comme une évidence factuelle, échappant à toute contestation, à l'abri de toute remise en cause.

Inversement on est en droit, semble-t-il, de parler de crise de légitimité lorsque, aux questions posées à l'égard de l'exercice régulier du pouvoir, les réponses cessent d'apparaître évidentes, de s'imposer comme "pertinentes et péremptoires". C'est alors que le devoir de loyauté perd sa valeur d'exigence première. Que, silencieusement ou violemment, se défont ou se brisent les liens de la confiance et de l'adhésion. Que le gouverné, qu'il soit sujet ou citoyen, cesse de se reconnaître dans le système institutionnel avec lequel il s'était jusqu'alors plus ou moins tacitement identifié. »³³

Lorsque survient un tel bouleversement dans les points cardinaux du politique, il peut être tentant de se réfugier dans une identité collective exacerbée et supposée fondée sur un lien substantiel intangible. Les tenants de l'ordre ancien surinvestissent une image du passé, fondée sur toute une série de symboles et de valeurs en voie de disparition. Leurs opposants

³² Cf. notamment Jacqueline de Romilly, *La tragédie grecque*, PUF, 1970.

³³ Raoul Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, Le Seuil, 1986, rééd. Points histoire, p. 88.

s'impliqueront, à l'inverse, dans l'idéalisation hyperbolique d'une communauté future, étayée sur les symboles et les valeurs émergents. Mais dans les deux cas, nous pouvons considérer qu'est mise en jeu la dimension de l'« *ethnicité fictive* », comme le formule E. Balibar, c'est-à-dire une représentation imaginaire de l'être-ensemble qui passe par une idéalisation réductrice des "traits" qui caractérisent le groupe et une conception univoque des normes qui le définissent et en régissent le comportement. Probablement une telle représentation est-elle difficilement évitable voire nécessaire au fonctionnement quotidien de la communauté. Cependant, lors de moments de crise sociale ou politique, et particulièrement quand il s'agit d'une crise de légitimation, le repli sur une « *ethnicité fictive* » risque de jouer un rôle de refuge ou de repoussoir. Il ne reste alors qu'un pas à franchir pour qu'elle devienne un facteur de servitude volontaire pour les membres de la communauté qui y adhèrent.

a/ L'« *ethnicité fictive* » comme réponse à la crise de légitimation

La crise institutionnelle et politique ouverte avec la Révolution française s'articule à une crise identitaire : le paysan, l'artisan, l'entrepreneur ou le commerçant ne trouvent plus, dans l'ancien référentiel politique et idéologique, les éléments leur permettant de se penser comme membres de la communauté politique. En examinant les évolutions sociales qui ont eu lieu en France sous la monarchie, depuis un ou deux siècles avant la Révolution, Tocqueville suggère assez bien les conditions matérielles et sociologiques qui ont préparé la grande Révolution. Plus que dans d'autres pays européens, écrit-il dans *L'Ancien Régime et la Révolution*, certains paysans étaient devenus de petits propriétaires fonciers ; les charges civiles, en particulier de collecte d'impôt ou d'exercice du droit, étaient assurées par des non-nobles ; plusieurs villes avaient pu jouir d'une autonomie politique, ensuite confisquée ou monnayée par la monarchie. Quant aux nobles, ils jouissaient de leurs privilèges sans en assumer, en contrepartie, les charges politiques et militaires. La Révolution se préparait donc de longue date, dans l'évolution même de la société avec ce début « *d'égalisation des conditions* ».

On pourrait reprocher à Tocqueville d'estomper la part d'imprévisibilité — le caractère d'*événement* au sens fort — de la Révolution, notamment lorsqu'il écrit :

« *La Révolution a achevé soudainement, par un effort convulsif et douloureux, sans transition, sans précaution, sans égards, ce qui se serait achevé peu à peu de soi-même à la longue.* »³⁴

Néanmoins, il convient d'abord de resituer le texte dans son époque : Tocqueville avait affaire à tout un courant de pensée qui "divinisait" la révolution et avait tendance à occulter le rôle des transformations sociales et institutionnelles sur le long terme. Or, ceci tendait, en grande partie, à faire de la Révolution un commencement absolu, une table rase politique. Une telle approche n'est pas sans affinité avec la terreur politique et un certain absolutisme révolutionnaire, que Tocqueville a la clairvoyance de mettre à distance. D'autre part, et probablement parce qu'il compare les deux grandes révolutions américaine et française, Tocqueville perçoit peut-être qu'une conception radicale de la rupture, dans le cas de la France, n'offre pas particulièrement d'avantages pour comprendre les transformations institutionnelles et le mouvement de civilisation en train de se produire. Il s'attache en

³⁴ *L'Ancien Régime et la Révolution*, rééd. Folio histoire, p. 81.

particulier à cerner les processus psychologiques et identitaires de fonds, qui transcendent les événements historiques à court terme.

La question identitaire semble avoir toujours préoccupé Tocqueville. Et l'on sait qu'il y était déjà très sensible dans son ouvrage sur la démocratie américaine, sur lequel nous reviendrons un peu plus loin. Concernant la Révolution française, il fait notamment cette remarque :

« Une chose surprend au premier abord : la Révolution, dont l'objet propre était d'abolir partout le reste des institutions du moyen-âge, n'a pas éclaté dans les contrées où ces institutions, mieux conservées, faisaient le plus sentir au peuple leur gêne et leur rigueur, mais, au contraire, dans celles où elles les lui faisaient sentir le moins ; de sorte que leur joug a paru le plus insupportable là où il était en réalité le moins lourd. »³⁵

Pour lui, le paradoxe n'est qu'apparent. Il suffit de placer le problème sur le bon terrain : celui de la légitimité et de sa reconnaissance. Un joug politique n'est pas insupportable "en soi", mais il le devient à partir du moment où il est conçu et reconnu comme tel, donc lors d'une crise de légitimation dans laquelle les éléments objectifs sont certes importants mais pas déterminants. La part "subjective" s'avère centrale, dans ce cas. La transition pouvait-elle alors s'opérer "en douceur" et s'achever d'elle-même, "à la longue". L'hypothèse n'est certes pas à exclure totalement.

Néanmoins, si nous considérons qu'il existe une relative autonomie des dimensions subjective et objective, nous pouvons concevoir que la lutte entre l'esprit aristocratique et l'esprit démocratique, qui s'est d'ailleurs poursuivie bien au-delà de la Révolution, ait eu nécessairement à en passer, en France, et au regard de son héritage culturel et politique, par un moment de rupture violente : les évolutions objectives de la société n'ayant pas été suivies de modifications suffisantes du tissu subjectif constituant les individus et les groupes sociaux, une part de violence était peut-être devenue inévitable au sein de la société française. Du moins, puisque nous ne pouvons que constater ce qui s'est effectivement produit, il y eut un moment radical de "passage à l'acte", à partir de 1789, où certaines prémisses objectives se sont cristallisées en événement, événement marquant de sa soudaineté et de son empreinte la conscience politique des citoyens de la nouvelle République.

L'envers du « *miracle* », au sens d'Hannah Arendt, réside dans la dimension traumatique de l'événement. Et il importe ici de ne pas se limiter à une critique de la Terreur : un événement peut être conçu comme traumatique même s'il n'est pas violent ou meurtrier "en soi" ; sa soudaineté et sa disproportion par rapport à « *ce à quoi l'on pouvait raisonnablement s'attendre* » — ce qui correspond à l'inverse d'un événement pour Arendt —, peut constituer à soi seul le trauma, lié à la difficulté d'appréhender psychiquement et symboliquement ce qui se produit dans le réel. Sensible à cette question, et probablement lui-même affecté par cette dimension traumatique, Tocqueville pouvait souhaiter qu'un temps plus long, plus progressif, ait permis à la conscience politique d'appréhender les nouvelles conditions d'existence produites par l'égalisation des conditions. Néanmoins, peut-on en définitive éliminer cette dimension traumatique de l'existence politique ? Et n'a-t-elle pas dès lors toujours des conséquences sur la façon dont se constitue l'identité ? De surcroît, l'émergence d'un régime

³⁵ Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, op. cit., p. 85.

démocratique, n'accroît-elle pas la difficulté, en maintenant ouverte la question de la légitimité et, corrélativement, celle de l'identité des citoyens et de leurs rapports les uns avec les autres ?

L'identité politique du citoyen français s'est esquissée pendant la Révolution. Cette identité a puisé en partie dans les sources antiques et la littérature ainsi que la pensée philosophique pré-révolutionnaires. Mais elle s'est aussi alimentée des événements mêmes de la Révolution et surtout de leur réinterprétation tout au long du siècle suivant. Elle s'est enfin articulée à toute une série d'institutions, mises en place pendant et après la période révolutionnaire. L'essentiel, qui fait en même temps la difficulté et la dimension en partie impalpable ou flottante de ce processus d'identification, réside dans le fait que cette identité repose en grande partie sur l'imaginaire, et un imaginaire "collectif", sans que celui-ci soit pour autant articulé à un corps propre et à une sensibilité singulière, ceux-ci étant exclusivement attachés à des individus particuliers. Comme nous l'avons déjà indiqué, la complexité et la plasticité de ce que, par commodité, nous appelons "imaginaire collectif" tient à ce que sa dimension objective ou matérielle est hétérogène et fragmentée (archives, symboles, mythes et légendes, institutions,...) et sa dimension subjective véhiculée par les individus, qui ne forment pas un tout substantiel.

Réfléchissant sur le concept de "nation" et certaines de ses ambiguïtés, Etienne Balibar en vient, dans son article « *La forme nation : histoire et idéologie* », aux questions suivantes :

« en quoi la nation est-elle une "communauté" ? Ou plutôt : en quoi la forme de communauté qu'institue la nation se distingue-t-elle spécifiquement d'autres communautés historiques ? »³⁶

Ce qui nous importe, ici, est la façon dont il délimite le concept de communauté :

« Toute communauté sociale, reproduite par le fonctionnement d'institutions, est imaginaire, c'est-à-dire qu'elle repose sur la projection de l'existence individuelle dans la trame d'un récit collectif, sur la reconnaissance d'un nom commun, et sur les traditions vécues comme trace d'un passé immémorial (même lorsqu'elles ont été fabriquées et inculquées dans des circonstances récentes). »³⁷

L'imaginaire mis en jeu ici n'est pas réductible à ce qui est "simplement" imaginé, ni à ce qui est de l'ordre du fictif ou du fictionnel. D'abord, dans la mesure où il est ancré sur des institutions et des traditions, il comporte des éléments "objectifs". Ensuite, il s'incarne dans des récits et des représentations, véhiculés et partagés par les membres de la communauté et qui font partie de leur culture commune. Enfin et surtout, cet imaginaire recèle une puissante effectivité : il est ce qui oriente l'action voire la suscite. Sur le plan subjectif, il est « *ce qui fait qu'un peuple est un peuple* », ou plutôt ce qui fait qu'il se représente comme tel. Le risque réside alors en ce que le "peuple" ainsi envisagé s'aliène à sa propre image et perde de vue le caractère institué — et par conséquent contingent voire arbitraire — de son identité, à tel moment particulier de l'histoire.

³⁶ *Race, nation, classe, Les identités ambiguës*, E. Balibar, I. Wallerstein, La Découverte & Syros, 1997, rééd. Poche, pp. 126-127.

³⁷ *Ibid.*, p. 127.

Ce risque d'aliénation est évoqué par Balibar à travers le concept d'« *ethnicité fictive* », qu'il emploie par analogie avec la *persona ficta* de la tradition juridique, c'est-à-dire comme une « *personne morale* », qui n'a d'existence que par une fabrication institutionnelle et des représentations afférentes, avec des effets bien réels par ailleurs. Or, une telle conception touche intimement à la question de la fondation des Etats modernes, et notamment celle de la République française :

*« Aucune nation ne possède naturellement une base ethnique, mais à mesure que les formations sociales se nationalisent, les populations qu'elles incluent, qu'elles se répartissent ou qu'elle domine sont "ethniscées", c'est-à-dire représentées dans le passé ou dans l'avenir comme si elles formaient une communauté naturelle, possédant par elle-même une identité d'origine, de culture, d'intérêts, qui transcende les individus et les conditions sociales. »*³⁸

Et l'auteur d'ajouter en note : « *Je dis "qu'elles incluent", mais il faudrait ajouter : ou qu'elles excluent, car c'est simultanément que se fait l'ethniscation du peuple national et celle des autres (...).* » A ces mots, nous pouvons repenser aux analyses déjà évoquées sur la façon dont ont pu se constituer les identités politiques athénienne et hellénique, autour du concept d'autochtonie.

Balibar précise que deux problèmes se posent, lors de la fondation d'une nation. D'une part, comment produire cette ethnicité et son unité, sur la base généralement d'une grande pluralité et disparité d'origines et de conditions. D'autre part, comment la produire sans qu'elle apparaisse pour autant comme une fabrication artificielle, afin qu'elle se donne comme naturelle et spontanée, et par là même efficace ? C'est essentiellement au niveau de cette seconde question que se profile le risque d'aliénation. Selon Balibar, ce sont la langue et la "race" qui constituent les deux principaux vecteurs de l'« *ethnicité fictive* », dans la mesure où elles se donnent elles-mêmes comme "naturelles" et transcendantes par rapport aux individus, semblant les inscrire dans la durée, au-delà de la contingence et de la mort. En fonction des époques et des nations, l'accent sera davantage porté sur l'une ou l'autre. Et elles ne présentent pas les mêmes atouts ni les mêmes risques.

Commençons par la communauté fondée sur la langue. Elle s'actualise très concrètement dans les échanges, dans la communication, les discours, les textes, etc. Certes, il existe des disparités importantes dans les niveaux de langue, et chacun n'entre pas en communication directe et immédiate avec tous ses semblables. Néanmoins, en droit comme en fait, il n'existe pas de barrière infranchissable ni surtout conçue comme telle, dans l'imaginaire des citoyens. Or il convient de bien mesurer la modernité de ce vecteur d'unité dans l'identité sociale, qui n'est apparu, précisément, que depuis la période révolutionnaire du XVIII^{ème} siècle, en Europe et aux Etats-Unis :

*« Les anciens empires et les sociétés de l'Ancien Régime ont encore reposé sur la juxtaposition de populations linguistiquement séparées, sur la superposition des "langues" incompatibles entre elles pour les dominants et les dominés, pour les sphères sacrées et profanes, entre lesquelles devait exister tout un système de traductions. Dans les formations nationales modernes, les traducteurs sont des écrivains, des journalistes, des hommes politiques, des acteurs qui parlent la langue "du peuple" (...). »*³⁹

³⁸ *Race, nation, classe, Les identités ambiguës*, op. cit., pp. 130-131.

³⁹ *Ibid.*, pp. 132-133.

L'ensemble de ces variations autour de l'invariant de la langue commune est bien entendu rendu possible par une institution centrale dans les Etats modernes : l'Ecole. Il s'agit néanmoins de ne pas la considérer exclusivement sous l'angle de l'institution, avec sa dimension éventuellement formaliste et "froide". Cette Ecole s'insère dans un univers plus vaste, dans une « *vie éthique* » (au sens de la *Sittlichkeit* hégélienne), associée à des acteurs (maîtres et maîtresses), à des pratiques et des rythmes (sorties scolaires, vacances,...), à la vie familiale,... à travers lesquels la langue se charge d'affects et d'usages relativement partagés. Ceci conduit à un « amour de la langue », représentée comme « maternelle » ou « nationale », donc référée

« à l'idéal d'une origine commune projeté en arrière des apprentissages et des usages spécialisés, et qui devient par là même la métaphore de l'amour mutuel des nationaux »⁴⁰.

L'idéalisation dont la langue fait l'objet, lors de l'élaboration de l'ethnicité fictive, peut ainsi être entendue au sens psychanalytique : surestimation de l'objet d'amour. Autour de cet objet, un attachement excessif à la langue maternelle ou nationale peut se développer, et générer des formes d'aliénation multiples, qui vont de pair avec certaines satisfactions, de la reconnaissance entre "semblables" au sentiment de "se comprendre", d'être "entre-soi", etc. Cependant, la langue est insuffisante à fonder l'être-ensemble dans la perspective d'une appartenance "ethnique". Comme le remarque Balibar, cela tient à la structure même du signifiant linguistique. S'il véhicule avec lui une charge historique et culturelle en partie déterminante, le potentiel d'expression qu'il fournit est tellement infini qu'il autorise toutes les inventions et tous les détournements possibles.

Pensons par exemple à Patrick Chamoiseau ou à Kateb Yacine. Le premier a su s'approprier la langue française, jointe au créole, jusqu'à la rendre adéquate à l'expression de la misère et de la grandeur des anciens colonisés des Antilles. Quand au second, il révélait souvent qu'il avait écrit en français, cherchant à le faire encore mieux que le colonisateur, pour conduire son peuple, le peuple algérien, à l'indépendance intellectuelle et politique. Il s'agissait pour lui de parvenir à convaincre son adversaire de la légitimité des revendications d'auto-détermination, en utilisant la langue même de l'opresseur, qui était aussi la langue d'une certaine émancipation, associée au discours des Lumières.

Néanmoins, il convient également de ne pas idéaliser la plasticité de la langue et de ses modes de transmission. En effet, l'apprentissage d'une langue, surtout s'il n'est pas accompagné de celui des langues dont elle provient, conduit à un oubli des origines. Ainsi la langue utilisée à un moment donné peut-elle apparaître comme immédiate, purement synchronique. A l'extrême,

« l'immigrant de la "seconde génération" — notion qui acquiert à cet égard une signification structurale — habite la langue nationale (et à travers elle la nation elle-même) d'une façon aussi spontanée, aussi "héréditaire", aussi impérieuse pour l'affectivité et l'imaginaire, que le fils d'un de ces "terroirs" qu'on dit bien de chez nous (et dont la plupart, naguère encore, ne parlaient pas la langue nationale au quotidien). »

⁴⁰ *Race, nation, classe, Les identités ambiguës*, op. cit., p. 134.

L'imposition d'une langue nationale peut donc jouer — et a joué, à de multiples reprises dans l'histoire — un rôle idéologique fort. Ce rôle, néanmoins, ne peut être pleinement assuré par la langue elle-même "dans l'absolu". Il faut lui associer certains usages, certains types de textes, certaines modalités d'enseignement. La langue à elle seule ne permet pas de particulariser suffisamment une identité, et elle peut même déjouer les pièges de l'identification.

C'est pourquoi, comme le rappelle Balibar, il convient d'adjoindre à la langue d'autres types de dispositifs afin de fédérer une "ethnicité" spécifique. Le complément qu'il envisage constitue en même temps un « *principe de fermeture et d'exclusion* » : c'est la communauté de la « *race* ». Ce dernier terme prend cependant ici une acception inhabituelle. Il ne s'agit pas, en effet, de désigner simplement par là des traits somatiques visibles, de l'ordre de la couleur de peau par exemple, ni uniquement des traits ethnico-culturels (Juif, Berbère, Tutsi, ...). L'usage que propose Balibar pour le concept de « *race* » s'inscrit dans une logique propre à la modernité :

« L'idée d'une communauté de race fait son apparition quand les frontières de la parenté se dissolvent au niveau du clan, de la communauté de voisinage et, théoriquement au moins, de classe sociale, pour être reportées imaginativement au seuil de la nationalité (...) ».

Autrement dit la « *communauté de race* » est encore plus "fictionnelle" ou artificielle que celle de la langue, dans la mesure où la « *race* » en elle-même n'a aucune existence concrète, contrairement à la langue.

Cependant, lorsqu'elle est invoquée, et ceci avec plus ou moins d'efficacité, elle correspond bien à certaines pratiques ou certaines réalités. Celles-ci, néanmoins, ne peuvent être envisagées d'abord que négativement, dans leur opposition aux modes de socialisation des sociétés traditionnelles. Chacun sait par exemple que de nombreux Allemands non-juifs, dans les années 1930, n'avaient absolument pas le type "aryen", et que de nombreux juifs allemands, notamment "assimilés", ne présentaient strictement aucune différence culturelle ou linguistique avec les autres citoyens. En utilisant les instruments traditionnels permettant de penser la différence, il était donc très difficile de constituer le discours de la "communauté de race aryenne". Il fallait dès lors l'intervention de l'Etat, dans sa double fonction de dépositaire de l'état civil et de législateur du code de la famille. Le discours racial fondé sur des caractéristiques physiques ou culturelles visibles se révèle alors comme un épiphénomène et une dimension fantasmagorique de la propagande. Or, malgré l'absence de fondement objectif de la notion de race, nous savons combien l'exclusion de la prétendue "race juive" a constitué un élément majeur de l'architecture idéologique du nazisme, en corrélation avec la promotion du "peuple allemand", supposé soudé devant l'adversité par le lien substantiel de l'aryanité.

A un niveau plus fondamental que les discours de propagande, par conséquent, se situe le rôle de l'Etat lui-même et de ses institutions : par la centralisation du contrôle de la famille et suite à la dissolution des anciens liens de parenté, l'administration nazie a pu produire artificiellement une ligne de démarcation fondée sur des critères arbitraires, essentiellement inscrits sur les registres d'état civil, avec la mention du nom patronymique et de la confession religieuse des aïeux. Sont ainsi discriminés par les institutions étatiques ceux qui appartiendront à la communauté et de ceux qui n'y appartiendront pas, appartenance elle-

même conçue sous l'angle d'une généalogie "fictive", produite rétrospectivement et artificiellement.

Très emblématique est ainsi la remarque qu'aurait faite Goebbels à Fritz Lang : lorsque les nazis proposèrent au cinéaste de travailler pour eux, il leur aurait rappelé que sa mère était juive, et Goebbels aurait formulé cette réponse : « *c'est nous qui décidons qui est juif !* »⁴¹. La remarque pourrait n'être qu'anecdotique, de simple opportunité. Pourtant, nous y voyons, accentué à l'extrême, le rôle nouveau accordé à l'Etat moderne dans la définition de l'identité et des exclusions, avec une part d'arbitraire et d'injustifiable, qui se radicalise à outrance dans le cadre totalitaire. Dans les Etats démocratiques, l'intervention de la gouvernamentalité, comme le dit M. Foucault, se produit de manière différente mais existe également. A travers l'usage de la statistique, du contrôle des naissances ou de la stimulation de la natalité, au moyen de l'aide sociale ou d'incitations fiscales, les gouvernements cherchent à instrumentaliser les conduites des citoyens dans le domaine de la famille et de l'appartenance à la nation. Ce mode plus "doux" de « *conduite des conduites* » n'exclut pas malgré tout la violence, "à la marge" et concernant ceux qui "n'appartiennent pas" à l'ethnicité fictive régie par le Code de la nationalité. Comme on peut le constater encore aujourd'hui, le traitement réservé aux réfugiés, aux demandeurs d'asile, aux sans-papiers, dans les pays occidentaux nous impose de repenser ce que signifie la "nationalité", concept éminemment problématique.

Le contraste de l'époque moderne, en terme d'appartenance à la nation, avec la tradition est saisissant : à mesure que les anciens liens et les anciennes solidarités se dissolvent, on n'assiste pas à une atomisation des individus mais à :

*« une nationalisation de la famille qui a pour contrepartie l'identification de la communauté nationale à une parenté symbolique, délimitée par des règles de pseudo-endogamie, et susceptible de se projeter, plus encore peut-être que dans une ascendance, dans une descendance commune. »*⁴²

En ce sens, les conflits dits "ethniques" aujourd'hui, notamment dans certains pays africains, ne doivent pas occulter leur héritage lié à la colonisation et à l'émergence d'Etats nationaux au fonctionnement administratif "rationalisé". Car c'est dans la forme de l'Etat et par le droit civil que se trouvent reflétées et stigmatisées certaines ethnies, objectivement presque indiscernables de leurs voisines. Le cas du génocide rwandais est, à ce titre, exemplaire. Aucune différence perceptible, ni physiologique ni linguistique, n'existait entre Hutus et Tutsis⁴³. La différenciation et ses conséquences génocidaires ne sont apparues que dans les structures juridiques et le discours officiel, qui ont produit la différence raciale. Quant à l'accent porté sur le futur, et non plus sur le passé, il se traduit par le prophétisme politique et le miroir aux alouettes de l'avenir radieux pour le peuple "élu".

Si nous revenons cependant plus directement à la nation française, fondée certes en partie sur la langue, elle n'exclut pas la mise en jeu d'éléments de particularisation de son « *ethnicité* ». Nous pouvons difficilement accorder à Balibar, cependant, que la notion de « *race* » ait pu

⁴¹ Cité par J.-M. Frodon, *La projection nationale, Cinéma et nation*, Odile Jacob, 1998, note 5, p. 73.

⁴² *Race, nation, classe, Les identités ambiguës*, op. cit., p. 138.

⁴³ Cf. notamment, sur cette question, les analyses de Jean Hatzfeld dans *Une saison de machettes*, Le Seuil, 2003.

avoir un rôle, même au sens très élargi qu'il lui associe. Au lendemain de la Révolution française, suite à la dissolution des anciens rapports de parenté de l'Ancien Régime, fut instauré le Code Napoléon, qui fixait les grandes lignes de l'état civil et des rapports familiaux, et surtout le principe d'une intervention forte et centralisée de l'Etat dans leur définition. La tentation d'une approche "raciale" de la communauté aurait pu trouver ainsi l'un des ses instruments. Certes, l'antisémitisme français l'utilisera en partie, jusqu'à en déployer certaines conséquences destructrices sous le régime de Vichy. Cependant, cette dimension ne nous semble pas la plus déterminante dans l'élaboration de l'identité politique républicaine. Il convient donc de se pencher sur la période révolutionnaire afin d'examiner si ce ne sont pas avant tout les représentations de la Révolution et ses symboles qui ont contribué à spécifier l'identité collective française, de quelle manière et avec quelles conséquences.

Dans les discours révolutionnaires, lorsqu'il est question du "peuple", de l'instauration des fêtes révolutionnaires, de l'usage de certains symboles comme le bonnet phrygien ou la cocarde tricolore, des complots contre la République, se manifeste le désir d'une unité substantielle et singulière du "peuple français" au moment même de sa fondation. Selon quelles modalités et quels traits spécifiques d'identification ? Dans son ouvrage sur *Les imaginaires sociaux*, B. Baczko fait allusion à ce besoin « *particulièrement vif et très rapidement ressenti* », à l'heure de la Révolution, d'établir tout un « *répertoire symbolique nouveau* ». Il prend notamment l'exemple de la cocarde tricolore, dont l'émergence et la présence jusque dans les textes législatifs sont paradigmatiques :

« Le lendemain du 14 juillet, est arborée la cocarde nationale composée des couleurs de Paris (le bleu et le rouge) et de la couleur du roi (le blanc). Quand, le 17 juillet, Louis XVI, qui vient à Paris pour se réconcilier avec sa "bonne ville", arbore cette cocarde, le geste est accueilli avec enthousiasme par la foule qui l'a imposé et le ressent comme sa victoire. De Paris la cocarde fait une marche triomphale à travers la France. Emblème distinctif de la Nation, elle est, du même coup, combattue par les aristocrates, d'où toute une guerre aux cocardes. Ainsi le bruit, vrai ou faux, que les officiers de la reine avaient piétiné la cocarde tricolore à Versailles pour arborer ensuite la cocarde blanche, est l'un des facteurs qui mobilisent la foule pour la journée révolutionnaire du 5 au 6 octobre. Dans la suite c'est toute une escalade des décrets qui rendent le port de la cocarde obligatoire : le 29 mai 1790, il est interdit de porter toute autre cocarde que la tricolore ; le 4 juillet 1791, le port est décrété obligatoire pour les hommes ; le 26 septembre, il devient également obligatoire pour les femmes (cette fois il se manifeste une résistance certaine contre cette obligation, notamment dans les milieux populaires). Du coup, ne pas porter la cocarde devient un signe distinctif de l'ennemi de la République. »⁴⁴

La naissance et le devenir de ce symbole, aux tout premiers temps de la Révolution, nous semble instructif pour la compréhension de la genèse de l'identité nationale française. D'abord, le symbole n'est pas produit *ex-nihilo*, mais tire une partie de sa substance de la tradition : les couleurs de Paris et celle du roi. D'autre part, il produit une adhésion affective des masses, qui réagissent à son effigie. Et il est probable que ces affects se rattachent en partie aux éléments "traditionnels" véhiculés dans le nouveau symbole. Ce symbole suscite par ailleurs une dissociation relativement nette, comme tout signe d'appartenance/exclusion, entre ceux qui le portent et ceux qui le refusent (ou y sont indifférents). Corrélativement, son

⁴⁴ B. Baczko, *Les imaginaires sociaux, Mémoires et espoirs collectifs*, Payot, 1984, pp. 49-50.

existence et sa légitimité s'articulent à un processus institutionnel fait de décrets et d'usages prescriptifs. Enfin, et ce n'est pas la moindre des choses, le symbole produit une certaine tension et une ambiguïté au sein même de la communauté. Il révèle par là le caractère problématique de l'unité de la communauté des citoyens : la résistance des milieux populaires au port de la cocarde par les femmes suggérerait en effet la réticence encore assez largement répandue à l'époque, de les voir intégrer la communauté politique.

Avec la crise de légitimation qui précède et accompagne la Révolution française, apparaît ainsi une crise des symboles et des représentations qui permettaient aux membres des trois Ordres de la société française de formaliser leur identité et de se figurer leur appartenance au groupe. Avec la Révolution, une dialectique complexe se met en place, qui génère un nouveau type d'identité et d'appartenance, grâce à des éléments figuratifs empruntés à l'Antiquité et à la tradition, ainsi qu'à des images plus contemporaines liées aux événements. Nous voyons ainsi naître une sorte d'« *ethnicité fictive* », mais relativement indépendante de toute référence à la « *race* ». Elle s'oriente davantage vers la production imaginaire d'un *ethos*, d'une culture et d'un état d'esprit identifiables à certains traits spécifiques dont la production a occupé une part importante de la réflexion et des activités artistiques de la France révolutionnaire. Le signe distinctif de l'« *ethnicité fictive* » française nous paraît alors plus tourner autour d'une République mythifiée et l'idée de nation, qu'autour de la notion de "race", quelle que soit l'extension donnée à ce concept. Or, même si l'élaboration plastique et psychique de l'unité nationale et républicaine s'avère indéniable, elle reste traversée par des tensions et des contradictions, qui apparaissent rétrospectivement aussi bien dans les œuvres d'art que dans les discours publics.

Du côté des œuvres d'art, nous pouvons nous intéresser plus particulièrement aux travaux de Jacques-Louis David. Il nous semble en effet que ceux-ci ont en partie contribué à la production d'une imagerie nationale susceptible d'alimenter le processus d'identification. Or, comme nous l'avons mentionné pour le cas Grec, un tel processus ne va pas sans difficultés ni apories, révélant autant le désir d'établir une conception unifiée et substantialiste du peuple que certaines impasses liées à ce désir. Le cas du « *peintre de la Révolution* » comme on a parfois, un peu abusivement, appelé J.-L. David, nous servira de premier guide pour réfléchir à cette dimension.

b/ La peinture et la fabrique d'un "tableau" identitaire

le cas de J.-L. David

Les ambitions et les échecs esthétiques de David nous semblent révélateurs à la fois de la crise de légitimation au moment de la fondation et, face à elle, du désir d'unité et de cohérence de la communauté, désir confronté à son impossibilité. Contrairement à ce que l'on entend parfois, David ne fut pas un peintre de propagande, ni un piètre artiste. Doué d'un talent certain et précoce, nous associerions plutôt les impasses de sa peinture à la formulation de son projet esthétique-politique : fusionner l'idéal antique avec l'idéal de 1789 et les

événements révolutionnaires. L'intérêt de ce peintre tient à la manière dont il s'est trouvé pris dans les événements. Sans en faire un modèle ou une généralité, nous pouvons le considérer comme un cas exemplaire et éclairant, posant quelques jalons pour nous permettre de cerner le fantasme de l'unité du "peuple révolutionnaire" et sa figuration plastique.

Dès avant la révolution, la situation personnelle et institutionnelle de David est ambiguë. En effet, il est admis à l'Académie en 1766, ce qui indique une certaine reconnaissance par les milieux officiels de l'Ancien Régime. Celle-ci sera confirmée par l'obtention du prix de Rome, en 1774, pour *La maladie d'Antiochus*. Cependant, dès ses premières années, David nourrit une certaine rancœur envers le milieu académique, dont il a très vite cerné la rigidité pédagogique et dont il dénonce le monopole. Pire, ses multiples tentatives pour obtenir le prix de Rome et particulièrement son échec de 1772, le confirment dans l'idée d'un corps institutionnel corrompu. Comme le rappellent Régis Michel et Marie-Catherine Sahut :

« Des documents récemment exhumés confirment les allégations du peintre ou de ses biographes : une cabale inavouable, aux enjeux subalternes — des stratégies professorales —, lui préfère deux autres élèves, mieux en cours. Le scandale jette un jour cru sur les pratiques académiques : elles sont truquées. »⁴⁵

Cet épisode pourrait sembler anecdotique. Il nous révèle pourtant de quelle façon singulière, pour un individu, peut s'opérer l'articulation entre une problématique personnelle et une autre, politique, autour de la question de la crise de légitimation. D'autant qu'en 1779, alors qu'il est pensionnaire du Palais Mancini — où se trouve l'Académie de France à Rome — il participe à la fronde contre l'exclusion de son ami Dupasquier, mis au ban de l'institution pour insubordination. Dans les démêlés avec ses pairs et ses maîtres, à travers sa confrontation à une institution particulière, le parcours de David concrétise l'une des modalités selon lesquelles une révolte personnelle va pouvoir s'investir dans la révolution, mais aussi la tension contradictoire qui continuera à habiter cette révolte : entre tradition et modernité, ancien et nouveau monde, dépassement de l'institué et volonté de nouvelle institutionnalisation. En effet, pendant sa carrière révolutionnaire, David ne cessera de chercher à fonder, sur le plan institutionnel, de nouvelles structures pédagogiques ; d'autre part, sur le plan pictural, il visera à établir une synthèse entre les Anciens et les Modernes.

Sur le plan de la peinture, le tournant s'opère autour de 1780. Difficile de déterminer si le chien qui aboie, aux basques du Comte Potocki, représente effectivement la bourgeoisie des Lumières se révoltant contre l'aristocratie. David ayant pris le soin de signer sur le collier du chien, certains y ont vu un symbole politique. Toujours est-il que son *Bélistaire* de 1781, agréé d'ailleurs, assez paradoxalement, par l'Académie, prend plus explicitement une connotation politique : inspiré du pamphlet de Marmontel, dans un geste d'aumône, le casque renversé, le général déchu par Justinien, tel qu'il est peint par David, évoque l'humiliation, la déchéance, face aux privilèges des grands et à l'iniquité. Même Diderot, admiratif du style du peintre, estimera dans son *Salon de 1781* que l'excès de dramatisation politique nuit à la qualité artistique du tableau. Plus énigmatique, *Le serment des Horaces* de 1784 inspirera néanmoins certains commentaires révolutionnaires, le serment des trois frères pouvant signifier, entre autres, l'engagement résolu dans l'affrontement de la monarchie — mais rien

⁴⁵ David, *L'art et le politique*, Régis Michel et Marie Catherine Sahut, Gallimard, 1988, p. 17.

n'indique très explicitement les intentions du peintre dans ce tableau. On ne peut donc accréditer aucune hypothèse.

Pourtant, deux éléments nous importent ici. D'abord, le style de David commence à atteindre sa maturité. Or, une tension se fait jour, qui habitera l'ensemble des débats esthético-politiques de la Révolution : faut-il privilégier la référence à l'Antique, dans l'esprit d'un classicisme intemporel et allégorique inspiré des théories de Winckelmann, et ce afin de faire des événements historiques contemporains des scènes qui transcendent leur particularité ? Ou bien l'essentiel est-il de peindre des scènes de "genre", de retranscrire fidèlement l'histoire, avec une exigence pédagogique de démocratisation du discours de la peinture et une plus grande mise en valeur de l'événement révolutionnaire, qui rompt la continuité de l'oppression ? Par ailleurs, avec ces deux tableaux commence à se mettre en place une esthétique qui inspirera les révolutionnaires français, et que l'on retrouvera dans l'organisation des fêtes révolutionnaires dont plusieurs furent organisées par David. Non que le style puisse être dit "révolutionnaire" en soi, ce qui d'ailleurs n'aurait pas grand sens. Nous pourrions plutôt dire que le style de David a pu être repris par l'imaginaire révolutionnaire parce que les thèmes qui parcourraient l'esprit du temps et la manière de peindre de David sont entrés en écho l'un avec l'autre. L'imaginaire individuel et l'imaginaire "collectif" pouvaient ainsi cristalliser autour de ces représentations plastiques, non sans équivoques ni malentendus.

L'existence de David avant la révolution dévoilerait assez nettement la manière dont s'entrelacent un parcours personnel, avec ses ambitions et ses révoltes, une logique institutionnelle et un questionnement plastique, esthétique. Les premiers temps de la révolution vont modifier en partie la donne, sans pour autant supprimer les tensions entre ces trois dimensions. Prenons notamment le passage par Nantes, où David est appelé pour commémorer la révolution de l'hiver 1788-1789 et peindre le portrait du maire, Kervégan. David envisage une grande allégorie, mais la mairie ne confirme pas sa commande, à laquelle pourtant le peintre aura consacré plusieurs mois de travail. Pas non plus de portrait...

David se lance alors dans le projet de célébration du serment du Jeu de paume, l'événement du 20 juin 1789, où l'astronome Bailly, prononçant le serment qui fonde l'autorité de la Constituante, marque symboliquement la revendication du Tiers Etat de dominer la représentation nationale. Le 28 octobre, apparaît explicitement un engagement (plutôt qu'une commande) public : Dubois-Crancé monte à la tribune des Jacobins pour y demander une souscription à la gravure du tableau. Au printemps de 1791, le dessin devant servir à la gravure est prêt, mais les événements révolutionnaires se précipitent, le tableau est jugé "tiède". Quant à la souscription, elle est loin d'avoir recueilli la somme nécessaire à l'impression. Le 28 septembre, Barère obtient de l'Assemblée constituante que le Trésor public supporte le coût de la création de l'œuvre. David abandonne cependant le projet en cours de réalisation. Pourquoi ?

La première raison, déjà évoquée à propos de la gravure, est conjoncturelle : les héros d'hier ne sont plus ceux d'aujourd'hui, et Mirabeau, Bailly, Barnave, qui figuraient en bonne place, sont discrédités. La seconde raison, plus structurelle, nous intéresse ici plus spécifiquement :

« *Entre la nudité idéale, principe du classicisme, prôné par Winckelmann, et le costume moderne, qui est jugé ignoble, c'est-à-dire sans noblesse, par les contemporains eux-mêmes, la contradiction est explosive.* »⁴⁶

La tension ici évoquée montre combien, au point d'émergence de la révolution, en ce moment de fondation du nouveau régime, la formalisation plastique, esthétique, de ce qui est en jeu peine à apparaître. L'imaginaire national et républicain est encore en gestation. Les formes esthétiques appelées à susciter l'adhésion collective ne sont pas encore fixées. Et cette adhésion elle-même reste en suspens, dans l'attente de formes aptes à cristalliser le désir des masses, par delà les différences individuelles, et à favoriser l'investissement psychique.

Sur le plan institutionnel, dès décembre 1789, David est élu président des membres dissidents de l'Académie. En 1790, il multiplie les démarches auprès de l'Assemblée puis des Jacobins, et réunit en septembre trois cents artistes en une *Commune des arts*, ouverte à tous, contrairement à l'Académie. Le Salon de 1791, également ouvert, constitue pour lui le premier *Salon de la Liberté*. De 1792 à 1794, David est ensuite le grand ordonnateur des fêtes révolutionnaires. Le 15 avril 1792, il organise la Fête de la Liberté, sur la place de la Révolution (place de la Concorde), conduite par un char allégorique où sont représentés de nombreux emblèmes civiques ainsi que les portraits de Brutus et Guillaume Tell, héros des Jacobins. Le 10 août 1793, il conçoit l'organisation de la Fête de la Fraternité, de la Bastille au Champ de Mars, où la figure du peuple (personnification nue munie d'un glaive) écrase l'aristocratie (monstre reptilien). La Fête de l'Être suprême, enfin, a lieu le 8 juin 1794. Sur le Champ de Mars, une montagne artificielle est érigée. Sur cet Olympe rocheux l'arbre de la liberté et son autel manifestent le déisme philosophique. Nous assistons à l'une des premières mises en scène de la révolution, qui esquisse incidemment sa mise en sens et sa formalisation dans l'imaginaire national, avec tout ce que cela véhicule de *pathos* et de résurgence artificielle de l'Antique.

L'engagement de David devient alors plus fervent, ses toiles et ses propos prennent une dimension propagandiste. En 1793, il produit son tableau de Lepeletier assassiné par un royaliste : la toile est didactique, sans équivoque. Elle sera accrochée dans la salle des Séances de la Convention. On décide également sa diffusion par la gravure et la tapisserie, tandis que l'artiste est gratifié de 11 000 livres — qu'il rétrocède aux veuves et aux orphelins de la patrie. La décision de diffusion est importante, car il s'agit de déployer à grande échelle un symbole et une représentation imagés, ce qui devrait permettre de formaliser l'imaginaire républicain. David formule lui-même les choses ainsi :

« *Chacun de nous est comptable à la patrie des talents qu'il a reçus de la nature... Le vrai patriote doit saisir avec empressement tous les moyens d'éclairer ses concitoyens, et présenter sans cesse à leurs yeux les traits sublimes d'héroïsme et de vertu.* »⁴⁷

⁴⁶ David, *l'art et le politique*, op. cit., p. 69.

⁴⁷ Cité par R. Michel et M.-C. Sahut, op. cit., p. 81.

Les éclairer signifie ici, par l'image, indiquer la voie selon laquelle leur imaginaire peut trouver à se figurer les événements. Il en résulte alors le risque que cet éclairage oriente et fige une certaine vision de la révolution.

Cette dynamique se confirme avec l'un des tableaux les plus célèbres du peintre, le *Marat* de 1793, que David offre à la Convention le 14 novembre pour qu'il soit accroché à côté du *Lepeletier* :

« *Marat, traits nobles, formes héroïques, expression douloureuse, s'idéalise. Mais le "parfum de l'idéal", dicit Baudelaire, n'exclut pas le réalisme de la propagande : chaque détail concourt à la version pieuse du mythe officiel, qui prêche un Marat frugal jusqu'à l'ascèse, bienveillant jusqu'à l'ingénuité, dévoué jusqu'à la mort à la cause du peuple. La main tient la plume : Marat veille pour dénoncer les ennemis de la Révolution. Le drap est reprisé : Marat est un ascète incorruptible. L'assignat charitable traîne sur l'écritoire : Marat aide les indigents.* »⁴⁸

Il convient d'ajouter à cela la signature du peintre, inscrite comme un éloge funèbre sur l'écritoire et qui immortalise autant le peintre que le grand homme : « *A Marat, David.* », comme si le peintre était là pour témoigner du tragique de l'événement, rejoignant ainsi le « *Johannes Van Eyck fuit hic* » des *Epoux Arnolfini* (1434), symbole de la Renaissance hollandaise et d'une autre vision du monde. S'inaugure ainsi un nouveau regard, à travers lequel David semble temporairement résoudre la tension évoquée plus haut entre l'idéalisation allégorique et la peinture de genre ancrée dans l'événement. David assure en outre la mise en scène de la cérémonie funéraire, appelée également à frapper l'esprit du peuple : le cortège fut ponctué de "stations", dans l'esprit du Calvaire du Christ, où les sans-culottes des sections parisiennes, chantaient des airs de Glück à la lumière des flambeaux, baignés de l'odeur des encens et des aromates.

Dans la liturgie, la spécificité de l'imaginaire révolutionnaire se cherche encore, empruntant trop caricaturalement ses effets à des références christiques peu assimilées. Cela dit, un culte de Marat était né, appelé à se perpétuer par son transfert au Panthéon en septembre 1794. En des temps aussi proches de l'événement originaire de la fondation, l'imaginaire national parvient difficilement à se formuler en des termes qui lui seraient absolument spécifiques. La toile qui succède à celle représentant Marat, *La mort héroïque du jeune Barra* (1794), marque un certain repli vers l'Antique, et souligne la difficulté pour David de résoudre une problématique aussi bien plastique qu'intellectuelle et politique. Joseph Barra, jeune adolescent de treize ans, est mort aux côtés du général Desmares, dirigeant l'une des armées républicaines de Vendée. En une période de recrudescence de la violence révolutionnaire, « *l'héroïsme de Barra donne à la cause républicaine un martyr rédempteur qui pare ce bain de sang des vertus de l'enfance* »⁴⁹.

L'allégorie produite par David conduit à une opération complexe d'occultation des faits et de la violence, au profit d'une exaltation de l'homme nouveau généré par la Révolution. Le jeune homme est peint nu, tel un éphèbe en pamoison, tenant contre son cœur la cocarde tricolore,

⁴⁸ *David, l'art et le politique*, op. cit., p. 83.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 88.

bien visible et dont on peut constater la portée identificatoire. Il semble incarner à lui seul l'état de nature et ses promesses bafouées par un ennemi qui n'apparaît pas sur la toile. Étonnamment cependant, bien que le style du personnage soit fortement marqué par une référence antiquisante, le tableau s'avère porteur d'une certaine modernité dans le traitement de l'espace : deux plans presque abstraits, sur le fond desquelles apparaît à peine, sur le côté gauche, le drapeau des insurgés. Dans un même geste le peintre suggère que l'enfant affronte la mort elle-même, héroïquement et tragiquement, tout en occultant la violence de la mort véritable : les nombreuses victimes de part et d'autre, et les conflits de légitimité pour lesquelles se livre la bataille restent hors champ. Il n'est pas étonnant dès lors que Barère propose de diffuser la gravure du tableau dans les écoles primaires : l'art devenait un instrument au service de l'édification morale et politique des jeunes républicains.

Cependant, sur le plan esthétique, David est-il réellement parvenu à dépasser l'opposition entre l'Antiquité et la Modernité, la tension entre l'intemporel et l'événement ? Il ne nous semble pas, dans la mesure où ses tableaux demeurent malgré tout plus liés à l'héritage classique et antiquisant que porteurs de modernité esthétique, sauf en quelques endroits, comme nous l'avons évoqué à propos de la mort du jeune Barra. Par ailleurs, d'autres symboles plus simples et fédérateurs que des tableaux, encore complexes et équivoques, prendront le pas sur ses œuvres, comme la cocarde, le bonnet phrygien ou l'allégorie de Marianne, sans parler du drapeau tricolore. L'imaginaire républicain est friand de formes symboliques plus "épurées" ou plus abstraites, susceptibles de laisser s'investir des fantasmes diversifiés qu'elles ont ensuite pour fonction d'unifier. Mais une opération d'esthétisation du politique, avec tout ce qu'elle comporte d'apologie de l'héroïsme, d'occultation des différences et des inégalités, de dissimulation des réalités traumatiques ou déplaisantes, commence à se mettre en place.

c/ Les ambiguïtés de la fonction de l'art en politique

De façon plus large que le parcours individuel de David, nous pouvons nous intéresser aux débats autour de l'art pendant la Révolution, afin de mieux cerner les enjeux de la législation imaginaire dans et par les œuvres. Complexes, souvent contradictoires et animés, ces débats sont analysés avec précision par Edouard Pommier dans un ouvrage très documenté : *L'art de la liberté, Doctrine et débats de la Révolution française*. Plusieurs thématiques nous semblent intéressantes, dans la perspective qui est la nôtre. Tout d'abord la volonté d'immortaliser la Révolution, de transcender la finitude et la contingence. Ensuite, le souci de mettre l'art au service de l'éducation du citoyen et, à travers la mise en place de nouvelles institutions, à la fois artistiques et pédagogiques, de fournir aux membres de la nouvelle République des moyens plastiques d'investir leurs désirs. Enfin, l'articulation de plus en plus consciente et instrumentalisée entre patriotisme et patrimoine artistique, permet en partie de constituer un type particulier d'« *ethnicité fictive* ».

Devant le problème de la fondation, les artistes et les hommes d'Etat qui réfléchissent sur le rôle de l'art sont pris, nous l'avons mentionné, dans une tension aussi bien esthétique que philosophique. E. Pommier la formule ainsi :

« La Révolution prend très vite conscience d'elle-même, c'est-à-dire d'être à la fois rénovation et retour aux origines. La Révolution est une parole qui écrit une histoire dont elle proclame la vocation à l'universalité et à l'éternité. Le discours sur les arts est un discours sur la régénération (donc tendu vers l'avenir) et aussi un discours sur les origines (donc tourné vers le passé [...]). Du début à la fin de la Révolution, il ne sortira guère de ce schéma, celui de la mission des arts dans une nation qui, tout à la fois fondée et transformée par la liberté, porte le poids d'une histoire millénaire. »⁵⁰.

Ce n'est pas un hasard si nous retrouvons une problématique comparable dans les manuels scolaires de la III^{ème} République, comme nous le remarquerons un peu plus loin.

Le travail de Quatremère de Quincy pour la mise en place du Panthéon, « *prytanée sépulcral* » consacré à la patrie, révèle assez nettement les difficultés dans la réalisation d'un tel projet. Après lui avoir demandé un rapport sur la transformation de l'Eglise Sainte-Geneviève en temple consacré à la mémoire des grands hommes, l'Assemblée nationale confie le chantier à Quatremère de Quincy, en juillet 1791. Convaincu que la révolution, malgré ses accidents violents, était le retour aux enseignements de la nature sous le signe de la raison, le maître d'œuvre opte pour une approche unitaire et intemporelle des événements. Il tient à respecter en partie l'existant, considérant qu'il s'agit plutôt de l'achever que de le transformer radicalement, et recherche une architecture dépouillée et austère. Surtout, il entend congédier tous les symboles de mort « *qui attristent l'imagination* » pour mieux immortaliser les vertus et les talents qui font les grands hommes, et les placer hors de l'histoire, au même niveau que les héros antiques mais sans passer par leur médiation pour les représenter.

D'où l'importance de l'élaboration de nouveaux archétypes, aussi transcendants mais propres à la Révolution. Il s'agissait :

« [d']appliquer les principes de l'Antiquité, [ce qui] passait par le renoncement à la copie des modèles qu'elle nous avait légués. La Révolution venait de faire de la France un peuple majeur, capable de créer son propre répertoire artistique, soumis aux règles immuables de la beauté classique, et empruntant des formes (comme celle du colosse pour l'image de la patrie [...]), "propres à rappeler chez nous les grandes idées de l'Antiquité" ».⁵¹

Il n'est pas évident que Quatremère ait eu plus de succès que David, dans la réalisation de ce projet. Du moins la question demeure-t-elle ouverte, comme le suggère E. Pommier, de savoir s'il assignait ainsi « *à l'art un destin* » ou s'il le « *conduisait dans une impasse* »⁵². Outre les difficultés esthétiques, le passage par des allégories intemporelles posait en effet également le problème de leur compréhension par le peuple, de leur accès au plus grand nombre. Si la simplicité des modèles devait y concourir, selon Quatremère, les débats sur la question se sont prolongés tout au long de la révolution.

⁵⁰ E. Pommier, *L'art de la liberté, Doctrine et débats de la Révolution française*, NRF, Gallimard, 1991, p. 18.

⁵¹ Ibid., p. 173.

⁵² Ibid., p. 174.

Evoquons à ce titre l'*Essai sur les moyens d'encourager la peinture*, de Jean-Baptiste Le Brun, publié en 1795. Revenant sur le débat esthétique classique à l'époque, autour de l'opposition entre la peinture "de genre" (notamment les scènes de la vie ordinaire dans la peinture flamande) et le "grand genre" antique, jugé généralement beaucoup plus digne et intemporel, Le Brun, s'opposant indirectement à Quatremère, défend la peinture de genre, celle des événements contemporains.

D'une part, il évoque les risques de l'allégorie,

« langage qu'on n'entend pas toujours aisément et que beaucoup d'habiles peintres ont traité d'une manière énigmatique ».

D'autre part, il élève les événements révolutionnaires à un statut éminent :

« Nous ne pouvons nous dissimuler que la plupart des grands traits de notre Révolution, la fermeté, les vertus, le dévouement de nos frères, n'offrent, pour ainsi dire, que des tableaux de genre. ». Mais, *« Le genre retrace les costumes de chaque temps, de chaque lieu, de chaque époque ; il reproduit l'image des héros ; c'est lui qui nous transmet les combats glorieux sur terre et sur mer ; enfin, le genre frappe tous les yeux et parle à tous les hommes. »*⁵³

Nous pouvons remarquer le glissement qui s'opère, de l'ordinaire à l'extraordinaire, hissé au rang de l'intemporel : si les événements sont d'abord "de genre" en vertu du fait qu'ils se produisent dans l'histoire, ceux de la révolution, par leur caractère exceptionnel, deviennent une nouvelle source d'exaltation, digne des grandes catégories antiques et qui promeut le particulier au rang de l'universel. La question serait néanmoins de savoir si, finalement, l'allégorie, avec sa puissance de symbolisation et son équivocité, n'est pas plus propice à *« frapper tous les yeux »* et surtout toutes les imaginations, en transcendant les particularités, ou plutôt en offrant un écran de projection plus ouvert à la particularité des imaginaires individuels, leur permettant ainsi de se reconnaître et de se fédérer par un investissement commun de l'allégorie.

Nous en arrivons donc à la seconde dimension du débat autour des arts que nous évoquions plus haut : le projet d'un art au service du peuple et de son éducation. Avec des accents presque prophétiques, la *Commune des arts* adresse une pétition à l'Assemblée nationale, sous la plume de J.-B. Restout, pétition par laquelle les artistes revendiquent leur rôle dans la révolution :

*« Les artistes qui incarnent, "plus éminemment peut-être que tous autres et les dogmes constitutionnels et les qualités et la vertu civiques", sont placés au même rang que les législateurs. »*⁵⁴

Comme nous l'avons suggéré avec Nigel Spivey à propos des artistes grecs — mais ici la formulation énoncée par les intéressés eux-mêmes est plus explicite —, les artistes de la révolution ont conscience de leur rôle dans l'élaboration et la structuration du nouvel imaginaire national. Ce rôle est néanmoins envisagé de façon complexe tout au long du processus révolutionnaire.

⁵³ Cité par E. Pommier in *L'art de la liberté*, op. cit., p. 251.

⁵⁴ *L'art de la liberté*, op. cit., p. 21.

Le rapport aux arts du passé, essentiellement élaborés dans un contexte de domination idéologique et institutionnelle monarchique et ecclésiastique, se révèle problématique et attise des débats passionnés. Certains prônent la destruction d'un art servile, qui aurait complaisamment pactisé avec l'oppression — d'où une tentation iconoclaste, qui surgit à plusieurs reprises et occasionne quelques destructions réelles. D'autres estiment au contraire que l'art fut, y compris sous la "tyrannie", un moyen de résistance et le refuge de la liberté, la Révolution devant lui offrir un asile définitif. Dans les deux cas, on reconnaît le statut éminent des beaux-arts. D'autre part, les arts plastiques sont associés aux sciences et aux lettres, dans le projet de grand Louvre. Le rôle des musées, en partie décentralisés et associés à des écoles d'art, devait également traduire, sur le plan institutionnel, cette importance des beaux-arts dans le projet plus global de transformation de la société, avec une dimension émancipatrice héritée de l'Encyclopédie — ce qui fait toute l'ambiguïté du rôle que les révolutionnaires entendaient leur faire jouer, entre activité ouverte, émancipatrice, et instrument au service de l'édification d'une nouvelle vision du monde et d'une nouvelle identité collective.

Cette ambiguïté est en partie levée par les accents nationaux, puis quasiment nationalistes, qui se sont fait entendre à propos du patrimoine artistique, d'abord national puis européen — en particulier flamand et italien — du fait des conquêtes militaires de l'armée révolutionnaire. Nous en venons ainsi à notre troisième point, relatif à l'articulation entre patriotisme et patrimoine. Celui-ci tend à ouvrir une autre perspective que celles esquissées par Balibar à propos du rôle de la « *race* » dans l'ethnicité fictive. En effet, nous pouvons nous demander si la particularisation de l'identité citoyenne française ne s'est pas faite autour des arts plutôt que d'un concept de « *race* », aussi étendue que puisse être son acception dans l'approche adoptée par cet auteur. Certes, il s'agit des arts "nationalisés" au nom de la "liberté", que la France aurait été la seule à incarner en Europe ; mais on ne peut les réduire à un trait identitaire avec lequel le concept de « *race* » présenterait encore une adéquation quelconque.

Suite à la confiscation des biens de l'Eglise et à la "nationalisation" des collections artistiques de la monarchie, E. Pommier rappelle combien le risque était grand de voir le patrimoine artistique de la France détruit ou dispersé, dans les premiers mois de la Révolution. Le problème de la préservation s'est alors posé très rapidement, nourri par l'ambivalence évoquée plus haut à l'égard des œuvres élaborées sous l'emprise de la noblesse et du clergé. Evoquant la nécessité d'un inventaire des œuvres et d'une exposition ultérieure de toutes ces valeurs dans des musées situés sur tout le territoire national, F. Puthod de Maisonrouge prononce devant l'Assemblée, le 4 octobre 1790, l'hypothèse d'une réconciliation nationale par les arts, comme s'ils étaient vecteur d'une identité commune à tous les français par delà le clivage entre les républicains et les royalistes. Grâce aux musées, les membres des anciennes classes privilégiées retrouveraient le souvenir de leurs ancêtres, « *l'orgueil de voir un patrimoine de famille devenir un patrimoine national ferait ce que n'a pu faire le patriotisme* »⁵⁵.

⁵⁵ Cité par E. Pommier, op. cit., p. 45.

En partie utopique, cette hypothèse ouvrait néanmoins la voie à une conception « identitaire » du rôle du patrimoine artistique. Ainsi, dans ses *Considérations sur les arts du dessin, suivies d'un plan d'académie ou d'école publique et d'un système d'encouragements*, publié en 1791, Quatremère de Quincy propose-t-il, pour éviter l'accumulation éclectique d'œuvres au Louvre, d'en renvoyer certaines vers leur « destination » qui est, selon lui :

« le lieu auquel sont attachés le personnage ou l'événement qu'ils commémorent. "Renvoyons chacun de ces grands hommes dans le pays qui l'a vu naître" : La Fontaine à Château-Thierry, le tableau du siège de Calais à Calais, pour "soutenir ce patriotisme qui est le plus sûr rempart des Etats", et celui de l'affaire Calas à Toulouse, pour "faire expier à cette ville les égarements de la justice et lui faire détester les fureurs du fanatisme" »⁵⁶

Les œuvres étaient ainsi amenées à être conçues comme de véritables pôles d'identification, positive ou négative, permettant de construire l'identité nationale à travers la diversité des territoires.

Sur un autre plan, à travers d'autres discours, dont celui de David s'adressant à une délégation de ses confrères qui s'était présentée à la convention, le 28 nivôse (17 janvier 1794), la création artistique française est présentée comme une arme, aussi susceptible de vaincre l'ennemi que les phalanges républicaines. En arrière fond, se profile la conception d'un artiste idéologue — et peut-être en partie manipulateur — David le définissant comme un « intellectuel, maîtrisant les exigences de la psychologie et les ressources de la rhétorique traditionnelle ». L'art apparaît dès lors, pour certains révolutionnaires du moins, comme :

« un élément de la grandeur de la nation et de sa supériorité sur ses ennemis ; ils [l'héritage et la création artistiques] sont engagés dans la lutte sans merci que la République mène contre l'Europe et pour laquelle la Convention prépare le pays à reprendre l'offensive qui le conduira à des victoires décisives. »⁵⁷

Il devait en résulter des éloges parfois nationalistes de l'art français, ainsi qu'une annexion des œuvres des pays conquis, « au nom de la liberté ».

Sous le Directoire, Grégoire présente un rapport au Conseil des Cinq-Cents sur les sceaux de la République (le 2 pluviôse an IV, 31 janvier 1796). Il y vante le mérite des symboles, estimant qu'ils vont permettre de « tout républicaniser » (sic.). Le législateur, écrit-il,

« ne doit laisser échapper aucune occasion de s'emparer des sens pour réveiller des idées républicaines. Bientôt l'âme se pénètre des objets reproduits constamment sous ses yeux ; et ce composé, cet ensemble de principes, de faits, d'emblèmes qui retracent sans cesse au citoyen et ses droits et ses devoirs, forment, pour ainsi dire, le moule républicain qui lui donne un caractère national et l'attitude d'un homme libre »⁵⁸.

Il y a probablement un pas à franchir, du discours à l'acte et à ses effets. Il n'en demeure pas moins que le projet est bien celui de constituer une conscience indissociablement nationale et républicaine, par le biais d'un entrelacement d'exigences théoriques, d'événements et de signes, qui imprimeraient à la conscience citoyenne une certaine « coloration ».

⁵⁶ *L'art de la liberté*, op. cit., pp. 76-77.

⁵⁷ Ibid., p. 181.

⁵⁸ Cité par E. Pommier, op. cit., p. 262.

Dans le même esprit, le ministre de l'Intérieur, Pierre Benezech, lance un appel aux artistes dans lequel le message révolutionnaire sur l'art est identifié à un message nationaliste, le 9 floréal an IV (28 avril 1796) :

« Imposez à l'univers l'obligation d'admirer l'école française devenue fertile comme la nature qu'elle étudie et dont elle se rapproche (...) Quel artiste français ne se sent pas le besoin de célébrer la grandeur et l'énergie que la nation a déployée ; la puissance avec laquelle elle a commandé aux événements et créé ses destinées ? »⁵⁹.

Le discours est certes avant tout politique et probablement d'occasion. Il suggère cependant la tonalité de tout un courant de pensée visant à faire de l'art et des symboles une source de cristallisation de l'identité nationale. Tous n'y ont pas souscrit, certains, comme Amaury-Duval, dans *La Décade*, se désolant de la médiocrité picturale de l'école française, en 1795. Il semblerait même que David, après une période d'exaltation et d'espoir, ait ressenti quelque doute lorsque voyant défiler le convoi des œuvres saisies en Italie, aurait murmuré — si l'on en croit le témoignage de Delécluze — lors de la fête des arts en thermidor an VI, que « *tous ces chefs d'œuvre formeraient peut-être des Winckelmann, mais pas un seul artiste...* »⁶⁰

Venons en enfin aux motifs et surtout aux arguments mobilisés lors du "rapatriement" des œuvres exigées des pays conquis par l'armée révolutionnaire. Après la Belgique et la Hollande, puis les pays rhénans, vient le tour de l'Italie, lors de la campagne militaire conduite par Bonaparte à partir de 1796 : des chefs-d'œuvre de l'Antiquité et de la Renaissance sont saisies (ou "monnayées" en dédommagement dans les traités de paix). Or, cette opération n'est pas seulement présentée comme un butin de guerre. Le discours révolutionnaire a pour intention de légitimer cette opération. De quelle manière ? En estimant que les œuvres trouvent en la France révolutionnaire leur dernier domicile et leur lieu de destination, promises qu'elles sont à faire partie du « *patrimoine de la liberté* » dans leur patrie d'adoption. Il s'agit donc, en quelque sorte, d'une nationalisation au nom de la liberté. C'était attester de l'importance de l'art dans la perspective révolutionnaire, mais aussi d'une conception patriotique de sa possession et destination.

Or il est intéressant de noter que les opposants à une telle annexion le furent d'une certaine manière sur des fondements tout aussi nationalistes. Ils ne contestaient pas avant tout — sauf quelques uns, dont Quatremère de Quincy — la prise de possession des œuvres au nom de l'art et du contexte d'exposition des œuvres, mais au nom de la paix : les puissances que l'on avait ainsi privées de leurs biens nationaux risquaient de chercher à les reconquérir comme une part de leur identité perdue. Dans le *Censeur des journaux* du 17 prairial (5 juin 1796), par exemple, un journaliste se dit d'abord potentiellement flatté de recevoir à Paris l'*Hercule Farnèse*, l'*Apollon du Belvédère* ou la *Transfiguration* de Raphaël, mais il craint finalement que l'annexion de ces œuvres par la France n'aille

« "blesser l'honneur national et la délicatesse des peuples", qu'il vaut mieux gagner à notre cause que dépouiller de leurs tableaux. Car ces œuvres d'art sont "les richesses nationales de l'Italie, [...] la propriété de toute l'Italie", qui leur attache autant d'importance que nous à "l'arbre de la liberté". »⁶¹

⁵⁹ Cité par E. Pommier, op. cit., p. 263.

⁶⁰ *L'art de la liberté*, op. cit., p. 474.

⁶¹ Cité par E. Pommier, op. cit., p. 404.

Quatremère de Quincy, dans une posture à la fois courageuse pour l'époque et assez isolé dans cette voie, semble avoir été l'un des rares à défendre la localisation géographique des œuvres d'art pour des motifs esthétiques. Il estimait en effet qu'elles devaient être présentées dans leur contexte d'origine, architectural en particulier, et rester assez regroupées pour permettre les recoupements et les comparaisons. Il revendiquait par ailleurs l'idée d'une république européenne des esprits, retrouvant ainsi l'inspiration de la Renaissance et une certaine lucidité quant au fait que la richesse artistique et culturelle de l'Europe transcende les clivages et les frontières.

Malgré certains esprits éclairés et des débats publics contradictoires, l'idée d'une France pays de culture et des Droits de l'homme tient en partie à cette appropriation illégitime, à la fois des œuvres d'art par le pouvoir politique et des œuvres des pays voisins suite aux conquêtes militaires. Se souvient-on suffisamment, lors d'une visite du Louvre, de la provenance des œuvres et de leur mode d'"acquisition" ? Et l'imaginaire national français ne s'enorgueillit-il pas un peu vite d'un patrimoine culturel — et par ailleurs juridique — qui doit beaucoup à des sources hétéronomes, tant antiques qu'extra-nationales ? Evoquer ici les débats autour de l'art et le mode d'appropriation de certaines œuvres était donc une manière de mettre en question l'usage réducteur et identitaire de la création artistique. L'instrumentalisation politique et les tendances à la nationalisation des œuvres représentent des moyens pernicieux de capter le désir et la recherche d'identification des citoyens ; et ce moyen est peut-être d'autant plus pernicieux qu'il se prétend au service des œuvres elles-mêmes et de l'esprit de la liberté. A ce sujet, le débat français est particulièrement révélateur.

d/ Une impossible désintrication du transcendantal et de l'imaginaire ?

Avec l'idée, assez répandue à ce moment historique, que les œuvres d'art et le patrimoine culturel d'un pays entrent de façon déterminante dans la composition de l'identité nationale, nous pouvons en venir à la question de Rousseau, question consistant à déterminer « *l'acte par lequel un peuple est un peuple* ». Dans le contexte du livre I, chapitre 5 du *Contrat social*, au sein duquel est énoncée cette formule, la question se situe clairement sur le plan "transcendantal", au sens donné ultérieurement à ce concept par Kant, c'est-à-dire sur le terrain d'une problématique cherchant à fixer les conditions de possibilité logiques et anté-chronologiques, ou a-chronologiques, de l'émergence d'une réalité donnée. En d'autres termes, cherchant à différencier les concepts de « *multitude* »⁶², d'une part, et de « *peuple* », d'autre part, Rousseau s'efforce d'établir le type d'unité de principe qui permettrait de définir un peuple comme tel.

Il se situe, à ce niveau, dans l'ordre des fondements et en vient au pacte social (chapitre 6). Ce moment théorique et, en principe, uchronique, devrait permettre de rendre pensable la légitimité de la fondation d'une république et les raisons de l'unité *a priori* de la volonté

⁶² Que Rousseau définit comme un agrégat d'individus, qui demeure uni tant qu'il est soumis à la domination d'un tyran, mais qui ne présente aucune unité intrinsèque, l'unité apparente n'étant maintenue que par la force.

générale, antérieure à toutes les divisions et à l'antagonisme des volontés particulières dans la société réelle. Ainsi, pour Rousseau, l'acte par lequel « *un peuple est un peuple* » ne devrait pas être un acte historique : c'est l'acte anhistorique du contrat social, seule occurrence d'une unanimité qui fonde ultérieurement le jeu de la pluralité des suffrages et de la vie démocratique.

Cependant, les propos de Rousseau laissent place à une part d'équivoque, présente dès le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. Il nous semble difficile d'établir si les ambiguïtés dans la démarcation entre le transcendantal et l'imaginaire sont liées à une relative confusion dans la pensée de Rousseau ou si elles sont inhérentes à la nature même du problème qu'il aborde. En effet, dans la mesure où le niveau transcendantal est irreprésentable, hétérogène à l'ordre de la sensibilité et donc à la faculté d'imaginer, il s'avère presque impossible à formuler et à communiquer dans l'ordre du discours. Dans les textes de Rousseau, et particulièrement dans le *Second discours*, les deux dimensions du transcendantal et de l'imaginaire ne cessent de se succéder, au point parfois de sembler se superposer voire se confondre, non sans ambiguïtés.

Dès la préface du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, Rousseau souligne la difficulté de connaître en toute rigueur la nature de l'homme, après les multiples transformations que lui a fait subir la société, le rendant méconnaissable comme la statue de Glaucus :

« ce n'est pas une légère entreprise de démêler ce qu'il y a d'originnaire et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme, et de bien connaître un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être jamais existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent. »⁶³.

Un peu plus loin, dans l'introduction, Rousseau indique, semble-t-il explicitement, sa position :

« commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question. Il ne faut pas prendre les recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels, plus propres à éclaircir la nature des choses, qu'à en montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos physiciens sur la formation du monde. »⁶⁴.

Voici ce que nous nommions précédemment la dimension transcendantale de sa réflexion.

Néanmoins, celle-ci ne va cesser de s'entremêler avec une approche imaginaire, perceptible dans la façon même dont Rousseau formule certaines de ses propositions. Ayant eu le soin d'écarter les données anthropologiques de son époque, encore rudimentaires, évoquant le risque de « *conjectures vagues* » et « *presque imaginaires* », il se lance pourtant dans une description de l'état de nature précise et déterminée, parlante pour l'imagination du lecteur

⁶³ Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, éd. GF, p. 159.

⁶⁴ Ibid., p. 169.

qu'il interpelle à l'occasion. Abordant la description de l'homme à l'état de nature, il le présente en ces termes :

« Je le vois se rassasiant sous un chêne, se désaltérant au premier ruisseau, trouvant son lit au pied du même arbre qui lui a fourni son repas, et voilà ses besoins satisfaits. »⁶⁵

Nous pourrions conclure à de simples effets de style, et à des concessions aux lecteurs de son époque, particulièrement ceux de l'Académie de Dijon, si cette description du « premier » état de nature et toutes les précisions qui la suivent, notamment sur l'accouplement occasionnel des hommes et des femmes et la quasi autarcie des individus, n'avaient d'importantes répercussions sur la façon dont Rousseau conçoit l'homme civilisé et, surtout, le fonctionnement de la République idéale du *Contrat social*.

Esquissée dès la première partie du *Discours*, l'évolution de l'homme depuis le premier état de nature jusqu'à l'état civilisé est présentée dans la Seconde partie de façon chronologique et historique, même si Rousseau recourt fréquemment au ton de l'hypothèse et de la conjecture — ce qui rend l'interprétation de ses propos relativement délicate. Que ce soit au sujet de l'origine des langues ou des premiers moments de la sociabilité, le philosophe invoque des circonstances extraordinaires, des hasards énigmatiques, permettant d'envisager le passage du premier état de nature au second. Suivant ensuite des hypothèses historiques mieux fondées, il invoque la naissance de l'agriculture et de la métallurgie, et ce faisant il se place dans une perspective chronologique. Bref, il déploie une approche imagée et historique de l'évolution de la civilisation la conduisant jusqu'à sa "perversion".

Subrepticement, et sans que ceci soit suffisamment thématiquement traité, l'auteur du *Discours* passe donc de la dimension transcendantale à la dimension imaginaire, et ceci n'est pas sans conséquences. D'une part, au cours de ces alternances d'une dimension à l'autre, Rousseau introduit dans sa projection de l'homme "à l'état de nature" des paramètres subjectifs et arbitraires, issus de sa propre imagination et de sa vision fantasmagorique de la nature. D'autre part, au moment d'aborder la manière dont une République démocratique doit se mettre en place, ces interférences imaginaires et fantasmagoriques vont en partie influencer sur sa conception des institutions.

Que le *Discours* et ses ambiguïtés soit loin d'être oublié, au moment du *Contrat social*, c'est ce que nous rappelle notamment le début du chapitre 6, consacré au pacte social.

« Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister, et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être. »⁶⁶

⁶⁵ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 172.

⁶⁶ *Du contrat social*, livre I, chap. 6, « Du pacte social », éd. GF, p. 50.

Certains aspects (et non l'intégralité) de la réflexion sur le pacte social suggèrent ou induisent par conséquent une équivoque. Et dans la mesure où elle n'est pas pleinement explicitée, deux conséquences vont en résulter pour la théorie politique de Rousseau.

D'une part, celle-ci manque en partie le problème de la violence originaire de la fondation d'un Etat. Même s'il évoque, bien sûr, cette violence dès le début du *Contrat social*, il semble la mettre uniquement du côté de l'oppression et des Etats tyranniques, laissant en suspens le problème de la violence fondatrice d'une République démocratique, problème qui se posera évidemment ensuite avec la Terreur révolutionnaire. D'autre part, Rousseau va envisager le corps politique et la volonté générale de façon assez substantialiste, et sur le modèle analogique de l'homme à l'état de nature. Idéalement, la volonté générale est toujours droite et autonome ; le peuple souverain et uni. Les dissensions apparaissent toujours en second, et comme une perversion de l'état originaire. Prenons notamment la manière dont il aborde la formation de l'intérêt général :

« si, quand le peuple suffisamment informé délibère, les citoyens n'avaient aucune communication entre eux, du grand nombre de petites différences résulterait toujours la volonté générale, et la délibération serait toujours bonne »⁶⁷.

Sur le plan des principes, nous comprenons effectivement la crainte de Rousseau : qu'il se forme des groupes de pression et des communautés d'influence qui minent l'unité du corps politique. Cependant, sa hantise des « *associations partielles* » le conduit à méconnaître qu'elles existent de fait dans toute formation sociale, et, d'autre part, qu'un peuple « *suffisamment informé* » ne saurait l'être sans cadre familial et scolaire, sans relations au sein d'associations partielles, et donc sans pluralisme et sans influences irréductibles.

Cela dit, il nous importe surtout ici — sans nier par ailleurs l'importance des avancées théoriques engagées par Rousseau — de suivre les conséquences de ce risque de confusion entre l'empirique et le transcendantal. Ce risque nous paraît en effet caractéristique du problème de notre rapport à la fondation de la communauté politique, particulièrement lorsqu'elle se veut démocratique et respectueuse du peuple. Sous l'angle théorique, le *Contrat social* fixe assez clairement les exigences transcendantales par lesquelles « *un peuple est un peuple* ». Il reste néanmoins à envisager la manière dont il le devient réellement dans l'histoire, sur la base d'une existence préalable, de fragments d'identités et d'associations partielles qui préexistent à la fondation d'un nouvel Etat. La Révolution française, reprenant en partie la réflexion de Rousseau et s'efforçant de la traduire sur le plan de la politique réelle, se trouvera confrontée de façon beaucoup plus dramatique aux ambiguïtés présentes dans les textes rousseauistes. Or, celles-ci ne tiennent pas exclusivement à la réflexion de Rousseau.

Dans la mesure où le surgissement d'un nouvel Etat, et *a fortiori* d'un nouveau régime, constitue un événement, un moment proprement inédit, il n'est pas figurable dans le cadre des représentations instituées. De plus, dans la mesure où l'on cherche à en fonder la légitimité, on le fait nécessairement au détriment d'autres discours de légitimation, notamment contre

⁶⁷ *Du contrat social*, livre II, chap. 3, « Si la volonté générale peut errer », p. 66.

ceux qui tendent à légitimer l'ordre établi qu'il s'agit de renverser. Ce faisant, le risque est double : figurer le nouveau dans les catégories de l'ancien, en partie au détriment de la nouveauté radicale de ce qui naît ; radicaliser à l'extrême l'antagonisme entre l'ordre ancien et le nouveau, le passé et le présent, tout en occultant la violence potentiellement à l'œuvre dans le renversement. Ce que nous avons évoqué à propos des symboles et des arts sous la révolution traduisait en partie cette difficulté. Sur le plan des mentalités, il nous semble qu'elle a continué à agir tout au long du XIX^{ème} siècle, induisant une sorte de recouvrement mythologique de l'événement révolutionnaire dans lequel s'est en partie cristallisée l'identité du citoyen français, une identité en partie scindée en deux, avec d'un côté les défenseurs de la révolution et de l'autre ses opposants, chacun adossé à l'autre dans une reprise imaginaire du passé où certains éléments communs transcendent les clivages politiques.

e/ L'imaginaire républicain et son envers, au-delà de la révolution

Après la Révolution, un certain nombre de "mythes" politiques, de grandes thématiques imaginaires et fédératrices vont animer le paysage politique de la France, comme le souligne R. Girardet dans son analyse des *Mythes et mythologies politiques*. Si ces mythes vont emprunter des traits suggestifs à la constellation iconographique de la Révolution — ou encore à celle de l'Ancien régime, du côté des tenants de la "réaction" —, ils vont aussi se nourrir d'une dynamique fantasmatique qui prend ses sources dans la vie psychique des sujets et transcende en partie les clivages politiques. Le degré de conviction, et conséquemment d'aliénation, que de tels mythes sont susceptibles d'engendrer dépend de l'investissement psychique des individus mais peut être conforté par des dynamiques collectives sur lesquelles nous reviendrons dans notre deuxième partie. Parmi les schèmes les plus prégnants, on retrouve celui de « l'âge d'or » ou ses équivalents, étayés sur le fantasme d'une existence sans divisions ni contradictions. Et dans une direction convergente se déploie l'image idéalisée d'une communauté unie et fraternelle. D'une banalité confondante, ces schèmes n'en jouent pas moins un rôle central dans les adhésions politiques et leur aveuglement irrationnel, parce qu'ils répondent précisément à des attentes infra-conscientes.

Commençons par le mythe de l'âge d'or, qui n'est pas propre à la France post-révolutionnaire mais rend compte de façon assez nette d'une des dimensions de l'imaginaire politique de cette époque. Nous avons déjà vu que le thème récurrent de l'Antiquité, associé plus ou moins nettement à celui de la Nature ou de l'état de nature, jouait un rôle fondamental dans l'imaginaire républicain tel qu'il s'élabore pendant la révolution. A cette période commenceront à s'y associer les thèmes et les images de la France révolutionnaire, puis dans les décennies suivantes ceux de l'épopée napoléonienne. Les événements seront en partie idéalisés par la littérature, notamment sous la plume d'un Victor Hugo, mais aussi par le récit des grands historiens de la révolution au XIX^{ème} siècle : Quinet, Michelet, etc. Les différents événements : la prise de la Bastille, le serment du Jeu de paume, la mort de Louis XVI, les conquêtes et les défaites napoléoniennes, puis ultérieurement la révolution de 1848, la Commune de Paris, et surtout leurs différentes représentations, ont formé une constellation mouvante.

Les grandes lignes de cet imaginaire ont fédéré les opinions et les prises de décision politiques en France, pendant tout le XIX^{ème} siècle au moins, avec un clivage majeur entre progressistes et conservateurs. D'un côté, le passé révolutionnaire apparaissait effectivement comme un « âge d'or » fondateur, dont la réactualisation devait conduire à une véritable démocratie. D'un autre, il apparaissait beaucoup plus négativement comme repoussoir, véhiculant la peur du désordre et de l'anarchie, le rêve faisant place au cauchemar. L'âge d'or était alors situé dans les temps bénis d'avant la Révolution, dont les conservateurs attendaient nostalgiquement le retour. Dans les deux cas, ce sont des désirs et des craintes qui cristallisent les éléments de la constellation et lui donnent sens. Dans les deux cas s'opère une forme d'aliénation qui conduit à une simplification outrancière de la réalité historique, à une occultation des dimensions qui ne corroborent pas la "vision" à laquelle chacun adhère et, souvent, à une approche morale et moralisatrice du politique. Sans compter l'adhésion sans mesure à tel courant idéologique et les conséquences violentes qui purent en résulter, particulièrement à l'encontre de tous les défenseurs de l'émancipation.

Ceci est loin d'être sans conséquences, et particulièrement si la sexualisation du politique — du corps politique et de ses symboles — s'accompagne d'un déni de la sexualité, comme l'ont montré nos analyses relatives à la Grèce antique. Dans le cas de la France républicaine, il n'est pas impossible que Marianne ait été investie des fonctions assurées dans un autre contexte historique par Athéna, et moyennant un certain nombre de différences entre les époques. Le puritanisme de la morale républicaine tend, quoi qu'il en soit, à conforter un ordre patriarcal et à occulter le problème de la différence des sexes, d'ailleurs largement passé sous silence par la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789. Ceci nous conduit à un troublant voisinage entre conservateurs et progressistes, qui indique combien les motifs de l'aliénation sont en partie indépendants des positionnements politiques traditionnels.

Prenons par exemple la manière dont Saint-Just est amené à interpréter le *Contrat social* de Rousseau, tout en accentuant le désir de pureté originare que nous avons cru pouvoir y déceler précédemment. Dans *l'Esprit de la révolution*, Saint-Just stipule

qu'« une constitution libre est bonne à mesure qu'elle rapproche les mœurs de leur origine, que les parents sont chéris, les inclinations pures et les liaisons sincères. »

Et de réaffirmer ultérieurement, dans ses *Fragments sur les institutions républicaines* :

« S'il y avait des mœurs, tout irait bien ; il faut des institutions pour les épurer... La terreur peut nous débarrasser de la monarchie et de l'aristocratie, mais qui nous délivrera de la corruption ? »⁶⁸

Tout un programme précis de lutte contre la corruption morale, programme de "restauration", est alors envisagé. Il vise à réinstaurer la pureté des mœurs prêtée aux Lacédémoniens et aux Romains. Le programme est « *militaire et agricole* » ainsi que végétarien, avec toute la « *rigueur d'une morale sexuelle institutionnalisée où se voient privilégiées les valeurs de pudeur, de réserve et de chasteté* »⁶⁹. Qu'ensuite les mêmes valeurs aient pu être défendues par les tenants d'une France d'Ancien Régime, monarchiste, patriarcale et chrétienne, n'est un

⁶⁸ Formules citées par R. Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, op. cit., p. 110.

⁶⁹ Ibid., p. 111.

paradoxe qu'en apparence. Car au-delà du clivage politique bien réel entre les révolutionnaires et leurs opposants, ou plutôt en-deçà de tels antagonismes, se tient le fantasme d'une cohésion sans taches de la communauté, dont la présence semble récurrente, lors de toutes les circonstances révolutionnaires, et qui motive les tendances à l'épuration les plus irrationnelles et les plus destructrices.

Autour du concept de "communauté" peut s'opérer en sous-main une convergence fantasmagique malgré des positions politiques divergentes. Nous comprenons alors pourquoi le mythe de l'unité du peuple ou de la communauté a pu transcender les courants politiques pendant toute la période révolutionnaire et post-révolutionnaire. Le désir d'unité s'articule en effet très intimement à la référence à l'âge d'or, celle-ci offrant un lieu imaginaire, un écran utopique, sur lequel se projette le fantasme d'une communauté idéalisée. Abordant le mythe de l'unité, Girardet fait aussi bien référence à Joseph de Maistre qu'au discours révolutionnaire autour des banquets, des fêtes et de tous les événements susceptibles d'incarner l'unité du peuple. Certes, les intentions et les enjeux politiques sont distincts. Néanmoins, une confusion commune s'instaure autour de la nature même de la communauté politique. A cet égard, nous pouvons estimer qu'en période de crise de légitimation, chacun cherche à se réfugier dans un état supposé antérieur à toute division sociale et politique, ce qui motive une reviviscence du fantasme de l'âge d'or.

Méditant depuis son exil russe sur les « *mystères de l'unité* », dans le dixième entretien des *Soirées de Saint-Petersbourg*, Joseph de Maistre part d'une remarque qui n'est pas sans rappeler les invectives d'Hippolyte ou les souffrances des androgynes d'Aristophane dans le *Banquet* de Platon :

*« Plus on examine l'univers, et plus on se sent porté à croire que le mal vient d'une certaine division qu'on ne sait expliquer et que le retour du bien dépend d'une force contraire qui nous pousse sans cesse vers une certaine unité tout aussi inconcevable »*⁷⁰.

Le glissement est imperceptible entre une souffrance réelle, celle de la condition humaine, plus spécifiquement ici celle de l'exil — et de la fin d'un monde, d'un "régime" —, et sa rationalisation métaphysique. Ce que la révolution française a mis au jour, certes, est de l'ordre de la division. Elle a rompu la hiérarchie organique des ordres, a laissé s'exprimer les antagonismes, a dissocié le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, lui-même progressivement dévoilé comme divisé — séparé du savoir et de la loi, notamment, comme le montre C. Lefort. Dès lors, elle a produit les conditions positives quoiqu'inconfortables de la démocratie. C'est cette condition divisée, ouverte à toutes les polémiques et à toutes les dissensions, que l'on peut être tenté de rejeter ou de recouvrir par des représentations reconfortantes.

Car la confrontation à l'inconfort peut être difficilement tenable, surtout si elle consonne avec d'autres souffrances et d'autres pertes. Ceci peut rendre compte en partie du besoin de reconfort, fût-il seulement projeté dans une communauté imaginaire. Néanmoins, on ne peut par là légitimer les moyens de ce reconfort et la manière dont il est envisagé. Dans des termes

⁷⁰ Cité par Girardet, in *Mythes et mythologies politiques*, op. cit., p. 140.

inspirés du christianisme, de Maistre sexualise l'union de la communauté, en assimilant bien au-delà de la simple analogie les nourritures corporelle et spirituelle.

« [C]omme tout repas, suivant l'instinct universel, [est] une communion à la même coupe, elle a voulu [la religion] à son tour que cette communion fût un repas. Pour la vie spirituelle comme pour la vie corporelle, une nourriture est nécessaire. Le même organe matériel sert à l'une et à l'autre. A ce banquet tous les hommes deviennent un en se rassasiant d'une nourriture qui est une, et qui est toute dans tous. [...] Car tout ainsi que plusieurs grains de blé ou de raisin ne font qu'un pain et qu'une boisson, de même ce pain et ce vin mystiques qui nous sont présentés à la table sainte, brisent le moi et nous absorbent dans leur inconcevable unité. »⁷¹

Le corps joue ici un rôle central, cet « *organe matériel* » par lequel passent les deux types de nourritures renvoie à l'idée implicite d'une satisfaction pulsionnelle suscitée par l'objet du désir. Or, si cette double évocation dépasse la simple analogie, c'est précisément par une opération de transfert, du corporel au spirituel. Bien que les deux ordres soient rigoureusement distincts en apparence, la logique du désir les articule. En opérant une distinction conceptuelle entre le besoin et la demande, Lacan précise cette relation : dans l'ordre humain, marqué par le langage et la relation à autrui, le besoin physiologique de nourriture se mêle indissociablement avec la demande d'amour. La faim humaine est donc d'emblée physique et "spirituelle", si l'on veut, au sens d'une traduction symbolique et psychique étayée sur le somatique. En regard de cette faim, celui ou celle qui peut y répondre est d'abord le parent ou l'adulte responsable de l'enfant. Transposé dans le registre de l'inconscient, le répondant est le grand Autre, représentation fantasmée d'une puissance susceptible d'assouvir le désir. En l'assouvissant, il comblerait le « *manque à être* » de chacun et produirait une plénitude au sein de laquelle, effectivement, il n'y aurait plus ni division ni souffrance : une pure harmonie entre les êtres, solidarisés dans un bain communiel. On aperçoit néanmoins ici la méconnaissance à la fois de l'existence humaine et du politique, tous deux marqués par la division et, conjointement, le déni du caractère inextinguible et protéiforme du désir (de pouvoir, de savoir, de domination, de jouissance,...), qui divise indéfiniment les "membres" de la communauté, que l'on ne nomme tels, d'ailleurs, que par abus de langage.

Si l'on se tourne maintenant vers le mythe de la communion dans l'univers révolutionnaire, on y trouvera en partie les mêmes traits, la même logique. *Le Banquet*, texte de Michelet publié après sa mort et cité par Girardet exalte la « *belle harmonie vivante des cœurs fraternels* », le « *miracle de l'association* », « *la Sainteté de la Table* » et il ajoute :

« *Le rêve de Danton, si l'on en croit ses ennemis, était de voir la France entière, riches et pauvres indistinctement, tous partis réconciliés, assis au même banquet.* ».

La précision sur les ennemis est intéressante, car un ennemi a fortement tendance à "idéaler" son adversaire, ce qui confirmerait, s'il en était besoin, que nous sommes là dans l'ordre du fantasme et du recouvrement du réel par l'imaginaire. Et Michelet lui-même de se mettre à rêver à

« *une table dressée — de l'Irlande au Kamtchatka : convives absents, présents, une même communion.* »⁷²

⁷¹ *Mythes et mythologies politiques*, op. cit., p. 141.

⁷² *Ibid.*, p. 142.

Il convient de prendre la mesure de la puissance du fantasme communiel, du désir d'unité substantielle et de la part que chacun est supposé pouvoir y prendre pour se l'assimiler. La réactualisation de ce fantasme lors des différentes "répliques" au séisme révolutionnaire, ainsi que sa vivacité dans les deux camps, favorable et hostile à la révolution, a de quoi nous interpellier. Plutôt que de parler d'une persistance du religieux, ou de la « *notion d'un lien nécessaire à établir (ou rétablir) entre le religieux et le politique, la conviction d'une indispensable intégration (ou réintégration) du sacré dans l'organisation de la Cité* »⁷³, comme l'écrit Girardet, nous préférons voir dans cette thématique communielle la persistance d'un désir de satisfaction ultime du désir. Dans un certain contexte, ce désir a pu être pris en charge — ce qui ne veut pas dire satisfait — par des institutions religieuses ou politico-religieuses. Mais avec l'avènement de la société moderne, d'autres institutions sont sommées d'y répondre. Les ambiguïtés de la Révolution française autour du culte de l'Être suprême et de la religion civile s'inscrivent dans cette logique et posent la difficile question de savoir si l'être-ensemble peut se passer de l'illusion de communion, et le politique de toute projection d'une unité substantielle dont la garantie est renvoyée à un grand Autre transcendant.

Afin d'esquisser le devenir ultérieur du fantasme communiel dans l'imaginaire politique de la République, prenons pour terminer la manière dont la France a eu tendance à être représentée dans l'imaginaire des citoyens de la III^{ème} République, notamment sous l'influence du système scolaire et des manuels d'histoire. Evoquant deux des ouvrages les plus notoires, le *Petit Lavis* pour le primaire et le *Malet et Isaac* pour le secondaire, Girardet indique à quel point ils s'appuient sur le présupposé d'une unité immémoriale de la France, que la Révolution n'aurait finalement que parachevée en une apothéose. Ainsi Malet écrit-il que les Capétiens ont « *refait* » l'unité politique de la France, comme si elle leur préexistait, ou que les derniers Carolingiens ont dû s'efforcer de ne pas la « *laisser périr* », comme si elle était achevée et vivante à leur époque. Dès lors, même si les historiens n'ignorent pas l'œuvre du temps, les transformations opérées par le devenir,

*« restent pourtant à l'arrière-plan, toujours assez confuses, mais presque toujours présentes, la notion d'une sorte de prédestination géographique de la nation française, l'idée d'une France préexistant à la France, l'image d'une patrie virtuelle antérieure à la patrie réelle. »*⁷⁴

L'image de la France comme « *pentagone* », quoique tardive (fin du XIX^{ème} siècle d'après l'historien américain Eugen Weber) s'avère ainsi exemplaire, sur le plan symbolique, dans la mesure où cette forme géométrique intemporelle et équilibrée semble sculpter dans le marbre la transcendance de la nation.

L'« *ethnicité fictive* », dans le cas de la France, trouverait donc à se singulariser dans l'art, les événements révolutionnaires et le territoire géographique, idéalisés et transposés dans une série de symboles, d'œuvres et d'allégories. Tout ceci au prix de la complexité des événements, de la fragilité des unions, de la réalité des inégalités. Les conséquences en sont multiples, à commencer par une certaine clôture du « *territoire mental* » ainsi délimité et qui aura une influence sur les discours et les représentations relatifs à la colonisation, ou encore sur le patriotisme militariste et anti-allemand au tournant du XX^{ème} siècle.

⁷³ *Mythes et mythologies politiques*, op. cit., p. 148.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 157.

Certes, l'imaginaire politique est toujours plus fluctuant et labile que ne le laissent peut-être entendre les analyses précédentes. Son instrumentalisation à partir de certains lieux communs, qui touchent les attentes précises d'une majorité de citoyens, à un moment donné, s'avère néanmoins lourde de menaces et génératrice de servitude volontaire, jusqu'au sacrifice de sa vie ou de ses convictions pour des motifs qui pourraient bien se révéler tout autres que la liberté. Chaque citoyen devrait ainsi méditer ce passage de La Boétie, à propos de la tendance spontanée du peuple à se laisser tromper :

« Ne pensés pas quil y ait nul oiseau qui se prenne mieulx a la pipée, ni poisson aucun qui pour la friandise du ver s'accroche plus tost dans le haim ; que tous les peuples s'aleschent vistement a la servitude par la moindre plume quon leur passe comme lon dit devant la bouche : et c'est chose merveilleuse quilz se laissent aller ainsi tost, mais seulement qu'on les chatouille. »⁷⁵

Mais là où les « drogueries », comme il l'écrit, du théâtre, des jeux, des gladiateurs et des médailles permettaient de divertir les peuples de l'antiquité, les pouvoirs modernes ont inventé d'autres plumes. L'évolution des mentalités, l'élévation du niveau d'instruction ainsi que l'essor des techniques de communication ont conduit à d'autres types de divertissement. Quant à la supposée "naïveté" du peuple qui s'accoutume à des passe-temps déresponsabilisants, il s'agirait de savoir dans quelle mesure elle n'est pas volontaire. La cécité et l'irresponsabilité permettent en effet de bénéficier d'avantages matériels et symboliques non négligeables. Mais les bénéfices et le confort liés à l'occultation des divisions de la société ainsi que le déni des violences réelles dont elle est le théâtre risquent toujours de se payer d'une nouvelle effraction de violence, dont on tentait de se prémunir par ces procédés dilatoires.

⁷⁵ La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, op. cit., p. 162.

3/ Le miroir d'une identité glorieuse et le refoulement de la violence originaires

La formation de l'imaginaire national aux Etats-Unis

Si l'imagerie politique, lorsqu'elle se cristallise en mythologie, tend à refouler dans les marges les divisions réelles de la société, elle joue également le rôle de souvenir-écran. La violence originaires de la fondation, qu'il s'agisse de conquête, de guerre fratricide ou de bain de sang révolutionnaire, est refoulée en-deçà des représentations collectives. Soit elle disparaît totalement des mémoires et des œuvres les plus diffusées, soit elle est travestie et légitimée comme le moment nécessaire d'un processus d'engendrement ou de régénération de la communauté. Adhérer à une telle vision de l'histoire de la communauté conduit non seulement à entretenir de profondes illusions, mais aussi à exercer une violence symbolique qui ne peut que resurgir sous diverses formes dans la réalité politique. La servitude volontaire consiste ici à bénéficier implicitement des avantages relatifs au nouvel ordre établi, tout en contribuant à la perpétuation des illusions et des injustices. Cette contribution alimente un déficit de liberté et de lucidité préjudiciable à l'ensemble de la communauté, et par conséquent des effets d'aliénation affectant jusqu'aux apparents bénéficiaires de l'ordre établi.

A certains égards, on a pu croire que la jeune nation nord-américaine pouvait faire exception à la nécessité de travestir ses origines et le moment de fondation, du fait qu'elle n'avait pas été contrainte de s'arracher à un ordre ancien et antérieur. Contrairement à la révolution française marquée par la Terreur, la révolution américaine aurait été relativement "pacifique". Etablie dans un monde prétendument "nouveau", la « *création de la république américaine* » pour reprendre les termes de Gordon S. Wood, semblait fonder un ordre radicalement inédit permettant d'accéder à la démocratie comme « *dans les langes de son berceau* », métaphore employée par Tocqueville au chapitre II de la Première partie du tome I de la *Démocratie en Amérique*. Dans ce passage, Tocqueville estime se trouver aux premières loges pour observer la mise en place de la toute récente république, ce qui est essentiel, comme il l'indique, puisque :

*« les peuples se ressentent toujours de leur origine. Les circonstances qui ont accompagné leur naissance et servi à leur développement influent sur tout le reste de leur carrière. »*⁷⁶. Ainsi, contrairement aux nations vieillissantes de l'Europe, qui « *lorsqu'elles ont songé à contempler leur berceau, le temps l'avait déjà enveloppé d'un nuage, l'ignorance et l'orgueil l'avaient environné de fables, derrière lesquelles se cachait la vérité.* »⁷⁷

Tocqueville pense découvrir aux Etats-Unis le seul pays où l'on puisse observer sans fard la naissance d'une nation, qui est en outre la première démocratie moderne. Nous estimons cependant cette approche un peu hâtive : d'une part, il est fort probable que dès les lendemains des premiers jours, quelque chose de leur dimension inaugurale et instituante tend à se figer, à se convertir en fables et en images rétrospectives. Comme le notait Maurice

⁷⁶ Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, T1, éd. Folio-histoire, p. 70.

⁷⁷ Ibid.

Blanchot à propos des grottes de Lascaux, citant Teilhard de Chardin et sa remarque selon laquelle « *les embryons ne se fossilisent pas* », nous pourrions considérer

qu'« *il y a donc toujours une lacune : comme si l'origine, loin de se montrer et de s'exprimer en ce qui sort de l'origine, était toujours voilée et dérobée par ce qu'elle produit et, peut-être alors, détruite ou consumée en tant qu'origine, repoussée et toujours davantage écartée et éloignée, soit comme originellement différée. Jamais nous n'observons la source, jamais le jaillissement, mais seulement ce qui est hors de la source, la source devenue la réalité extérieure à elle-même et toujours à nouveau sans source ou loin de la source.* »⁷⁸

Nous sommes donc probablement confrontés, dès l'après-coup de l'événement, à une certaine impossibilité de le saisir *in statu nascendi*, impossibilité qui mérite d'être prise en compte dans notre rapport à l'origine et à l'originaire.

D'autre part, à l'époque où Tocqueville publie ses analyses sur la démocratie nord-américaine, l'un des grands événements fondateurs de l'imaginaire national n'a pas encore eu lieu : la Guerre de Sécession. Néanmoins, certains de ses propos laissent assez clairement percevoir la part de violence spécifique à l'instauration de la République américaine. Il met ainsi en relief ce qui déjà à l'époque tend à être occulté dans les discours officiels et les représentations dominantes : le génocide des Indiens et la contribution des esclaves noirs dans la production des richesses du futur empire. En utilisant les réflexions de Tocqueville ainsi que quelques analyses d'histoire du cinéma américain, nous nous proposons maintenant d'examiner les mécanismes et les conséquences d'une occultation qui n'est par ailleurs jamais totale et reste toujours décelable dans certaines manifestations de l'imaginaire national. Nous pourrions ainsi montrer comment les mécanismes de la servitude volontaire s'alimentent en partie du refoulement de la violence originaire instauratrice de la communauté politique.

Par ailleurs, et dans l'esprit d'une analyse anthropologique des mythes politiques, telle qu'elle est notamment envisagée par J.-J. Wunenburger à propos du cas américain⁷⁹, nous pouvons envisager le rôle qu'ont pu jouer les écrits bibliques, mais aussi les influences de la mythologie de l'Europe du nord. Nous verrons ainsi en quoi l'imaginaire étatsunien présente des traits régressifs et, à certains égards du moins, anti-politiques. Le trait le plus saillant est probablement que :

« *La gnose joachimite se présente comme négation du tragique de l'histoire : en s'identifiant à la perfection finale de la terre promise, les Américains inscrivent leur imaginaire social dans un millénarisme joachimite, selon lequel l'histoire de l'humanité est tout entière orientée vers le règne final de l'Esprit saint, qui succède à l'ère biblique du Père et à l'ère catholique du Fils.* »⁸⁰

Cette dimension millénariste, dont il conviendrait certes de préciser la portée effective aujourd'hui, tend à résorber l'imprévisibilité du devenir historique dans une téléologie à la fois rassurante et simplificatrice. Elle joue donc également un rôle dans les croyances susceptibles d'alimenter la servitude volontaire. Celle-ci se traduirait, à ce niveau, par

⁷⁸ Maurice Blanchot, « *Naissance de l'art* », in *L'amitié* (1971), Gallimard, NRF, pp. 18-19.

⁷⁹ In *Imaginaires du politique*, Ellipses, 2001, p. 94 et s.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 102.

l'adhésion à des représentations illusoire et réconfortantes, limitant voire annulant le potentiel d'interprétation et d'action au sein d'un processus historique complexe.

a/ L'imaginaire égalitaire et ses exclus

En étudiant pour le présent travail les réflexions de Tocqueville dans *De la démocratie en Amérique*, nous y avons retrouvé les remarques pénétrantes et devenues "classiques" sur la manière dont se déploie l'égalisation des conditions, avec des conséquences ambiguës sur la liberté. Dès le tome I, publié en 1835, l'auteur présente ses mises en garde quant aux risques de despotisme d'un genre nouveau, despotisme dont il reprendra plus méthodiquement l'examen dans le tome II, où il développe l'idée d'une forme politique tellement inédite qu'elle

« ne ressemblera à rien de ce qui l'a précédée dans le monde », que « nos contemporains ne sauraient en trouver l'image dans leurs souvenirs » et qu'il faut donc « tâcher de la définir, puisqu[on] ne peu[t] la nommer »⁸¹.

Il s'agit d'abord d'une tyrannie de la majorité, tyrannie d'un genre tout à fait particulier, radicalement hétérogène à celle exercée par les souverains absolus dans la vieille Europe. Ces derniers exercent une tyrannie réelle, qui passe par la censure, l'emprisonnement, parfois les exécutions,... Paradoxalement, *« rien ne pourrait empêcher certaines pensées hostiles à leur autorité de circuler sourdement dans leurs Etats et jusqu'au sein de leur cours »⁸²*. Ainsi face à la tyrannie politique ouvertement exercée, la contestation et le désir de liberté trouvent-ils à s'exprimer. Il n'en va pas de même face à la majorité, dont la puissance s'avère plus pernicieuse quoiqu'elle soit "imaginaire", au sens où elle n'existe que dans et par la représentation que s'en fait chaque citoyen — et même si cette représentation s'étaye sur un certains nombres d'éléments réels : des remarques de l'entourage, des réticences des éditeurs à publier, une absence de promotion, etc. Une telle tyrannie :

« trace un cercle formidable autour de la pensée. Au-dedans de ces limites, l'écrivain est libre ; mais malheur à lui s'il ose en sortir. Ce n'est pas qu'il ait à craindre un autodafé, mais il est en butte à des dégoûts de tout genre et à des persécutions tous les jours. [...] Il cède, il plie enfin sous l'effort de chaque jour, et rentre dans le silence, comme s'il éprouvait des remords d'avoir dit vrai. »⁸³

La puissance de cette tyrannie est donc inversement proportionnelle à sa matérialité, elle impose une censure psychique et sociologique plus insidieuse que la censure politique classique. Toujours très attentif à la dimension des affects en politique, Tocqueville propose cette analyse saisissante :

« Un roi d'ailleurs n'a qu'une puissance matérielle qui agit sur les actions et ne saurait atteindre les volontés ; mais la majorité est revêtue d'une force tout à la fois matérielle et morale, qui agit

⁸¹ Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, TII, op. cit., p. 433.

⁸² *De la démocratie en Amérique*, op. cit., TI, p. 381.

⁸³ *Ibid.*, TI, p. 382.

sur la volonté autant que sur les actions, et qui empêche en même temps le fait et le désir de faire. »⁸⁴

Cette dernière notation, concernant le désir, nous paraît essentielle, car se laisser destituer, jusque dans son désir, de sa force de résistance et d'échappée vers autre chose, tel est probablement le sommet de la servitude consentie. Pouvons-nous affirmer cependant que cette destitution est strictement "volontaire" tant la volonté elle-même semble avoir été vaincue ? N'est-ce pas pourtant un renoncement qui met en jeu la liberté ?

Le risque d'une telle abdication de la liberté s'articule à une imagination de courte vue, et s'accompagne d'un souci existentiel réduit à la sphère individuelle et au présent. A ce niveau, la passion de l'égalité joue un rôle encore plus imperceptible que précédemment. S'efforçant de concevoir quelles seraient les préoccupations du citoyen ordinaire du régime démocratique en voie d'aliénation, Tocqueville écrit :

« Je veux imaginer sous quels traits nouveaux le despotisme pourrait se produire dans le monde : je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leur âme. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres : ses enfants et ses amis particuliers forment pour lui toute l'espèce humaine ; quant au demeurant de ses concitoyens, il est à côté d'eux, mais il ne les voit pas ; il les touche et ne les sent point ; il n'existe qu'en lui-même et pour lui seul, et, s'il lui reste encore une famille, on peut dire du moins qu'il n'a plus de patrie. »⁸⁵

Nous percevons là une sensibilité et une imagination restreintes, un déficit d'implication politique, un repli sur la sphère privée et les satisfactions quotidiennes, qui laissent tout loisir à un maître ou un tuteur, plutôt qu'à un tyran, d'exercer ses prérogatives sur le peuple. Ces quelques remarques, autour de pages essentielles pour la réflexion politique contemporaine, ne traitent cependant pas directement de la question des origines et de ses conséquences sur la vie psychique des citoyens.

C'est pourquoi il convient de se tourner vers un autre mérite de l'auteur de la *Démocratie en Amérique*, qui réside dans sa prise en compte des premiers exclus de la République américaine : les Indiens et les esclaves noirs. Les propos de Tocqueville ne sont certes pas sans ambiguïtés, et ils véhiculent un certain nombre de préjugés, que ce soit celui de la supériorité culturelle des occidentaux sur les « sauvages », les intentions cachées de la Providence, ou encore de la prétendue légitimité d'une appropriation de la terre par le travail. Dans sa description générale de l'Amérique du Nord, au début du tome I, il note, par exemple :

« Les Indiens l'occupaient [le territoire nord-américain], mais ne le possédaient pas. C'est par l'agriculture que l'homme s'approprie le sol, et les premiers habitants de l'Amérique du Nord vivaient du produit de la chasse. Leurs implacables préjugés, leurs passions indomptées, leurs vices, et plus encore peut-être leurs sauvages vertus, les livraient à une destruction inévitable. La ruine de ces peuples a commencé du jour où les Européens ont abordé sur leurs rivages ; elle a toujours continué depuis ; elle achève de s'opérer de nos jours. La Providence, en les plaçant au milieu des richesses du nouveau monde, semblait ne leur en avoir donné qu'un court usufruit ; ils n'étaient là, en quelque sorte qu'en attendant. Ces côtes, si bien préparées pour le commerce et

⁸⁴ *De la démocratie en Amérique*, op. cit., TI, p. 381.

⁸⁵ *De la démocratie en Amérique*, TII, op. cit., p. 434.

l'industrie, ces fleuves si profonds, cette inépuisable vallée du Mississipi, ce continent tout entier, apparaissaient alors comme le berceau encore vide d'une grande nation. »⁸⁶.

Le contraste est saisissant entre, d'un côté, la lucidité de l'auteur quant à la disparition des Indiens et à la dimension tragique de leur destin et, d'un autre côté, un certain aveuglement sur l'apparente légitimité du cours pris par l'histoire sur le territoire nord-américain. La métaphore finale du berceau vide apparaît même comme le début d'un déni, qui sera en partie conforté par le cinéma hollywoodien, comme nous le verrons par la suite. Cela dit, pour en rester à Tocqueville, la mention des Indiens et de leur devenir tragique apparaît très explicitement dans son œuvre, manifestant par là leur souffrance, quoiqu'en marge de la grande histoire de l'avènement de la nation américaine.

Cette marginalité problématique apparaît dans la manière même dont Tocqueville revient sur la condition des Indiens et des Noirs aux Etats-Unis. Alors qu'il a examiné l'ensemble des aspects, institutionnels, juridiques et moraux, de la démocratie américaine, il pourrait simplement en venir à sa conclusion. Or, comme si quelque chose le hantait, et exigeait d'être mentionné sans pour autant trouver de place dans le tableau général qui a précédé, il écrit :

« La tâche principale que je m'étais imposée est maintenant remplie ; j'ai montré [...] quelles étaient les lois de la démocratie américaine ; j'ai fait connaître quelles étaient ses mœurs. Je pourrais m'arrêter ici, mais le lecteur trouverait peut-être que je n'ai point satisfait son attente. »⁸⁷

Etrange adresse au lecteur, dont on ne voit pas ce qu'il pourrait attendre encore d'un ouvrage sur la démocratie en Amérique... Cette formule rhétorique suggère une insatisfaction de la part de l'auteur lui-même, comme s'il devait s'acquitter d'une tâche qu'il n'a pas encore menée à bien, sans avoir trouvé le lieu adéquat pour le faire antérieurement. Il aborde donc la question des Indiens et des Noirs en marge de son texte, comme en miroir de la réalité où ces deux "communautés", si l'on peut dire, sont en marge de la fondation de la nation nord-américaine.

Le tableau que dresse Tocqueville de la condition des Indiens est proprement bouleversant. Même s'il continue à véhiculer certains préjugés, l'auteur est lui-même fortement ébranlé par le sort des Indiens d'Amérique et aussi très conscient de la mauvaise foi et des manœuvres juridico-politiques des gouvernants Blancs. Plusieurs descriptions très précises montrent la misère et la désolation dans les tribus indiennes, leur errance dans les déserts, la faim et le froid en plein hiver. Tocqueville ne se fait aucune illusion sur leur destin.

« Ces sauvages n'ont pas seulement reculé, ils sont détruits. A mesure que les indigènes s'éloignent et meurent, à leur place vient et grandit sans cesse un peuple immense. On n'avait jamais vu parmi les nations un développement si prodigieux, ni une destruction si rapide. »⁸⁸

Les analyses relatives à cette destruction, bien qu'empreintes là encore de certains préjugés d'époque, révèlent une très grande finesse ethnologique : l'identité et la culture des Indiens sont tellement ancrées dans des modes de vie et des traditions hétérogènes à ceux des Blancs

⁸⁶ *De la démocratie en Amérique*, TI, op. cit., pp. 67-68.

⁸⁷ Ibid., p. 467, incipit du chapitre X de la Deuxième partie du Tome I.

⁸⁸ *De la démocratie en Amérique*, TI, op. cit., p. 473.

qu'ils ne peuvent qu'être conduits à la disparition, faute de pouvoir l'emporter par la force et le nombre.

La destruction la plus radicale se joue dans les esprits, c'est une destruction identitaire, même si elle passe également par une expropriation matérielle des terres et la fuite du gibier nourricier. Au final, les termes employés par Tocqueville sont sans concession :

« Je viens de retracer de grands maux, j'ajoute qu'ils me paraissent irrémédiables. Je crois que la race indienne de l'Amérique du Nord est condamnée à périr, et je ne puis m'empêcher de penser que le jour où les Européens se seront établis sur les bords de l'Océan Pacifique, elle aura cessé d'exister. »⁸⁹

Telle est la face obscure de la conquête de l'Ouest.

Plus ou moins explicitement, Tocqueville dénonce l'attitude des gouvernants, que ce soit ceux des Etats ou de l'Etat fédéral. Elle est comparée, ironiquement, à la rhétorique des casuistes.

« Ce ne sont donc pas, à proprement parler, les Européens qui chassent les indigènes de l'Amérique, c'est la famine : heureuse distinction qui avait échappé aux anciens casuistes et que les docteurs modernes ont découverte. »⁹⁰

L'hypocrisie marque fondamentalement toute la pratique politique des Blancs à l'égard des Indiens, jusque dans les déclarations officielles et les textes législatifs. Aux bons sentiments et aux déclarations d'intention généreuses s'opposent des pratiques de spoliation des terres, d'acquisition à vil prix, des marchés de dupes,... A travers une comparaison entre l'attitude des conquérants nord-américains et celle des Espagnols au sud, se dégage un contraste intéressant : à la cruauté ouverte et directement meurtrière de ces derniers s'oppose une stratégie beaucoup plus pernicieuse au nord, qui permet de sauver la face.

« Les Espagnols, à l'aide de monstruosité sans exemples, en se couvrant d'une honte ineffaçable, n'ont pu parvenir à exterminer la race indienne, ni même à l'empêcher de partager leurs droits ; les Américains des Etats-Unis ont atteint ce double résultat avec une merveilleuse facilité, tranquillement, légalement, philanthropiquement, sans répandre le sang, sans violer les grands principes de la morale aux yeux du monde. On ne saurait détruire les hommes en respectant mieux les lois de l'humanité. »⁹¹

Cette dernière phrase nous intéresse au premier chef : elle permet de comprendre « *pour ainsi dire dans les langages de son berceau* » comme dirait notre auteur, la manière dont a commencé à s'opérer le refoulement de l'extermination des Indiens dans l'imaginaire national des Etats-Unis.

A l'égard des populations noires, la posture de Tocqueville est peut-être encore plus ambivalente qu'à l'égard des Indiens. Certes, Tocqueville désapprouve fondamentalement l'esclavage, dans son principe comme dans son fonctionnement.

⁸⁹ *De la démocratie en Amérique*, TI, op. cit., p. 480

⁹⁰ *Ibid.*, p. 476.

⁹¹ *Ibid.*, p. 497.

Il a très nettement conscience que cette réintroduction de l'esclavage est porteuse de maux infinis pour la communauté politique : comme un ferment ou une maladie, le mal est d'abord imperceptible avant de devenir ouvertement et durablement nocif. Il l'est d'ailleurs d'autant plus que le problème de la ségrégation n'est pas envisagé seulement par notre auteur sous l'angle législatif mais aussi dans sa dimension imaginaire : « à l'inégalité réelle que produit la fortune ou la loi, succède toujours une inégalité imaginaire qui a ses racines dans les mœurs ». Les "maîtres" ont ainsi tendance à intérioriser l'idée de leur supériorité, alors que les esclaves entretiennent en quelque sorte un complexe d'infériorité, constitué d'amertume, de renoncement à la liberté, de rancœur, éventuellement de complaisance avec l'aliénation.

A ce niveau, l'ambivalence de Tocqueville est perceptible. D'abord, même s'il les dénonce en partie, il a tout de même tendance à entretenir une part d'ethnocentrisme, qui semble néanmoins davantage tenir à ce que leurs mœurs et leurs conditions de vie ont fait des Blancs et des Noirs, à ce qu'ils ont eu tendance à devenir sous l'impact des conditions sociales et politiques, qu'à une différence biologique et "raciale". D'autre part, il présuppose que le "mélange" entre les Noirs et les Blancs n'est pas envisageable. Peut-être s'appuie-t-il là encore avant tout sur les discours et les attitudes de ses contemporains américains, sur une dimension psychologique et sociologique qui, à l'époque, pourrait se révéler assez objective.

Au Nord, l'abolition de l'esclavage conduit à une ségrégation de fait et les Noirs « restent à moitié civilisés et privés de droits au milieu d'une population qui leur est infiniment supérieure en richesses et en lumières ; ils sont en butte à la tyrannie des lois et à l'intolérance des mœurs »⁹². Au Sud, l'esclavage non seulement n'est pas aboli mais tend à être renforcé sur le plan législatif, du fait de la hantise des Blancs que les Noirs accèdent au pouvoir. Tocqueville voit là le germe d'une guerre civile inévitable — ce en quoi il fait preuve d'une certaine pertinence — mais il l'aperçoit comme un conflit entre les Noirs et les Blancs, tandis que la guerre de Sécession mettra aux prises avant tout les Blancs entre-eux, ouvrant alors une blessure déterminante dans l'histoire des Etats-Unis et une nouvelle étape dans la fondation en plusieurs temps de la République américaine. Enfin, il évoque la difficulté pour les Noirs d'accéder à la liberté même une fois affranchis. Mais là encore, le propos demeure ambigu et pourrait être en partie fondé, car Tocqueville n'incrimine pas tant leurs capacités ou facultés "dans l'absolu". Il invoque plutôt les conséquences d'une lente intériorisation de la servitude, la difficulté pour ainsi dire psychique à se défaire complètement d'un rapport imaginativement inégalitaire à l'opresseur (du côté des Noirs) et à l'opprimé (du côté des Blancs).

Cette nébuleuse de l'esclavage, d'autant plus traumatique qu'elle va se doubler de la guerre de Sécession quelques décennies après la publication du texte de Tocqueville, va marquer de son empreinte l'imaginaire national américain. Elle le marquera d'autant plus que les motivations des abolitionnistes eux-mêmes demeurent troubles et en partie appuyées sur l'intérêt. L'auteur de la *Démocratie en Amérique* n'est pas dupe : la logique industrielle du Nord conduisait en

⁹² *De la démocratie en Amérique*, TI, op. cit., p. 513 ; ce que Tocqueville appelle ici « tyrannie des lois » correspond à un usage discriminatoire de lois *a priori* démocratiques, donc une certaine hypocrisie dans l'usage des principes républicains, comme un écho à la mauvaise foi des gouvernants nord-américains dans la spoliation des terres des Indiens.

effet à rechercher de la main d'œuvre bon marché et intéressée aux gains, qui puisse en même temps consommer, sans les coûts de fonctionnement et la rigidité du système esclavagiste.

Il ne pouvait donc en résulter dans les discours officiels qu'une mauvaise foi et une hypocrisie pernicieuses. Et l'abolition de l'esclavage ne pouvait alors alimenter positivement les représentations liées à la fondation des Etats-Unis, ni les ancrer authentiquement sur un moment de liberté sans nuages.

b/ Un imaginaire missionnaire, messianique et conquérant

Un deuxième axe essentiel dans l'élaboration de l'imaginaire national aux Etats-Unis réside dans la manière dont les premières communautés s'y instituèrent et dans l'état d'esprit de leurs fondateurs. Tocqueville consacre de nombreux passages à l'analyse des pratiques des premiers colons et à leur intérêt pour comprendre le fonctionnement démocratique et fédératif des institutions du pays. Nous y décelons aussi une source partielle d'aliénation, dans la mesure où les pères fondateurs étaient animés de l'esprit du puritanisme, qui n'est pas sans conséquences sur la conception de la loi et le contrôle sur les mœurs. Il introduit également dans les institutions et les pratiques une certaine confusion entre le droit et la morale, porteuse de dérives dangereuses pour la démocratie.

Comme tout peuple confronté à la question de ses origines, les premiers colons nord-américains, les « pèlerins » comme ils se baptisaient eux-mêmes, eurent recours à une forme de mythologie et puisèrent dans une dimension immémoriale : celle de la Bible. Tocqueville cite notamment l'un des premiers historiens de la toute récente Nouvelle-Angleterre, Nathaniel Morton :

« J'ai toujours cru, écrit N. Morton, que c'était un devoir sacré pour nous, dont les pères ont reçu des gages si nombreux et si mémorables de la bonté divine dans l'établissement de cette colonie, d'en perpétuer par écrit le souvenir. Ce que nous avons vu et ce qui nous a été raconté par nos pères, nous devons le faire connaître à nos enfants, afin que les générations à venir apprennent à louer le Seigneur ; afin que la lignée d'Abraham son serviteur et les fils de Jacob son élu gardent toujours la mémoire des miraculeux ouvrages de Dieu (Ps. CV, 5, 6). Il faut qu'ils sachent comment le Seigneur a apporté sa vigne dans le désert ; comment il l'a plantée et en a écarté les païens ; comment il lui a préparé une place, en a enfoncé profondément les racines et l'a laissée ensuite s'étendre et couvrir au loin la terre (Ps LXXX, 13, 15)... »⁹³

Ce type d'approche marque profondément l'imaginaire national américain, et ce d'autant plus qu'il couvre d'un voile de légitimité l'appropriation des terres, tout en offrant une filiation symbolique à un peuple en partie en rupture de ban avec la vieille Europe. Il en résulte un bénéfice psychique considérable pour les premiers conquérants et leurs successeurs, comme le remarque très bien Tocqueville :

⁹³ Cité par Tocqueville in *De la démocratie en Amérique*, TI, op. cit., p. 77.

« ce n'est plus à vos yeux, comme aux siens, une petite troupe d'aventuriers allant chercher la fortune au-delà des mers ; c'est la semence d'un grand peuple que Dieu vient déposer de ses mains sur une terre prédestinée. »⁹⁴.

Les conditions du souvenir-écran sont alors mises en place.

Mais il y a plus. L'esprit du puritanisme inspire plus directement le législateur. Préoccupés prioritairement par les lois pénales, les fondateurs vont s'appuyer, dans la formalisation des textes juridiques, sur les écrits bibliques, et ce jusqu'à condamner à mort le blasphème, la sorcellerie, l'adultère ou encore l'outrage fait par un fils à ses parents (code de lois du Connecticut en 1650). Ce souci prioritaire pour le droit pénal indique la préoccupation première des législateurs comme le note Tocqueville :

le « soin de maintenir l'ordre moral et les bonnes mœurs dans la société ; ils pénètrent ainsi sans cesse dans le domaine de la conscience, et il n'est presque pas de péchés qu'ils ne parviennent à soumettre à la censure du magistrat. »⁹⁵

On ne saurait mieux formuler à la fois la confusion entre la politique et la morale, d'une part, et la radicalité du désir de pureté morale généralisée, d'autre part. Certes, ce sont les mêmes individus qui ont construit les premiers linéaments de la démocratie américaine. Mais nous n'irons pas jusqu'à affirmer, avec Tocqueville qu'ils ont su merveilleusement combiner « *l'esprit de religion et l'esprit de liberté* ».

Bien au contraire, il nous semble que l'entrelacement entre le puritanisme et la démocratie contribue à une limitation de l'exigence démocratique au nom de présupposés hétéronomes. Mêlant à un régime politique sans forme et sans visage identifiables *a priori* — la démocratie —, la forme et le visage d'un système juridico-politique rigoriste, hanté par la pureté morale, l'approche puritaine de la démocratie tire celle-ci vers les présupposés bibliques les plus discutables, en particulier concernant le rapport homme/femme, la place et le rôle de la sexualité, la légitimité d'autres formes de culte ou encore la subordination de la science à la religion. De plus, en cherchant à débusquer le péché par l'entremise de la loi, cette approche donnait au politique des prérogatives démesurées sur la conscience du citoyen, tout en faisant apparaître le judiciaire comme ce grand Autre incarné, capable de juger et de punir. Cela dit, il convient, comme l'indique d'ailleurs Tocqueville, de nuancer le rôle des premiers puritains dans la création de la république américaine, qui tient aussi beaucoup à un héritage plus libéral et ouvert du politique, inspiré du régime britannique. C'est d'ailleurs le mérite de l'ouvrage de Gordon S. Wood d'en dégager avec précision la genèse. Néanmoins, nous ne devons pas sous-estimer la place des idéaux religieux dans l'imaginaire national américain, et ceci d'autant plus que, comme nous l'avons dit, cela apporte des bénéfices secondaires conséquents à ses vecteurs.

Il conviendrait d'ajouter à ces analyses de Tocqueville celles de Max Weber concernant l'éthique protestante. Les conclusions de Weber sont suffisamment connues pour que l'on n'y revienne pas en détail. Rappelons néanmoins qu'il fait reposer sur l'éthique protestante la vocation pour le travail — conçu comme une valeur morale suprême et un engagement

⁹⁴ *De la démocratie en Amérique*, *TI*, op. cit., p. 77.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 83.

existentiel central — et l'accumulation du capital, propice au développement du capitalisme. On peut donc estimer que la représentation du travail et de l'argent, dans l'imaginaire nord-américain, sont fortement tributaires de la constellation puritaine qui animait les premiers colonisateurs.

Enfin, si l'on considère, avec Nietzsche, que le rigorisme éthique des chrétiens en général et la prétendue humilité qu'ils prônent ne sont pas sans rapport avec le ressentiment et la volonté de certains de ne pas voir les autres s'élever au-delà du « troupeau », nous pouvons supposer que le puritanisme peut nourrir la « *passion de l'égalité* » qui risque de conduire à une homogénéisation "par le bas" de la vie sociale et à l'établissement d'un interdit imaginaire de se distinguer et de se différencier. Du moins Tocqueville repère-t-il cette potentialité, adossée à la possibilité inverse, aussi bien chez les Américains que pour les autres peuples touchés par l'égalisation des conditions :

« Il y a en effet une passion mâle et légitime pour l'égalité qui excite les hommes à vouloir être tous forts et estimés. Cette passion tend à élever les petits au rang des grands ; mais il se rencontre aussi dans le cœur humain un goût dépravé pour l'égalité, qui porte les faibles à vouloir attirer les forts à leur niveau, et qui réduit les hommes à préférer l'égalité dans la servitude à l'inégalité dans la liberté. Ce n'est pas que les peuples dont l'état social est démocratique méprisent naturellement la liberté ; ils ont au contraire un goût instinctif pour elle. Mais la liberté n'est pas l'objet principal et continu de leur désir (...) »⁹⁶

Il en résulte, pour la question qui nous préoccupe ici, que dans les représentations des citoyens, les normes moyennes en vigueur risquent de passer pour des impératifs éthiques — et ce d'autant plus qu'elles se mettent en place dans un contexte de confusion entre le juridique et la morale. Ce privilège subjectif de l'égalité sur la liberté entretiendrait donc la servitude volontaire, en imprégnant dans les consciences l'interdit d'envisager et de produire des formes alternatives d'existence. Nous verrons plus loin que les dispositifs de l'industrie culturelle contribuent à renforcer ce mécanisme, qui ne tient cependant pas à elle seule mais constitue bien l'une des dimensions inhérentes à l'égalisation des conditions telle que la définit Tocqueville. Cependant, la position de celui-ci concernant le rôle de la religion n'est pas comparable à celle de Nietzsche.

Pour l'auteur de la *Démocratie en Amérique*, la religion est au contraire nécessaire pour compenser les effets de déliaison de l'égalisation des conditions. Répondant par avance aux critiques des défenseurs d'une république athée, particulièrement en France, il écrit :

« C'est le despotisme qui peut se passer de la foi, mais non la liberté. La religion est beaucoup plus nécessaire dans la république qu'ils préconisent que dans la monarchie qu'ils attaquent, et dans les républiques démocratiques que dans toutes les autres. Comment la société pourrait-elle manquer de périr si, tandis que le lien politique se relâche, le lien moral ne se resserrait pas ? et que faire d'un peuple maître de lui-même, s'il n'est pas soumis à Dieu ? »⁹⁷

⁹⁶ *De la démocratie en Amérique*, TI, op. cit., p. 104.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 436.

Ces questions ne sont pas sans pertinence, et elles indiquent combien il est difficile de se passer d'un grand Autre imaginaire pour fédérer et unifier l'identité d'un peuple, y compris et peut-être surtout en régime démocratique. Tocqueville y revient assez longuement dans le tome II. Il ajoute à son argumentation sur la nécessité d'un lien moral unifié celle d'une activité qui tempère les préoccupations strictement matérialistes de l'existence. Celles-ci tendent en effet, selon lui, à l'emporter avec l'égalisation des conditions. Cela étant, il se situe en un moment de l'histoire où l'imaginaire nord-américain n'a pas encore été fédéré et stimulé par des modélisations artistiques qui lui soient propres. Il faut attendre environ quatre-vingt ans après la publication de *La démocratie en Amérique* — et sur le plan du réel le passage par la Guerre de Sécession et l'invention des techniques cinématographiques — pour qu'un mode d'expression adéquat fournisse à cet imaginaire social ses formes spécifiques.

c/ La fabrique de l'imaginaire national dans l'industrie cinématographique

Comme nous l'avons vu dans les deux chapitres précédents, à chaque grande époque historique et pour un type de communauté donné, certains arts se révèlent plus appropriés que d'autres pour offrir à un peuple le support de projection nécessaire à la formalisation plastique de son identité imaginaire. Chez les Grecs, la statuaire et la céramique venaient au premier plan, avec l'épopée et la tragédie, sans oublier l'architecture. Lors de la Révolution française, la peinture et la gravure ont été mises en avant, en association avec la littérature et la philosophie. Pour la fédération des Etats-Unis, nous pouvons penser que le cinéma a joué un rôle majeur.

Dans son essai intitulé *La projection nationale, Cinéma et nation*, Jean-Michel Frodon, de façon un peu excessive, va jusqu'à parler de « *solidarité ontologique* » entre la nation nord-américaine et le cinéma. Sans aller jusque là, nous lui accordons qu'il existe une forte proximité entre la dimension projective du cinéma et la projection imaginaire de l'ethnicité fictive. Néanmoins, comme nous nous efforçons de le montrer depuis le début de notre chapitre, la « *projection nationale* » pour reprendre l'expression de J.-M. Frodon ne saurait se réduire à un seul art ni à une seule dimension quelle qu'elle soit : elle entremêle les arts, les textes, les institutions, les mythes et légendes, etc. Aussi ne se réduit-elle pas à l'aspect strictement matériel et visible des produits de l'imagination. Si la tentation est grande d'opérer une analogie entre cinéma et nation, nous devons prendre garde à toute approche réductrice, qui risquerait de reconduire la méconnaissance de ce qui fait la nature et l'ambiguïté d'une identité "collective".

Au début du XX^{ème} siècle, la rencontre et l'entrelacement entre l'histoire des Etats-Unis et celle du cinéma a frappé plus d'un commentateur. Citant Elie Faure en 1920, J.-M. Frodon reprend cette formule :

« *Il est naturel qu'un art neuf choisisse, pour se manifester aux hommes, un peuple neuf, et un peuple qui n'avait jusqu'ici aucun art vraiment personnel.* », et l'auteur de *La projection nationale* ajoute : « *L'histoire des Etats-Unis est presque synchrone avec celle du cinéma, et nombreux sont les auteurs qui ont souligné le caractère cinématographique du "décor américain", naturel ou*

construit (...), comme nombreux furent ceux qui, à la suite de Blaise Cendrars, firent d'Hollywood la métaphore du pays tout entier. »⁹⁸

Déjà chez Tocqueville, les descriptions du paysage américain se révélaient profondément picturales, inspirées de ces envolées lyriques proches de celles de Châteaubriant et des peintures de Caspar David Friedrich. Prenons, parmi d'autres, le tableau de son émerveillement devant la puissance du Mississippi :

« La vallée que le Mississippi arrose semble avoir été créée pour lui seul : il y dispense à volonté le bien et le mal, et il en est comme le dieu. Aux environs du fleuve, la nature déploie une inépuisable fécondité ; à mesure qu'on s'éloigne de ses rives, les forces végétales s'épuisent, les terrains s'amaigrissent, tout languit et meurt. Nulle part les grandes convulsions du globe n'ont laissé de traces plus évidentes que dans la vallée du Mississippi. L'aspect tout entier du pays y atteste le travail des eaux. Sa stérilité comme son abondance est leur ouvrage. Les flots de l'océan primitif ont accumulé dans le fond de la vallée d'énormes couches de terre végétale qu'ils ont eu le temps de niveler. »⁹⁹

Les voyageurs n'ont donc pas attendu le cinéma pour faire du territoire nord-américain un théâtre pictural. L'histoire des Etats-Unis, vieille de cent cinquante ans à l'avènement du cinéma, avait déjà préparé le terrain également en termes de vecteurs d'identification, que ce soient les pères fondateurs, le recours à la mythologie biblique ou encore le drapeau (14 juin 1777 pour la première version).

Il n'en demeure pas moins que le cinéma joue un rôle central dans l'élaboration après-coup de l'identité nationale aux Etats-Unis et dans la réélaboration *a posteriori* des grands mythes fondateurs, particulièrement la conquête de l'Ouest et la vocation prophétique et "élective" que nous évoquons plus haut avec Nathaniel Morton. Du point de vue simplement quantitatif, le déploiement du cinéma est extrêmement rapide et incomparable aux Etats-Unis, par rapport à toutes les autres nations : de dix salles au début de 1905, on passe à dix mille à la fin de 1909, comme le note Georges Sadoul dans son *Histoire générale du cinéma*. A la même époque, la France ne comptait pas plus de deux à trois cents salles et le reste du monde environ deux ou trois mille. L'industrie du film hollywoodienne se constitue en trust dès 1908, autour de la société d'Edison, et devient la première du monde vers 1914. Dans les années 1920, elle se dote d'une structure stable, constituée des Big Five et des Little three, avec une gestion optimale des moyens de production, de distribution et d'exploitation, qui révélera une grande capacité d'adaptation pendant plusieurs décennies. La puissance de production américaine, dans le domaine du cinéma, s'est donc constituée très rapidement et a permis un rayonnement des films, tant au plan national qu'international. Encore convient-il de ne pas la séparer des autres facteurs de puissance : économique (hors industrie du cinéma), militaire ou idéologique — attrait pour la terre promise ou phare des démocraties occidentales.

Sur le plan qualitatif et symbolique, les premiers pas du cinéma américain sont marqués par le « *coup de force existentiel* » (expression que J.-M. Frodon emprunte à J. Rivette) de Griffith, qui intitule son film de 1915 *Naissance d'une nation*. Ce film, comme chacun sait, ne

⁹⁸ J.-M. Frodon, *La projection nationale*, Odile Jacob, 1998, p. 103.

⁹⁹ *De la démocratie en Amérique*, TI, op. cit., p. 60.

correspond pas à la période historique inaugurale de la Déclaration d'Indépendance de 1776, mais à la Guerre de Sécession (1861-1865). Le second événement tend à supplanter le premier, comme si le traumatisme d'une guerre fratricide exigeait un travail plus complexe d'élaboration et de formalisation. Comme si, également, la période antérieure n'avait pas suffi à constituer une unité nationale dans l'imaginaire des citoyens nord-américains, à la fois encore trop tributaires de leurs « pères » Anglais et assez profondément divisés entre le Nord et le Sud. *Naissance d'une nation* est aussi un film partisan, qui prend position en faveur du Sud et tend à exclure les Noirs de la vie politique, en les caricaturant de façon outrancière tout en entretenant une sympathie complaisante avec les fondateurs du Ku Klux Klan. C'est enfin, pour certains, un film qui aura donné la « *grammaire du cinéma* » (Lilian Gish) : travail sur la profondeur de champ, gros plan et plan large, éclairage, montage, travellings. Griffith a formé comme assistants Ford, Walsh, Fleming, Dwan, Stroheim, Van Dyke, Browning, ... ; entre 1908 et 1913, il réalise quatre cents cinquante courts métrages recyclant — réinterprétant et s'appropriant — la culture de l'humanité, de Shakespeare à Maupassant¹⁰⁰.

Nous pouvons certes voir en cela une dynamique culturelle positive, tentative d'appropriation d'un patrimoine culturel antérieur et universel, permettant un travail de culture propice à la formalisation des expériences du nouveau peuple en formation. Il ya là incontestablement un emprunt et une réinterprétation de la tradition occidentale. Ce qui s'avère néanmoins problématique, c'est la tendance à la simplification et à l'instrumentalisation, en particulier commerciale mais aussi idéologique, de ce patrimoine. Lorsque les motivations de l'emprunt culturel ne sont pas prioritairement esthétiques, se développe le risque d'aliénation de ceux qui s'y projettent et formulent leur rapport à l'existence en des figures trop univoques ou manichéennes. Or nous pouvons nous demander, avec J.-M. Frodon, si une part importante des productions hollywoodiennes des années 1920 aux années 1950 n'a pas pris cette direction.

Pourtant, au premier abord, comme l'indique ce dernier, et contrairement à certaines idées reçues, l'image comporte une part de liberté. Elle détient une puissance de libération parce qu'elle est "en soi" indécidable, ouverte. Par ailleurs, elle est empreinte de positivité car les personnages ou les lieux qu'elle expose, qu'elle réincarne, sont mis en jeu dans leur présence, sauvés de la disparition voire élevés à la dignité de la représentation — J.-M. Frodon prend l'exemple des personnages monstrueux de *Freaks* (1932), de Tod Browning. Cependant, et contrairement peut-être à la photographie, en particulier de portraits, le cinéma procède par montage, ce qui introduit déjà une certaine "lecture" et la forme esquissée d'un récit. Contrairement à ce qu'affirme J.-M. Frodon, c'est à partir de là, déjà, que se constitue la possibilité d'une certaine aliénation. Comme en peinture, la représentation n'est pas *ipso facto* une libération. C'est le travail avec et sur les moyens d'expression, "contre" ou "indépendamment" des évidences, grâce à quoi peut s'élaborer une certaine liberté visuelle et une révolution du regard. Ensuite, plus l'entrelacement entre montage et "récit" — les dialogues, la voix off, les choix de cadrage et de hors champ, etc. — sera conforme à certains présupposés bien établis, et plus le cinéma pourra être porteur d'un imaginaire fermé et restrictif, même s'il cesse par là d'être un travail artistique.

¹⁰⁰ Cf. J.M. Frodon, *La projection nationale*, op. cit., p. 109.

En ce qui concerne le cinéma hollywoodien des années 1920-1950, on ne saurait parler strictement de "propagande", sauf pour certains films particuliers. En revanche, il est évident qu'il contribue à forger le mythe fondateur de la conquête de l'Ouest, qu'il ne se contente pas de raconter l'Amérique mais qu'il la « chante ». Il devient ainsi le moyen d'une apologie de la nation et de ses citoyens, « *comme Homère faisait la Grèce en chantant ses guerriers, ses stratèges et ses dieux* ». Certains commentateurs de l'histoire du western hollywoodien notent que l'analogie n'est pas seulement de pure forme. Un enjeu civilisationnel de fond se pose avec le genre du western — et ultérieurement avec le cinéma policier voire de science-fiction :

« *Son statut, son ambition du moins est de produire de nouveaux mythes fondateurs, des schémas d'organisation sociale acceptables, donc désirables par tous.* »¹⁰¹ ; ces films déploient, de façon spectaculaire et spéculaire « *les rapports de la morale et de la loi, qui ne sont plus pour nos vieilles civilisations qu'un sujet de baccalauréat [alors qu'ils] se sont trouvés être il y a moins d'un siècle la proposition vitale de la jeune Amérique.* »¹⁰².

Nous ne partageons pas cette approche de « *nos vieilles civilisations* », qui ne sauraient continuer d'exister sans se confronter encore et toujours aux questions relatives à la morale et à la loi. En revanche, il est possible que pour une jeune nation, cette question cruciale ait mobilisé l'attention et l'énergie des réalisateurs de cinéma, d'autant plus, comme nous l'avons déjà suggéré, que ce rapport était profondément ambigu en raison de l'entrelacement entre le religieux et le politique. C'est donc une fois encore un véritable « *travail de culture* » qui devait s'opérer par la médiation de cet art populaire qu'est le cinéma.

Il s'agit par conséquent de prendre au sérieux le rôle du cinéma dans la culture américaine. Si l'on entend par "culture" le travail lent et complexe, toujours inachevé, qui permet une relative élaboration des pulsions et une formalisation imaginaire/imaginante des rapports humains, la référence à Homère peut être envisagée comme une analogie très forte : *L'Illiade* et *L'Odyssée*, quels que soient leurs travers et leur dimension "idéologique", ne présentaient pas seulement un intérêt "fonctionnel", comme nous l'avons vu des mythes grecs abordés par Nicole Loraux. Elles contribuèrent à donner corps, dans la langue et les représentations, à des conflits pulsionnels et à traduire leur ambivalence. Telle est la qualité, la dimension civilisatrice de l'œuvre d'art. Et c'est pourquoi reconnaître la qualité du cinéma nord-américain, revient à lui accorder cette dimension centrale de vecteur de civilisation. J.-M. Frodon écrit d'ailleurs à propos de la projection nationale aux Etats-Unis qu'elle

« *est d'une singulière qualité. Comparé au cinéma hollywoodien, aucun autre ensemble de films (...) ne fournit sur une telle durée et à travers un si grand nombre d'œuvres possédant une telle puissance d'impact, une cohérence comparable, structurée par ce que Cavell appelle "les priorités internes d'une culture"* ».¹⁰³

Ces priorités internes visent essentiellement ce que nous avons nommé, avec Freud, « *travail de culture* ». Il s'agit en effet pour une communauté de donner forme et cohérence à la rencontre des grands problèmes qui la traversent, en particulier ceux qui concernent la mort, la sexualité, la temporalité ou la hiérarchisation des individus et des groupes sociaux.

¹⁰¹ J.-M. Frodon, *La projection nationale*, op. cit., p. 112.

¹⁰² Bazin cité par J.-M. Frodon, in *La projection nationale*, op. cit., p. 112.

¹⁰³ J.-M. Frodon, op. cit., p. 118.

Que ce processus ait été marqué par un certain manichéisme, ceci n'est pas pour nous surprendre, et correspond à certains traits déjà évoqués à propos des imaginaires grecs et français. La simplification nécessaire à la diffusion d'une "culture de masse" conduit à des schématisations souvent simplificatrices, quoiqu'elles ne soient pas toujours exemptes d'ambiguïtés et de complexité. En ce qui concerne les Etats-Unis, le puritanisme évoqué plus haut, avec sa conception tranchée et mutuellement exclusive du Bien et du Mal, pourrait également avoir joué un rôle dans la diffusion d'un imaginaire manichéen. Dans son ouvrage sur la fascination pour la violence aux Etats-Unis, Denis Duclos formule également l'hypothèse d'une influence majeure des anciens contes et mythologies d'Europe du Nord, véhiculés par le biais des *comics*, de l'*heroic fantasy* et de certains types de films¹⁰⁴. Pensons également à la proposition selon laquelle une nation que ni l'histoire ni la géographie ne légitimaient, et qui avait à construire un idéal démocratique et égalitaire, pouvait être conduite à des schémas quelque peu simplificateurs comme "en première approximation", tant l'élaboration d'une culture se révèle une tâche difficile.

Le manichéisme et l'épopée hagiographique n'étaient d'ailleurs pas une fatalité, ni un caractère intrinsèque du cinéma nord-américain. Comme le suggère J.-M. Frodon, dans une note suggestive :

« La nature épique du cinéma américain ne fut pas acquise d'emblée. Si Griffith, et avant lui Edwin S. Porter avec le "proto-western" The Great Train Robbery (1903), ont défini les canons de la dramaturgie américaine, Life of an American Fireman du même Porter (1902), les films de Thomas Ince ou les productions Pathé-USA de 1912-1916 découvertes par la Cinémathèque française et projetées fin 1997 (westerns aux scénarios "renoiriens") témoignent que l'hypothèse d'un cinéma proche du réel et non manichéen a été envisagée, puis refusée. »¹⁰⁵.

Nous dirions plutôt que l'hypothèse a été expérimentée, travaillée, puis mise à l'écart, refoulée dans les marges. Et ce potentiel s'est trouvé réactualisé plus récemment, alors que les Etats-Unis entraient dans une période de maturité et de rapport plus distancié avec la question de la légitimité de leurs fondements. Ceci est illustré de façon assez significative par la revisitation du genre "western" par Jim Jarmusch dans *Dead man* (1995) ou les derniers films porteurs d'interrogations existentielles de Clint Eastwood, depuis *Impitoyable* (autre relecture récente du western, 1992) jusqu'à *Mystic River* (2002).

d/ Le renforcement de l'exclusion par l'ostracisme cinématographique

Un autre paramètre mérite d'être envisagé dans la corrélation entre naissance du cinéma hollywoodien et imaginaire national aux Etats-Unis : la longue occultation des Indiens et des Noirs, ou leur présence réduite à des figures périphériques et secondaires, exclues de la citoyenneté.

¹⁰⁴ Cf. Denis Duclos, *Le complexe du loup-garou, la fascination de la violence dans la culture américaine*, La Découverte, 1994.

¹⁰⁵ *La projection nationale*, op. cit., note 2, p. 111.

Plus qu'aucun autre, le cinéma américain classique, des années 1920 aux années 1950, a contribué à la production d'un imaginaire national fondé sur une dimension fantasmée du récit des origines. Citant Martin Scorsese, J.-M. Frodon interroge son approche du cinéma américain comme un art où « *le réalisateur a toujours été plus concerné par la mise en forme d'une fiction que par le dévoilement d'une réalité* »¹⁰⁶. Il n'est pas évident que cette alternative soit en définitive très pertinente, comme le révèle le débat interminable entre le réalisme et l'idéalisme dans l'art. Néanmoins, dans la mesure où les Etats-Unis constituent un pays neuf, tout y est à construire et à édifier. Elaborée par des hommes guidés par le rêve de la réussite et la garantie divine d'une mission à remplir, la projection imaginaire s'oriente avant tout vers une vision du futur idéalisée, appuyée sur un passé légendaire inévitablement travesti. Cette opération s'effectue au détriment de la prise en compte du présent et *a fortiori* du passé, l'héritage strictement national se trouvant très réduit du fait de la "jeunesse" de la nation. Pire, le seul héritage strictement autochtone a été rayé de la carte. Il devenait alors nécessaire de remplacer l'histoire réelle, marquée par la violence et la mauvaise foi, par une histoire fantasmée venant occuper la place du réel. La "réalité" produite par le cinéma américain devenait la réalité des citoyens américains, une réalité fortement imprégnée de fiction,

*« parce que sa réalité d'Américain [celle du réalisateur de cinéma] est une histoire à construire, bien davantage qu'un "étant-là" à enregistrer (l'étant-là (...) ayant été exterminé, précisément pour faire place à la "réalité américaine" »*¹⁰⁷.

La réalité simulée par le cinéma américain s'est ainsi en partie substituée au réel de l'histoire effective. Et l'Américain ordinaire, l'homme du commun, a pu devenir le héros et le modèle identificatoire pour les membres de la société nord-américaine. On en trouve un paradigme dans le héros fordien. Bertrand Tavernier en dresse le portrait type dans *Amis américains* :

*« Le héros fordien n'a pas besoin de se prouver à lui-même qu'il est capable d'aller jusqu'au bout. Il le fait simplement, littéralement porté par un idéal collectif qui lui fait ignorer le doute. Les véritables protagonistes sont ces communautés anonymes, militaires obscurs pacifiant les terres de l'Ouest, émigrants qui s'en vont créer des Etats nouveaux, habitants d'une petite ville dont le plus cher désir est de fonder une société policée, bref tous ceux qui ont consciemment ou non aidé à bâtir les Etats-Unis et dont on a oublié le nom et le visage. C'est leur travail que racontent ses films, un travail souvent ingrat, sans envergure, mais tout empreint d'héroïsme quotidien : une mission à remplir, un devoir à accomplir. »*¹⁰⁸

D'une certaine manière, nous retrouvons ici l'idéal-type du bon citoyen, le représentant de cette "majorité" qui se constitue en norme du comportement désirable, tel que commençait à l'esquisser Tocqueville. Néanmoins, ceci ne constitue pas nécessairement un modèle aliénant, dans la mesure où son interprétation et ses usages peuvent varier assez fortement dans le quotidien.

Prenons l'exemple de John Ford lui-même, au moment du maccarthysme. Réalisateur plutôt marqué à droite et peu habitué aux interventions militantes en public, il a fortement surpris ses homologues lors de la réunion du 22 octobre 1950 à l'hôtel Beverly Hills en s'opposant à Cecil B. DeMille. Ce dernier tentait alors d'opérer une prise de contrôle du syndicat des réalisateurs, en vue de faire valoir les positions anticommunistes auxquelles il adhérait.

¹⁰⁶ M. Scorsese cité par J.-M. Frodon in op. cit., p. 106.

¹⁰⁷ *La projection nationale*, op. cit., p. 106.

¹⁰⁸ B. Tavernier cité par J.-M. Frodon, op. cit., p. 113.

Joseph Mankiewicz, qui assistait à la scène et défendait pour sa part la liberté d'expression, raconte qu'après l'intervention d'autres réalisateurs (dont Delmer Daves et Friz Lang), et face à la grande popularité de DeMille, qui les plaçait plutôt en minorité, Ford se leva et s'exprima ainsi :

« "Je m'appelle John Ford et je réalise des westerns." Puis, en quatre phrases fortes et simples, exactement comme John Wayne se levant dans le saloon, il impose le bon droit de Mankiewicz et de la démocratie. La réunion est terminée. »¹⁰⁹

En un sens, certes, la scène suggère la réalisation effective d'une « *scène type* », élaborée depuis plusieurs décennies par le cinéma américain. Il convient toutefois de considérer que cette « *scène type* » constitue une matrice assez ouverte pour permettre des prises de position diversifiées dans la réalité effective. Comme en atteste la prise de position — surprenante pour beaucoup — de Ford à ce moment précis, elle n'empêche aucunement la liberté de surgir et de se manifester, alors qu'elle aurait pu également motiver le conservatisme et l'intolérance.

Ce qui pose néanmoins problème, associé à ce modèle du citoyen ordinaire, c'est l'exclusion des Indiens et des Noirs de la représentation cinématographique, dans les premières décennies du cinéma nord-américain. J.-M. Frodon parle d'un véritable « *interdit de la représentation réelle des Indiens et des Noirs* »¹¹⁰. Pendant longtemps, les acteurs qui interprétaient des rôles d'Indiens ou de Noirs étaient des Blancs grimés — et ce jusque dans des western « antiracistes » comme *La Flèche brisée* de Delmer Daves en 1950. Outre le fait que cela excluait de l'écran les acteurs d'origine indienne ou africaine, le travestissement des acteurs blancs offrait une vision très artificielle et fautive : pour le noir le bouchon de liège brûlé, ou *blackfacing*, évoqué par J.-M. Frodon. Le spectateur était alors induit à interpréter ce travestissement cinématographique comme un travestissement d'identité, lui-même conçu comme une fausseté morale. Par ailleurs, les personnages de Noirs ou d'Indiens ont des rôles qui les dévalorisent, accentuent outrageusement leur servilité ou leur duplicité, voire leur perversité : pensons notamment aux Noirs qui accèdent à la liberté politique dans *Naissance d'une nation* et particulièrement à leur leader. De façon prégnante, ces personnages servent « *de repoussoir, dans d'innombrables scénarios où c'est contre-eux que se constitue et se cimente la communauté américaine (blanche)* »¹¹¹.

La démarche d'exclusion se révèle alors tout autant fantasmatique que politique. Sous l'angle fantasmatique, nous retrouvons la hantise ambivalente de la jouissance de l'Autre, comme nous l'avons rencontrée chez les Grecs à propos des Perses et de leur représentation sous forme d'Amazones et de Centaures. Le Noir ou l'Indien, dans nombre de films hollywoodiens des premières décennies, est celui qui s'en prend aux Blancs pour en tirer profit et jouissance, qui commet le rapt d'enfants et de femmes, le viol, qui prend plaisir à scalper son ennemi, etc. Sous l'angle politique, un certain nombre de producteurs ont entretenu, de façon plus ou moins consciente, une censure de la présentation de héros Indiens ou Noirs ayant des fonctions ou des rôles politiques déterminants et légitimes :

¹⁰⁹ *La projection nationale*, op. cit., p. 114.

¹¹⁰ Ibid., p. 120.

¹¹¹ Ibid., p. 121.

« *Friz Lang raconte une anecdote symptomatique, lorsqu'il évoque l'ordre donné par le patron de la MGM de couper une scène représentant une foule de Noirs dans *Furie* (1936) : "Louis B. Mayer a dit : On ne doit montrer les gens de couleur que comme cireurs de chaussures ou porteurs dans les trains" »¹¹²*

Dans le même esprit, John Ford avait inclus un plaidoyer vibrant contre le lynchage, dans *Judge Priest* (1934), plaidoyer qui fut coupé avant la diffusion, officiellement pour des raisons de durée. Il faudra attendre la fin des années 1950 pour que les Noirs cessent progressivement d'être maintenus hors champ¹¹³, parallèlement à l'émergence du mouvement pour les droits civiques, ce qui atteste d'une dialectique complexe entre le réel et sa traduction dans le médium du cinéma.

D'une façon plus générale, le cinéma hollywoodien — qui ne résume pas à lui seul tout le cinéma nord américain mais en représente, quantitativement et symboliquement, la position majoritaire — peine à se confronter à l'altérité. Sur ce plan, les crises identitaires et politiques des années 1960-1970 n'auraient eu qu'un faible impact, d'après J.-M. Frodon. Que l'on songe en particulier aux films sur la guerre du Viêt-Nam, dans lesquels il est extrêmement rare qu'apparaissent des Vietnamiens. L'"autre" apparaît essentiellement comme "périphérique", l'essentiel étant la manière dont l'identité des nord-américains se confronte à ses troubles, traverse les épreuves, repousse une frontière ou construit un projet, souvent soutenu par une légitimité transcendante ou un message prophétique. Une certaine « *spécularité américano-centriste* », comme l'écrit l'auteur de *La projection nationale*, semble animer nombre de productions cinématographiques hollywoodiennes, jusque dans la récente *Liste de Schindler* (1993), qui parle beaucoup plus de l'Amérique que de la Shoah.

Au terme de ce premier parcours sur la constitution de l'identité d'un peuple, nous avons dégagé le rôle de l'imaginaire social et la complexité de ses ramifications ainsi que de ses supports dans la réalité effective. Ceux-ci sont diversement investis par les membres de la communauté, mais nous avons pu voir qu'ils rendent possible un lien libidinal fort qui sert de trait d'union et fédère l'imaginaire collectif. Dans son rapport à l'origine, à la période de fondation de la communauté, cet imaginaire joue le rôle de souvenir-écran, occultant en partie le moment de l'institution et sa dimension traumatique. D'autre part, il devient un prisme à travers lequel la communauté appréhende la réalité, ce qui fausse en partie son jugement sur soi, sur les failles et les divisions internes qui la traversent, ou encore sur les autres communautés dans leur altérité. Dans ce rapport doublement faussé, aux origines passées aussi bien qu'au présent, l'imaginaire collectif fortement investi peut induire très notablement des effets de servitude volontaire, d'autant qu'il fournit aux membres de la communauté de fortes satisfactions identificatoires et une protection contre la souffrance.

S'il passe par des images au sens strict, comme les images cinématographiques ou les représentations picturales, il importe cependant de souligner que l'imaginaire est également

¹¹² cité par Peter Bogdanovich, dans *Friz Lang in America* et repris par J.-M. Frodon in op. cit., p.121.

¹¹³ J.-M. Frodon rappelle cependant qu'il a bien existé un cinéma fait par et pour les Noirs, avec notamment William Foster et Emmet J. Scot, mais qui est resté semble-t-il « ghettoisé » jusque dans les années 1960. Cf. op. cit., note 8, p. 123.

véhiculé par la langue et ses figures de style. Or, la langue peut non seulement être investie psychiquement pour les symboles et représentations qu'elle porte, mais aussi pour elle-même, particulièrement lorsqu'il s'agit d'une langue maternelle. Il convient donc d'examiner plus précisément le rôle de la langue — et du rapport qu'entretiennent avec elle les membres de la communauté — dans la genèse de la servitude volontaire. En fonction de la manière dont elle est considérée et plus ou moins idéalisée, nous verrons qu'elle accroît ou diminue le risque d'aliénation, l'imaginaire ne fonctionnant pas sans la langue. Nous y avons parfois fait allusion dans ce chapitre, mais il nous semble que la question mérite à présent d'être traitée pour elle-même, de façon plus détaillée.

CHAPITRE 2 : Succomber aux charmes de la langue et de la culture

La langue ne joue pas — et n'a pas joué — systématiquement dans l'histoire un rôle d'identification susceptible de conduire à l'aliénation. Il pourrait même sembler contraire à sa fonction expressive qu'elle conduise à des effets de servitude. Encore convient-il qu'elle soit saisie dans son potentiel d'ouverture et dans son équivocité intrinsèque, ce qui peut précisément poser problème. Car un groupe ou un peuple peut aussi s'enfermer dans une conception "close" de la langue, de sa "propre" langue, ce qui passe au moins par deux attitudes d'esprit complémentaires : d'une part, une certaine forme de cratylisme, souvent implicite, qui consiste à établir un lien privilégié et ontologiquement fondé entre une langue particulière et l'être des choses, attitude souvent assortie d'un attachement affectif particulier avec sa langue "maternelle" ; d'autre part, l'association systématique entre telle langue et telle communauté culturelle, elle-même rattachée aux œuvres et aux symboles qui la singularisent.

L'un des aspects de ce problème tient à l'appartenance spontanée, dès l'enfance, à une communauté linguistique et culturelle données. Une telle appartenance n'est généralement pas thématifiée, ce qui peut avoir pour effet de générer à la fois une survalorisation de sa "propre" langue et une méconnaissance des particularités qu'elle engendre dans l'approche du réel. Il revient aux linguistes¹, à l'instar d'Emile Benveniste, d'avoir clairement su formuler le paradoxe d'une langue potentiellement infinie dans ses usages et menacée de clôture dans son appropriation. Dans « *Catégories de pensée et catégories de langue* », in *Problèmes de linguistique générale*, il écrit en effet :

« Nous faisons de la langue que nous parlons des usages infiniment variés, dont la seule énumération devrait être coextensive à une liste des activités où peut s'engager l'esprit humain. Dans leur diversité, ces usages ont cependant deux caractères en commun. L'un est que la réalité de la langue y demeure en règle générale inconsciente ; hormis le cas d'étude proprement linguistique, nous n'avons au plus qu'une conscience faible et fugitive des opérations que nous accomplissons pour parler. L'autre est que, si abstraites ou si particulières que soient les opérations de la pensée, elles reçoivent expression dans la langue. »²

Ainsi, comme le formule ailleurs Benveniste, « *nous pensons un univers que notre langue a d'abord modelé* », sans avoir explicitement présente à la conscience la manière dont la langue nous conduit à cette modélisation.

La méconnaissance de la présence et du rôle de la langue dans nos opérations de pensée constitue un paramètre essentiel mis au jour par la linguistique moderne. Elle a notamment conduit, comme le démontre Benveniste dans cet article, à une certaine confusion entre catégories de la langue et catégories de la pensée. S'appuyant sur l'exemple paradigmatique d'Aristote, le linguiste souligne que les catégories logiques dégagées par le Stagirite dans ses *Catégories* (chap. IV) sont intimement liées aux catégories linguistiques de la langue grecque.

¹ Pensons également à certains traducteurs, à l'instar de G.-A. Goldschmidt, qui dans *A l'insu de Babel* (CNRS Editions, Paris, 2009) thématise très élégamment le rapport qu'il entretient avec les deux langues, allemande et française, suite à un parcours singulier dans leur univers respectif et à l'exil dû à la Shoah, exil qui ne l'a pas empêché de percevoir l'ouverture de chacune à l'universel ainsi que les risques d'enfermement.

² E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, rééd. coll. Tel, 2000, t. 1, p. 63.

Benveniste dégage alors la relation d'influence réciproque entre la langue et la pensée : c'est à travers une réflexion par et dans la langue grecque antique, avec ses formes structurales spécifiques, que la première table des catégories a pu être dégagée par Aristote, même s'il est possible que l'effort de réflexion logique cherche à transcender, au moins en partie, ses conditions de possibilité initiales.

Il convient d'insister, comme le fait le linguiste, sur ces conditions et leur ancrage dans une langue spécifique, ce qui motivera ultérieurement les démarches de la logique formelle visant à s'affranchir des langues "naturelles". Les remarques de Benveniste portant sur le mot "être" vont dans le même sens. D'une part, il développe l'ensemble des possibilités de la langue grecque pour dire l'être « *de plusieurs façons* » (selon la célèbre formule d'Aristote), et en arrive à la conclusion selon laquelle « *la structure linguistique du grec prédisposait la notion d'"être" à une vocation philosophique* ». Cependant, il ne considère pas cette spécificité de la langue comme absolument déterminante pour la pensée, puisqu'il écrit par ailleurs : « *la langue n'a évidemment pas orienté la définition métaphysique de l'être* »³ qui a vu naître dès les présocratiques des prises de position relativement diverses, entre les deux extrêmes héraclitéen et parménidien, sans compter les premiers développements de l'atomisme.

De plus, en proposant une analyse comparative de la façon dont la langue ewe, parlée au Togo, déploie, de façon très différente, ce que nous entendons par "être", Benveniste montre la relativité des catégories de l'être héritées de la pensée grecque. Dès lors, conclue-t-il,

*« aucun type de langue ne peut par lui-même et à lui seul favoriser ni empêcher l'activité de l'esprit. L'essor de la pensée est lié bien plus étroitement aux capacités des hommes, aux conditions générales de la culture, à l'organisation de la société qu'à la nature particulière de la langue. »*⁴

Si nous lui accordons volontiers cette conclusion, ainsi que le souci de replacer la langue dans son contexte d'usage et au sein des institutions qui la véhiculent, il nous semble cependant qu'un certain attachement subjectif à sa langue, notamment "maternelle", peut avoir des répercussions sur la pensée, et ce d'autant plus si cet attachement est stimulé par certains représentants éminents de la culture ou par des institutions, étatiques ou religieuses.

C'est pourquoi il convient de s'intéresser à la dimension subjective de la langue, à la façon dont elle contribue à structurer notre subjectivité. Sur cette question, Benveniste nous fournit également des éléments de réflexion précieux.

*« C'est dans et par le langage que l'homme se constitue comme sujet ; parce que le langage seul fonde en réalité, dans sa réalité qui est celle de l'être, le concept d'"ego" »*⁵.

Quoique toute langue ne dispose pas nécessairement du terme d'"ego" ou d'un équivalent proche, chacune fournit à l'homme la possibilité de se situer et de se penser comme "personne". Ce dernier terme ne doit d'ailleurs pas être assimilé au concept occidental

³ *Problèmes de linguistique générale*, op. cit., p. 71.

⁴ Op. cit., p. 74.

⁵ Benveniste, « *De la subjectivité dans le langage* », in *Problèmes de linguistique générale*, op. cit., p. 259.

moderne de personne ni encore moins avec celui d'individu, au sens de l'individualisme contemporain, car ceux-ci dépendent étroitement d'une conjoncture singulière et historiquement déterminée, liée aux catégories linguistiques indo-européennes, à l'émergence du droit et de la démocratie, et à une dynamique sociale et économique propre au capitalisme. Cela étant, et de façon partiellement indépendante des variations culturelles, une langue fournit à chacun les moyens de se différencier de l'autre (moi/toi) ou d'une tierce personne, ou encore d'une chose. Elle permet par ailleurs de formaliser le type d'appartenance à la "communauté" et les modalités par lesquelles celle-ci se met en place. Chacune offre donc un cadre spécifique de structuration et d'accueil à la subjectivité humaine.

La conjoncture sociale et historique qui fait advenir et se transformer la signification de cette structure n'est cependant pas à négliger. Et il est d'autant plus important de la prendre en compte qu'elle nous prémunit contre le réductionnisme linguistique. Une réduction de la formation de la subjectivité à la seule dimension de la langue, elle-même conçue uniquement comme système formel et syntaxique désincarné des réalités historiques, produirait l'effet inverse de l'éclairage apporté par la linguistique. Celle-ci permet en effet la prise en considération de la langue comme un des paramètres potentiels de l'aliénation, parmi d'autres. Mais une approche trop exclusivement linguistique risquerait de conduire à une survalorisation du rôle de la langue, excès susceptible de générer, comme nous allons le voir, des effets aliénants. Ainsi, après la mise au jour de la langue comme facteur important de formation de la pensée et de la subjectivité, nous tendrions à reconduire une certaine méconnaissance des autres facteurs, institutionnels et culturels, qui jouent, eux aussi, un rôle important.

Or, tel est précisément l'intérêt des analyses de Benedict Anderson, dans son ouvrage déjà évoqué, *L'imaginaire national* : elles cherchent à articuler le rôle de la langue avec la dynamique culturelle et institutionnelle — en particulier l'émergence de l'imprimerie, l'avènement du capitalisme, la formation des Etats-nations en Europe, les processus de fonctionnement de l'administration coloniale, ou encore ceux de la presse. Nous reprendrons dans un premier temps ces analyses, afin de déterminer dans quelle mesure la langue peut spécifiquement jouer un rôle dans le processus de servitude volontaire. Il apparaîtra alors que ce sont plutôt certains de ses usages qui doivent être mis en cause, usages assortis d'un type particulier d'attachement affectif et d'une conception trop univoque de son rapport au réel. C'est pourquoi il importe également, nous semble-t-il, de relativiser la différence entre langue et discours. Pertinente sur le plan théorique, et notamment pour les nécessités de l'analyse linguistique, cette distinction ne doit pas non plus être hypostasiée, au risque d'occulter le fait que la clôture d'une langue sur elle-même passe par des types d'emplois spécifiques et par l'absence de discours distanciés sur la langue. Il convient en particulier d'éclairer les dangers liés à ce que nous sommes tentés de nommer le fétichisme de la langue : sa survalorisation au détriment à la fois de la pluralité des langues et de la pluralité des facteurs de formation de la pensée et de la subjectivité.

1/ Tendances à la resacralisation de la langue à l'époque moderne ?

Dans l'analyse que conduit Benedict Anderson sur l'origine et l'essor du nationalisme, le rôle de la langue occupe une place importante. Or, le mérite de cet auteur réside dans le fait qu'il n'examine pas ce rôle indépendamment des facteurs institutionnels et littéraires qui permettent son déploiement. De plus, B. Anderson souligne que la langue ne joue pas systématiquement un rôle aliénant ni même privilégié dans toutes les formes de nationalisme : la langue n'intervient quasiment pas, par exemple, dans les pays du Nouveau Monde, qui ne peuvent s'appuyer prioritairement sur cette médiation (celle de l'anglais, de l'espagnol, du portugais) provenant du pays d'origine des premiers immigrants, de la métropole impériale. Ce qui n'exclut pas, néanmoins, que les colonisateurs aient pu faire jouer à ces langues venues d'ailleurs un rôle d'acculturation des autochtones. L'un des paradoxes, et non des moindres, de ce processus d'acculturation, étant qu'il a pu engendrer, ultérieurement — mais non sans pertes ni souffrances — une dynamique libératrice dans la période de conquête des indépendances nationales, là du moins où les populations colonisées avaient survécu en nombre suffisant pour continuer à exister.

a/ Le passage du sacré au profane dans les langues modernes

L'un des facteurs importants et probablement ambivalent, dans la dynamique d'appropriation d'une langue par un peuple, est d'abord la modification de son statut, lorsque celle-ci passe de l'état de langue sacrée à celui de langue profane. D'une certaine manière, cette logique est déjà esquissée par les hellénistes pour la démocratie grecque. Nous pensons en particulier aux études de J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet réunies dans *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* ainsi qu'aux analyses de M. Detienne dans *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. A une langue sacrée, ou du moins en partie sacralisée, associée à un droit fondé sur le divin et à une parole publique monopolisée par les détenteurs du pouvoir théologico-politique, succède une langue plus démocratique, qui va de pair avec un égal droit à la parole et un développement de la réflexion sur les catégories juridiques, à l'œuvre notamment dans la tragédie grecque. Ces auteurs nous rappellent néanmoins combien il serait anachronique de transposer à cette époque nos catégories modernes, en particulier celle du libre-arbitre. Ils soulignent ainsi combien la langue et ses significations sont solidaires des usages, des mentalités, des pratiques et des institutions d'une époque, comme le montrera de son côté Michel Foucault à travers son élaboration du concept d'*épistémè*.

Venons-en donc plus directement à l'époque moderne et à deux événements déterminants, du moins en Occident, concernant le passage de la langue sacrée (le latin) aux langues "vulgaires" ou "vernaculaires" : la Réforme protestante et la découverte du Nouveau Monde. B. Anderson articule explicitement celles-ci à des évolutions techniques et commerciales, qui constituent le vecteur d'effectivité de ce qui se joue par ailleurs sur le plan symbolique et spirituel. Mais, auparavant, il convient de rappeler ce qui se perd avec la disparition de la langue sacrée — et que certains chercheront à restaurer ultérieurement au sein même des

langues profanes. Avec la langue sacrée disparaît (en principe) la croyance dans le caractère non-arbitraire du signe.

« Les idéogrammes du chinois, du latin et de l'arabe étaient des émanations de la réalité, non des représentations fabriquées de manière aléatoire. (...) Il n'y a pas trace ici d'un monde tellement coupé du langage que toutes les langues en sont des signes équidistants (et donc interchangeables). On ne saurait en effet appréhender la réalité ontologique qu'à travers un seul et unique système privilégié de re-présentation : la langue-vérité du latin ecclésiastique, l'arabe du Coran ou le chinois des examens. »⁶

Dans un contexte culturel dominé par la croyance en la valeur ontologique de la langue sacrée, nous rencontrons donc une forme de cratylisme, paradoxalement vecteur de transcendance par rapport à la nation et au territoire : les communautés chrétienne et islamique, en particulier, ont pu se concevoir et continuent en partie à se considérer comme transnationales.

Le rapport privilégié entretenu avec telle ou telle langue-vérité, rapport exclusif, est déterminant pour unir ses locuteurs. La contrepartie de l'appartenance et de la reconnaissance mutuelle est cependant l'impossibilité — plus ou moins durable — de formuler autrement les réalités les plus fondamentales, relatives notamment à Dieu, à l'être et à la communauté. En témoigne encore aujourd'hui le refus fondamentaliste de traduire le Coran dans les langues vernaculaires et son apprentissage par des fidèles qui parfois ne le comprennent pas. N'oublions pas qu'il en fut longtemps de même avec le latin d'Eglise. En terme d'identification, cependant, ce mode de fonctionnement de la langue rencontre des limites, du fait même du hiatus entre la langue parlée au quotidien et la langue sacrée, jusque chez les détenteurs du savoir et de l'autorité.

Or, il en va différemment lorsque la langue vernaculaire devient aussi celle du savoir, tout en étant celle du peuple. S'opère alors un double mouvement : l'intelligentsia peut s'adresser au peuple tout en prétendant parler en son nom et avec ses propres termes ; les citoyens eux-mêmes peuvent estimer se trouver dorénavant dans l'élément de la vérité, en disposant de la langue qui sert également au savoir. Ici encore, les dynamiques à l'œuvre s'avèrent complexes et ambivalentes, oscillant entre un potentiel de libération et des menaces d'aliénation. D'une part, la langue étant détachée, en principe, d'un ancrage ontologique et théologique, apparaît comme *une* parmi *d'autres*, toutes « *équidistantes* » par rapport au réel, comme le formule B. Anderson, c'est-à-dire infiniment distantes, fondée sur l'arbitraire du signe et son lien non-nécessaire avec le référent. Elles sont toutes interchangeables, dans la mesure du moins où aucune ne peut prétendre entretenir un lien privilégié avec l'être. D'autre part, cependant, chaque langue vernaculaire, partagée par toute une communauté sans distinction de rang ni hiérarchie — en principe — peut constituer un des éléments de l'identification collective et servir à fonder l'appartenance à une nation ou une région, identification renforcée par le fait que cette langue est celle qui a été apprise dans l'enfance et avec laquelle on entretient un lien affectif privilégié.

⁶ B. Anderson, *L'imaginaire national, Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, trad. fr. La Découverte et Syros, 2002, p. 28.

Par ailleurs, cette communauté de langue rend elle-même possible le déploiement à plus grande échelle — au-delà de petites communautés de lettrés — d'une industrie du livre et de la presse pouvant elle-même servir une double finalité : celle d'une émancipation des citoyens par la diffusion de la connaissance et des lumières, un des thèmes centraux du XVIII^{ème} siècle et notamment des Encyclopédistes français ; mais aussi celle d'une cristallisation de l'identité collective, susceptible de dériver vers le nationalisme ou d'autres formes aliénantes d'identification collective. Cette dérive était d'ailleurs d'autant plus envisageable, comme le rappelle Anderson, que la disparition d'une langue sacrée, particulièrement le latin en Europe, a eu pour conséquence un certain isolement des élites de chaque pays, de moins en moins d'auteurs ayant accès directement et sans risque accru de malentendus, aux œuvres de leurs homologues étrangers.

b/ Rôle de l'imprimé : roman et presse écrite

Afin de prendre la mesure du bouleversement occasionné en Europe par la disparition du latin comme langue des élites, B. Anderson rappelle quelques chiffres intéressants, notamment ceux établis par Lucien Febvre et Henri-Jean Martin dans *L'apparition du livre*⁷. Avant 1500, 77% des livres étaient encore imprimés en latin et en 1501, sur quatre vingt huit éditions imprimées à Paris, seules huit étaient écrites en français. Au milieu du XVIII^{ème} siècle, une très grande majorité de publications sont en français. Le moment de transition se situe autour du XVII^{ème} siècle. Si, en effet,

*« la renommée de Hobbes (1588-1678) s'étendit à tout le continent parce qu'il employait la langue-vérité », « Shakespeare (1564-1616), en revanche, était quasi inconnu outre-Manche parce qu'il composait en vernaculaire ». « Dans le même temps, Descartes (1596-1650) et Pascal (1623-1662), poursuivirent l'essentiel de leur correspondance en latin ; mais Voltaire (1694-1778) écrivit la quasi-totalité de son œuvre en vernaculaire. »*⁸

Nous trouvons ainsi condensé en quelques cas le paradoxe de ce changement de monde autour de la question de la langue, où de grandes œuvres littéraires vont être méconnues au-delà des frontières tandis qu'une plus large part de la société peut s'emparer des lumières et des instruments de la critique politique. Néanmoins, les conditions mêmes de cette dernière prise de possession méritent notre attention. Elle exige en effet d'abord une large alphabétisation de la population. Or, cela passe par le déploiement de l'institution scolaire, elle-même équivoque dans sa capacité à émanciper les consciences. D'autre part, il convient de porter notre regard sur la production et la diffusion de l'écrit, qui devient, d'une certaine manière, l'une des premières « *marchandise industrielle de type moderne produite en série* »⁹. Analysant deux espèces majeures sous lesquelles l'imprimé va se diffuser, le roman et le journal, B. Anderson les considère comme des vecteurs essentiels de la constitution de l'imaginaire national.

⁷ Cité dans *L'imaginaire national*, op. cit., p. 31.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid., p. 45.

Dans son étude sur la genèse du nationalisme, il étudie en particulier le roman de José Rizal, *Noli me tangere* (1887), cet auteur étant considéré comme l'un des pères du nationalisme philippin, roman écrit en espagnol par et pour les « *indigènes* », les populations autochtones dont l'identité cherchait à se (re)construire. Les premières lignes du roman évoquent un dîner mondain qui suscite réactions et rumeurs dans toute la ville de Manille, ce qui, pour B. Anderson, établit à travers la langue et ses représentations l'espace d'une communauté imaginaire et interpelle le lecteur. Cette interpellation est d'autant plus vive qu'

« *alors que Rizal n'a pas la moindre idée de l'identité individuelle de ses lecteurs, il leur écrit avec une ironique intimité, comme si les relations qu'ils entretenaient les uns avec les autres n'étaient pas le moins du monde problématiques* »¹⁰. Il convient d'ajouter à cela que Rizal « *parsème sa prose espagnole de mots tagalog, pour rehausser l'effet "réaliste", satirique et nationaliste* » de son texte.

Enfin, et peut-être surtout, il a recours à un schème de la temporalité spécifique, celui d'un temps homogène et linéaire, dans lequel le lecteur est incité à se placer et à se situer. L'acte de la narration — et celui de sa lecture ultérieure — constituerait une des conditions de possibilité de l'émergence d'une expérience communautaire. Comme nous le verrons par la suite, le roman ne saurait être arbitrairement réduit à une dimension normative. Peut-être même représente-t-il, au moins à certaines conditions, une possibilité d'expérience imaginaire de l'émancipation, comme tend à le montrer P. Ricœur. Notons également que ledit roman est écrit en espagnol, ce qui atteste bien de la place paradoxale de la langue dans la logique des processus d'appartenance et d'identification collectifs : la langue du colonisateur sert ici de vecteur à l'émergence d'une conscience nationale — elle-même non dépourvue d'ambiguïtés...

Le deuxième vecteur d'identification communautaire, la presse, intervient probablement de façon plus directe et moins équivoque. A ce sujet d'ailleurs, nous n'accordons pas à B. Anderson le jugement selon lequel « *le journal n'est qu'une "forme extrême" du livre, un livre qui se vend sur une échelle colossale, mais dont la popularité est éphémère* »¹¹. Car le livre est d'abord, s'il s'agit d'une œuvre littéraire, un rapport esthétique à la langue, soucieux de la faire travailler d'une façon singulière et inédite, en rapport avec une expérience irréductible et subjective. A cette première différence fondamentale avec l'article de journal ordinaire, il convient d'ajouter que le livre dispose d'une certaine autonomie, d'une vie propre et d'une réception assez indéterminée, que ce soit dans le temps ou en terme de type de lecteur, ce qui est beaucoup moins vrai du journal, situé dans un temps donné — et précisément "éphémère" comme le reconnaît l'auteur — et relativement ciblé dans son adresse : vers tel type de lectorat, même s'il demeure, en théorie du moins, lisible par tous. A l'inverse du livre, le journal est moins indéterminé et peut-être par là plus prescriptif.

Ce caractère prescriptif ne tient pas seulement à un contenu circonstanciel mais à son mode de réception : dans l'immédiateté de l'événement ainsi que dans la lecture synchronique par un grand nombre de destinataires. B. Anderson évoque une « *cérémonie* » de masse, à propos de

¹⁰ *L'imaginaire national*, op. cit., p. 39.

¹¹ *Ibid.*, p. 46.

la lecture du journal, faisant directement allusion à la « *prière matinale* » de Hegel et renvoyant à la lecture quasi simultanée du journal par des millions de lecteurs.

« Peut-on envisager figure plus vivante de la communauté imaginée séculière, historiquement chronométrée ? Dans le même temps, le lecteur du journal qui voit ses voisins en lire des répliques exactes — dans le métro, chez le coiffeur, dans son immeuble — est continuellement rassuré : le monde imaginé s'enracine visiblement dans la vie quotidienne. (...) la fiction s'infiltré paisiblement en continuant dans l'anonymat qui est la marque distinctive des nations modernes. »¹²

Nous rencontrons ici l'une des modalités fondamentales de la production du semblable, cet autre moi-même anonyme avec lequel je m'imagine former une communauté parce qu'il fait partie de mon paysage quotidien et partage certaines de mes habitudes de vie extérieures ou visibles.

Ainsi la lecture de la presse, et plus globalement de textes écrits dans une seule et même langue, a pu renforcer la dynamique de « *l'égalisation des conditions* », pour reprendre cette expression de Tocqueville. Car dans toutes les sociétés traditionnelles, que ce soit celles de l'Europe de l'Ancien régime ou ailleurs, « *les solidarités étaient le fruit de la parenté, du clientélisme et d'allégeance personnelles* », comme le rappelle B. Anderson. Or, si l'imprimé n'est pas le seul à être intervenu dans le démantèlement de ces anciens types de liens, nous pouvons estimer qu'il a joué — et la langue dans laquelle il était écrit avec lui — un rôle d'appartenance alternative. Au premier abord,

« le patron d'usine lillois n'avait qu'un lointain rapport avec un patron lyonnais. Ils n'avaient aucune raison particulière de se connaître (...). Mais à travers la langue d'imprimerie, ils finirent par découvrir qu'ils avaient des semblables par milliers. »¹³

Nous pourrions d'ailleurs à ce titre nous demander si l'anglais international et certains types de lexiques, tels ceux inhérents à la gestion et au marketing, n'assurent pas à l'heure actuelle une fonction analogue pour créer de nouvelles identifications et de nouvelles solidarités entre les classes dirigeantes, à l'échelle internationale.

c/ Nostalgie du sacré et tentation de resacralisation

A l'échelle d'une population entière, la langue peut jouer un rôle fédérateur d'autant plus grand que les populations ont pu ressentir longtemps auparavant la séparation entre langue sacrée et langue profane comme une humiliation. Dès lors, l'accès de la langue vernaculaire au rang de langue d'imprimerie pouvait permettre de recouvrer une certaine dignité, ce qui explique en partie l'investissement libidinal dont elle a pu faire l'objet. Investir sa langue nationale pouvait ainsi constituer une sorte de "revanche", après tant de siècles d'exclusion de la participation à la langue du savoir et du pouvoir mêlés. Or, cet investissement a joué un rôle ambigu : il a contribué à l'émergence de mouvements de libération et d'émancipation, aussi

¹² *L'imaginaire national*, op. cit., pp. 46-47.

¹³ *Ibid.*, p. 86.

bien qu'à des fins manipulatrices dans la communication de masse. D'où l'équivoque de ce constat formulé par Benedict Anderson dans *L'imaginaire national* :

« partout, en fait, alors que l'alphabétisation progressait, il devint plus facile de rallier le soutien populaire, les masses tiraient une nouvelle gloire de l'élévation au rang de langues d'imprimerie des langues vernaculaires qu'elles avaient toujours humblement parlées. »¹⁴

La langue joue et reflète ainsi toutes les ambiguïtés de l'amour pour la patrie, mais il se pourrait aussi qu'elle le nourrisse, à travers l'attachement à la langue maternelle. Dès lors se confondraient le contenu du discours, la singularité de la langue et l'attachement beaucoup moins conscient à la langue maternelle. Concernant ce dernier, deux remarques d'Anderson nous paraissent pertinentes. D'une part, il décèle dans la contingence de la langue maternelle, que nous n'avons pas choisie, un motif paradoxal de lien affectif. Comme la couleur de peau, le sexe ou le lieu de naissance, nous n'y pouvons rien. Du moins à première vue, puisque l'on peut partiellement changer de couleur de peau ou de genre, et apprendre aussi d'autres langues jusqu'à ne plus vivre qu'en elles. La question se pose néanmoins de savoir jusqu'à quel niveau d'intimité dans notre vie psychique. Toujours est-il que les données immédiates et contingentes de notre naissance se donnent comme "naturelles" et marquent durablement notre existence. Or, Anderson suggère que « précisément parce qu'on ne choisit pas ces liens, ils ont une aura de désintéressement »¹⁵. Cette conversion de la fatalité en amour a de quoi nous surprendre, au premier abord. Est-elle cependant si nouvelle, au regard de l'histoire de la philosophie ?

Il nous importe de comprendre l'attachement affectif envers nos premières formes d'appartenance de façon plus précise dans sa genèse. L'analyse de la langue permet-elle de le faire ? L'auteur de *L'imaginaire national* esquisse quelques pistes. D'abord, la langue nous relie à nos ancêtres, aux morts. La mémoire de ceux-ci se perd dans la "nuit des temps" et nous n'en conservons que les traces de présence dans les discours écrits et oraux. Aussi loin que remonte le généalogiste dans les registres d'état-civil ou leur équivalent, il ne parviendra à aucune origine ultime. Aussi loin que remontent les mythes et légendes, ils se perdent dans la nébuleuse de l'imagination des origines. Or, il en va de même pour les langues, toujours issues de sources plus anciennes en-deçà desquelles il nous est impossible de remonter, par exemple le sanskrit pour les langues indo-européennes. Par homologie et transfert, on passerait donc de l'attachement aux siens à l'attachement à la langue.

D'autre part, certaines expressions de la langue actuellement parlée semblent maintenir à l'existence un parfum ancestral, comme si la langue permettait une survivance des morts. Inconsciemment, elle véhiculerait l'esprit des disparus, la prégnance de leurs voix éteintes. Sur un autre plan, complémentaire, elle peut également créer un sentiment d'appartenance par l'unisson (« l'unissonance », selon les termes d'Anderson) qui résulte de certains airs ou de certaines expressions imprégnés dans la mémoire de tous ses locuteurs : par exemple la *Marseillaise*, quelques vers de Baudelaire ou de Victor Hugo, pour un Français ; le *Book of Common Prayer*, quelques phrases de Shakespeare ou de Keats, pour un anglophone, ... Les sonorités communes et familières transcenderaient les clivages, créant ainsi une impression de

¹⁴ *L'imaginaire national*, op. cit., p. 89.

¹⁵ *Ibid.*, p. 147.

communion parfois synchronisée par les médias, comme lors de certaines "cérémonies" télévisées.

Il convient donc de cerner le lien d'intimité très spécifique que l'on peut entretenir avec sa langue maternelle. Une telle relation de proximité peut être mise en relation avec les possibilités limitées d'apprendre d'autres langues. Car si la langue maternelle nous confronte à la contingence de la naissance, l'apprentissage d'autres langues se heurte à la finitude :

« S'il n'est de langue, écrit B. Anderson, qu'on ne puisse acquérir, son acquisition requiert qu'on y consacre une partie de sa vie : chaque nouvelle conquête se heurte au raccourcissement des jours. Ce qui limite notre accès à d'autres langues, ce n'est pas leur imperméabilité, mais notre propre mortalité. D'où le caractère secret qui s'attache à toutes les langues. »¹⁶

En mettant en rapport le sentiment d'étrangeté à l'égard d'une langue, non pas avec son caractère hermétique "en soi" mais avec notre finitude, l'auteur de *L'imaginaire national* suggère ceci : la dimension insondable de l'autre langue — mais qui pourrait bien affecter aussi la "nôtre", la langue maternelle —, tient à ce que nous pressentons et projetons en elle, sans le constater ouvertement : la présence, à l'horizon, de notre propre mort. Le confort dans la langue maternelle protégerait ainsi de cette prise de conscience douloureuse que jamais une vie ne suffira à explorer les méandres de l'autre langue et de la multiplicité des langues. Mais une vie suffit-elle déjà à maîtriser "sa" langue maternelle ?

Le privilège accordé à celle-ci est assorti d'une étrange valorisation, dans la mesure où elle n'est pas sans mobiliser notre paradoxale finitude, source de plaisir et de particularisation mais également signe de notre existence mortelle. Si l'on ajoute ces caractères à la valorisation de la langue vernaculaire comme promesse de savoir et/ou de pouvoir, ceci nous fournit quelques éclairages sur les raisons d'une tendance des peuples à resacraliser leur langue tout en lui faisant de nouveau jouer le rôle de langue-vérité, auparavant réservé aux langues sacrées. Il n'est pas étonnant, dès lors, que l'on retrouve cette tendance, plus ou moins marquée, dans la culture mais aussi dans la pensée philosophique.

Or, si les philosophes assortissent généralement le privilège de telle ou telle langue de réserves et d'équilibrages orientés vers des horizons d'universalité — non sans équivoques nous allons le voir —, il en va rarement de même de l'opinion. A travers elle, les discours sur le privilège voire la sacralité d'une langue peuvent prendre une tournure inquiétante et exclusive de l'altérité. Si le cas de l'Allemagne et de la langue allemande nous servira en partie de fil conducteur dans ce qui suit, il convient de préciser que ce qui s'est joué à travers ce cas exemplaire, entre le XVII^{ème} et le XX^{ème} siècle, ne lui est probablement pas propre et a pu fonctionner, à des degrés et selon des modalités diverses, pour d'autres langues et cultures. Nous commencerons d'ailleurs par évoquer le cas grec antique, afin de confirmer cette dimension simplement paradigmatique du cas allemand, probablement du fait de circonstances historiques et institutionnelles exceptionnelles.

¹⁶ *L'imaginaire national*, op. cit., p. 152.

2/ Méconnaissance de l'arbitraire des langues et cécité ethnocentrique

a/ Cratyle et les barbaroi : le paradigme inaugural

Comme nous l'avons évoqué en introduction avec Benveniste, du fait d'une certaine spontanéité avec laquelle nous apprenons notre langue maternelle, une relation d'intimité s'instaure, au point que nous sommes conduits à une méconnaissance de ses répercussions sur notre manière d'appréhender la réalité. Mais il peut en résulter aussi le sentiment d'une éminence de la langue maternelle, à l'instar d'une langue sacrée : elle permettrait d'accéder plus intimement au réel, elle nouerait des liens privilégiés avec l'être. Il est probable d'ailleurs que le "nous" susceptible de se formuler dans cette langue s'en trouve lui-même renforcé et auréolé d'une certaine supériorité, par rapport à ceux qui parlent une autre langue.

Peut alors s'instaurer une dangereuse connivence entre la langue, le réel qu'elle désigne et la communauté qui la parle, ainsi qu'une exclusion plus ou moins radicale des communautés qui ne la parlent pas. Sur le plan politique, cette connivence menace alors la communauté linguistique d'une confusion grave sur la nature même du lien politique qui unit ses membres, sans parler d'une confusion tout aussi pernicieuse sur le statut de la langue par rapport au réel. L'un des actes de naissance de cette problématique surgit avec les Grecs de l'antiquité et l'étymologie du mot "*barbare*". Issu du grec "*barbaros*", le terme désignait ceux qui ne parlaient pas grec. Il serait dérivé d'une onomatopée suggérant le bredouillement, l'expression et la diction incompréhensibles : la langue de l'autre est ainsi dévaluée tout en servant de pôle d'identification négative qui renforce l'estime de soi et l'unité de la communauté des locuteurs grecs.

Mais comme le rappelle par ailleurs Claude Lévi-Strauss, une telle logique n'est pas spécifique à telle langue ou telle culture. Et ses dangers, consistant non seulement en la suprématie accordée au groupe mais dans la stigmatisation de l'autre jusqu'à son abaissement au rang de non-humain ou de moindre humanité, parcourt bon nombre de sociétés traditionnelles. Dans *Race et histoire*, après avoir rappelé l'ethnocentrisme des Grecs et des Romains (et leur conception du "*barbare*"), il attire notre attention sur ce paradoxe selon lequel l'attitude consistant à rejeter l'autre dans la non-culture ou les balbutiements de la sous-culture est une constante assez largement diffusée dans les sociétés humaines. Cette attitude se trouve très nettement reliée à la langue et véhiculée par elle. Le terme et le concept d'« *humanité* » — d'expansion récente, limitée et fragile, comme le rappelle l'anthropologue — ne s'y rencontre pas tel quel :

« L'humanité cesse aux frontières de la tribu, du groupe linguistique, parfois même du village ; à tel point qu'un grand nombre de populations dites primitives se désigne d'un nom qui signifie les "hommes" (ou parfois — dirons nous avec plus de discrétion — les "bons", les "excellents", les "complets"), impliquant que les autres tribus, groupes ou villages ne participent pas des vertus — ou même de la nature — humaines, mais sont tout au plus composés de "mauvais", de "méchants",

de "singes de terre" ou d'"œufs de pou". On va souvent jusqu'à priver l'étranger de ce dernier degré de réalité en en faisant un "fantôme" ou une "apparition". »¹⁷

Nous pouvons percevoir combien la langue est déterminante, au point d'infléchir les perceptions du groupe. Dès lors que la langue et son rapport au réel, aux référents qu'elle désigne, ne sont pas questionnés ni thématés, dès lors que ce rapport est vécu dans la spontanéité et l'immédiateté, l'autre risque effectivement d'être perçu tel que la langue le désigne, c'est-à-dire par exemple comme « *singe de terre* », « *œuf de pou* » ou « *fantôme* ». L'analogie risque d'être traduite en identité ou du moins en homologie, avec pour conséquence la réduction de l'autre à une catégorie étrangère à l'humain. Ce risque est d'autant plus probable que l'exclusion d'autrui aura tendance à renforcer l'identité du groupe, tandis que sa reconnaissance comme autre *homme* menacerait — au moins temporairement et sur le plan subjectif — cette identité. En effet, ceci impliquerait un questionnement sur la relativité des vocables de chaque groupe et, au-delà, une potentielle fragilisation de ce pôle d'identification qu'est la langue. Nous pourrions même aller plus loin, et envisager que cette mise en perspective de la langue engage une remise en question plus radicale des institutions — réelles et symboliques — qui structurent telle ou telle société, à telle période précise de son histoire.

Comme le développe en effet C. Castoriadis dans son séminaire de 1986-87 intitulé « *La vérité dans l'effectivité social-historique* », interroger la langue et la mettre à distance comme telle dépasse de loin des enjeux strictement terminologiques et linguistiques. Demander « *est-ce un monstre ou un tronc d'arbre mort ?* » — ou, dans le prolongement de ce que nous écrivions précédemment, *est-ce un homme, un singe de terre ou un fantôme ?* —, est insuffisant, car on accepte déjà *a priori* ces catégories, sous lesquelles on s'apprête à ranger le « *divers de l'intuition sensible* », pour employer une expression kantienne évocatrice. La véritable mise en question — et l'apparition de la vérité comme problème, ce qui constitue le thème de la réflexion de Castoriadis — n'apparaît qu'avec des questions telles que : « *y a-t-il des monstres ?* », « *qu'est-ce qu'on veut dire par monstres ?* », « *pourquoi, quand tu dis qu'il n'y a pas de monstres, tu as raison ?* », etc. Il convient de ne pas sous-estimer la portée de telles questions, empreintes d'une apparence de naïveté toute socratique. Elles conduisent à sonder le cœur de la langue jusque dans ses imbrications avec le réel et la société. Par conséquent, l'interrogation touche de très près la société elle-même, ses institutions et ses modes de légitimation :

« La question de la vérité, écrit Castoriadis, ne peut surgir qu'à partir du moment où le questionnement porte aussi bien sur l'usage canonique des termes — usage qui commence à vaciller — que sur les règles de leur complexion et, surtout, sur les critères ultimes qui gouvernent les uns et les autres. Or, cela est strictement équivalent à un questionnement portant sur l'institution de la société puisqu'il s'attaque au langage et aux représentations institués comme aux significations qui s'incarnent dans les deux et les organisent. »¹⁸

¹⁷ C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, rééd. Folio-Essais, 1987, p. 21.

¹⁸ C. Castoriadis, « La vérité dans l'effectivité social-historique », in *Les Temps Modernes*, n°609, Juin-Juil.-Août 2000, p. 46 ; republié, mais sous une forme partiellement différente, dans *Sujet et vérité dans le monde social-historique, La création humaine I*, Seuil, 2002, pp. 251 et s.

Nous commençons à mesurer par là les obstacles identitaires qui s'opposent à la remise en question de l'usage canonique des termes de la langue, et à la mise à distance critique de celle-ci. Nous pouvons alors d'autant plus envisager la responsabilité de certains philosophes qui, sans nécessairement en évaluer les conséquences ultimes et extrêmes, ont pu véhiculer l'idée d'une certaine prééminence de telle langue et présupposer un lien ontologique entre elle et le réel. Le problème est d'autant plus grave qu'on y ajoute des considérations sur l'affinité entre communauté de langue et communauté politique, comme si toutes deux étaient accordées en un devenir — voire un destin — commun et fondaient conjointement un "caractère" national. Tel est particulièrement le cas pour une partie de la tradition philosophique allemande, qui s'apparente en ce sens à une réactualisation équivoque de la problématique grecque antique.

b/ La thèse d'une prééminence de la langue nationale et ses risques

L'histoire de la philosophie allemande depuis la fin du XVII^{ème} siècle, avec Leibniz puis plus tard Lessing, Herder, Fichte, Hegel, nous révèle une longue tradition de pensée cherchant à associer la langue et la nation allemandes, comme le retrace le recueil de P. Caussat, D. Adamski et M. Crépon, *La langue source de la nation*¹⁹. Il ne s'agit pas ici de retracer cette histoire dans sa complexité, ni d'occulter l'assez grande diversité des horizons : de nombreux philosophes, et notamment ceux nommés ici, ont cherché à articuler la singularité du "destin" du peuple allemand avec le souci d'universalité de son message et de son devenir. Heidegger lui-même n'exclut pas une telle interprétation, dans la mesure où la proximité — qu'il présuppose — entre l'allemand et la langue grecque, dans leur commune affinité avec l'essence de l'être, serait susceptible de conduire vers des réflexions capables de "sauver" le monde d'un devenir destructeur (nihiliste). Néanmoins, le privilège invoqué pour la langue allemande ne peut apparaître sans ambiguïtés, ni sans connivences avec un cratylisme éminemment problématique.

Certes, la tonalité de cette « *défense et illustration* » de la langue allemande, pour paraphraser ironiquement la formule de la Pléiade française, ne prend pas les mêmes accents selon qu'elle est énoncée avant l'unification de l'Allemagne, dans un contexte de recherche d'identité et de conquête de l'autonomie culturelle, ou bien après cette unification et *a fortiori* au moment de l'exercice du pouvoir par les nazis. Il n'en demeure pas moins que cette tradition de pensée reliant l'attachement privilégié à la langue allemande et l'élaboration de la communauté politique pose des problèmes considérables, qui commenceront seulement à être sérieusement discutés après la catastrophe totalitaire, particulièrement par H. Arendt — et dans une moindre mesure par Adorno — ainsi que par certains poètes, en particulier d'origine juive comme P. Celan et quelques autres.

Dans le cadre de cette tradition allemande, Marc Crépon nous rappelle que le rapport à Rome a toujours été ambivalent — et par là révélateur de certaines tensions voire apories dans la

¹⁹ Ed. Mardaga, coll. Philosophie et langage, 1996.

manière dont était considéré le lien entre langue et politique. Dans son article « *Rome, miroir de l'Allemagne, L'image de Rome dans les philosophies de l'histoire de Herder et Hegel* », il oppose d'abord assez nettement les figures d'Athènes et de Rome : si la première a toujours été idéalisée et envisagée comme ayant une « *parenté particulière* » comme l'affirme encore Heidegger en 1966, la seconde figure « *est conflictuelle, ambivalente et ne s'accompagne d'aucune idéalisation* »²⁰. A travers le double visage de l'empire et de la papauté, Rome est d'abord contestée dans sa dimension hégémonique et l'imposition arbitraire d'une universalité abstraite.

Chez Herder en particulier, Rome a tendu à détruire l'unité organique de chaque peuple, conçu sur un mode semi-naturaliste comme étant issu, de façon singulière et originale, des conditions climatiques de son développement et d'une force qui lui est propre. Ce développement comporte une part de "culture", mais elle est envisagée comme un auto-engendrement, auquel porteraient atteinte les influences extérieures. Certes, Herder cherche à opérer une défense des singularités nationales au nom d'un certain humanisme, du droit des nations à coexister en paix dans leur complémentarité et leur diversité. Mais ses présupposés sur la genèse de la culture et l'affirmation, malgré tout, d'un privilège de l'allemand entrent en tension contradictoire avec cet idéal. A travers ce privilège en effet, les langues romanes sont stigmatisées du fait qu'elles auraient été « *contaminées* » par le latin, là où les langues germaniques — et spécifiquement l'allemand —, auraient su préserver une certaine pureté originaire. En un sens, c'est la fidélité — éminemment problématique et culturellement contestable — à une origine mieux conservée et plus "pure" qui constitue le critère central de l'élection de la langue et de la culture allemandes.

Présente chez Herder, cette logique est réactualisée par Fichte dans ses *Discours à la nation allemande* (1807-1808), dont les paradoxes et la complexité sont mis en perspective de façon pondérée par A. Renaut dans la présentation de sa traduction de 1992 aux éditions de l'Imprimerie nationale : entre les Lumières et le romantisme, Fichte transcenderait l'opposition pour esquisser l'idée d'une nation comme éducatibilité d'un peuple. Il n'est pas évident néanmoins que la réception de ce texte ait correspondu à de telles intentions, surtout hors des cercles philosophiques, tant l'écart est souvent grand entre une pensée philosophique rigoureuse et les usages qui en sont fait dans le grand public, particulièrement si certains aspects flattent l'orgueil national.

On retrouve ensuite un type de raisonnement comparable chez Hegel, même si, là encore, il ne s'agit pas de gommer la complexité des enjeux et des tensions entre le particulier et l'universel. Commentant les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, M. Crépon souligne que

« Hegel établit, en effet, une distinction (...) entre les nations germaniques qui sont restées ou revenues dans leur pays primitif, qui n'ont pas abandonné le sol natal, et celles qui se sont installées sur les décombres de l'empire romain (en Gaule, en Italie, en Espagne). Tandis que les premières sont restées fidèles à elles-mêmes dans des régions que jamais les armées de Rome n'étaient parvenues à conquérir complètement, les secondes se sont mêlées aux Romains et aux peuples que ceux-là avaient eux-mêmes vaincus pour former des "nations hybrides". Ainsi se

²⁰ *Le malin génie des langues*, Vrin, coll. Problèmes et controverses, 2000, p. 99.

greffent sur la question de l'héritage du monde romain les thèmes de la pureté, de l'antiquité, de la continuité. »²¹.

Une différenciation et une hiérarchie sont là encore introduites entre l'Allemagne et les peuples latins, Hegel allant jusqu'à affirmer que « *L'Allemagne, proprement dite, s'est maintenue pure de tout mélange.* ». C'est alors sur le fond de cette singularité, conçue *in fine* comme une supériorité, qu'un certain nombre de philosophes allemands conçoivent la "mission" de l'Allemagne, aussi universelle soit-elle. La conjonction problématique entre la singularité et l'universalité constitue même probablement une des clés de compréhension de la téléologie qui parcourt toute cette tradition philosophique et qui culminera dans les apories heideggeriennes.

c/ Les dérives du cratyliste au sein de la modernité

A des degrés divers, une majorité d'auteurs, et pas uniquement en Allemagne, ont pu avoir tendance à privilégier la langue dans laquelle ils s'exprimaient. Encore convient-il d'interroger le type de privilège dont il s'agit. Si la langue en question est la langue maternelle, il peut s'agir d'un privilège relatif, dû à une affinité légitime pour la langue avec laquelle on se sent le plus à l'aise pour s'exprimer. En revanche, certains sont allés jusqu'à un privilège absolu, fondé sur des présupposés "cratylistes", rarement avoués et qui pourtant jouent, pour telle ou telle langue vernaculaire, les privilèges de la langue sacrée. Dans le fil de la tradition germanique évoquée précédemment, mais en la radicalisant, Heidegger défend l'idée d'un privilège de la langue allemande. Tel est particulièrement le cas dans ses analyses de la poésie d'Hölderlin. Et il confirme sa position dans le célèbre entretien avec *Der Spiegel* de septembre 1966. A la question des journalistes :

*« Croyez-vous que les Allemands ont une qualification spécifique pour cette conversion [conversion de la pensée, permettant d'accéder à la vérité de l'être] ? », Heidegger répond « Je pense à la parenté particulière qui est à l'intérieur de la langue allemande à la langue des Grecs et leur pensée. C'est une chose que les Français aujourd'hui me confirment sans cesse. Quand ils commencent à penser, ils parlent allemand : ils assurent qu'ils n'y arriveraient pas dans leur langue. »*²²

Nous n'aborderons pas ici dans le détail les problèmes importants que pose l'interprétation de cette formule, que les détracteurs de la pensée du philosophe brandissent comme un étendard accusateur et que ses défenseurs trouveront le moyen d'expliquer voire de légitimer. Tenons-nous en, dans la mesure du possible, à ce qui est ici explicitement formulé par Heidegger. Il nous semble qu'une telle prise de position, surtout si elle est replacée dans la perspective de l'histoire de la philosophie allemande depuis Leibniz et Fichte, a de quoi nourrir notre réflexion sur les risques qu'elle comporte.

²¹ *Le malin génie des langues*, op. cit., p. 108.

²² Trad. fr. in *Ecrits politiques*, Gallimard NRF, 1995, p. 268.

Heidegger défend ici le privilège de la langue allemande par rapport aux autres langues, et va jusqu'à suggérer qu'une pensée "adéquante", capable de saisir l'essence de l'être, comme il le formule par ailleurs, ne saurait se formuler qu'en allemand. Thèse en faveur de laquelle il mobilise « *les Français* » dans leur globalité. Comme si tout un peuple, ou du moins toute son intelligentsia, allait plébisciter la langue de son voisin et reconnaître que sa langue à lui ne lui permet pas d'exprimer adéquatement sa pensée. Il est probable qu'Heidegger fasse ici avant tout allusion à ses inconditionnels outre-Rhin. Cependant, et non sans paradoxes, il a aussi inspiré des auteurs français qui tirent à propos de la langue des conclusions toutes différentes voire opposées aux siennes. Si nous pensons notamment à J. Derrida, J.-L. Nancy ou Ph. Lacoue-Labarthe, la pensée et la langue d'Heidegger — cette dernière est-elle d'ailleurs spécifiquement "allemande", vu la torsion qu'elle imprime à ses usages traditionnels ? — a été l'occasion d'une mise à distance de leur usage du français et les a incités à engager une démarche de « *dépropriation* » de leur langue maternelle.

A ce titre, la fin de la formule du philosophe allemand serait valable, mais en un sens qui ne semble pas être le sien dans le contexte de l'entretien : on parvient difficilement à penser dans sa langue (ici, le français) tant qu'elle n'a pas été mise à l'épreuve de l'autre langue. Cette "autre langue" peut en l'occurrence être l'allemand, mais ce pourrait tout aussi bien être le latin ou le grec, l'anglais, le chinois ou l'ancien français. L'essentiel est de rencontrer l'étrangeté de sa "propre" langue afin d'expérimenter les limites de cette "propriété" et de ce sentiment "d'appropriation". En un sens, donc, le paradoxe serait qu'Heidegger a tiré argument du passage de certains penseurs français par l'allemand et par certains éléments de sa pensée conceptuelle pour renforcer sa position de défense de la langue allemande, selon une logique d'identification et d'appropriation opposée à la leur.

Sur quoi Heidegger fait-il alors reposer le privilège de l'allemand ? Selon lui, sa langue maternelle détient une « *parenté particulière* » avec celle des Grecs. Si cette formule était à entendre au plan étymologique, il nous semble que les linguistes pourraient remettre en question une telle hypothèse : la langue allemande est-elle davantage liée au grec ancien que la langue française ? Il s'agit peut-être davantage d'une affinité entre la pensée d'Heidegger et la philosophie grecque pré-socratique. Dès lors la parenté ne serait pas tant linguistique que conceptuelle. Pourquoi, dans ce cas, privilégier la langue allemande, tandis que les concepts présentent en tant que tels une portée trans-linguistique ? Probablement du fait d'une conception très particulière de l'histoire des langues européennes, dont nous avons examiné les origines à partir du XVII^{ème} siècle, moment de l'avènement des langues vernaculaires en Europe. Les racines germaniques auraient été préservées d'une certaine "contamination" par le latin, voire des "perversions" de la langue grecque dès l'apparition de la démocratie et des pensées platoniciennes et aristotélienne. Rappelons qu'il s'agissait déjà, à cette époque, d'une certaine forme de rupture avec la langue sacrée et d'un "partage" plus ouvert de la langue au sein de la communauté politique des égaux. Il en résulte l'idée d'une sorte de "destin" de la langue (et avec lui, du peuple allemand), au sens où, pour Heidegger, une certaine "marginalité" de leur devenir par rapport au christianisme puis à la mondialisation scientifique et technique les rendrait plus à même de saisir ce qui a pu se produire lors de la marginalisation de la pensée pré-socratique.

Or, si l'idée de "destin" d'un peuple ou d'une langue nous apparaît déjà contestable, le cratylisme mobilisé implicitement dans le raisonnement nous semble encore plus discutable. Heidegger estime en effet que la langue allemande recèle une affinité spécifique avec l'être et l'essence de l'être, au même titre que la langue grecque de l'époque présocratique. Néanmoins, ce que démontre clairement Benveniste, dans des analyses déjà citées, doit être rappelé ici. Si la langue grecque présente une adéquation particulière avec la notion d'"être", cela résulte de ses catégories linguistiques et ne dépend en rien de caractères ontologiques particuliers de cette langue. Autrement dit, c'est une pure tautologie que cette "affinité" : la langue grecque donne une impression de familiarité avec ce qu'elle nomme "être" dans l'exacte mesure où elle décline le mot "être" de différentes façons, inscrites dans ses usages lexicaux et syntaxiques. Nous ne sortons pas, ainsi, de considérations linguistiques. Le lien entre la langue et le réel ne s'en trouve pas particulièrement éclairci ni le présupposé d'un lien ontologique entre-eux davantage validé.

Envers et contre tout cependant, Heidegger remet en cause toute la conception linguistique moderne du rapport arbitraire entre le signifiant et le référent. Supposant qu'une langue, en l'occurrence l'allemand, est "plus proche" de l'être ou de son "essence" que les autres, il remet en question l'équidistance de toutes les langues au réel. Cette prise de position est d'ailleurs confirmée dans la suite de l'entretien, où Heidegger remet assez radicalement en cause la possibilité de la traduction :

« Pas plus que des poèmes, on ne peut traduire une pensée. On peut tout au plus la transposer. Dès qu'on se met à traduire mot pour mot, tout est transformé. » Réaction du Spiegel : « Une pensée qui met mal à l'aise. ». Suite de l'argumentation d'Heidegger : *« On ferait bien de prendre ce malaise au sérieux sur une vaste échelle et de réfléchir enfin à toutes les conséquences de la transformation qu'a subie la pensée grecque quand elle a été traduite dans le latin de Rome, un événement qui aujourd'hui encore nous interdit l'accès dont nous aurions besoin pour penser fidèlement les mots fondamentaux de la pensée grecque. »*²³

Nous devons concéder à Heidegger que les problèmes liés à la traduction sont très importants, et tout particulièrement concernant la poésie, dans laquelle les sonorités, les associations d'idées, l'étymologie voire la matérialité même du signifiant — pensons notamment à la poésie en idéogramme du chinois ou du japonais, ou encore à la calligraphie arabe, ... — sont essentiels.

Il est également indéniable que les bouleversements engendrés par l'avènement du monde romain ont profondément modifié notre rapport aux Grecs. Cependant, Heidegger hypertrophie le rôle de la langue et tend à la sacraliser. Il oublie que cette dimension ne fonctionne pas seule, mais qu'elle s'articule au développement des techniques, des institutions, des mœurs, etc., et méconnaît — à moins qu'il n'en ait à demi conscience ? — que la resacralisation de la langue va de pair avec une potentielle remise en cause de l'univers démocratique associé à sa désacralisation. Le bouleversement lié au passage entre le monde grec et le monde romain n'a probablement pas été plus profond, à cet égard, que celui qui a eu lieu entre les Grecs de la période archaïque et les Athéniens du siècle de Périclès, ou encore entre les stoïciens et les Pères de l'Eglise. La question de la langue ne peut donc être dissociée de celle des institutions, des régimes d'emploi des différentes langues — en particulier sacrée

²³ *Ecrits politiques*, op. cit., pp. 268-269.

et profane — et des régimes politiques dans lesquels ces usages ont cours. Il apparaîtra alors d'autant plus problématique qu'Heidegger déploie ses considérations sur la langue allemande au moment même de l'avènement d'un parti totalitaire en Allemagne, ce qui n'était pas le cas de ses prédécesseurs dans la défense de la langue allemande.

Un second point pose également problème dans l'approche heideggerienne de la langue : celui de l'historicité. Pour un penseur soucieux de la problématique temporelle, il est surprenant de constater une certaine cécité au sujet de l'historicité irréductible dans le devenir des langues. Le souci de « *penser fidèlement les mots fondamentaux de la pensée grecque* » indique une méconnaissance, si ce n'est un déni, de "l'essence" même de la langue, pour parler comme notre auteur, c'est-à-dire de l'irréversibilité de ses évolutions historiques. Deux soucis pourraient certes paraître légitimes, le premier du côté de l'historien et le second du côté de la philosophie. D'une part, on peut souhaiter restituer le mieux possible — et avec la conscience explicite de certaines limites — le sens de la pensée grecque dans son contexte, avec un effort de neutralité et les outils de la critique historique. D'autre part, la rencontre des penseurs d'aujourd'hui avec la philosophie grecque de l'antiquité, maintenue dans sa différence linguistique et culturelle, peut nourrir la pensée contemporaine dans ses questionnements propres.

Dans aucun des deux cas, du moins si l'on est rigoureux, on n'entretiendrait l'illusion de pouvoir opérer un "saut" temporel pour penser exactement comme un Grec de l'antiquité archaïque — et on peut d'ailleurs se demander quel sens cela aurait ? Or, il nous semble qu'Heidegger entend bien faire jouer ce rôle à la langue allemande, comme si elle pouvait nous faire voyager dans le temps grâce à son lien privilégié avec l'être, lien susceptible de nous faire parcourir à rebours les évolutions historiques de la langue — ce que par ailleurs Heidegger tente de faire, non sans arbitraire, avec son usage de l'étymologie et de la poésie allemandes. Ceci relève donc bien d'un certain cratylisme dans la conception de la langue allemande. Or, ceci n'est pas innocent et nous apparaît d'autant plus ambigu qu'à la même époque vont se mettre en place des rapports à la langue allemande extrêmement réducteurs et arbitraires.

d/ (Re)sacralisation de la langue et aveuglement politique

Ni le cratylisme latent, ni la dimension messianique ne sont certes propres à la pensée heideggerienne : la tradition allemande permet d'attester qu'elle doit beaucoup à ses prédécesseurs. Il nous semble néanmoins que cette pensée constitue un paradigme, et ceci à un double titre. D'une part, Heidegger prolonge jusque dans ses extrêmes conséquences la logique antérieure, ce qui nous permet de mieux en appréhender les impasses. D'autre part, il conduit ses analyses pendant et après la période nazie, ce qui n'est rien moins que secondaire. Nous pourrions dès lors nous demander s'il ne forge pas de façon exemplaire un modèle de servitude volontaire, dans les rets de laquelle il se prendrait lui-même tout en incitant ses lecteurs à le suivre. L'hypothèse peut sembler excessive et mérite d'être discutée.

Comme le rappelle M. Crépon dans *Terreur et poésie*, la transition, dans la vie et la pensée d'Heidegger, entre sa courte responsabilité de recteur et son « *repli* » (faut-il l'appeler ainsi ?) dans le commentaire de la poésie d'Hölderlin et la philosophie de Nietzsche, a fait l'objet de nombreuses analyses polémiques, notamment par Ph. Lacoue-Labarthe (*La Fiction du politique*, 1987) et Henri Meschonnic (*Le Langage d'Heidegger*, 1990). Nous ne reprendrons pas ici dans le détail ce dossier complexe, mais il importe pour notre sujet d'en considérer certains aspects. Rappelons d'abord qu'Heidegger, commentant la poésie d'Hölderlin dans les années 1934-1935 puis à d'autres occasions ensuite, y cherche ce qui fait l'essence de la poésie, Hölderlin étant pour lui le « *poète du poète* », c'est-à-dire celui qui met au jour l'"essence" de l'acte poétique. Or, étrangement, lorsqu'il s'agit de l'expression poétique et de son usage spécifique de la langue, Heidegger ne se préoccupe pas du *travail* poétique qui est à l'œuvre par et dans la langue, celle-ci étant plutôt un thème de réflexion que la matière même avec laquelle œuvre le poète. Ainsi, si Heidegger parle beaucoup d'Hölderlin et de ses hymnes, il n'étudie guère sa manière de travailler ni son rapport à la langue allemande, implicitement sacralisée par le philosophe.

D'où les inquiétudes légitimes d'un Max Kommerell qui craignait, au regard des événements historiques contemporains de ces commentaires, qu'ils ne servent à une « *nationalisation* » de la poésie — même si, à la différence de Stefan George, Heidegger n'entendait pas, semble-t-il, se diriger dans cette voie. En ne précisant pas les effets sur la langue et la culture liés aux hymnes d'Hölderlin, en ne soulignant pas le statut éminemment poétique (et non politique) de ses considérations sur le « *national* » et « *l'étranger* » en particulier, Heidegger ne levait pas les ambiguïtés autour de son propos. Pire, il les alimentait en partie par une certaine violence interprétative des textes.

Certes, il marque une assez nette distance par rapport à l'idéologie nazie, excluant toute compréhension du peuple et de son essence à partir des concepts de « *race* » et de « *sang* ». Néanmoins, dans sa volonté d'établir un prophétisme politique à travers la poésie, Heidegger "annexe" la pensée poétique d'Hölderlin à son profit et sans grand respect pour son autonomie. Ainsi interprète-t-il « *l'élément national* » comme se référant à l'Allemagne, là où la langue poétique d'Hölderlin désigne plutôt l'Occident, en un sens d'ailleurs moins géographique que culturel ou esthétique. Par ailleurs, le « *nous* » invoqué par Hölderlin, en particulier dans sa *Lettre du 4 décembre 1801* à son ami Böhlendorff, se réfère d'abord aux deux amis, à une démarche à entreprendre par une petite communauté « *s'entreconnaissant* » comme aurait dit La Boétie et non à un "nous" plus massif, comme celui d'un peuple tout entier. Enfin, M. Crépon expose au terme de quelle stratégie complexe Heidegger déjoue l'épreuve de l'étranger. Si des éléments étrangers sont pris en compte, ils sont en définitive « *nationalisés* » :

« *Le laboratoire de la création, le difficile débat de chaque créateur avec tout ce qui relève de l'imitation, de l'emprunt, de la traduction (tout ce qui, précisément dénationalise ou désapproprie son identité propre et lui donne un caractère nécessairement hétérogène) se trouva ainsi d'office escamoté (...).* »²⁴

²⁴ *Terreur et poésie*, Galilée, Paris, 2004, p. 85.

Le rôle du poète est alors associé à celui de la langue, l'un et l'autre renvoyés à une transcendance prophétique et à un lien plus originaire avec l'être. Le poète doit se mettre à l'écoute de la langue (allemande), prêt à recevoir une révélation. Il doit pouvoir restaurer les conditions d'une entente de l'être, ce qui permettra également, selon Heidegger, de restaurer les possibilités de la langue, elles-mêmes suspendues par les dérives de l'histoire de la métaphysique et son corrélat matériel, l'histoire des sciences et des techniques modernes. Pour cette raison, et de façon dès lors extrêmement problématique, « *ce ne sont pas d'autres hommes (des contemporains, des parents, des amis) que le poète écoute* »²⁵, puisqu'ils sont pris dans le « *bavardage* ».

Un tel discrédit de la parole de l'autre, de la langue vivante et liée à la vie des affects, nous paraît de très lourde portée. La « parole » que le poète se doit d'écouter proviendrait donc d'une autre source. Laquelle, si elle ne provient pas de ceux qui parlent effectivement ? Cette parole émane du « destin ». Ainsi, pour Heidegger, le poète apparaît comme le médiateur incarné et "souffrant", entre l'essence de l'être et les hommes. Il est destitué de toute singularité subjective et apparaît de manière très éminente pour Heidegger comme « *le poète du poète* », le vecteur de la transcendance de l'être par rapport aux étants. Le rôle que philosophe s'attribue est alors celui de faciliter l'entente de la parole du poète, ce qui est effectivement l'ambition d'Heidegger dans son commentaire d'Hölderlin.

La question est alors de déterminer l'adresse de cette parole, destinée à métamorphoser, quasiment à convertir, ceux qui y sont exposés — et d'abord le poète et le philosophe. La passion de l'être censée « nous » saisir, s'emparer de « nous », ne concerne pas les hommes un à un, contrairement à ce qui se jouait dans la lettre d'Hölderlin à Böhlendorff, mais un être-ensemble directement collectif et qu'Heidegger nomme « *le peuple* ». Ceci pose deux problèmes fondamentaux.

Premièrement,

*« faire du peuple la figure unique de l'être ensemble, c'est en faire aussi le sujet privilégié de cette écoute. Or, un tel parti pris exclut d'entrée de jeu deux caractéristiques de l'écoute : son caractère pluriel et la singularité de chacune des relations qui composent cette pluralité. »*²⁶

La mise à l'écart de la spécificité du rapport de chaque lecteur à l'œuvre poétique et, en arrière-fond, une négation de l'irréductible polysémie de la langue, articulée à la conception cratyliste, nous paraissent très contestables. Se joue également ici une occultation du lien affectif — et donc toujours singulier — de l'individu à la langue, et de l'intimité de ses associations d'idées, qui ont pourtant une part de légitimité dans la relation aux œuvres, quoiqu'il convienne de ne pas s'y limiter et que le « *travail de culture* » consiste précisément à articuler en soi, et de façon toujours unique, l'intimité des affects et les grandes œuvres de la tradition. Deuxièmement, nous retrouvons à nouveau l'idée d'une élection, dans le lien prédéterminé entre le peuple et les dieux, ceux-ci produisant en effet des signes qui sont "la voix du peuple". La difficulté pour interpréter la pensée heideggerienne à ce propos tient au fait que le peuple en question existe et n'existe pas. Il n'existe pas pleinement dans la mesure

²⁵ *Terreur et poésie*, op. cit., p. 50.

²⁶ *Ibid.*, p. 69.

où c'est la poésie et sa métamorphose qui sont censées le faire advenir, le peuple existe *in futurum*. Cependant, l'interlocuteur privilégié par Heidegger et prioritairement destiné à être touché par la parole du poète (Hölderlin) est le peuple allemand.

Dans le contexte des années 1934-35, les considérations d'Heidegger doivent être soupesées avec soin. En un sens, Heidegger partage avec son époque — et concède partiellement aux nazis — l'idée que le destin du peuple allemand se joue de façon éminente dans ce moment historique. Comme nous l'avons vu, cela revient à réactualiser une thématique récurrente de la pensée allemande. Cependant, Heidegger conteste la nature du lien entre peuple et histoire telle qu'elle est pensée par l'idéologie nazie. Pour lui, ce n'est ni à l'idéologie ni à la politique de fixer les termes de ce destin mais à la poésie et à la philosophie (à la « *pensée* »), chargées alors d'une vocation messianique. A ce niveau, il nous semble que la position d'Heidegger est menacée d'entrer dans une logique de servitude volontaire, à la fois dans sa posture institutionnelle (pendant et après le Rectorat) et dans sa pensée, celle-ci semblant s'efforcer de rationaliser quelque chose comme un impossible, une situation intenable qui exige l'élaboration d'une "solution" mais en même temps d'une impasse (d'un "symptôme" en quelque sorte). D'abord, il s'isole de la réalité historique qui est en train de se dérouler autour de lui — du moins de sa dimension la plus intolérable, celle de l'extermination — et place sur le même plan une critique explicite du positivisme scientifique et une contestation des concepts nationaux socialistes :

« Jetons un coup d'œil sur l'équipement douteux avec lequel opère aujourd'hui [1934-35] la science de la littérature. Tous les morceaux de l'ancienne poésie y mènent leurs bacchantales sous quantités de travestissements, même si la désignation des contenus varie. Il y a peu, on parlait à la recherche des soubassements psychanalytiques de la poésie ; à présent, on ne jure plus que "communauté nationale", "sang et sol" — rien ne change. »²⁷

Notons tout d'abord le mépris globalisant avec lequel Heidegger considère sans distinction l'ensemble des activités de critique littéraire. Il est extrêmement arbitraire de mettre sur le même plan les analyses poétiques antérieures à l'avènement du nazisme et celles qui s'inspirent majoritairement de l'idéologie national-socialiste. Heidegger, au passage, s'octroie le mérite de détenir à lui seul la vérité quant à la poésie d'Hölderlin, négligeant l'intérêt d'un débat pluraliste et ouvert quant à l'interprétation de la portée des poèmes et de l'œuvre. Mais le plus grave cependant est ailleurs : si pour lui « *rien ne change* » sur le plan théorique, nous devons souligner que sur le plan des réalités politiques, tout change d'un contexte à l'autre ! Et ceci est loin d'être indifférent sur le type de discours public à tenir, en toute responsabilité, lorsqu'on occupe une fonction universitaire. A une République, aussi imparfaite fût-elle, succède l'élimination physique des opposants politiques et des Juifs, tous exclus de la communauté du peuple et conduits par là même à l'incapacité de se mettre à l'écoute de la prophétie, eux qui partageaient pourtant, et parfois au plus haut point, le souci et le soin de la langue allemande.

²⁷ Heidegger, « *Le Rhin* », in *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et Le Rhin*, trad. fr. F. Fédier et J. Hervier, Gallimard, 1988, p. 234.

D'autre part, Heidegger entend certes substituer une certaine conception du peuple, la sienne, appuyée sur une vision prophétique de son destin, à une autre, celle des nazis, fondée sur le biologisme et une pseudo-anthropologie. Néanmoins,

« cela ne suffit certainement pas à faire de Heidegger un résistant à l'idéologie nazie, car aucune critique de fond ni même une réserve n'apparaissent, ni sur les fins poursuivies par le régime ni sur ses moyens. Mais cela témoigne sans doute d'une volonté d'en infléchir les termes, en ramenant les catégories de l'idéologie (le peuple, le destin, l'histoire, mais aussi les racines, l'enracinement et le déracinement) dans le champ de la pensée, par opposition aux sciences et aux pseudo-sciences. »²⁸

N'était-ce pas tenter l'impossible ? S'engager dans une logique aporétique consistant à ruser avec le régime, permettant de ne pas se déjuger tout en évitant d'être contraint de professer ouvertement les doctrines nazies ? Il ne s'agit pas seulement, ni même avant tout, de voir là une certaine hypocrisie ou de la mauvaise foi, sur un plan purement psychologique à la fois secondaire et difficilement cernable, dans la mesure où les intentions véritables d'Heidegger sont toujours restées "voilées". Ce qui nous importe est la posture philosophique et politique du penseur, qui nous paraît à la fois intenable et marquée par une profonde cécité. Sur le plan politique, et malgré une certaine désillusion après la courte période du Rectorat, Heidegger continue de croire ou fait mine de croire qu'il peut encore "doubler" les nazis sur leur propre terrain. Sur le plan philosophique, il revient sur les avancées de Nietzsche en estimant qu'il est possible de nommer l'être, de le faire parler poétiquement afin que le peuple (allemand) puisse s'appropriier son essence. Puisque cette appropriation ne pouvait être opérée par le national socialisme, ce qu'Heidegger semble avoir cru pendant quelques temps, elle devait l'être par la poésie et la philosophie. Mais au prix d'un tel forçage interprétatif, comme nous l'avons déjà mentionné pour Hölderlin, que nous pouvons y voir une grande violence, dissimulée sous les atours d'une sympathie et d'une bienveillance affichée pour ces auteurs "amis".

Plus grave, à certains égards Heidegger semble légitimer la posture d'extrême détresse dans laquelle se trouve le peuple allemand, en suggérant qu'il convient d'endurer son "destin" et d'aller jusqu'au bout pour découvrir ce qui sauve, selon la fameuse formule d'Hölderlin. N'était-ce pas déjà donner un "sens" à l'organisation (celle de l'Etat et du parti) et en dissimuler l'extrême violence, incompatible avec tout sens ? N'y a-t-il pas dans toute cette stratégie un piège qui se referme sur son auteur, masquant une double violence — théorique et politique — tout en offrant des bénéfices psychiques non négligeables et peut-être même des "défenses" devenues indépassables après-guerre, comme nous pourrions le déceler dans sa rencontre avec Paul Celan ?

²⁸ *Terreur et poésie*, op. cit., pp. 74-75.

3/ Les dangers de la confusion entre communauté de langue et communauté politique

Le problème de la langue et de son articulation au destin d'un peuple, ainsi que les impasses de son aboutissement heideggerien, nous amènent à interroger la possibilité d'un autre rapport, voire d'une désintringation entre la langue, la culture et le peuple — au sens de communauté politique. Il nous importe de cerner la difficulté que l'on peut avoir à dissocier la communauté de langue dans laquelle notre subjectivité s'est formée, et la communauté politique, dans laquelle nous sommes appelés à intervenir en tant que citoyens. Le destin singulier, et pour certains auteurs l'impasse personnelle et existentielle dans la résolution de cette problématique, nous permettront de mieux appréhender la manière dont se joue l'attachement à la langue et sa dimension aliénante. Et ce n'est probablement pas un hasard si après la période hitlérienne, des penseurs comme Adorno, Arendt ou Améry, et *a fortiori* des poètes comme P. Celan, N. Sachs ou I. Bachmann, pour n'en citer que quelques uns, se sont trouvés confrontés de manière aiguë à ces questions.

a/ Une question cruciale dans l'Allemagne de l'après-guerre

Parmi les confrontations les plus vives avec l'usage de la langue allemande après la deuxième guerre mondiale, nous pouvons nous intéresser à celle conduite par Jean Améry, né Hanns Maier. Le choix qu'il a fait, en 1955, d'opter pour un nom à consonance francophone est déjà en lui-même un symbole de ses démêlés avec la langue allemande, associés à une problématique de l'appartenance à la communauté et à la culture germanophones. L'attitude d'Améry, certes compréhensible suite à sa traversée des ténèbres d'Auschwitz, nous semble en partie discutable et non exempte de confusions. Dans leur caractère parfois excessif, les prises de position de cet intellectuel d'origine juive né à Vienne en 1912 nous montrent à quel point il est difficile d'entretenir une relation juste et équilibrée vis-à-vis de sa langue maternelle, combien l'aliénation première dans laquelle elle nous place lors de la prime enfance s'avère difficilement surmontable et source de confusion entre les niveaux d'appartenance : à une communauté de naissance, à une communauté de langue et à une communauté politique.

Homme de culture, formé aux lettres, à la philosophie et à la musique allemandes dans sa jeunesse, Hanns Maier n'est pas seulement attaché à ce patrimoine pour des motifs "intellectuels". Plus déterminante et à l'origine de ses investissements ultérieurs est son immersion dans la culture populaire autrichienne dès l'école primaire. Dans *Par-delà le crime et le châtement* (1966), il rappelle que ses vingt premières années se déroulèrent essentiellement dans un climat de confiance et de connivence au sein de la culture autrichienne : les vêtements traditionnels, le dialecte de sa région, l'arbre de Noël, ... faisaient partie intégrante de son existence. Occasionnellement, on lui faisait savoir qu'il était "juif", mais cela restait pour lui un jugement extérieur et ne correspondait à rien de déterminé dans son vécu personnel, comme pour beaucoup d'autres juifs "assimilés". Cependant tout change entre 1935 et 1938, des lois de Nuremberg à l'Anschluss. Les premières lui font réaliser ou

plutôt lui imposent soudainement que le fait d'être juif consiste avant tout à être menacé de mort ; et le second que la menace de mort a envahi son "propre" pays, l'Autriche, dont il s'exile pour la Belgique.

La manière dont il va vivre cet exil, puis son passage par la torture et la déportation vers Auschwitz vont évidemment avoir une incidence considérable sur ses jugements ultérieurs concernant la langue et la culture allemandes ainsi que sur sa communauté d'origine. Mais nous pouvons ajouter à cela que le rejet est d'autant plus grand que l'attachement affectif premier était fort et vécu sur un mode spontané, non-thématisé. Il convient par ailleurs d'ajouter que le ressentiment d'Améry, comme il le reconnaît lui-même, provient aussi de l'absence de retour sérieux et conséquent de la communauté germanophone, du moins dans les années 1950-60, sur la période du nazisme et sur l'antisémitisme. De manière très significative, le témoignage d'Améry évoque un épisode de son séjour en Belgique qui révèle bien l'ampleur de l'attachement à la langue maternelle. Peu avant son arrestation, en 1943, il préparait des tracts anti-nazis dans un appartement bruxellois. L'immeuble était aussi occupé par des soldats allemands et ce soir-là, comme ses amis et lui faisaient trop de bruit, un voisin monte se plaindre qu'il n'arrive pas à dormir. C'est un membre de la SS. Moment d'effroi pour le groupe de résistants... Les récriminations du SS se limitent cependant à celles d'un voisin excédé par le bruit.

« Or, écrit Améry, ses exigences — et c'est ce qu'il y eut pour moi de plus épouvantable dans toute cette scène —, il les avait vociférées dans le dialecte de mon pays. Il y avait belle lurette que je n'avais plus entendu ces intonations, et elles firent naître en moi le désir insensé de lui répondre dans son propre patois. Je me trouvais dans un état d'âme paradoxal et presque pervers où l'angoisse paralysante se mêlait à l'élan du cœur car le gaillard, qui n'en voulait pas spécialement à ma vie à cet instant-là, mais dont la tâche, qu'il accomplissait avec joie, consistait à conduire le plus grand nombre possible de gens de mon espèce dans les camps de la mort, m'apparut tout à coup comme un camarade potentiel. Ne suffisait-il pas de lui adresser la parole dans sa langue, dans ma langue, pour que nous nous retrouvions réunis autour d'un verre de vin à fêter le pays et la réconciliation ? »²⁹

Cette dernière question montre à quel point le lien entre communauté de langue et communauté politique demeure ancré malgré les circonstances. Et Améry reconnaît qu'il lui a fallu lutter à ce moment et se raisonner, tout en s'appuyant sur la peur, qui finit par être la plus forte. Ceci révèle aussi combien la violence symbolique du refus d'appartenance à la communauté politique par les nazis était considérable et source d'un trouble profond pour des citoyens s'étant sentis pleinement intégrés à la langue et à la culture allemandes ou autrichiennes. Cette violence, Améry a eu également à l'éprouver lors de son séjour en Belgique lorsqu'il était témoin de la franche camaraderie des occupants allemands, qui s'exprimait publiquement par la profération de chants nazis dans la langue même du réfugié et de l'exilé devant supporter la perte du pays natal. Celui-ci se voyait dénier son appartenance et même son droit à la vie, par ceux qui avaient pourtant fait partie de sa communauté de naissance et de culture ; et il se retrouvait à devoir simuler un allemand mal maîtrisé pour survivre et passer pour ce qu'il n'était pas.

²⁹ *Par-delà le crime et le châtement*, trad. fr. F. Wuilmart, Actes sud, Babel, 1995, p. 113.

Quant à l'attachement intellectuel, il comporte également une composante affective comme le révèle encore le témoignage de l'auteur. Peut-être même y a-t-il eu surinvestissement psychique de cette part de son identité, comme le suggère sa définition très exigeante de l'"intellectuel" :

« un homme qui sait par cœur les strophes de la grande poésie, qui connaît les tableaux célèbres de la Renaissance aussi bien que ceux du surréalisme, et pour qui l'histoire de la philosophie ou celle de la musique n'ont plus de secrets »³⁰

Améry évoque par ailleurs ses réticences à employer des expressions familières, comme aurait pu le faire plus spontanément un individu moins marqué par les exigences littéraires. Ou encore sa difficulté, plus forte que celle de ses compagnons de captivité, à faire usage des mots et des formules imposés par la phraséologie nazie. Pétri de culture et de références germanophones, il se rappelle un jour au camp, où un garde-malade lui donna une assiette de semoule sucrée. Dans l'état d'euphorie qui s'ensuivit, il pensa immédiatement au personnage de Joachim Ziemssen dans *La montagne magique* de Thomas Mann. Et lui revinrent également en mémoire une succession de références et d'idées, de morceaux de musique,... autant de contenus culturels qui attestent à quel point il en était imprégné. Il évoque enfin l'approche esthétique de la mort dont il était habitué au départ, en digne héritier des romantiques allemands : ses conceptions et représentations de la mort en étaient pétries, jusqu'à ce que la confrontation crue et sans fard avec elle ne l'en sépare définitivement.

Le nazisme tranche donc très violemment les liens identitaires marqués qui avaient contribué à l'élaboration psychique de cet individu singulier. Ce qui provoque une réaction très vive, compréhensible quoique pas totalement fondée, de rejet de la langue et de la culture allemandes, jusqu'à motiver, nous l'avons vu, un changement de nom. Bien sûr, il est essentiel de ne pas sous-estimer l'ampleur et la violence de la rupture instaurée par le national-socialisme et l'adhésion, active ou passive, de tout un peuple à l'idéologie exterminatrice et à sa mise en œuvre dans les camps de la mort. Améry et tous les rescapés juifs germanophones n'ont pas seulement perdu leur terre natale et l'innocente appartenance à un "chez soi" lié au territoire de l'enfance, mais aussi rétroactivement et irréversiblement un nombre indéterminé de leurs anciens "compatriotes". Combien en effet de camarades de classe, de voisins, de commerçants ou d'instituteurs, fréquentés auparavant, étaient-ils devenus complices du crime de masse ?

Ici se situe plus précisément la rupture dans la communauté *politique*, l'infraction absolue au "contrat social", infraction qu'Hanns Maier avait commencée à lire dans les premiers articles de presse autrichiens sur les lois de Nuremberg. Mais justement, une telle rupture n'est pas spécifiquement *allemande* ni *culturelle* : elle est idéologique et juridique, inscrite dans l'ordre du politique et, au-delà du politique, dans la violence quotidienne qui détruit le sens même du politique. Or, comme par contamination, Améry étend la rupture à la sphère de la langue et de la culture germaniques. A propos de l'intellectuel juif héritier de la culture allemande, il écrit :

« Quoi que ce soit qu'il invoquât, cela ne lui appartenait plus, c'était la propriété de l'ennemi. Beethoven. Mais à Berlin il était joué sous la direction de Furtwängler, et Furtwängler était une éminente personnalité du Troisième Reich. Le Völkischer Beobachter publiait des articles sur

³⁰ *Par-delà le crime et le châtement*, op. cit., p. 23.

Novalis, et ils n'étaient pas toujours si bêtes que ça. (...) le patrimoine spirituel et esthétique était indiscutablement passé aux mains de l'ennemi. »³¹

L'auteur de ce témoignage opère ici une assimilation réductrice entre le patrimoine culturel et certains de ses usages pervertis, usages d'ailleurs antinomiques avec l'idée même de culture et le contenu des œuvres elles-mêmes. Que ce patrimoine *n'ait pas empêché* que la barbarie nazie se diffuse dans la même zone d'influence est effectivement un problème et doit nous préoccuper encore aujourd'hui. D'où l'indignation effectivement légitime de l'auteur devant ces jeunes allemands qui voudraient, après-guerre, se réclamer de Goethe et de Schiller tout en faisant l'impasse sur la période nazie — problème sur lequel nous reviendrons dans notre troisième partie à propos de Celan et d'Adorno. En revanche, l'héritage culturel ne devient pas en lui-même et *ipso facto* frappé de nullité lors de l'avènement du nazisme. Il ne nous semble pas juste, à cet égard, qu'Améry reproche par exemple à Alfred Mombert, vieux poète de langue allemande et d'origine juive déporté avec lui, de se considérer encore comme « *poète allemand* » :

« un poète allemand, estime Améry, ne peut être qu'un homme qui non seulement écrit en allemand mais aussi pour les Allemands, à leur demande expresse (...). La main qui ne se leva pas pour lui venir en aide a rejeté le vieux. Les lecteurs d'alors, qui ne protestèrent pas contre sa déportation, ont rendu sa poésie nulle et non avenue. Au moment où il composait sa tragique missive, Mombert était encore tout aussi peu un poète allemand que le conseiller de commerce était encore un conseiller de commerce quand il alla quérir un vieux manteau d'hiver au comité de soutien. Pour être ceci ou cela nous avons besoin de l'assentiment de la société. Mais quand la société désavoue ce que nous fûmes un jour, nous ne l'avons jamais été. »³²

Si ces formulations contiennent une part de vérité, elle concerne la question de la reconnaissance, telle que nous l'aborderons dans notre troisième chapitre avec Max Weber et qui n'est pas pour rien dans les mécanismes qui engendrent des effets de servitude volontaire. Si "pour toujours" nul ne considérerait plus comme "poésie" les vers d'Alfred Mombert, alors nous pourrions à la limite en déduire qu'il n'est plus un poète allemand. Mais il l'aurait été tout de même auparavant, dans la mesure où « *l'assentiment de la société* », ou d'une partie de celle-ci, lui avait effectivement été accordé. Surtout, rien n'empêchait qu'il soit de nouveau reconnu comme tel à l'avenir. Mombert demeure donc tout de même un poète allemand tant que tous ses livres n'ont pas été détruits et oubliés, et tant que n'a pas disparu la possibilité qu'il soit lu, que ce soit par des Allemands ou des germanophones.

Ainsi, si ses poèmes ne valent plus, ne sont plus reconnus, par ses compatriotes des années 1930-40 — ce que vise d'ailleurs le national-socialisme dont il importe précisément de ne pas faire incidemment le jeu —, ils peuvent encore s'adresser aux générations futures et être écrits pour les Allemands de demain ou après-demain. Ce devrait même constituer un impératif éthique que de les faire entendre, pour révéler l'inanité des critères de jugement imposés par les nazis. D'où le caractère disproportionné des critiques d'Améry, ainsi que de son analogie avec le conseiller de commerce. Celle-ci présente d'ailleurs le défaut de confondre deux type

³¹ *Par-delà le crime et le châtement*, op. cit., p. 34.

³² *Ibid.*, p. 134.

de reconnaissance : la reconnaissance sociale ordinaire et celle qu'il convient d'accorder à une œuvre d'art.

Cela étant, Améry avait tout de même deux motifs au moins de manquer de confiance dans ces possibilités de reconnaissance du poète allemand, en tant que membre de la communauté allemande, en Allemagne et hors d'Allemagne, même après 1945. D'une part, en effet, il a très bien perçu que l'abandon des Juifs par leurs contemporains n'avait pas été un phénomène strictement germanique mais une tendance européenne plus globale — ce qui, en un sens, constitue une raison supplémentaire de ne pas incriminer la langue et la culture *allemandes* en tant que telles. La relative indifférence — politique et humanitaire — des puissances européennes au destin des Juifs dans les années 1930, les réticences voire le refus de les accueillir alors qu'ils étaient menacés de mort dans leurs pays d'origine — qui contraste scandaleusement, comme le note Améry, avec la bienveillance à l'égard des réfugiés du communisme ensuite — ou encore la reconnaissance diplomatique du régime hitlérien, attestent d'un grave défaut de responsabilité des pays voisins.

Et comme le remarque à juste titre notre auteur, ces éléments ne sont pas pour rien dans la prétendue "passivité" des Juifs devant les acteurs de l'extermination : ils pouvaient avoir subjectivement perdu tout espoir de soutien et d'assistance, y compris de la part des pays étrangers, et considérer leur indifférence comme une acceptation tacite de leur élimination. Il devait leur être difficile de se sentir reconnus comme personnes, leur citoyenneté puis leur vie leur étant déniées par une puissance politique montante à laquelle ne s'opposait pas, à ce moment précis, une force historique comparable. Alors, certes, Mombert aurait pu ne plus se sentir poète, et *a fortiori* « allemand ». Mais le fait qu'il le revendique peut nous apparaître comme un acte de résistance dans la langue et une revendication que la reconnaissance passée et le potentiel de reconnaissance future rendent légitime.

Le second motif de défiance chez Améry réside dans l'attitude de l'Allemagne (des deux Allemagnes) après-guerre — et engage, une fois encore, une part de responsabilité de ses voisins et alliés. Vis-à-vis de la République fédérale, à l'Ouest, intervenait l'arrière pensée de ne pas accentuer les sanctions liées à la division en deux, et ainsi d'éviter une humiliation comparable à celle du Traité de Versailles. Mais il s'agissait aussi d'endiguer le communisme, et la RFA a donc été rapidement acceptée et reconnue comme puissance économique, par ailleurs digne représentante de la démocratie parlementaire, sans qu'une période suffisante de travail de mémoire et de deuil n'ait pu avoir lieu, ce qui aurait davantage permis d'établir un moment de reconnaissance, de réintégration explicite des membres exclus de la communauté politique depuis les années 1930.

Du moins est-ce le sentiment d'Améry, qui estime qu'il n'y a pas vraiment eu de « *révolution allemande* » après la période nazie, révolution voulue et impulsée par le peuple lui-même, de manière relativement autonome. Son approche mériterait certainement d'être nuancée, mais nous devons prendre la mesure de la rupture du "contrat social" à l'égard des Juifs — et dans une certaine mesure à l'égard aussi des opposants politiques à l'hitlérisme — face à laquelle il était légitime d'attendre un nouveau contrat social beaucoup plus solennel et explicite, assorti

d'une fondation républicaine plus ambitieuse³³ et d'un travail de culture que certains, pourtant, se sont efforcés de mener à bien. Le fait qu'ils l'aient tenté à leur retour d'exil, comme Adorno, Horkheimer ou Thomas Mann, n'invalide pas leurs initiatives ; et celles de poètes comme Celan, Bachmann ou Sachs, s'inscrivent également dans la même perspective.

Il s'agit donc de distinguer beaucoup plus rigoureusement — ce qui est bien sûr plus aisé "à distance" de la tragédie historique — les dimensions linguistique, culturelle et politique. Comme nous le verrons plus en détail au chapitre 1 de la troisième partie, Celan s'est démarqué d'une position radicale comme celle d'Améry, tout en se concentrant spécifiquement sur un travail linguistique et poétique sur, avec et "contre" la langue allemande. Si celle-ci avait eu à subir des usages pervers, avait été employée et maltraitée par ses bourreaux et leurs complices, elle restait aussi celle qui avait porté des hommes de lettre et des œuvres, avant le nazisme, et demeurerait également ouverte à d'autres usages possibles, moyennant effectivement un travail de confrontation avec son devenir. Peut-être était-il même éthiquement nécessaire de l'ouvrir à de nouvelles voies et de faire entendre des voix oubliées ou rejetées : de faire parler les morts pour dégager les horizons à venir. Que même l'intelligentsia ouest-allemande n'y ait pas été majoritairement disposée, dans les années 1950-60, est problématique, comme le révèle la difficile réception de Celan voire de Karl Kraus à cette époque (cf. infra, III^e partie, chap. 1).

C'est pourquoi nous ne pouvons non plus totalement séparer le linguistique et le politique, comme le montre l'œuvre poétique de Celan. Sans confondre les domaines et les registres, il est en effet possible de considérer que le travail de ce dernier sur la langue allemande présente une dimension "politique". En opérant une démarche poétique au sein même de la langue des bourreaux, il entendait notamment rendre possible de nouvelles manières d'être ensemble et réinstaurer les possibilités d'un dialogue, tout en ayant conscience des difficultés et des obstacles. Mais le parcours des deux hommes était différent et Celan n'avait pas les mêmes attachements existentiels qu'Hanns Maier. Il n'était pas non plus personnellement passé par Auschwitz. Probablement était-il, quoique de façon ténue, comme en atteste sa fin tragique, un peu moins radicalement hanté par cette « *perte de confiance dans le monde* » dont le témoignage d'Améry montre qu'elle est presque impossible à surmonter.

b/ La difficile clarification des niveaux d'appartenance

L'attitude d'Adorno et son rapport à la langue n'obéissent pas à la même logique, ce qui tient notamment à une différence de parcours, au passage par l'exil qui lui a permis d'échapper personnellement à la torture et aux camps d'extermination, ainsi qu'à une interprétation différente des événements. Comme on peut le découvrir à la lecture de sa réponse à la question « *Qu'est-ce qui est allemand ?* » publiée d'abord en 1962 dans une revue allemande

³³ A défaut de refondation *politique*, l'hypothèse mise en avant par M. Foucault d'une refondation néo-libérale passant par le versant *économique* nous semble intéressante à examiner. Nous y reviendrons dans notre dernière partie et renvoyons sur cette question à son cours au Collège de France de 1978-79, *Naissance de la biopolitique*, Gallimard, Le Seuil, « Hautes études », 2004.

et rééditée dans *Modèles critiques*³⁴, l'attitude d'Adorno à l'égard de la langue et de la culture allemandes n'est pas sans ambiguïtés ni même contradictions. Si d'un côté il se défend de réactualiser la tradition du privilège de la culture allemande, il reste malgré tout tributaire de certains de ses accents.

Il ne se contente pas en effet d'invoquer son attachement pour la sécurité ou la confiance dans la langue maternelle. Il évoque d'abord une sorte de maîtrise sur la langue : dans la mesure où toutes les langues sont trompeuses et chargées de présupposés métaphysiques, seule notre langue maternelle, par une longue fréquentation, nous offrirait la possibilité de déjouer les "pièges" qu'elle nous tend, par un travail critique et réflexif intransigeant. Mais jusqu'où peut-on défendre la possibilité de "maîtrise" ou "d'autorité" sur la langue, fût-elle maternelle ? Par définition, la langue n'est-elle pas ce qui échappe à toute maîtrise, et qui prend justement à son piège le locuteur croyant pouvoir la maîtriser ? Adorno défend cependant à juste titre la méfiance à l'égard de la langue et l'importance d'un travail critique sur elle, critique qui doit également porter sur son instrumentalisation mercantile.

Cela dit, son retour en Allemagne n'est pas uniquement motivé par ces réflexions sur l'usage de la langue et sa maîtrise, permettant une critique plus acérée. Adorno, peut-être à son corps défendant, maintient incidemment l'idée d'une spécificité de la tradition allemande. Certes, il ne la considère pas de façon positive ou comme un privilège : la métaphysique allemande aurait contribué à l'avènement du nazisme, elle aurait sa part de responsabilité dans la catastrophe. Il ne renonce néanmoins pas tout à fait à l'idée d'un « *caractère allemand* », même s'il souligne les risques de stéréotype. Il attribue à ce « *caractère* » une forme de purisme et d'intransigeance, de soif d'absolu qui ne va pas sans inflexibilité ni même un potentiel d'inhumanité. D'où, selon lui, une certaine arrogance des œuvres de la culture allemande. Et il emploie alors cette formule, à la fois prudente et équivoque :

« Si l'on peut se risquer à qualifier quelque chose de spécifiquement allemand, c'est cette grandeur s'accommodant d'étroites limites conventionnelles et qui se mêle à la monstruosité, transgressant toutes les limites, visant à tout mettre à son joug, tout comme les philosophes et les œuvres d'art à l'époque de l'idéalisme ne toléraient rien de ce qui naissait en dehors de la sphère d'influence de leur identité. »³⁵

Nous reconnaissons en arrière fond sa lecture critique de l'hégélianisme, que s'efforce de déconstruire la *Dialectique négative* : la volonté féroce de l'idéalisme allemand, ce « *ventre devenu esprit* » (sic.), consiste pour Adorno en la réduction du réel à la sphère du concept, en la résorption de la non-identité dans l'homogénéité factice de la rationalité, au détriment de ce qui, dans le réel, résiste à cette assimilation — au sens quasi digestif du terme.

A ce titre, il peut sembler étonnant qu'Adorno ne soit pas plus attentif, dans cet article, à l'écart entre la langue et le réel, ou du moins à ses conséquences : notamment l'absence de privilège de toute langue et l'équivalence ontologique entre-elles. Evoquant les raisons objectives qui l'ont conduit à revenir en Allemagne, il invoque des motivations sociologiques

³⁴ Trad. fr. M. Jimenez et E. Kaufholz, Payot, 1984, pp. 220 et s.

³⁵ Adorno, « *Qu'est-ce qui est allemand ?* », op. cit., p. 223.

et culturelles compréhensibles, en particulier en rapport avec les contraintes éditoriales aux Etats-Unis : pratique de *rewriting*, normativité excessive des publications universitaires, imposition d'exigences davantage liées à des préoccupations commerciales plutôt qu'intellectuelles, ... qui touchaient beaucoup moins l'Allemagne à ce moment. Néanmoins, une part importante de son argumentation repose sur la langue, et dépasse l'hypothèse d'une affinité subjective avec la langue maternelle. Il parle même d'une « *motivation objective* » et dit :

« Non seulement [...] on ne réussit jamais à exprimer aussi exactement les nuances et le rythme d'une pensée dans une langue apprise tardivement. [Mais] il y a quelque chose de plus : la langue allemande présente manifestement une affinité élective pour la philosophie, qui lui est particulière, une affinité pour la spéculation à laquelle l'Occident reproche d'être dangereusement fumeuse. Du point de vue historique, la langue allemande, en un processus qu'il conviendrait de soumettre d'abord à une analyse approfondie, est devenue apte à exprimer ce qui dans les phénomènes n'est pas simplement leur être-ainsi, leur caractère positif, leur évidence. On peut avoir une idée très nette de cette spécificité de la langue allemande lorsqu'on constate combien il est difficile de traduire dans une autre langue des textes philosophiques d'un niveau élevé (...). L'allemand ne donne pas seulement la signification de sens déterminés, il a également conservé une vigueur d'expression dont une partie échappera toujours à celui qui ne connaît pas les langues occidentales depuis l'enfance et pour qui elles ne sont pas devenues une seconde nature. »³⁶

Nous prenons toute la mesure de la complexité et des tensions contradictoires qui parcourent ces quelques remarques. Nous retrouvons en effet d'abord l'idée d'une profonde spécificité de l'allemand, associée à une prédisposition pour la philosophie, prédisposition ambiguë puisqu'elle peut conduire jusqu'à des pensées prétendument "profondes" qui peuvent se révéler "fumeuses". Pourtant, Adorno mentionne le fait que ces caractéristiques pourraient être liées à un processus historique, autrement dit à une dynamique plus globale que celle de la langue, qui inclurait les institutions de la société et ses modes de représentation. Dans ce cas, l'allemand ne serait pas à dissocier des autres langues, au moins européennes, ce que vient corroborer le glissement — qui n'est pas du tout thématifié —, des germanophones aux locuteurs des langues occidentales en général.

Mais dans ce cas, pourquoi ne pas envisager également que d'autres langues puissent être en mesure de produire une distance avec le "donné", d'être « *apte[s] à exprimer ce qui dans les phénomènes n'est pas simplement leur être-ainsi, leur caractère positif, leur évidence* » ? Et les conditions pour le faire ne sont-elles pas avant tout sociales et culturelles plutôt que linguistiques, ce qu'Adorno très étonnamment devrait pouvoir conclure de ses remarques critiques sur l'esprit commercial des Américains et les conséquences culturelles d'un capitalisme hégémonique ? Malgré tout, il finit par en revenir à une forme de « *caractère* » allemand, ou du moins « *occidental* » tout en insistant sur les difficultés de la traduction — sans l'exclure néanmoins ni parler d'impossibilité. Nous constatons donc à quel point Adorno lui-même, qui oublie d'ailleurs de mentionner le devenir de la langue allemande sous le III^{ème} Reich, se trouve pris dans un écheveau complexe d'appartenances qu'il ne parvient pas à démêler explicitement et qui ne vont pas sans contradictions.

³⁶ Adorno, « *Qu'est-ce qui est allemand ?* », op. cit., p. 228.

Celles-ci se prolongent d'ailleurs dans la suite de l'article, où le philosophe affirme dans un premier temps que « *le caractère métaphysique de la langue* [ss. ent. allemande] *ne constitue pas un privilège* », au sens d'une supériorité. Il conteste dès lors que l'allemand puisse conduire ses locuteurs vers une plus grande proximité avec l'être et *a fortiori* vers un destin spécifique. Invoquant les critiques de Nietzsche à ce sujet, il rappelle sa propre dénonciation du « *jargon* » heideggerien dans *Jargon de l'authenticité*. Il n'exclut pourtant pas l'idée d'une mission ou d'une tâche du philosophe de langue allemande, consistant à déconstruire l'idéalisme et son occultation de la souffrance par la langue et la culture. La situation spécifique de l'Allemagne au sortir de la Deuxième guerre mondiale conduirait ainsi le philosophe à s'appuyer sur l'héritage linguistique et culturel allemands, non pas pour s'enfermer dans l'ethnocentrisme mais pour faire éclater celui-ci et « *atteindre l'état d'humanité* » (ce sont les derniers mots de l'article).

Ce final rejoint le début du texte d'Adorno, dans lequel il doutait de la possibilité même de définir strictement une identité allemande avec des traits spécifiques et clairement déterminables. Dès les premières lignes de l'article en effet, il écrit :

*« Il n'est d'ailleurs pas sûr qu'il existe quelque chose comme l'homme allemand ou le caractère allemand, ou quelque chose d'analogue dans d'autres nations. La part la plus vraie et la meilleure d'un peuple est sans doute bien plus ce qui ne se laisse pas intégrer au sujet collectif et, si possible, lui résiste. »*³⁷

Il repère même explicitement le lien entre le présupposé de traits identitaires nationaux et le « *narcissisme collectif* » (sic.) ainsi que certaines tendances à la régression psychique. Telle est malgré tout la prégnance de la langue maternelle qu'elle peut incidemment valoir comme facteur d'appartenance, en dépit d'une pensée qui lutte contre le particularisme et les identifications arbitraires.

Le point sensible de cette difficulté est probablement effleuré par Adorno lorsqu'il parle de ce qui différencie la philosophie et les sciences, à savoir que la première est « *essentiellement représentative* ». Celui qui en prend conscience, écrit Adorno,

*« celui-là est ramené à la langue allemande. Celui qui est Allemand sentira du moins qu'il ne peut acquérir pleinement le moment essentiel de la représentation ou de l'expression dans une langue étrangère. En écrivant dans une langue étrangère, on cède, volontairement ou non, au désir de communiquer, de dire les choses de telle sorte que les autres les comprennent. Lorsqu'on s'exprime dans sa propre langue, en revanche, du moment que l'on exprime une chose avec toute la précision et la clarté possibles, on a le droit d'espérer être compris grâce à cet effort soutenu. »*³⁸

Au premier abord, on ne perçoit pas pleinement la différence entre les deux modes d'expression. Elle est pourtant essentielle. Adorno vise à distinguer une démarche expressive, la première, fondée sur l'intention de la communication — qu'il associe un peu vite à une univocité mercantile du discours — et une seconde, centrée sur les idées et la maîtrise de la littéralité par le locuteur. A propos de ce dernier, il semble présupposer un peu rapidement son détachement (un certain "désintéressement") par rapport à la volonté de communiquer et sa

³⁷ « *Qu'est-ce qui est allemand ?* », op. cit., p. 220.

³⁸ Ibid., p. 228.

relative facilité à être compris pas des interlocuteurs de même langue. Or, aucun de ces deux points de vue ne constitue une évidence, et particulièrement après plusieurs années d'exil loin de sa terre natale. Tâchons de préciser ce qu'Adorno cherche à signifier avec le concept de « *représentation* » et de déterminer où se situent les ambiguïtés de sa prise de position concernant la langue allemande.

L'affirmation selon laquelle la langue et l'expression philosophiques sont « *représentatives* », contrairement à l'usage de la langue dans les sciences, est à la fois vraie et non-vraie, pour parler comme notre auteur. Elle est vraie dans la mesure où la langue véhicule effectivement des représentations, s'associe à des images et à des expériences tirées d'un double fond : le contenu d'une culture — notamment les "classiques" mais aussi tout ce que transportent avec eux les mythes et légendes ainsi que la culture de masse — et l'histoire singulière de chaque locuteur. Elle ne l'est pas, en revanche, si l'on considère que l'expression linguistique transcende toujours le donné, la représentation et l'univocité, du fait de sa dimension "symbolique".

Dans les *Problèmes de linguistique générale*, Benveniste propose de distinguer précisément le « *signal* » et le « *symbole* »³⁹. Par différence avec le "signal", la relation du mot aux images qu'il suscite ou véhicule n'est pas univoque dans le cas du symbole tel qu'il l'entend. Ainsi les termes du langage humain, dans leur dimension symbolique et non seulement comme signal déclenchant un stimulus, s'ouvrent à la possibilité du sens et de la traduction. L'autre langue, elle-même symbolique, se révèle en effet ouverte à sa propre évolution de sens au contact de la langue initiale de l'œuvre : elle peut l'accueillir et se trouver corrélativement transformée par cet accueil de l'étranger.

La langue — et l'expression philosophique en particulier — est donc prise entre sa dimension imaginaire et sa dimension symbolique, indéterminée ou surdéterminée. Et c'est d'ailleurs un point dont on peut supposer qu'il importe à Adorno quand il envisage que l'expression aille au-delà de la communication. Ce souci, comme d'autres accents de sa pensée, n'est pas si éloigné du refus d'instrumentalisation du langage chez Heidegger. Cependant, la différence d'intention et d'enjeu se révèle déterminante pour nos préoccupations. Là où le second s'efforce de remonter à de supposées racines originaires du nouage entre la langue et l'être, et place le sujet dans une dépendance unilatérale à la langue, le premier pressent que les rapports entre langue et réel d'une part, et langue et subjectivité, d'autre part, exigent une approche beaucoup plus "dialectique".

Ainsi Adorno a-t-il en partie conscience que son attachement à la langue maternelle allemande est ancré dans l'imaginaire et les expériences infantiles. Un tel ancrage rend plus difficile une expression vivante en langue étrangère. Et c'est pourquoi il concède notamment ceci :

³⁹ Cf. « *Coup d'œil sur le développement de la linguistique* », in *Problèmes de linguistique générale*, op. cit., p. 27.

« Je voulais tout simplement revenir là où j'avais passé mon enfance, là où ce que j'ai de plus spécifique en moi trouvait les médiations les plus profondes : je voulais vérifier que ce que l'on réalise dans la vie n'est guère au fond qu'une tentative pour rattraper l'enfance. »⁴⁰

La formulation demeure néanmoins équivoque. S'exprimer en allemand et s'adresser à des germanophones grâce à la médiation d'une langue commune paraît légitime. Trouver en soi et maintenir en vie les sources premières du désir qui ont leur lieu dans l'enfance l'est tout autant. En revanche, il nous semble beaucoup plus problématique que la langue allemande représente la même chose pour des individus ayant traversé des expériences incomparables et que ses connotations soient dès lors homogènes. Un tel présupposé peut au contraire donner lieu à de nombreux malentendus. Ceux-ci sont d'autant plus susceptibles de se développer que les désirs des uns et des autres ont de fortes chances de renvoyer à une assez grande diversité d'univers infantiles et de constellations désirantes.

La position d'Adorno à l'égard de la langue allemande nous semble par conséquent relativement équivoque. Nous pouvons nous demander si elle ne se déploie pas sur deux registres distincts, presque dissociés l'un de l'autre, comme deux voix parallèles. D'un côté, celle du penseur de la théorie critique, lucide sur l'impossibilité d'un rapport non-conflictuel à la langue et à la culture après Auschwitz — et d'ailleurs pour cette raison assez mal perçu par les conservateurs dans l'après-guerre. D'un autre, celle de l'ancien élève prodige du Kaiser-Wilhelm-Gymnasium de Francfort et du pensionnaire de l'Auberge de la Poste d'Amorbach, entouré de nature et de culture médiatisées par la langue allemande. Le premier registre conduit à une pensée dialectique et polémique, qui se fonde plutôt sur l'exigence conceptuelle et vise l'universalité, indépendamment de la langue allemande et de ses connotations affectives et "représentatives". Le second registre au contraire semble véhiculer la nostalgie d'une communauté utopique, rattachée aux territoires et aux amitiés d'antan.

Des années et des lieux de l'enfance, nous gardons la trace dans et par la langue ; et l'exilé le sait mieux que d'autres. Peut-être dès lors l'attachement d'Adorno à la langue allemande et son projet de retour étaient-ils inconsciemment déterminés par le désir de renouer avec le moment privilégié de sa formation subjective, par-delà la rupture radicale de l'ère national-socialiste ? Une tension du moins nous semble persister entre ces deux registres, qui marque la difficulté, y compris pour un penseur critique, de mettre à distance ce qui se joue dans l'attachement à la langue et la manière dont elle intervient dans nos identifications et nos modes d'appartenance à la communauté.

⁴⁰ « *Qu'est-ce qui est allemand ?* », op. cit., p. 225.

c/ Importance et limites d'une différenciation des appartenances

Il importe donc d'aller plus loin, autant que possible, dans la distinction entre les types et les modalités d'appartenance : à une communauté familiale, linguistique, culturelle ou encore politique. A trop porter l'accent sur l'ancrage imaginaire de et dans la langue, c'est-à-dire sur son articulation avec des expériences et des représentations supposées communes, on risque de se condamner à penser la communauté politique comme étant déjà constituée ou devant se reformer de façon close et nostalgique, sur un mode conservateur — ce qui n'est évidemment pas le cas d'Adorno, malgré les ambiguïtés de son attachement linguistique. En revanche, à porter l'accent sur l'autre dimension, conceptuelle et symbolique, on peut envisager la communauté politique dans un rapport plus ouvert et moins dépendant de telle langue spécifique. Il s'agit malgré tout, dans ce cas, de se méfier d'un rapport trop abstrait et désincarné, qui conduirait à une parole sans vie et sans humanité.

Avant toute chose, le rapport de médiation joué par la langue entre les individus doit être dégagé du présupposé d'une "entente" *a priori*, de cette impression discutable selon laquelle avoir vécu son enfance à un endroit donné et dans une langue donnée garantirait d'être mieux compris ou de tisser des liens plus authentiques qu'avec d'autres hommes. Gardons-nous également de l'idée que la langue donnerait à elle seule une "entente" de l'être, indépendamment de l'ancrage existentiel et infantile des locuteurs, de leur singularité subjective. D'autre part, le rapport entre les générations exige d'être pris en considération de manière conséquente : une interprétation différente et imprévisible du patrimoine linguistique et culturel, suite à l'inévitable réinterprétation par les générations successives, conduit en effet à des "lectures" et des modalités d'"écoute" plurielles. A l'inverse, la traduction dans une autre langue — en partie comparable à celle qui s'établit d'une génération à l'autre au sein d'une "même" communauté de langue — peut devenir porteuse de partage politique au-delà de la diversité linguistique. Les transferts de conceptualité qui nourrissent l'histoire de la pensée politique ainsi que la politique réelle — notamment dans le cadre européen — permettent en effet de mettre en question et de faire progresser les conceptions fondamentales de la liberté, du droit, de la démocratie, de l'homme, etc.

Enfin, la distinction entre dimension imaginaire et dimension symbolique de la langue permet de relativiser la première et, peut-être, d'atténuer les effets de l'investissement psychique de la langue à des fins d'identification. Car est-ce vraiment à la langue même que nous sommes attachés lorsqu'elle fonctionne comme un vecteur d'identification et de revendication de spécificité ? Nous estimons plutôt que l'attachement va aux expériences et aux représentations infantiles qui s'y sont trouvées précocement impliquées. Dès lors, notre langue maternelle ne recèle pas une valeur conceptuelle ni *a fortiori* ontologique, mais simplement une éminence psychique contingente. Encore faut-il pouvoir le reconnaître et l'accepter, ce qui n'est rien moins qu'évident vu la part prise par la langue dans notre structuration subjective.

Idéalement, il conviendrait de pouvoir faire la part des choses entre l'attachement spontané et affectif que nous accordons à la langue maternelle, l'aisance — d'ailleurs toute relative — avec laquelle nous la pratiquons du fait d'une longue fréquentation et, enfin, la possibilité qu'elle nous offre de transcender les particularismes pour conduire vers l'autre homme ou

l'autre langue — sans limitation *a priori*. La portée politique de ces clarifications réside dans une possible prise de conscience que le lien spécifiquement politique ne consiste pas dans une connivence infantile autour du monde de l'enfance ni sur une familiarité, souvent surestimée, dans la pratique d'une langue commune. Indépendamment de la langue bien qu'à travers elle, l'être-ensemble doit être organisé autour du partage de symboles ouverts et polysémiques, partage conflictuel qui oppose des valeurs et des projets distincts, projets qui divisent la communauté et lui confèrent une dimension irréductiblement polémique.

Le mérite revient notamment à Hannah Arendt d'avoir clarifié et dissocié les niveaux d'appartenance, même si l'on peut s'interroger sur les limites concrètes de cette différenciation théorique, par ailleurs indispensable. C'est en particulier lors de son dialogue avec Jaspers, lourd de malentendus, qu'Arendt va préciser sa réflexion sur la question — qui transparait par ailleurs dans son entretien avec Günter Gaus et dans ses échanges avec G. Scholem après la publication de *Eichmann à Jérusalem*.

Dès les années 1930, dans ses discussions avec Jaspers qui semble tenir à l'idée de « *caractère allemand* » ou « *d'essence allemande* », dans son travail sur Max Weber, H. Arendt lui oppose un refus d'accepter comme telle l'expression et ce qu'elle sous-entend. Dans sa lettre du 1^{er} janvier 1933 à Jaspers, Arendt fait état des sentiments contrastés qu'elle a éprouvés à la lecture de son livre. D'un côté, elle reconnaît son attachement personnel et affectif à la germanité :

« *Pour moi, l'Allemagne c'est la langue maternelle, la philosophie et la création littéraire. Tout cela je peux le cautionner, et je le dois.* »⁴¹

En revanche, elle énonce les motifs de son désaccord avec les analyses de Jaspers, qui rendent compte des sentiments ambivalents qu'elle éprouve. Elle estime tout d'abord très problématique le patriotisme de Weber et ne peut cautionner l'idée de « *s'associer au diable lui-même* » (sic.) s'il devait s'agir du redressement de l'Allemagne. D'autre part, elle désapprouve l'association voire l'assimilation des concepts de liberté et d'humanité avec l'idée de germanité et de « *caractère allemand* », comme s'ils étaient coextensifs. Pour elle, l'universalité des deux premiers mérite d'être au contraire soigneusement distinguée de la particularité des seconds, dont le sens et l'unité même demeurent à ses yeux problématiques.

La réponse de Jaspers, du 3 janvier, cherche à dissiper le malentendu — ou ce qu'il croit n'être qu'un malentendu. Il ne souhaite pas en effet, dit-il, « *nationaliser* » ces valeurs universelles, mais plutôt les utiliser "contre" le nationalisme ambiant. Présentant son argumentation sous l'angle d'une mission pédagogique et politique, il vise à réorienter les forces spontanées de la jeunesse investies naïvement dans le patriotisme. Comme il le reconnaît, cette démarche est peut-être aporétique, mais il entend bien capter les préoccupations de la jeunesse pour les réorienter vers un horizon d'universalité, là où elles risquent de faire échouer la communauté allemande dans le particularisme :

⁴¹ H. Arendt / K. Jaspers, *Correspondance*, trad. fr. E. Kaufholz-Messmer, Payot, 1995, p. 51.

« Je rencontre dans la jeunesse nationaliste tant de bonne volonté et d'élan authentique s'exprimant dans un bavardage confus et faux que, reconnaissant leur volonté de prendre conscience en tant qu'Allemands, j'aimerais attirer leur attention sur ce que représente le fait de prétendre être allemand. C'est pour cette raison que j'ai estimé qu'un éditeur nationaliste était en mesure d'atteindre les lecteurs qui ont besoin de cette impulsion pédagogique (...). J'ai fait la tentative peut-être la plus désespérée de donner un contenu éthique au concept d'"allemand" en utilisant la figure de Max Weber. »⁴²

Nous pouvons percevoir *a posteriori* la relative naïveté politique de l'auteur de ces propos, ou du moins sa méconnaissance de la gravité du mal nationaliste et de la puissance des discours publics et des affects mobilisés par la vague national-socialiste. Au-delà même de cette erreur de jugement, l'insistance avec laquelle Jaspers semble tenir à ancrer des valeurs universelles dans la germanité demeure pour nous très problématique, autant que son désir de voir son interlocutrice puisse lui répondre, comme il l'écrit lui-même : « *C'est ainsi, je veux être une Allemande.* ».

Mais Arendt s'inscrit en faux contre ce qui reste tributaire, dans une telle conception, de l'héritage de pensée ambigu de la tradition allemande évoquée plus haut. Avec rigueur, elle va s'efforcer, à ce moment et davantage encore après-guerre, de différencier les registres de la communauté familiale, de la communauté de langue et de culture, et de la communauté politique. Déjà dans sa réponse du 6 janvier — la proximité des dates suggérant l'urgence du débat — elle réaffirme son étonnement et souligne une nouvelle fois le caractère problématique de l'expression « *caractère allemand* », associée de surcroît à l'idée d'un destin historique :

« *Ce qui m'a déconcertée, c'est l'expression "caractère allemand". Vous dites vous-même quel abus on en fait ; pour moi cet abus et l'expression même ne font qu'un. Mais c'est sans importance ; même si j'entendais ces mots comme si vous en parliez pour la première fois, je serais interloquée.* »⁴³

Il n'est pas du tout évident pour nous que la convergence, dans cette période historique et au sein de la tradition de pensée qui la précède, entre l'abus de la notion d'un caractère allemand et l'expression elle-même soit « *sans importance* », comme l'écrit un peu rapidement Arendt, peut-être pour ménager son interlocuteur. Il nous semble au contraire que c'est par l'usage de l'expression et une insuffisante dénonciation critique de ses ambiguïtés, que l'imaginaire national finit par prendre le pas sur la pensée critique et son horizon d'universalité. Ainsi, même les bonnes intentions, comme semblent l'être celles de Jaspers, risquent de se retourner contre elles-mêmes et d'être prises au piège du discours. Dans la mesure où les mots orientent notre approche du réel, il est de la plus haute importance, particulièrement en période de confusion nationaliste, de choisir avec soin les termes avec lesquels on s'exprime et de dénoncer tous les abus de langage et les clichés ambiants. Peut-être y a-t-il là une part d'aveuglement philologique de la part de Jaspers. Arendt, pour sa part, ne se laisse pas abuser par les mots et "entend" d'emblée les menaces dont la langue peut être porteuse.

⁴² *Correspondance*, op. cit., pp. 52-53.

⁴³ *Ibid.*, p. 54.

Elle va donc, à partir de là, fonder sa critique sur la distinction explicite des trois registres ou de trois types d'appartenances évoqués précédemment : à la communauté de naissance, à la communauté de culture et à la communauté politique. Le registre de la naissance renvoie chacun d'entre-nous à la contingence la plus singulière. Pour Arendt, c'est par exemple sa judéité, qu'elle n'a pas choisie et qu'elle ne saurait non plus renier. Comme le notait ailleurs B. Anderson, Arendt évoque l'attachement pour les données immédiates de notre naissance qui présentent une « *aura de désintéressement* », comme l'écrivait l'auteur de *L'imaginaire national*. Dans sa réponse aux vives critiques de G. Scholem sur *Eichmann à Jérusalem*, elle écrit en effet :

« J'ai toujours considéré ma judéité comme une des données réelles et indiscutables de ma vie et je n'ai jamais souhaité changer ou désavouer des faits de ce genre. Il existe une sorte de gratitude fondamentale pour tout ce qui est comme il est ; pour tout ce qui a été donné et n'a pas été, ne pouvait pas être, fait ; pour les choses qui sont physei et non pas nomô »⁴⁴.

Il s'agit là d'une dimension prépolitique, pour Arendt, même si elle peut avoir des conséquences politiques, dans certaines circonstances particulières. Tel est le cas pour les Juifs en raison de leur exclusion politique multiséculaire, mais nous pourrions penser également à la condition des Noirs ou des Indiens, lorsqu'ils sont exclus, de fait ou de droit, de la vie politique, en raison de leur appartenance ethnique.

A un second niveau, se situe la communauté de culture, qui est aussi communauté de langue. Arendt la différencie de l'appartenance précédente dans la mesure où l'on peut envisager de changer de langue ou d'univers culturel, de les choisir en partie, et qu'ils sont du registre de la convention. Par conséquent, pour elle, la communauté de naissance et la communauté linguistique et culturelle ne sont pas équivalentes ni indéfectiblement liées. Pour autant, elle s'avère extrêmement lucide sur l'attachement affectif irréductible que nous sommes amenés à entretenir avec la langue maternelle et la culture qui a baigné notre enfance. Contrairement à ceux qui ont refoulé, non sans conséquences, leurs souvenirs et leur usage de la langue allemande, elle répond à Günter Gaus, en 1964, que son rapport à l'allemand conserve toujours cette proximité qu'elle n'a pas avec l'anglais, dans lequel pourtant elle écrit :

« J'écris en anglais, mais je garde toujours une certaine distance. Il y a une différence incroyable entre la langue maternelle et toute autre langue. Pour moi cet écart se résume de façon très simple : je connais par cœur en allemand un bon nombre de poèmes allemands ; ils sont présents d'une certaine manière au plus profond de ma mémoire, derrière ma tête, in the back of my mind, et il est bien sûr impossible de pouvoir jamais reproduire cela ! »⁴⁵

Parce que la structuration subjective s'est mise en place dans les premières années de l'existence et demeure à jamais ancrée dans un territoire singulier, chacun doit reconnaître la contingence d'une appartenance première. Il n'en est que plus essentiel, sur le plan politique en particulier, de faire la part des choses et de se distancier de ces premiers ancrages pulsionnels, d'ailleurs souvent rétrospectivement idéalisés et travestis. A l'inverse, il s'avère

⁴⁴ Lettre à G. Scholem du 24 juillet 1963, trad. fr. in G. Scholem, *Fidélité et utopie, essais sur le judaïsme contemporain*, Calmann-Lévy, 1978, p. 222.

⁴⁵ « *Seule demeure la langue maternelle* », entretien télévisé avec G. Gaus diffusé le 28 octobre 1964, trad. fr. S. Courtine-Denamy, in *La tradition cachée*, C. Bourgois, 1987, p. 240.

extrêmement dangereux de fonder le projet d'une communauté politique sur la nostalgie régressive d'un prétendu âge d'or de la langue et de la culture, qui n'a jamais existé.

C'est pourquoi ce second niveau d'appartenance doit être également soigneusement distingué de celui de la communauté politique. La langue et la culture ne constituent pas pour Arendt des liens de nature politique. Dans sa *Lettre du 30 juin 1947* à Jaspers, elle met l'accent sur l'importance qu'elle accorde à la liberté de choisir, de façon indépendante, l'endroit où exercer ses responsabilités politiques — précisons qu'elle vient de parler des débats sur le rapport du judaïsme à la germanité après-guerre, et de la Palestine, évoquant ses inquiétudes quant à l'avenir de cette région. Même si elle pressent qu'il y a probablement là un idéal difficilement réalisable dans la pratique, elle écrit à Jaspers :

« Ce qui me tiendrait à cœur et qu'on ne peut obtenir aujourd'hui, ce serait que la situation change de telle sorte que chacun puisse choisir librement où il envisage d'exercer ses responsabilités politiques et la tradition culturelle dans laquelle il se sent le mieux. Pour qu'enfin la recherche d'ancêtres se termine des deux côtés.

Pour le moment, il me semble que le plus important est de ne pas exagérer toutes ces questions parce qu'on oublie constamment que c'est cela, le cataclysme, et qu'il vaut mieux ne jamais se sentir vraiment chez soi nulle part, ne faire vraiment confiance à aucun peuple, car il peut en un instant se transformer en masse et en instrument aveugle de mort. »⁴⁶

D'autre part, elle souligne à juste titre, cette fois-ci dans la réponse à G. Scholem déjà citée, combien il est essentiel de se méfier de l'amour envers un peuple et de la sollicitation des affects et du « cœur » en politique. A Scholem qui lui reproche de ne pas cultiver le *Aharat Israël*, « l'amour du peuple juif », et de manquer de « tact du cœur », *Herzenstakt*, elle rétorque :

« je ne suis animée d'aucun "amour" de ce genre, et cela pour deux raisons : je n'ai jamais dans ma vie ni "aimé" aucun peuple, aucune collectivité — ni le peuple allemand, ni le peuple français, ni la classe ouvrière, ni rien de tout cela. J'aime "uniquement" mes amis et la seule espèce d'amour que je connaisse et en laquelle je croie est l'amour des personnes. En second lieu, cet "amour des Juifs" me paraîtrait, comme je suis juive moi-même, plutôt suspect. »⁴⁷

Dans une certaine mesure, ses démêlés avec G. Scholem attestent des limites concrètes d'une telle clarification théorique, dans leur effet sur la pratique politique effective. On ne vient pas si facilement à bout des attachements pulsionnels investis dans les représentations émanant de la langue et de la culture, et encore moins de leur instrumentalisation par les gouvernants ou les aspirants au pouvoir. Et Arendt reproche à Scholem une lecture partisane, trop orientée par les *a priori* issus du discours médiatique, de son livre au ton indépendant et pour cela dérangeant. Il importe donc de ne pas sous-estimer le poids de l'ancrage affectif dans la langue maternelle ni, par ailleurs, la difficulté de se tenir à l'écart des préjugés véhiculés par les discours publics, en particulier ceux qui nous sont favorables et flattent notre orgueil ou renforcent nos convictions. A l'heure où les solidarités traditionnelles, notamment familiales et corporatistes, se délitaient, la communauté de langue offrait une patrie de substitution et un

⁴⁶ *Correspondance*, op. cit., p. 148.

⁴⁷ *Lettre à Scholem du 24 juillet 1963*, op. cit., p. 223.

fort potentiel identificatoire, renforcé par les mécanismes de la presse et des médias. A ce potentiel, ni les exilés ni les victimes du nazisme ne sont restés totalement insensibles.

L'instrumentalisation de l'attachement affectif envers la langue et la culture apparaît ainsi comme un élément majeur de l'aliénation politique. La propagande nazie l'avait d'ailleurs bien compris et a tenté de l'exploiter au maximum. Les processus à l'œuvre dans la langue allemande pendant la période nazie ont été minutieusement analysés par le philologue Victor Klemperer. Grâce à son journal, il a su inscrire au quotidien la manière dont les transformations de la langue allemande imposées par le régime hitlérien contribuèrent à l'aliénation de nombreux Allemands. Grâce à lui, nous allons pouvoir examiner les dérives vécues et alimentées par le peuple allemand sous le national-socialisme, et qui représentent à nos yeux un élément d'éclairage important pour appréhender la servitude volontaire mise en jeu à cette époque. Et même si l'on doit rappeler, avec Arendt, que ce n'est pas « *la langue allemande qui est devenue folle* », nous pouvons nous demander si ce n'est pas en partie par certains usages de cette langue que toute une communauté politique a consenti à perdre le sens des réalités et à accepter les crimes les plus inqualifiables.

4/ Les ravages du fétichisme linguistique en régime totalitaire

Nous avons vu précédemment qu'une certaine sacralisation de la langue n'était pas sans dangers et présentait de graves sources de confusion. Néanmoins, dans un contexte simplement théorique, comme celui de la philosophie, et dans un univers institutionnel et politique démocratique, ces menaces n'induisent pas des conséquences dramatiques, du moins pour l'ensemble de la communauté. D'autres pratiques et d'autres institutions, d'autres valeurs, tempèrent le risque de dérive vers le fétichisme linguistique et la fonction de dissimulation-distorsion de la réalité qu'il engendre. Il n'en va pas de même, en revanche, lorsque les institutions sont régies par une logique totalitaire, depuis l'appareil d'Etat jusqu'aux organisations professionnelles et de loisirs, aux médias, etc. Il semble alors que se produise une mutation dans la langue elle-même, comme si l'on passait un seuil : le rapport de l'individu à la langue et de la langue au réel s'en trouvent alors radicalement bouleversés.

Une telle mutation est décrite de façon très précise et précieuse par Victor Klemperer dans son ouvrage devenu célèbre après la chute du mur de Berlin — et resté confidentiel quoique circulant dans les sphères cultivées d'Allemagne de l'Est dès 1947 —, *LTI, la langue du III^{ème} Reich*. Nous allons maintenant nous appuyer sur ses analyses pour voir à quel point et de quelle manière la langue, dans des conditions historiques et politiques tout à fait particulières, peut alimenter le processus de la servitude volontaire à un point que l'on n'imaginerait pas spontanément sans ce témoignage et les analyses qui l'accompagnent.

a/ Les méfaits d'un investissement pulsionnel de la langue

Nous commencerons par cette question, centrale pour nous, que formule Klemperer à la fin de son ouvrage :

« Comment a-t-il été possible que des hommes cultivés commettent une telle trahison envers la culture, la civilisation, toute l'humanité ? »⁴⁸

La question nous paraît marquée par l'héritage des Lumières et une part de leur optimisme à fonder sur la seule raison les progrès culturels et politiques. Amateur éclairé du XVIII^{ème} siècle, Klemperer était spécialiste de la littérature française de cette époque, son *Histoire de la littérature française au XVIII^{ème} siècle* ayant enfin vu le jour dans les années 1950, après bien des avanies et dans une certaine indifférence en RDA. En philologue et en homme de culture, il s'est probablement laissé influencer par les idéaux des Lumières, ce qui pouvait en partie troubler son jugement sur des événements incompatibles avec les présupposés de ce siècle.

Aussi convient-il, mais nous y reviendrons plus précisément dans notre deuxième partie, de différencier ce qui s'opère sur le plan de la rationalité et ce qui se joue sur le plan pulsionnel. Une telle démarcation, à peine ébauchée par Freud à l'époque même de Klemperer, abordée de façon peut-être trop polémique et problématique par Nietzsche, ne pouvait probablement pas se dégager aisément dans le tumulte de ces années de crise et de guerre. Il nous a donc fallu attendre pour que la réponse devienne évidente dans son principe, ce qui ne signifie d'ailleurs pas qu'elle le soit ensuite dans ses mécanismes et ses remèdes : la trahison ne s'est pas jouée sur le plan rationnel, qui n'a pu opposer qu'un rempart dérisoire face à la puissance des mouvements pulsionnels et en partie inconscients.

Le « poison », comme l'écrit l'auteur de *LTI*, la *Lingua tertii imperii*, la langue du troisième Reich, a pénétré dans toutes les couches de la société allemande, quels que soient le niveau d'instruction, la région, les convictions politiques,... Nous pouvons au passage nous demander si les usages spécifiques de la langue allemande, pendant la période hitlérienne, méritent d'être nommés « langue du III^{ème} Reich ». N'est-ce pas non seulement leur faire trop d'honneur, mais tendre à les substantialiser, à en faire une entité autonome et organique que malgré tout ils ne constituent pas ? Le déploiement de tels usages s'est produit à des degrés divers et avec des conséquences inégales, les convictions politiques, religieuses ou encore la langue parlée dans certaines régions, comme le sorabe en Lusace — où se réfugient Klemperer et son épouse à la fin de la guerre —, jouant un rôle non négligeable dans la minoration de ses effets sur la pensée et sur les actes. Néanmoins, le philologue en repère l'emploi généralisé, en particulier lors de sa fuite sur les routes Allemandes, après le bombardement de Dresde dont il a réchappé.

« (...) pendant les trois derniers mois de la guerre, nous traversâmes tant de villes et de villages de Saxe et de Bavière, nous fîmes sur tant de quais de gares, dans tant de baraques et de bunkers (...), en contact avec des hommes de toutes les contrées, de tous les coins et recoins, de tous les centres de l'Allemagne, avec des hommes de toutes classes et de tous âges, de toute culture et de toute inculture, de toutes mentalités, de tous degrés de haine et — encore ! — d'adoration crédule

⁴⁸ *LTI, la langue du III^{ème} Reich*, trad. fr. E. Guillot, Albin Michel 1996, rééd. Pocket 2002, p. 341.

du Führer : et tous, littéralement tous, parlaient, avec un accent tantôt du sud ou de l'ouest, tantôt du nord ou de l'est de l'Allemagne, une seule et même LTI, celle que j'avais entendue chez moi en saxon. »⁴⁹

En douze années de régime totalitaire, les institutions nazies avaient donc réussi à imposer leur vocabulaire, leurs tics de langage, leurs néologismes et, en partie, leur sémantique. Klemperer évoque ces villageois qui pestent contre Hitler, mais continuent à le faire dans la langue des bourreaux, telle brochure pharmaceutique (*La prescription médicale de tisanes*) qui emploie de façon caricaturale le verbiage nazi et défend les plantes autochtones ! Les exemples abondent et nous pourrions prolonger la liste des aberrations linguistiques de l'époque..

Elles pourraient ne correspondre qu'à des effets de surface, à des "manières de parler". Or Klemperer démontre que les enjeux pour la pensée sont déterminants et continuent à se faire sentir après la défaite de l'Allemagne. Animant une discussion au "lycée du soir" de l'université populaire de Dresde dans l'immédiat après-guerre, Klemperer fut frappé, comme il en témoigne, par la prégnance des modes de pensée des nazis, véhiculés par certains mots et leur acception idéologique. Il prend en particulier l'exemple du terme « *héroïsme* », marqué par le militarisme, le sacrifice patriotique, la couleur de l'uniforme, l'endurcissement physique, la combativité, etc., autrement dit tous les clichés véhiculés dès *Mein Kampf*. Les étudiants est-allemands qui l'entourent continuent à défendre cette acception du terme et accèdent difficilement à l'idée que le "véritable" héroïsme soit différent de ce qu'ils ont toujours entendu par là. Ils rencontrent davantage de difficultés encore à accepter que "leur" conception de l'héroïsme puisse en définitive renvoyer à des actes aveugles, criminels et tout à fait illégitimes.

Klemperer répond un peu rapidement à l'un des étudiants qui lui reproche d'être injuste en critiquant l'acception du terme marquée par l'idéologie national-socialiste. Certes, dans son analyse, le philologue entend déconstruire ce cliché de l'héroïsme et lui substituer une approche moins militariste et surtout détachée de l'antinomie d'un "sacrifice" pour la patrie qui sacrifie lui-même les valeurs de l'humanité — et une partie même de cette humanité. De même a-t-il raison de considérer que l'héroïsme des soldats et des sportifs, en général, est « *un héroïsme trop bruyant, trop lucratif et qui satisfait trop la vanité pour pouvoir être sincère* »⁵⁰.

Nous pourrions néanmoins lui faire remarquer que l'héroïsme de la mythologie ou de l'histoire est souvent tout aussi « *bruyant* » et contestable, sans pour autant dépendre de la LTI. Surtout, Klemperer semble ne pas prendre en considération la probable souffrance de ces étudiants, ayant aussi traversé la guerre avec ses épreuves et qui pouvaient avoir besoin de trouver un terme approprié pour désigner une certaine forme de "sacrifice" de leur existence — aussi contestable qu'en soient les motivations et les finalités. Rétrospectivement, nous conviendrons volontiers que le "véritable" sacrifice, l'authentique « *héroïsme* » aurait été de

⁴⁹ *LTI*, op. cit., pp. 329-330.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 29.

refuser d'obéir, de se désolidariser du nazisme et de sa conception criminelle de l'abnégation. Néanmoins, certaines analyses historiques comme celles de Christopher Browning nous ont permis de mieux comprendre qu'il fallait disposer d'une force de caractère assez exceptionnelle pour échapper à une vision très majoritaire du courage entendu comme endurcissement et obéissance aux ordres de la hiérarchie⁵¹. A l'inverse, être véritablement "courageux" consistait à avoir le courage de paraître "lâche" aux yeux de son groupe d'appartenance et de la majorité de la population allemande — du moins telle qu'on pouvait se la représenter imaginairement.

Ceci n'enlève rien, bien au contraire, à la nécessaire clarification entreprise par Klemperer. Il convenait effectivement de renverser la logique de l'héroïsme : les véritables héros étaient les quelques protecteurs des Juifs, ceux qui ont su résister dans les camps de la mort, ou encore les épouses "aryennes" mariées à des Juifs et humiliées au quotidien. Mais un tel renversement engageait bien plus qu'une discussion philologique : il passait par une remise en question radicale de toute la manière dont s'étaient constituées l'identité et les valeurs de la jeunesse sous le III^{ème} Reich, une reconsidération profonde de tous les actes passés et leur critique à l'aune de tout autres critères d'évaluation. Jusqu'où est-ce humainement possible quoique cela soit éthiquement exigible ?

Il s'avère d'ailleurs que Klemperer lui-même — d'une façon totalement différente mais selon une problématique identitaire en partie comparable — puisse faire l'objet de critiques sur sa propre faillibilité concernant les usages idéologiques de la langue. Le principal n'est pas qu'il reconnaisse, à l'occasion, faire usage de termes employés par les nazis. L'essentiel réside dans le fait que cet inlassable résistant à la LTI pendant toute la période nazie se laisse en partie "prendre" par la langue officielle du régime communiste de RDA. Comme le remarque Sonia Combe dans la préface de la traduction française du livre de Klemperer :

« cette force de caractère dont Klemperer avait su faire preuve dans d'autres circonstances lui fait maintenant défaut. Comme s'il n'avait plus le courage de s'avouer qu'il s'est trompé, que la RDA n'est pas cette Allemagne dont il a cru reconquérir l'amour. »⁵²

Le terme de « *courage* » est-il cependant bien choisi ? Et les deux situations sont-elles comparables ? Pendant le nazisme, nous pouvons considérer — et les propos de *LTI* le confirment — que Klemperer s'est tenu à ses valeurs et à ses idéaux, qu'il s'est appuyé, intellectuellement mais aussi psychiquement, sur le plan identitaire, à ce qui l'avait constitué pendant toutes ses années de formation, personnelle et universitaire, et particulièrement le dépassement de toute polémique entre les appartenances à la judéité et à la germanité, jusque dans son choix marital. Il en va très différemment de son rapport à la RDA, et S. Combe le reconnaît par ailleurs, puisqu'il pensait y trouver le pays d'accueil qui pourrait restaurer ce pour quoi il s'était battu jusqu'alors : un lieu d'exercice de la pensée et de l'universalité, transcendant les querelles d'appartenance et peut-être aussi une approche trop consumériste de la culture, comme il semble le penser en partie du modèle nord-américain influant à

⁵¹ Nous pensons à son livre sur le 101^e bataillon de réserve de la police allemande, *Des hommes ordinaires*, trad. fr. E. Barnavi, Les belles lettres, 2005.

⁵² Préface à *LTI*, op. cit., p. 22.

l'Ouest — ce en quoi il partage le destin de certains intellectuels de l'Est, comme Brecht ou Heiner Müller.

Revenir sur ce jugement concernant la RDA aurait requis, selon nous, une remise en cause beaucoup plus radicale sur le plan existentiel et psychique. Car cela impliquait de reconnaître non seulement une erreur de jugement et d'engagement, mais de réinterroger sa propre identité, peut-être jusqu'à devoir concéder une certaine "impasse" dans le dépassement du judaïsme ou, du moins, à reconfigurer très sérieusement l'articulation entre judaïsme et germanité, à remettre en chantier une question massive qui, effectivement, pouvait dépasser ses forces et a exténué plus d'un des naufragés du nazisme. Alors, certes, nous pouvons dans un premier temps être surpris par certaines de ses prises de positions après-guerre. Ayant dénoncé le nazisme dans sa démarche de mécanisation de l'humain, de mépris de la personne, il commente cette expression attribuée à Lénine selon laquelle le professeur serait un « *ingénieur de l'âme* » et, au lieu de la critiquer en la mettant sur le même plan, il en fait l'éloge :

« Pour quelles raisons fait-il cela ["techniciser son pays avec passion"] ? Pour procurer à ses habitants une existence plus digne, pour pouvoir, sur de meilleures bases matérielles, après avoir diminué le fardeau écrasant du travail, leur offrir la possibilité d'une élévation intellectuelle. La profusion nouvelle de tournures techniques dans la langue du bolchevisme témoigne donc exactement du contraire de ce dont elle témoigne dans l'Allemagne hitlérienne : elle indique les moyens mis en œuvre dans la lutte pour la libération de l'esprit, alors qu'en allemand les empiètements du technique sur les autres domaines m'obligent à conclure à l'asservissement de l'esprit. »⁵³

A distance et rétrospectivement, il n'est pas difficile de constater qu'il y a deux poids deux mesures dans cette comparaison, où Klemperer semble faire fi de l'acuité de ses analyses en ne les appliquant pas au régime communiste et même en inversant radicalement le sens des démarches mises en jeu. Ceci revient cependant à se placer au niveau rationnel et à méconnaître la charge pulsionnelle qui accompagne les prises de position sur la langue et sa portée signifiante. Sous l'ère nazie, Klemperer avait su courageusement s'opposer à l'instrumentalisation de la langue et de l'humain parce que les démarches manipulatrices allaient directement à l'encontre de ses investissements pulsionnels. Spécialiste de littérature française, ayant soutenu une thèse sur Montesquieu, il ne pouvait accéder à l'idée d'une prééminence de la langue allemande. Ayant étudié à Genève, Paris, Berlin, Munich, il ne pouvait adopter une vision ethnocentrique de l'Europe. Emancipé de la tradition juive alors même qu'il était fils de rabbin, il pouvait lui sembler tout à fait illégitime voire aberrant de se trouver renvoyé à une identité juive prescriptive. Rescapé de la "folie" du nazisme, il pouvait supposer avoir traversé le pire et trouver dans le nouveau régime est-allemand une forme de "terre d'asile".

L'ensemble de ce parcours, pour terminer, avait pu nourrir en lui ou renforcer la conviction que seul un régime politique et économique égalitaire, centré sur l'homme et la culture, pourrait tirer les leçons de la guerre. Ouvrir les yeux sur la dérive totalitaire du régime est-allemand ne l'aurait-il pas dès lors conduit au désespoir voire au suicide, tant les alternatives existentielles pouvaient lui paraître impossibles ? Nul ne le sait. Mais son manque de

⁵³ *LTI*, op. cit., p. 210.

clairvoyance sur les dérives de la langue en Allemagne de l'Est montre à quel point l'attachement linguistique ne tient pas qu'à un problème philologique et est ancré de manière très profonde dans la vie psychique et pulsionnelle des individus.

b/ Les dérives imperceptibles du quotidien de la langue

Ces considérations nous amènent à mettre l'accent sur l'importance de la relation quotidienne et imperceptible que nous entretenons avec la langue. Si elle peut être considérée en partie comme un instrument, nous l'employons avec une telle spontanéité chaque jour qu'elle n'est pas thématifiée comme telle dans la vie ordinaire, elle devient, comme le dit Hegel, une « *seconde nature* ». Or, ce qui est frappant dans les analyses de Klemperer, c'est qu'il a su détecter les lentes et permanentes évolutions dans les usages de la langue, évolutions qui pouvaient paraître infimes et anodines à tout citoyen ordinaire. Pour reprendre une autre expression évocatrice, empruntée à Georges Perec, nous pourrions dire que le philologue a su mettre au jour la dimension « *infra-ordinaire* » des transformations de la langue allemande pendant la période de domination du national-socialisme.

Durant les premiers mois du régime hitlérien, comme il le relate lui-même, il s'est efforcé de se tenir à l'écart du brouhaha et de la phraséologie, tendant même à minimiser les premières quoique « *légères* » (sic.) persécutions dont il faisait l'objet. Telle est cette force du quotidien à laquelle on peut se tenir et qui rend compte en partie du mécanisme de servitude volontaire dans laquelle ont pu s'enfermer de nombreux citoyens allemands : les tâches quotidiennes, à condition qu'elles puissent encore être accomplies avec une certaine régularité, permettent de supporter ce qui advient, sans que nécessairement on en partage les valeurs ou la direction. Klemperer décrit très bien cette première attitude, qui dut être partagée par bon nombre d'Allemands jusque dans les rangs des citoyens d'origine juive et bien au-delà des premiers mois du régime nazi :

« J'en avais plus qu'assez du langage des vitrines, des affiches, des uniformes bruns, des drapeaux, des bras tendus faisant le salut hitlérien, des petites moustaches taillées à la Hitler. Je me réfugiais, je m'absorbais dans mon travail, je donnais mes cours et faisais nerveusement semblant de ne pas voir les bancs se vider de plus en plus, je travaillais avec application à mon XVIII^{ème} siècle littéraire français. (...) Puis, lorsque la fonction publique fut purgée et que je perdis ma chaire, je cherchai plus que jamais à m'isoler du présent. Les philosophes des Lumières, si démodés et depuis longtemps dénigrés par quiconque avait une bonne opinion de soi, les Voltaire, Montesquieu et Diderot, avaient toujours été mes préférés. A présent je pouvais consacrer tout mon temps et toute ma force de travail à cette œuvre que j'avais déjà bien avancée, en ce qui touche le XVII^{ème} siècle, je me trouvais, au palais japonais de Dresde, comme un coq en pâte (...). »⁵⁴

Un tel témoignage, et une telle honnêteté intellectuelle et morale, prouvent à quel point les tâches quotidiennes peuvent servir très longtemps de moyen d'évitement pour ne pas se

⁵⁴ LTI, op. cit., pp. 35-36.

confronter au réel et à ses responsabilités historiques et politiques. Cette force du quotidien ne doit pas être sous-estimée quoiqu'elle soit difficilement appréhendable conceptuellement et à plus forte raison empiriquement, lorsque l'on est soi-même concerné par une telle "emprise" consentie.

Ce qui met fin à cette première période, c'est l'effraction incontournable du réel dans l'existence quotidienne : le philologue se voit interdire l'accès aux bibliothèques — atteinte radicale à sa vocation intellectuelle — puis chasser de chez lui — menace sur son intégrité physique. Dès lors, et en partie parce qu'il s'agissait d'un philologue convaincu, investi dans sa discipline, Klemperer décide de tenir un journal. Il évoque cette décision comme une planche de salut, un « *balancier* » sans lequel il serait « *cent fois tombé* ». La forme même du journal est essentielle, pour la question qui nous occupe ici, précisément parce que sa tenue est quotidienne. Ainsi, après s'être détourné du quotidien — du moins de celui qui devait avoir des répercussions politiques et historiques immenses —, voilà notre auteur inscrivant, au péril de sa vie d'ailleurs, les évolutions quotidiennes et pour ainsi dire "microscopiques" que le nazisme fait subir à la langue allemande.

Dire qu'elles sont "microscopiques" ne signifie pas pour autant qu'elles soient mineures. Mais elles ne sont pas perçues et s'avèrent difficilement perceptibles pour une majorité d'Allemands de l'époque. Les faire apparaître et en garder la trace, telle devient la ligne directrice du philologue, ce qui lui permet de continuer à exister au jour le jour :

« observe, étudie, grave dans ta mémoire ce qui arrive — car demain déjà cela aura un autre aspect, demain déjà tu le percevras autrement —, retiens la manière dont cela se manifeste et agit »⁵⁵.

Ainsi la forme du journal devint-elle, de manière peut-être unique et singulière, le moyen de détecter dans le quotidien et malgré lui, la manière dont les fibres de la langue tissaient les liens de la servitude volontaire dans le cadre imperceptible de l'infra-ordinaire. Nous verrons ultérieurement à quel point cette dimension est importante pour rendre compte de l'évolution de certains individus, dans l'entourage même de Klemperer et jusque dans la "communauté juive".

Comme le souligne le philologue, l'évolution de la langue atteint tout le monde, des ouvriers d'usine aux agents de la Gestapo, des Juifs regroupés dans la « *Maison de Juifs* » où il était cantonné, jusqu'aux universitaires qui avaient été ses collègues. Outre les évolutions, il convient de considérer l'uniformisation dans l'usage de la langue, une uniformisation rendue possible par le monopole politique (hégémonie du parti unique) et médiatique (contrôle par le parti nazi de tous les organes de diffusion de l'information). Ainsi s'ajoute à une manipulation strictement linguistique et sémantique, la puissance des institutions. Ce qui d'ailleurs, en un sens "facilite" le travail du philologue :

« tout ce qu'on imprimait et disait en Allemagne était entièrement normalisé par le Parti ; ce qui, d'une manière quelconque, déviait de l'unique forme autorisée ne pouvait être rendu public ; livres, journaux, courrier administratif et formulaires d'un service — tout nageait dans la même

⁵⁵ LTI, op. cit., p. 34.

sauce brune, et par cette homogénéité absolue de la langue écrite s'expliquait aussi l'uniformité de la parole »⁵⁶.

Une homogénéité qui finit par déteindre sur les esprits et les pensées, sans que le mal ait été perçu de façon nette et consciente au départ. Le travail de Klemperer n'en est cependant pas pour autant facilité sur tous les plans, car les interdictions imposées aux Juifs dans la lecture de livres et de journaux, ainsi que la ségrégation dans les lieux publics rendait l'accès à ses sources d'information difficile et dangereux. Il évoque notamment les brimades de la Gestapo, qui l'avait découvert en possession d'ouvrages interdits.

L'atteinte portée par la langue à la pensée est d'autant plus pernicieuse, indique Klemperer, qu'elle ne tient pas prioritairement au contenu explicite des messages, à ce que la propagande expose ouvertement. Ce sont des expressions isolées, des formes syntaxiques, des déplacements ou des inversions de sens, l'intrusion de mots étrangers,... qui créent une sorte de "bain culturel" (si l'on peut encore parler de "culture"), d'ambiance linguistique tout à fait inédite et prégnante sur les consciences qui s'y trouvent immergées.

« Le Troisième Reich n'a forgé, de son propre cru, qu'un très petit nombre des mots de sa langue, et peut-être même vraisemblablement aucun (...). Mais [la LTI] change la valeur des mots et leur fréquence, elle transforme en bien général ce qui, jadis, appartenait à un seul individu ou à un groupuscule, elle réquisitionne pour le Parti ce qui, jadis, était le bien général et, ce faisant, elle imprègne les mots et les formes syntaxiques de son poison, elle assujettit la langue à son terrible système, elle gagne avec la langue son moyen de propagande le plus puissant, le plus public et le plus secret. »⁵⁷.

L'imprégnation quotidienne est d'ailleurs d'autant plus forte que les nazis trouvent à associer les usages de la langue à des symboles imagés eux-mêmes extrêmement diffusés dans la vie quotidienne : les uniformes et l'omniprésence militaire, les emblèmes du sport et des loisirs de plein air — signes de grande santé et de dépassement de soi —, les caricatures des Juifs, le caractère imposant et dominateur des édifices, des autoroutes, etc. Ce qui, en l'occurrence, nous renvoie à la manière dont les éléments imaginaires présents dans le panorama d'un peuple peuvent lui servir de pôle d'identification et de projection. Moyennant une articulation relativement univoque avec la langue, cet ensemble de représentations communes et partagées constitue tout un langage, indissociablement iconographique et linguistique.

A ce propos, l'éclairage que propose Klemperer sur le sigle « SS » nous semble instructif. Partant du sens premier de *Schutzstaffel*, "échelon de protection", établi sur le même modèle que SA, *Sturmabteilung*, "section d'assaut", l'auteur en rappelle l'étymologie voisine, militaire et violente. Le philologue rattache ces mots à la connotation de l'adjectif *zacking*, employé par les soldats durant la Première guerre mondiale et qui désignait un salut militaire strict, mais aussi tout ce qui exprimait une dépense concentrée et disciplinée d'énergie. Au sens propre il pouvait signifier "dentelé", "garni de pointes" et au figuré, "d'allure militaire", "rigide", "énergique". Cette constellation sémantique constituait un des moyens d'ancrer la langue et le sigle dans des associations d'idées précises et prescriptives, héritées d'une expérience commune. Ce faisant, la LTI donnait au sigle SS une sorte d'autonomie par

⁵⁶ *LTI*, op. cit., p. 36.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 40-41.

rapport à la désignation « *échelon de protection* », « *garde prétorienne d'Hitler* ». Il devenait aussi l'emblème des valeurs de l'hitlérisme, de la force et de l'obéissance militaires. La dimension d'emblème est par ailleurs renforcée par la graphie, les deux "S" s'écrivant avec des caractères spéciaux à angles aigus, pour lesquels les nazis avaient ajouté une casse spéciale sur les machines à écrire du Reich. Cette graphie, comme le note Klemperer, correspond à la rune germanique de la victoire, ce qui donnait au sigle à la fois une sorte de dimension symbolique immémoriale et la couleur de la victoire.

Enfin, et de façon complémentaire et cumulative, longtemps avant l'avènement du nazisme, un signe comparable existait déjà, de couleur rouge, sur des objets du quotidien tout à fait anodins quoique non dépourvus de portée signifiante : les transformateurs électriques. Les deux éclairs rouges accompagnés de l'avertissement « *Attention, haute tension !* » faisaient partie de la vie courante des Allemands. Le sigle SS pouvait ainsi suggérer la puissance et l'énergie de l'électricité, associée au progrès technique, à la maîtrise du pouvoir technologique. Il en résulte une sorte d'entité hybride, qui brouille les repères tout en focalisant les affects :

« SS est tout à la fois image et caractère abstrait, franchissement de la frontière qui sépare du pictural, écriture pictographique, retour à l'aspect sensible des hiéroglyphes »⁵⁸.

Nous trouvons ici un des moyens, à travers la confusion des registres et le rattachement implicite à des expériences quotidiennes imperceptibles, de faire régresser le rapport à la langue au niveau des réactions émotionnelles primaires et des significations les plus littérales et "matérielles", ce que d'autres stratégies de la LTI permettront de conforter⁵⁹.

A l'inverse de ce signe de ralliement, Klemperer repère très bien que le mot « *Juif* » finit par devenir un signifiant détaché de son acception initiale et complexe pour devenir une sorte de pôle d'identification négatif, de point de focalisation de la haine et du ressentiment.

« Le Juif est l'homme le plus important dans l'Etat de Hitler : il est la tête de Turc et le bouc émissaire le plus populaire, l'adversaire le plus notoire, le dénominateur commun le plus évident, le crochet le plus solide regroupant les facteurs les plus variés. »⁶⁰

A travers le terme de « *crochet* », Klemperer va même plus loin que l'idée du « *Juif* » comme "bouc émissaire"⁶¹. Si nous le rapprochons du concept de « *point de capiton* » chez Lacan, le signifiant « *Juif* » pourrait apparaître comme ce qui fait "tenir ensemble" la vision du monde des nazis, le « *signifiant maître* » qui articule en sous-main toutes les contradictions du régime et le désordre considérable de son montage idéologique irrationnel, masqué par l'illusion

⁵⁸ LTI, op. cit., p. 103.

⁵⁹ Cette régression de la langue à la littéralité du sens "propre", par rapport à l'équivocité des sens "figurés", a été très bien perçue par Karl Kraus, le polémiste viennois, sur lequel nous reviendrons au début de la troisième partie.

⁶⁰ LTI, op. cit., p. 231.

⁶¹ Conception du bouc émissaire discutée et contestée de manière intéressante par Guillaume Erner, bien que sa critique de la sociologie nous paraisse ensuite assez globalisante et son approche de la psychanalyse franchement réductrice et caricaturale. Cf. *Expliquer l'antisémitisme*, PUF, coll. Sociologies, 2005.

d'ordre des défilés et de l'habillement administratif. Klemperer a d'ailleurs le mérite de détecter très tôt le rôle central de l'antisémitisme dans le déploiement du nazisme.

L'adjectif « *juif* » devient alors le moyen de réduire au même dénominateur tout ce qui s'oppose au nazisme — alors que les sources d'opposition sont plurielles et hétérogènes. L'adjectif produit de l'homogénéité factice. Ainsi les nazis parlent-ils de l'inculture judéo-bolchevique, du système d'exploitation judéo-capitaliste, de l'intérêt des cercles judéo-anglais et judéo-américains à la destruction de l'Allemagne, de la *Weltanschauung* judéo-marxiste, ... Le « *Juif* » devient ainsi une « *allégorie* », selon les termes du philologue, et cette allégorie catalyse toutes les haines et les angoisses d'un peuple "allemand" pris au piège de son privilège exclusif d'être "aryen", et de ne l'être jamais assez. Afin de bien asseoir la dimension haïssable de l'allégorie, la propagande nazie assène à longueur de journée des associations d'idées injurieuses ou dégradantes : « *le* » Juif est « *rusé* », « *artificieux* », « *trompeur* », « *au nez crochu* », « *aux pieds plats* », etc.

La fiction se substitue à la réalité, les perceptions elles-mêmes, dont on méconnaît au quotidien combien elles dépendent du langage, sont modifiées, au point que les "aryens" croient "véritablement" voir en chaque Juif une représentation de l'allégorie, tel cet inspecteur de la Gestapo qui arrête un jour Klemperer et le considère, probablement très "sincèrement", comme un ennemi et un traître priant pour la « *victoire juive* » dans la « *guerre juive* ». La dégradation des Juifs par le langage est d'autant plus aboutie que les appellations de leurs professions, accompagnées des interdits "légaux", en minimisent la valeur. Klemperer nous rappelle que les médecins juifs, qui n'avaient le droit de soigner que les Juifs, devaient dorénavant s'appeler des « *soigneurs de malades* », les avocats des « *consultants juridiques* ». Sans parler des relations sexuelles entre Juifs et Aryens nommées « *souillures raciales* » ou des synagogues qualifiées de « *repaires de voleurs* ». Une telle stratégie, répétée au quotidien, complexe et insidieuse, permet ainsi aux nazis de substituer les affects à la réflexion critique, et leur vision du monde à la réalité.

c/ La manipulation des affects et du sens de la réalité

Sur le plan émotionnel, le témoignage de Klemperer dévoile l'étrange climat qui a commencé à s'installer dès les premiers mois de 1933 en Allemagne. C'est d'abord un climat d'incrédulité et de lassitude, dans lequel pouvait prévaloir le sentiment, formulé par l'auteur lui-même, que

« le délire absolu ne peut tout de même pas persister une fois que l'état d'ivresse du peuple aura cessé et que commencera le temps de la gueule de bois »⁶².

On est en août 1933, et le philologue croit percevoir des signes de réticence face au pouvoir nazi. Un stagiaire de ses connaissances l'aborde dans la rue, lui demandant de ne pas s'inquiéter s'il le voit à l'occasion affublé de l'uniforme des groupes paramilitaires d'anciens

⁶² *LTI*, op. cit., p. 61.

combattants de droite, les *Stahlhelm* : « *J'y suis obligé — mais la contrainte ne change rien en nous.* ». Etrange et dangereuse inconscience... Sa femme de ménage, mariée à un fonctionnaire des Postes, l'informe que l'amicale des postiers « *sera mise au pas* », mais elle assure que « *les nazis ne doivent rien toucher de ses fonds* ». Une amie infirmière rapporte ces paroles d'un collègue, contraint de porter le brassard à croix gammée : « *Que faire ? C'est comme une serviette hygiénique des dames.* »⁶³ — le traducteur rappelant que celle-ci se nomme *Damenbinde* en allemand, le brassard se disant *Armbinde*.

Négligence, cécité, humour noir ? Les stratégies diverses des uns et des autres présentent malgré tout des formes d'évitement ou de minoration de la gravité de la situation. D'autre part, une peur larvée s'installe. Les responsables d'une revue spécialisée de philologie demandent instamment à Klemperer de renoncer, jusqu'à nouvel ordre, à la publication de son étude sur *La France vue par les Allemands* ; il se tourne alors vers un autre éditeur qui, auparavant, aurait considéré sa proposition comme une aubaine... « *Refus immédiat ; on me sert comme motif que mon étude était "purement rétrograde" et qu'elle souffrait de l'"absence de points de vue racistes [völkisch]"*. »⁶⁴

Autre élément du climat ambiant : lors d'une excursion en autocar, avec un groupe de la classe moyenne supérieure, le présentateur d'un numéro de cabaret formule quelques poncifs nazis. Le public ne réagit pas vraiment : rares applaudissements. Il enchaîne sur une plaisanterie à propos des Juifs : « *rires et applaudissements pendant plusieurs minutes* ». Ou encore, un collègue le sollicite pour qu'il accueille un « *hôte dangereux pour l'Etat* », ce qui traduisait le fait qu'il venait d'être licencié brusquement pour des raisons politiques...

Petit à petit, la terminologie nazie va se greffer sur les affects, fédérer les aigreurs et les ressentiments. C'est d'abord ceux, bien connus, de l'humiliation du Traité de Versailles. Evoquant un roman qui met en scène des militaires, Klemperer note que son intrigue et ses "leçons" flattent « *la rancœur et l'ambition de lansquenets déçus, qu'une génération plus jeune vénérât comme des héros* », et il ajoute que ces affects « *constituent les pivots les plus profonds de la LTI* »⁶⁵

Cela dit, en arrière fond de cette connivence, explicite et connue, le philologue repère une stratégie plus voilée, et qui peut toucher tous les individus sans distinction. Elle consiste en une transformation et une réduction systématique de la langue à la harangue, à la sommation, à la galvanisation. Le pouvoir mélange les registres de la langue parlée et écrite, joue sur le pouvoir d'invocation de la langue, use à l'envi du style des slogans et des publicités, parvient à faire en sorte que la pauvreté de langue soit omniprésente, ce qui a pour effet, note très justement l'auteur, qu'elle « *n'exprimait complètement qu'une seule face de l'être* »⁶⁶. Il rencontre partout également cette « *enflure sentimentale* » qui réduit tout discours à la stimulation de réactions émotionnelles.

⁶³ *LTI*, op. cit., pp. 60-61.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 61.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 54.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 49.

Quelle est la finalité de cette stratégie ? Une sorte d'anesthésie de la conscience populaire, lentement générée par un effet d'épuisement face à la multiplication des sollicitations affectives, semble en résulter :

« Le sentiment devait supplanter la pensée, et lui-même devait céder devant un état d'hébètement, d'aboulie et d'insensibilité ; où aurait-on pris sinon la masse nécessaire des bourreaux et des tortionnaires ? »⁶⁷

Au-delà même de la servitude volontaire, cette stratégie engendre presque une destruction de la volonté, et certains passages du livre de Klemperer semblent confirmer les analyses d'Hannah Arendt sur la « désolation » qui atteint les individus en régime totalitaire. Arendt associe la désolation au « déracinement » qui frappe les masses modernes. Mais si le déracinement conduit tout d'abord à l'isolement des individus les uns par rapport aux autres, la désolation est plus radicalement générée par le totalitarisme et conduit à une destruction profonde de la relation à autrui. Ce volontarisme de la terreur produit un arrachement à l'appartenance au monde commun, qui passe aussi par une cessation de la reconnaissance ou de l'entre-connaissance, avec pour conséquence le fait que chacun se trouve isolé dans son désir de liberté et réduit à ses "fantaisies" personnelles, comme le formule si bien La Boétie.

De façon extrêmement précise, elle note que :

« même l'expérience du donné matériel et sensible dépend de mon être-en-rapport avec d'autres hommes, de notre sens commun qui règle et régit tous les autres sens et sans lequel chacun de nous serait enfermé dans la particularité de ses propres données sensibles, en elles-mêmes incertaines et trompeuses »⁶⁸.

En détruisant à la fois la sensibilité, par son exténuation, et la possibilité de communiquer de façon vivante et ouverte, la langue du III^{ème} Reich contribuait par conséquent à forger les conditions de possibilité de l'extermination, corrélative d'une dissimulation-distorsion de la réalité.

Et pourtant, l'anesthésie de la sensibilité ne signifie pas pour autant une totale disparition des affects. Ceux-ci sont sollicités dans leur dimension la plus archaïque, de façon presque indépendante de toute possibilité d'analyse rationnelle et *a fortiori* d'empathie et de réceptivité. Ainsi pouvait-on rire des mensonges flagrants et éhontés de Goebbels, ou de tel ou tel organe de presse, mais en restait-on véritablement indemne ? Balayant ce qui pourrait constituer une médiation entre l'intellect et la pulsionnalité archaïque — la médiation de la sensibilité singulière de chaque individu —, la propagande nazie parvient à solliciter plus directement les affects les plus vils malgré les réticences qu'elle peut occasionner. En un sens, elle parvient à faire fusionner entre eux le discours officiel et les pulsions, détruisant toute limite face à leur expansion.

Un certain nombre de notations de Klemperer permettent de mieux identifier comment fonctionne, dans la langue elle-même, cette opération de mise en incandescence des affects

⁶⁷ LTI, op. cit., p. 314.

⁶⁸ *Le système totalitaire*, trad. fr. Le Seuil, Points politique, 1972, p. 227.

nationalistes. Le national-socialisme emploie par exemple très régulièrement le mot « *aveuglement* » : il faut « *obéir aveuglement* », « *suivre aveuglement le Führer* », etc. Le terme « *fanatique* », très souvent employé, prend une acception totalement positive. Les jours de grande commémoration, en particulier de l'anniversaire d'Hitler, les journaux, les radios, ... parlent d'« *éloge fanatique* », de « *profession de foi fanatique* », de « *foi fanatique* » en la pérennité du Reich, plus tard, lors du déclin du régime, on rencontre la « *foi fanatique dans la victoire finale* ». Fin 1944, Goebbels ira jusqu'à la surenchère d'un salut possible uniquement grâce à un « *fanatisme sauvage* ». Plus ordinairement, Göring est célébré comme un « *ami fanatique des animaux* »⁶⁹. Le discours officiel insiste aussi fortement sur la « *spontanéité* » et il a régulièrement recours à l'expression « *expérience vécue* » (*Erlebnis*), qui renvoie aux réactions les plus brutales et les plus immédiates : il s'agit de fondre la singularité de son expérience dans l'effervescence collective et d'aller jusqu'au bout dans l'extrême. Comme le note Klemperer,

« le but le plus profond de l'emploi de ce mot fut révélé par une sentence que le directeur régional pour la Saxe de la chambre des publications du Reich transmit à la presse à l'occasion d'une semaine du livre en octobre 1935 : *Mein Kampf était censé être le Livre sacré du national socialisme et de la nouvelle Allemagne, il fallait le "vivre jusqu'au bout" ...* »⁷⁰

Il convient d'ajouter à ce recours à un type très particulier d'expérience vécue, l'appel au « *sentiment du droit* » : pas une *pensée* du droit, ni un simple sentiment "naturel" du juste et de l'injuste, mais un sentiment « *sain* » (sic.) du droit, régi par les critères nazis et qui comportait la spoliation des biens juifs, leur rétrogradation dans toutes les sphères de la vie civile et, à terme, la disparition de tous leurs droits au profit d'un droit « *aryen* », dont tout Allemand devait avoir « *l'instinct* » au plus profond de lui-même.

L'« *expérience vécue* » et le « *sentiment du droit* » sont présentés comme propres à la communauté, elle-même désignée par un terme d'emploi nouveau : *Gefolgschaft*. D'après les linguistes, le terme servit d'abord à désigner les troupes de guerriers qui s'engageaient pour combattre aux côtés d'un seigneur, sa « *suite* » de mercenaires. Il servit aussi à nommer le serment de fidélité unissant un vassal à son seigneur. Les nazis, de leur côté, l'utilisaient pompeusement pour désigner le personnel d'une entreprise, la salle du personnel étant étiquetée d'un *Gefolgschaftssaal*. Le côté lyrique et ancestral du vieil allemand, associé au mélange entre des rapports hiérarchiques et des rapports de "camaraderie", tout concourait à un brouillage des repères. Loin d'être un jeu inoffensif, cette captation par le signifiant

« *infléchissait un rapport pacifique dans le sens de la guerre ; il paralysait la critique et menait directement aux convictions reflétées par cette phrase qui s'étalait sur toutes les banderoles : "Führer, ordonne, nous suivons [folgen] !"* »⁷¹

Nous sommes ici fort éloignés de la pensée et du sentiment, loin du "vécu" dans sa dimension singulière. En flattant les pulsions les plus immédiates, la terminologie nazie parvient à solliciter en chacun les penchants les plus vils, qui sommeillaient sans avoir pour autant disparu. Dès lors émerge certes une forme de "communauté" et un certain "sentiment"

⁶⁹ Cf. *LTI*, op. cit., p. 93.

⁷⁰ Ibid., p. 313.

⁷¹ Ibid. p. 305.

d'appartenance collective, mais ils reposent sur la part la plus sombre des affects humains et leur déploiement le plus démesuré, du fait non seulement de la levée des interdits, mais de la légalisation de leur transgression.

Ce brouillage des cartes et l'abolition des frontières et des registres, déjà évoqué plus haut à propos du mélange entre le style oral et le style écrit, se joue également sur un autre plan : celui des niveaux de langue. Plus qu'un mélange, comme le rectifie Klemperer, il s'agit d'une capacité, dans laquelle Goebbels en particulier était passé maître, de

« sauter d'un extrême à l'autre, de l'érudit au rustaud, de la sobriété au ton prédicateur, du froidement rationnel à la sentimentalité des larmes virilement retenues, de la simplicité à la manière de Fontane ou de la muflerie berlinoise au pathos du soldat de Dieu et du prophète. C'est comme une irritation de la peau sous l'effet d'une douche froide et d'une douche brûlante, tout aussi physiquement efficace ; le sentiment de l'auditeur (...) n'est jamais en repos, il est en permanence attiré et repoussé, repoussé et attiré, et l'esprit critique n'a plus le temps de reprendre son souffle »⁷².

La brutalité de tels procédés, et leur capacité à induire la plus extrême confusion, à la fois dans la pensée et dans les identifications — celles de l'intellectuel, de l'homme du peuple, du croyant, de l'incroyant, etc. —, continue d'alimenter le processus de réduction aux affects primaires que nous analysions précédemment. Elle permet également la production d'un message à la fois inaudible et revêtu de l'aura du mystère, chacun cherchant à y percer un sens, une portée — qu'il ne contient pas intrinsèquement mais donne l'impression de receler. L'homme du peuple est séduit par les tonalités philosophico-mystiques et l'homme cultivé potentiellement attiré par cette capacité à sortir l'intellectualité de sa sphère élitiste. Chacun peut espérer y découvrir la possibilité d'une satisfaction pulsionnelle longtemps différée, chacun peut croire qu'il parviendra à transcender les frustrations propres à chaque catégorie sociale et culturelle. Il en résulte un climat de croyance religieuse, dont les effets sont très bien perçus par Klemperer — et source d'un étonnement légitime si l'on se place du strict point de vue rationnel.

Des premières aux dernières heures du nazisme, des individus, de couches sociales et de convictions variées, ont entretenu la croyance qu'Hitler était un homme providentiel pour l'Allemagne. Pourtant, souligne Klemperer, ses discours manquaient radicalement de qualité rhétorique : il criait convulsivement, avec une voix peu mélodieuse et enrouée, utilisait une syntaxe « *indigne d'un Allemand* » (sic.). Certes, reconnaît le philologue, il savait flatter les sentiments de frustration et le désir de revanche des vaincus de 1918. Mais est-ce suffisant pour rendre compte de cette ferveur intense et assez généralisée, qui fit que, même en 1945, alors que raisonnablement la défaite paraissait incontournable,

« il se trouvait pourtant toujours, parmi ces hommes las de la guerre, déçus et aigris, l'un ou l'autre pour affirmer, le regard fixe et les lèvres ferventes, que le 10 avril, le jour de l'anniversaire du Führer ce serait le "tournant", que viendrait l'offensive allemande couronnée de victoire : c'est le Führer qui l'avait dit et le Führer ne mentait jamais (...) »⁷³ ?

⁷² LTI, op. cit., p. 326.

⁷³ LTI, op. cit., p. 87.

L'auteur avance une explication philologique : l'effet monstrueux des discours d'Hitler proviendrait du fait que sa rhétorique était « *si peu allemande* » qu'elle a infesté la langue avec la virulence d'une épidémie nouvelle. Surprenante affirmation, qui laisse une nouvelle fois envisager que même les opposants à la langue de l'opresseur n'en sortent pas indemnes. Ajoutons d'ailleurs que, dans un autre passage du livre, Klemperer tient absolument à défendre l'idée d'un « *caractère* » spécifiquement allemand — même si c'est plutôt dans une perspective critique —, caractère qui serait celui de la démesure et de l'excès : un schème, nous l'avons vu, qui traverse la pensée allemande depuis la fin du XVII^{ème} siècle. Or, était-il besoin de telles hypothèses "métaphysiques", alors que les considérations strictement linguistiques et psychologiques suffiraient ? Faut-il toujours chercher comme une "clé du mystère", là où, peut-être, c'est la recherche de cette clé qui produit le mysticisme ? Les analyses fines de Klemperer nous permettent en effet de comprendre assez précisément les procédés de fabrication d'un faux mystère et d'un piège à espérances de tous ordres.

d/ La singularité des assujettis, au-delà des effets de masse

Avec l'analyse des mécanismes de la LTI, et malgré la confirmation de son usage par des individus de toutes origines et de toutes convictions, nous en sommes restés jusque-là à des approches générales, qui ne permettent pas suffisamment de percevoir combien, couplée aux autres mécanismes du régime, elle est susceptible de produire des effets. Nous en venons donc à présent à quelques cas particuliers emblématiques, dont Klemperer fait état dans son ouvrage, grâce auxquels nous pourrions davantage cerner la singularité et la complexité des situations qui engagent chacun à se compromettre personnellement.

Commençons par le « *jeune homme de la Reichswehr* », présenté à la famille Klemperer par sa tante dans la deuxième moitié des années 1920. A cette époque, il était élève officier, et sa tante, très à gauche, admirait la Russie soviétique. Georg, ni chauvin ni cruel selon sa tante, appartenait à une famille dans laquelle les garçons étaient depuis plusieurs générations prêtres ou officiers. Selon le témoignage du philologue, qui le revit plusieurs fois,

« il révéla une honnêteté foncière, innocente et naturelle, alors qu'autour de lui rien ne se passait déjà plus de manière aussi foncièrement honnête »⁷⁴.

L'ayant ensuite perdu de vue, Klemperer tombe par hasard sur un roman militaire très en vogue à l'époque, *Partenau* (1929), de Max René Hesse, sous titré *Le roman de la Reichswehr*. Le lieutenant Partenau, génie militaire et patriote obstiné est homosexuel. Son amitié avec un jeune homme de petite noblesse, Kiebold, se termine de façon tragique, Partenau se suicidant après le refus du hobereau de devenir son amant. Le style est médiocre mais inspiré de l'expressionnisme, avec un halo de mystère et une exaltation de l'amitié virile. Partenau est animé de pensées revanchardes, il évoque la formation de groupuscules souterrains auxquels manque simplement un chef (*Führer*) éminent, et si l'on trouvait ce chef, explique-t-il à son disciple enthousiasmé, il ferait de la place pour les Allemands,

⁷⁴ LTI, op. cit., p. 51.

« trente-cinq millions de Tchèques et autres peuples non germaniques seront transplantés par le chef en Sibérie et leur place actuelle en Europe reviendra au peuple Allemand. Lequel y a droit du fait de sa supériorité, même si, depuis deux mille ans, son sang est infesté de chrétienté »⁷⁵
(rappelons que le roman date de 1929)

Kiebold se dit prêt à mourir demain pour de telles idées, il se dit capable de mettre entre parenthèses la conscience, le remords et la morale au profit du peuple et du pays.

Tandis que Klemperer percevait à ce moment là le propos comme relevant de « *l'imagination débridée d'un individu déséquilibré* », quelle ne fut pas sa surprise d'entendre la tante de Georg lui dire que telle était la façon de penser et d'écrire de son neveu ! Quelques mois plus tard, celui-ci se révéla flambeur, menant grand train, dépensant sans compter mais mettant aussi en jeu la vie de ses hommes, jusqu'à en sacrifier certains lors d'exercices d'aviation par des conditions météorologiques difficiles. Un tribunal l'exclut de l'armée, quelques mois avant la guerre, mais il est possible qu'il ait ensuite été réintégré. Voici la leçon qu'en tire Klemperer, qui n'est pas sans rappeler certaines analyses d'Arendt à propos d'Eichmann :

« Avec quelle innocence certaines natures moyennes s'assimilent à leur entourage ! Nous repensâmes plus tard que le gentil garçon avait déjà parlé à Heringsdorf de la "guerre franche et joyeuse". A cette époque, encore, nous prenions cela pour la reprise irréfléchie d'un cliché. Mais les clichés finissent par exercer une emprise sur nous. "Une langue qui poétise et pense à ta place..." »⁷⁶

Un second jeune homme est mentionné plus loin par Klemperer, « *l'enfant prodige* ». Il s'agit d'un jeune garçon rencontré par Klemperer au tout début des années 1920 et avec lequel il avait noué des relations d'amitié, si ce n'est une affection filiale. T. était un étudiant débutant alors que le philologue arrivait à l'Université technique de Dresde. Issu de la très petite bourgeoisie et extrêmement pauvre, les talents de T. avaient été découverts dans des circonstances peu ordinaires. Alors qu'un professeur de Leipzig visitait une usine et désirait se faire expliquer le fonctionnement d'une nouvelle machine, aucun ingénieur — on était alors pendant la Première guerre — n'était présent et personne ne savait l'instruire dudit fonctionnement. C'est alors que surgît notre jeune apprenti, qui lui expliqua comment procéder, ayant appris de lui-même la démarche à suivre sans avoir été formé, simplement parce qu'il était doté d'un sens de l'observation et d'une intelligence hors du commun.

Il conduisit alors en parallèle son emploi et ses études, rencontrant alors Klemperer et s'installant chez lui, un peu comme un « *filz adoptif* » (sic.). Lorsque le national socialisme commença à pénétrer en Saxe, des signes de changement se firent néanmoins sentir dans l'état d'esprit du jeune homme. Celui-ci semblait séduit par la dimension "socialiste" du mouvement, et en minorait la composante militariste, estimant qu'il s'agirait tout au plus d'une « *guerre de libération* » et qu'elle profiterait à la « *communauté du peuple* ». Klemperer l'interrogea alors sur l'antisémitisme, tout en lui demandant comment il pouvait le rendre compatible avec son attachement affectif envers lui-même et sa famille. Réponse citée par Klemperer :

⁷⁵ Cité par Klemperer in *LTI*, op. cit., p. 53.

⁷⁶ *LTI*, op. cit., p. 53-54.

« Tu prends cela trop au sérieux, Babba. (Le dialecte saxon était censé mettre une note légère dans la phrase et même dans toute la discussion). Ce raffut autour des Juifs n'est qu'à des fins de propagande. Tu verras, dès que Hitler sera aux commandes, il aura autre chose à faire que d'invectiver des Juifs... »⁷⁷.

Un peu plus tard, lors d'une autre conversation, T. révéla qu'il était allé encore plus loin dans son rapprochement avec l'idéologie nazie. Alors que Klemperer s'inquiétait de la disparition d'un de ses collègues qu'il connaissait également, le jeune homme lui répondit de façon allusive mais avec un jeu de mots qui en disait long : travaillant chez AEG (*Allgemeine Elektrizitäts Gesellschaft*), il indiqua en riant à son "père adoptif" qu'il devait bien savoir ce qu'il en était d'AEG, sous-entendu « *Alles echte Germanen* » (rien que d'authentiques Allemands)... s'étonnant de ne pas entendre Klemperer rire de la « *plaisanterie* » (dit-il !). Enfin, un peu plus tard au téléphone, T. appelant pour une invitation à dîner, peu après l'arrivée d'Hitler au gouvernement, le jeune homme fit part de son contentement d'avoir participé la veille à une « *expédition punitive* » (*Strafexpedition*) contre des communistes. Ce fut leur dernière communication, et le premier mot de la LTI qui marqua profondément le philologue.

Ce qui frappe au premier abord, c'est l'absence de relation effectuée par T. entre la judéité de Klemperer et l'antisémitisme de plus en plus marqué dans lequel il est lui-même embarqué. Certes, nous savons que le raciste tend souvent à exclure ses connaissances proches de la haine "impersonnelle" qu'il voue à telle autre communauté — ceux que l'on connaît directement ne sont jamais pareils aux "*autres*"... Néanmoins, il ne s'agit ni d'une relation vaguement amicale, ni d'un jeune homme dénué de culture et d'intelligence. Il semble donc s'établir ici une forme de dissociation, de clivage, entre deux rapports au réel distincts et presque sans connexion : la vie publique et professionnelle, de plus en plus marquée par la dérive nazie, d'une part, et la vie affective, appuyée sur une sorte d'intemporalité au-dessus de toute menace. Cette dissociation pouvait d'ailleurs être alimentée par le fait que Klemperer passait probablement pour "allemand" aux yeux du jeune homme, du fait qu'il n'était pas "marqué" par des signes ou attributs extérieurs par lesquels le régime stigmatisait l'appartenance au judaïsme.

Mais ce que révèle encore davantage cette rupture douloureuse, c'est l'énigme de cette dérive progressive d'un garçon intelligent, qui n'était pas nécessairement touché par la frustration et le ressentiment. Il avait brillamment réussi ses études, occupait un poste élevé et gagnait bien sa vie. C'est donc peut-être dans une zone plus obscure de sa vie psychique que s'est nouée l'attrance pour la violence et la haine, une attrance susceptible de le faire passer à l'acte, ce qui est déterminant dans l'engagement personnel et le devenir général du national-socialisme, qui ne se contente pas de fantasmer ou de représenter la violence mais y conduit dans les faits.

Un troisième cas intéressant, très différent, est celui de Paula von B., d'abord assistante de l'universitaire et historien de la littérature Oskar Walzel. Fort intelligente, elle conseillait très aimablement tous les enseignants de son département à l'Université, lorsqu'ils cherchaient un

⁷⁷ LTI, op. cit., p. 72.

livre ou devaient rédiger une publication. Comme le précise Klemperer, les amis de son patron étaient aussi les siens, et se situaient plutôt sur l'aile gauche de la bourgeoisie. Voici la description rapide qu'en propose le philologue :

« Si, avant 1933, on m'avait interrogé sur la position politique de Paula von B., j'aurais probablement répondu : allemande de toute évidence, européenne et libérale avec la même évidence, malgré quelques réminiscences nostalgiques de la glorieuse époque impériale. Mais, avec une probabilité plus grande encore, j'aurais répondu que la politique n'existait absolument pas pour elle, qu'elle était entièrement pour elle, qu'elle était entièrement absorbée par les choses de l'esprit et que les exigences réelles de son poste à l'université la préservaient du danger de se perdre dans le pur bel esprit ou peut-être dans de pures chimères. »⁷⁸

Un jour, après l'arrivée d'Hitler au pouvoir, Paula von B. qui n'était plus une jeune fille et affectait habituellement un sérieux universitaire, s'approche du professeur Klemperer *« la mine réjouie et la démarche pleine d'entrain, comme une adolescente »*. La conversation qui suit est édifiante et mériterait d'être citée intégralement. Elle annonce qu'elle a l'impression d'avoir rajeuni de vingt ans sous l'effet des événements politiques en cours. Elle s'étonne de la réaction indignée du philologue, lui rappelant la répudiation par les nazis d'œuvres et d'auteurs qu'elle a toujours estimés elle-même.

« Vous vous laissez offenser et votre regard est détourné de l'essentiel par de petite incommodités et de petites imperfections qui cependant son inévitables dans de si grands bouleversements »⁷⁹,

rétorque-t-elle, tout en conseillant à Klemperer de prendre des congés et de ne plus lire les journaux ! Plusieurs mois après cette conversation, et alors qu'ils ne s'étaient quasiment pas vus entre temps, Paula von B. rend visite à la famille Klemperer, alors que les exactions des nazis était devenues omniprésentes. Elle fait l'éloge d'Hitler (*« Il nous a ramenés chez nous ! »*) tout en assurant la famille de son amitié. Et tandis que le philologue lui demande de faire preuve d'un peu de rationalité et de cohérence, que ce soit sur la question de l'antisémitisme ou des attachements intellectuels qu'elle avait pu nourrir jusqu'alors (pour Walzel, pour Lessing, etc.), elle répond, les larmes aux yeux et secouant la tête :

« tout ce que vous me demandez émane de la raison, et les sentiments qui se cachent derrière ne sont qu'une aigreur pour des choses qui ne sont pas essentielles ».

A la question de savoir d'où lui viennent ses certitudes — sur Hitler, la grandeur de l'Allemagne, l'absence de contradiction entre les grands penseurs classiques et le nazisme,... —, elle répond enfin :

« D'où vient toute certitude : de la foi. Et si cela ne vous dit rien, alors, oui, alors notre Führer à raison de s'en prendre aux... (elle réussit à ravalier "Juifs" et poursuivit)... à l'intelligence stérile. Car je crois en lui, et je devais vous dire que je crois en lui. »⁸⁰

Enfin, pour parachever ce qui pourrait être l'esquisse d'un tableau clinique, quoiqu'il y manque malheureusement des éléments indispensables pour rendre intelligible avec précision la transformation psychique et ses motivations profondes, toujours singulières, Klemperer se

⁷⁸ *LTI*, op. cit., p. 146.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 147.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 148.

trouve par hasard témoin d'une scène édifiante. S'apprêtant à entrer dans une banque, le 13 mars 1938, jour de proclamation de la loi d'annexion de l'Autriche à l'Allemagne, il se tient en retrait du seuil, apercevant à l'intérieur l'intégralité des individus présents, devant et derrière les guichets, dans l'attitude figée du salut hitlérien, écoutant la proclamation radiodiffusée. Au beau milieu de cette assemblée, il aperçoit Paula von B. qu'il décrit ainsi :

« Tout en elle était extase, ses yeux brillaient, la raideur de son attitude et de son salut ne ressemblaient pas au "garde-à-vous" des autres, non, c'était un spasme, un ravissement. »⁸¹

Nous pourrions ajouter à cela, pour terminer, quelques échos recueillis ultérieurement par Klemperer, qui ne la revit plus après cet épisode. Elle passait à l'Université pour l'adepte la plus inébranlable du Führer, mais aussi

« plus inoffensive que certains autres membres du Parti, car la dénonciation et autres turpitudes n'étaient pas son affaire. Son affaire à elle ce n'était que l'enthousiasme. »⁸²

Cette dernière remarque suggère une réflexion importante : qu'il n'existe pas de lien direct entre l'enthousiasme et le passage à l'acte. Ceci n'exonère pas Paula von B. de sa responsabilité politique, au moins dans une certaine forme de collaboration passive et de soutien subjectif et affectif au régime. Néanmoins, et par contraste avec les personnages précédents, elle ne traduit pas en actes inhumains l'idéologie pour laquelle elle s'extasie.

Aussi les enjeux pulsionnels et les ancrages de sa motivation sont-ils probablement assez différents, et il ne suffit pas, comme le fait remarquer Klemperer à son épouse, d'incriminer la vieille fille hystérique qui a trouvé son Sauveur. Même si cette hypothèse peut constituer un des éléments d'éclairage, comme le reconnaît le philologue, toutes les vieilles filles hystériques d'Allemagne n'en sont pas pour autant devenues des adeptes du Führer. Ce à quoi il convient d'ajouter que Paula von B. n'était pas la première hystérique venue. De surcroît, Klemperer, au cours des mois et années qui suivirent, jusqu'au moment de l'effondrement du régime, rencontrera des croyants comparables à elle et qui n'avaient rien de la vieille fille, si ce n'est qu'ils partageaient tous le même aveuglement, la même foi inébranlable et irréductible.

Peut-être son rapport à la langue et aux institutions mériterait-il par conséquent d'être davantage interrogé. Sur le rapport à la langue, Klemperer ne dit rien de Paula von B., mais l'on peut supposer qu'elle y attachait une importance particulière du fait de sa profession, baignée qu'elle était dans l'univers textuel, et en particulier celui des grands classiques allemands, romantiques et pré-romantiques, dont nous avons vu qu'ils n'étaient pas sans ambiguïtés. D'autre part, concernant le rapport de Fräulein von B. à l'institution, le philologue formule quelques allusions intéressantes. Il indique notamment la place qu'elle occupait : assistante. Il s'agit d'une fonction subordonnée à des fonctions plus éminentes, qui peut produire une double attitude émotionnelle : celle de la dépendance à l'égard du "maître" et celle de la rancœur de celui/celle qui n'a pas pu/su parvenir à un échelon supérieur.

⁸¹ *LTI*, op. cit., p. 149.

⁸² *Ibid.*

Or, si aucun élément ne nous est fourni sur la rancœur, si ce n'est éventuellement la nostalgie toute relative de l'Ancien Empire, Klemperer note quelques suggestions sur la relation au "maître". Walzel est en effet décrit comme un intellectuel séducteur, jouant de son charme auprès des dames et appréciant les mondanités, quoique par ailleurs doué de qualités professionnelles incontestables. Lui succède un professeur plus austère, d'une certaine raideur, plus en phase avec le pouvoir, ce qui ne semble pas altérer le dévouement de l'assistante, toujours admirative semble-t-il de l'intelligence et de l'érudition. Peut-être faudrait-il alors considérer ce type de dépendance subjective dans le cadre d'une relation institutionnelle, comme un autre facteur préparatoire par rapport à l'acceptation plus intégrale d'une mise sous tutelle consentie à l'endroit du Führer ?

Autre cas, encore différent, celui du journaliste politique Paul Harms, un « *bon vieux copain* » dit Klemperer, à l'époque de la Première guerre mondiale, estimé de ses amis et de ses adversaires. Le philologue se rappelait de discussions enflammées, dans un café littéraire de Leipzig, à une période où Harms venait juste de « *pivoter un peu sur la droite* » mais sans être un provocateur ni un dogmatique. Celui-ci connaissait les horreurs de la guerre, disposait d'un jugement sûr et éclairé. Klemperer n'en avait plus entendu parler depuis assez longtemps, et voici que vers la fin de la guerre, alors que Paul Harms devait avoir autour de quatre-vingts ans, le philologue tombe sur des articles des *Leipziger Neuesten Nachrichten* (le journal pour lequel travaillait Harms), avec la signature P.H. Ce n'étaient que déclinaisons serviles autour des communiqués réguliers de Goebbels et usage immodéré de la LTI. Opportunisme ? Dérive progressive et inconsciente ? Compromission par manque de courage ?... Comment savoir ? Le fait est que ce journaliste, d'un tempérament probablement très différent des cas précédents, cultivé, éduqué, ayant compté des Juifs et des opposants politiques de sensibilités diverses parmi ses relations voire ses amis, ayant connu la Première guerre,... se retrouvait embarqué dans le mouvement et solidaire de la langue du III^{ème} Reich.

Enfin, le cas le plus étonnant peut-être est celui d'Elsa Glauber, femme d'une intelligence brillante et elle-même juive, qui se retrouve en partie "prise" dans les rets de cette langue et de sa logique. Ancienne assistante de Klemperer, devenue elle-même professeur à l'université, elle était l'épouse d'un riche commerçant juif qui avait reçu la charge impossible de président de la communauté juive, imposée par la Gestapo. Elle était parvenue à conserver l'essentiel de sa bibliothèque privée par un stratagème ingénieux consistant à faire apparaître sur les livres la mention du prénom juif de tel éditeur, les ascendants juifs de tel auteur ou l'étymologie potentiellement judaïque de tel nom. Or, l'attitude de cette femme se construit, d'une certaine manière, sur cette situation impossible, quasi schizophrénique : elle cherche à éduquer ses enfants dans la double obédience à la tradition juive orthodoxe et à l'Allemagne éternelle chère au régime nazi. Elle dit de ses enfants, « *ils doivent être des Allemands fanatiques !* », à la profonde stupéfaction de Klemperer qui a déjà identifié ce vocable comme appartenant fondamentalement à la LTI. Et elle ajoute : « *seule la germanité fanatique peut laver notre patrie de la non-germanité actuelle.* »⁸³ Et lorsque Klemperer lui fait remarquer, de façon véhémement, qu'elle a intégré la langue de l'ennemi, elle perd en partie sa contenance et promet d'être plus vigilante.

⁸³ Citée par Klemperer, *LTI*, op. cit., pp. 249-250.

Ce qui ne l'empêche pas, les jours suivants, de parler de son « *amour fanatique* » pour Iphigénie, puis de s'excuser en reconnaissant que c'est depuis le « *retournement* » (*Umbruch*, autre terme nazi pour désigner la révolution conservatrice du national socialisme)... avant de s'emporter contre Klemperer et de le traiter de... « *fanatique* » (voulant dire par là "puriste" de la langue). Elle disparut, déportée à Theresienstadt avec sa famille. Et Klemperer de regretter que son souvenir posthume soit encore empreint de l'image de cette "défaite" de la langue. Cependant, pourrions-nous ajouter avec un peu plus de recul, pouvait-il vraiment en aller autrement ? Quant à Klemperer, s'il n'a pas succombé à la LTI, malgré quelques "écarts", nous avons vu qu'il n'avait pu totalement se prémunir contre la phraséologie du régime communiste de RDA. Elsa Glauber, avec son attachement à la langue et à la littérature allemandes, avec son souci d'être un professeur exemplaire, au point que certains la nommaient *Herr Geheimrat*, ce qui signifie « *Monsieur le conseiller privé* », titre honorifique en vigueur jusqu'en 1918 et ayant désigné Goethe aussi bien que Wagner, Elsa Glauber pouvait-elle revenir sur l'investissement psychique qu'elle avait engagé dans la germanité, une germanité que les nazis cherchaient à lui arracher par tous les moyens et que seule la mort a pu détruire en elle ?

Au terme de ce parcours sur la question de la langue, qui culmine avec des considérations tragiques, il importe de souligner les points suivants. D'une part, les mécanismes à l'œuvre dans les usages de la LTI ne sont spécifiques, ni à la langue allemande ni au régime nazi : en des occurrences tout aussi dramatiques, en particulier au Rwanda⁸⁴, ou encore dans des conditions moins extrêmes de la vie publique ou professionnelle, la langue et ses usages peuvent contribuer à générer des effets d'aliénation et de souffrance. Cela dit, et d'autre part, il est également essentiel de ne pas substantialiser la langue, de ne pas la séparer de l'univers des représentations imaginaires et des institutions dans lesquelles elle est à l'œuvre. La manière dont chaque individu peut se trouver impliqué dans des attitudes de servitude volontaire est toujours singulière, et la détermination précise du passage à l'acte source d'interrogation et d'étonnement.

L'expression même de « LTI », pour y revenir en conclusion, mérite d'être considérée avec prudence, car il n'existe pas à proprement parler de "langue" du III^{ème} Reich, absolument autonome et constituée, avec une syntaxe et même un lexique dissociés de ceux de la langue allemande. Aussi Klemperer nous présente-t-il plutôt le devenir de la langue allemande sous le III^{ème} Reich et non un jargon à part, ce qui, nous l'avons vu, est plus pernicieux et touche autant les victimes que les bourreaux. Le revers de ces effets liés à la langue réside peut-être dans la capacité de résistance ou de reviviscence qu'elle contient malgré tout, après une tourmente historique où elle suit le devenir des institutions et des imaginaires. Les analyses de Klemperer autour de la notion de LTI confirment donc le caractère difficilement dissociable de la langue, de ses usages et des institutions de la société. La langue ne saurait à elle seule générer de l'aliénation, sans que soient considérées aussi la responsabilité de ses locuteurs, en particulier ceux qui disposent d'une autorité morale ou intellectuelle, et celle des responsables et des acteurs institutionnels.

⁸⁴ Cf. notamment les témoignages recueillis par Jean Hatzfeld et le rôle qu'y tient la langue (et avec elle les émissions de radio), que ce soit dans la désignation péjorative des Tutsis ou dans la façon d'occulter les actes criminels pendant leur perpétration et ensuite ; voir en particulier les chapitres « *Une allure haute* », « *La haine, les Tutsis* » et « *Les mots pour ne pas le dire* » in *Une saison de machettes*, Le Seuil, 2003.

Par ailleurs, nous avons pu vérifier que la langue, au-delà du fait qu'elle véhiculait des affects, était aussi en elle-même un objet d'investissement pulsionnel. Or, un tel attachement affectif, y compris chez le philologue, le linguiste ou le philosophe, risque d'induire en erreur sur son importance et son rôle. Personne n'est ainsi prémuni contre les risques d'aliénation que nous avons étudiés tout au long de ce chapitre. Ils tiennent à un manque de détachement par rapport à la langue, à la méconnaissance de l'écart entre le réel et les signes linguistiques ainsi qu'à la surestimation du lien entre communauté de langue et communauté politique. N'est-ce pas cependant une difficulté considérable que de faire la part des choses ? Et de le faire seul ou isolé, tandis qu'une majorité d'individus sont entraînés dans une direction opposée ?

C'est ainsi, également, toute la structuration subjective et les relations intersubjectives qui sont mises en jeu dans les problématiques linguistiques, ce que nous avons également pu dégager précédemment. Pour cette raison, c'est une tâche complexe d'isoler les paramètres individuels et collectifs. D'un côté, des motifs de résistance individuelle à l'aliénation, par exemple les valeurs humanistes et le souci philologique de Klemperer, ont pu favoriser l'opposition à la servitude collective. Mais ces mêmes valeurs ne l'auront pas prémuni totalement contre une autre version de l'aliénation en Allemagne de l'Est. Si la dynamique émancipatrice véhiculée par certains usages partagés, véhiculés dans les langues européennes, a pu contribuer à libérer les consciences et la pensée des peuples opprimés, en particulier dans les régions colonisées par les grandes puissances européennes, cela n'a pas empêché certains libérateurs de faire ensuite un usage aliénant de la langue de leur pays. Dans chaque situation et de façon singulière, il importe donc de considérer comment tel individu se positionne à l'égard de soi, de sa langue, de sa culture et des communautés auxquelles il appartient, dans telle conjoncture historique. Comment, enfin, il se positionne par rapport aux institutions auxquelles il a affaire.

Tâchons donc à présent d'examiner cette articulation entre le subjectif et l'intersubjectif au niveau des institutions, dont nous avons commencé à apercevoir le rôle dans certaines dynamiques de la servitude volontaire. Dans quelle mesure et de quelle manière les institutions de la société, et tout particulièrement les institutions étatiques et médiatiques, les plus représentatives de ce qui se joue dans l'espace public en termes de langue et d'images, interviennent-elles dans les processus d'engendrement d'effets de servitude volontaire ?

CHAPITRE 3 : Céder aux bénéfices matériels et symboliques dus aux institutions

On ne compte plus les multiples discours, savants ou ordinaires, dénonçant le caractère aliénant des institutions, particulièrement, dans le contexte moderne, les deux structures institutionnelles majeures que constituent la bureaucratie et les médias de masse. Néanmoins, deux travers récurrents peuvent être repérés, en règle générale, dans ces discours : d'une part la méconnaissance du degré avancé d'intrication entre la subjectivité individuelle et les structures "objectives" de telles institutions ; d'autre part les risques tout aussi conséquents que ceux qui sont dénoncés, lorsque l'on surestime de manière fantasmatique le degré de gravité de l'aliénation en question.

Sur le premier point, il conviendra donc d'apprécier dans quelle mesure l'élaboration même de la subjectivité, avec toute la part d'émancipation qu'elle comporte également, s'appuie sur le déploiement des institutions. Hegel l'établit clairement dans les Principes de la philosophie du droit lorsqu'il critique les errances de la « liberté du vide ». L'effectuation concrète de la liberté, dans le cadre des institutions qui lui donnent corps, n'empêche pas, parallèlement, que se produisent des effets d'aliénation. Cela dit, toute approche critique des risques d'aliénation engendrés par les institutions modernes ne doit pas nous faire perdre de vue le risque inverse de sombrer dans un conservatisme rétrograde, travers dans lequel sont notamment tombées les idéologies fascistes du XX^{ème} siècle et dont semblent très conscients des penseurs aussi différents que Max Weber, Walter Benjamin, ou Adorno et Horkheimer, pour ne citer que ceux qui feront l'objet de la suite de notre propos.

Sur le second point, il nous semble important de faire preuve de prudence lorsque l'on dénonce le caractère aliénant de telle ou telle institution de façon globale et généralisée, par exemple "les médias", "la presse" ou "la bureaucratie". Cette approche risque en effet de reconduire voire d'accentuer les travers qu'elle s'était pourtant fixé comme objectif de dénoncer. En "personnifiant" ou en substantialisant à l'excès ces entités, on les convertit en un être imaginaire, un « grand Autre » au sens de Lacan, auquel on attribue des intentions et des pouvoirs quasi transcendants et unifiés. On occulte par conséquent la pluralité qui peut malgré tout exister en leur sein, bien que celle-ci puisse parfois être fortement réduite.

Dès lors, on ne se donne pas les moyens de penser les stratégies complexes des individus ou des groupes pour déjouer au quotidien les effets d'aliénation de structures ou d'institutions englobantes. On tend également à penser que l'aliénation concerne les autres pris "en bloc", ces individus dont la naïveté est surévaluée, tandis que la lucidité, également surévaluée, se situerait exclusivement du côté de celui qui dénonce ouvertement l'aliénation — problème classique de la "critique de l'idéologie". Le critique se place alors du côté de "celui qui sait", dans une posture de supposée omniscience comparable au lecteur/témoin de l'allégorie de la caverne, au livre VII de la République de Platon. Or cette illusion de savoir n'est-elle pas tout aussi aliénante et naïve que ce qu'elle cherchait à dénoncer ? Et suffit-il de dénoncer pour

induire une dynamique émancipatrice ? La simple critique ne reconduit-elle pas finalement, sur le mode fantasmatique, l'illusion du « grand Autre » ?

La question de la servitude volontaire mérite ainsi d'être posée sous l'angle institutionnel, et ceci sur deux plans au moins, matériel et symbolique. Au premier niveau, dans la mesure où les individus retirent des avantages économiques et financiers de la position institutionnelle qu'ils occupent — du moins la plupart du temps, et à l'exception de ceux qui sont exclus de l'institution et marginalisés —, ils tendent à accepter les termes du "contrat" qui les lie à l'institution, aussi inégalitaires et arbitraires qu'ils puissent être. Au second niveau, il apparaît que les individus tirent de l'institution une partie de leur "substance" : ils existent par elle et pour elle, au moins en partie, et ce par le biais des mécanismes de la reconnaissance sociale et de l'investissement pulsionnel.

Ajoutons à cela que dans la mesure où les institutions médiatisent notre rapport au réel, c'est par leur intermédiaire que se constitue aussi notre "vision du monde", notre conception de la "réalité". Difficile donc d'en sortir ou même de prendre de la distance, car ceci revient à la fois à fragiliser leur fonction identificatoire tout en menaçant les repères qui ordonnent notre "sens des réalités". Peu à peu, à travers ces deux niveaux matériel et symbolique, peut se constituer une aliénation consentie à l'endroit du grand Autre institutionnel dont il convient à présent d'analyser les mécanismes de fonctionnement tout en n'oubliant pas que la substantialisation de cet Autre risque également de produire des effets d'aliénation.

1/ Genèse de la croyance dans le rapport du sujet aux institutions

A la suite de P. Ricœur et de M. Revault d'Allonnes, nous avons été sensibles à la pertinence des analyses de Max Weber relatives à la genèse des institutions modernes. La lucidité du sociologue sur le rôle de la croyance et de l'adhésion subjective au sein des processus sociaux est remarquable, bien qu'il n'aille pas suffisamment loin, comme le souligne Ricœur, dans l'explicitation de la part d'idéologie qui menace toute institution. De façon souvent nuancée, avec un souci appréciable de la complexité, Weber nous révèle à quel point le devenir des sujets individuels, et même leur structuration, leur élaboration de soi, sont liés à celui des institutions et à leurs formes socio-historiques.

Avec l'industrialisation, l'urbanisation et la division croissante du travail liée à l'accroissement de la technicité, les membres des sociétés modernes s'intègrent à un processus général de répartition hiérarchisée des fonctions et des compétences : ce que Weber appelle la « *bureaucratization* ». Ceci conduit à des modes de fonctionnement et de répartition du pouvoir spécifiques à la modernité, qui contribuent à l'élaboration de la subjectivité et l'incitent à se conformer à la « *domination bureaucratique* ». Ce lien entre genèse de l'individuation psychique et genèse des institutions permet ainsi d'apercevoir à la fois les

risques majeurs d'aliénation mais aussi le fait que toute critique trop radicale des institutions, en particulier démocratiques, pourrait avoir partie liée avec un état d'esprit "anti-moderne" voire régressif.

Weber place son analyse de la « *domination bureaucratique* » au cœur même de ses recherches sur ce qui fonde le lien social et sa pérennité. Néanmoins, il conviendrait de prolonger les réflexions du sociologue autour de la question de la durée, insuffisamment thématisée dans son incidence sur la constitution subjective et en partie occultée — ou plutôt mise entre parenthèses — par l'ahistoricité des idéaux-types. Comme le repère justement M. Revault d'Allonnes, il est essentiel

« [d']inscrire le concept d'autorité dans la dimension temporelle, et plus précisément dans cette structure de la générativité qui soutient la durée publique. »¹

S'il y a "autorité" et soumission potentielle à l'autorité, elles doivent être pensées dans le cadre temporel, les individus se trouvant dans une relation d'inhérence par rapport au cours de l'histoire. Une telle inhérence n'est d'ailleurs pas uniquement négative et aliénante. Elle est également formatrice et facteur de possibilité de commencement et de prise de décision. Cela étant, il nous importe, à ce niveau de notre réflexion, de mettre l'accent sur le risque de dissymétrie propre à une relation où l'institution préexiste aux individus et se présente dans sa durabilité face aux existences individuelles éphémères et contingentes.

Ici se tient le problème de la croyance en la "légitimité" de l'institution et le danger qu'elle génère sa propre idéologie. En reprenant les termes employés par M. Revault d'Allonnes, nous pourrions ainsi estimer que :

« lier la question de l'autorité à celle de l'institution, c'est s'interroger non seulement sur l'autorité des institutions établies (...), mais sur la croyance qui la soutient. La dissymétrie propre à la relation d'autorité implique nécessairement que ceux qui l'exercent — les "dominants" — adressent à ceux qui y consentent — les "dominés" — une requête de légitimité à laquelle ces derniers doivent répondre : c'est bien alors la question de la croyance et du crédit qui se trouve mise en avant. »²

Ce qui mérite notre attention, dans le cadre de la réflexion sur la servitude volontaire, réside dans cet étonnant décalage entre la requête et la réponse. Que les "dominants" cherchent à asseoir leur légitimité représente une démarche cohérente avec l'exercice du pouvoir. Mais que les "dominés" y répondent par une adhésion et reconnaissent cette demande comme légitime a de quoi nous surprendre et nous interroger. Comme La Boétie avec la servitude volontaire, Ricœur souligne que Weber rencontre l'adhésion subjective des membres de l'institution comme un fait d'expérience énigmatique et "opaque".

« La croyance en la légitimité est un supplément, écrit Ricœur, qui doit être traité comme un fait brut puisqu'il découle de l'expérience. »³

¹ *Le pouvoir des commencements, Essai sur l'autorité*, Le Seuil, col. « La couleur des idées », 2006, p. 155.

² *Ibid.*, pp. 156-157.

³ P. Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, Le Seuil, col. « La couleur des idées », 1997, p. 266.

Interrogeant ce "fait brut" et son opacité première, M. Revault d'Allonnes formule cette remarque, importante pour nous :

« La croyance est en deçà ou au-delà [d'une simple explicitation, au moyen de la sociologie compréhensive], elle est peut-être plus originaire que l'ensemble des motivations (affects, intérêts, raisons) : elle les excède. »⁴

Quelle est exactement la nature de cet "excès" ? N'y a-t-il pas dans les affects eux-mêmes — qui selon nous transcendent déjà les motivations — une dynamique inconsciente qui résiste à l'explicitation ? Et à quel type d'originarité renvoyer cet excédant de croyance, qui pourrait bien constituer un facteur important de servitude volontaire ?

a/ Tendances à l'aliénation subjective dans et par l'activité sociale

Ces questions méritent avant tout d'être resituées dans le cadre général de l'approche wébérienne, et en particulier de sa conception de l'articulation entre la subjectivité individuelle et les structures collectives, grâce aux concepts de "motivation" et de "sens". Ce cadre est notamment posé au début d'*Economie et société*, l'auteur délimitant la sociologie et l'activité sociale de la manière suivante :

« Nous appelons sociologie (au sens où nous entendons ici ce terme utilisé avec beaucoup d'équivoques) une science qui se propose de comprendre par interprétation l'activité sociale et par là d'expliquer causalement son déroulement et ses effets. Nous entendons par "activité" un comportement humain (peu importe qu'il s'agisse d'un acte extérieur ou intime, d'une omission ou d'une tolérance), quand et pour autant que l'agent ou les agents lui communiquent un sens subjectif. Et par activité "sociale", l'activité qui, d'après son sens visé par l'agent ou les agents, se rapporte au comportement d'autrui, par rapport auquel s'oriente son déroulement. »⁵

Une telle définition, malgré ses difficultés et ses ambiguïtés, en particulier autour de la tension entre une approche "compréhensive" (herméneutique) et une approche explicative (causale), nous paraît ouvrir la voie à une réflexion sur le rapport entre individu et institution.

D'abord, l'activité sociale n'est pas seulement désignée comme un acte "concret", visible et effectivement observable. Elle peut aussi se traduire par d'autres modes de comportement : une pensée intime, une abstention d'agir ou la tolérance — à condition que leur déploiement fasse intervenir la considération d'autrui. Dès lors, l'activité sociale est définie expressément comme activité intersubjective : tout acte « social » intègre dans sa logique les comportements multiples d'autres acteurs sociaux, ce qui génère une grande complexité dans les réseaux d'influences et de dépendances au sein desquels les individus se trouvent pris. Grâce à cette approche, les agents sociaux ne sont pas *a priori* pris en bloc, considérés comme groupes homogènes et individus interchangeable. Dans la mesure où le sens visé par chacun importe avant tout, il conviendra en effet de se demander quelle est la part de sens générée par l'individu lui-même, à partir de son expérience propre, et celle qui résulte de la conformation à un sens déjà-là. Les analyses de Weber nous semblent ici éviter les considérations trop globalisantes tout en étant prémunies contre un excès de positivisme scientifique qui

⁴ *Le pouvoir des commencements*, op. cit., p. 180.

⁵ Max Weber, *Economie et société* t. I, trad.fr. Plon, 1971, rééd. Agora pocket, 1995, p. 28.

objectiviserait les individus tout en méconnaissant les limites épistémiques liées à l'exercice d'une recherche de type scientifique.

Ceci nous semble confirmé par la manière dont Weber examine le concept de sens, dans les lignes qui suivent :

« La notion de "sens", écrit-il, veut dire ici ou bien (a) le sens visé subjectivement en réalité, α) par un agent dans un cas historiquement donné, β) en moyenne ou approximativement par des agents dans une masse donnée de cas, ou bien (b) ce même sens visé subjectivement dans un pur type construit conceptuellement par l'agent ou les agents conçus comme des types. Ce n'est donc pas un sens quelconque objectivement "juste" ni un sens "vrai" élaboré métaphysiquement. »⁶

Certes, une telle approche ne permet pas encore de poser le problème de l'illusion, de l'écart entre le sens subjectivement donné à une activité et la réalité effective. Néanmoins, elle met l'accent sur le cœur même de la dynamique sociale : qu'un sens soit effectivement visé par chaque individu, voire qu'un non-sens motive son inactivité ou la radicalité de son action. On pourrait considérer cette approche du concept de "sens" comme étant encore partiellement "métaphysique" ou du moins trop indéterminée : en-deçà de tout "sens" thématiquement posé ou explicitable, le moteur de l'activité sociale n'est-il pas d'abord à mettre au compte de l'intérêt, voire de la pulsion, donc des affects, ultérieurement "intégrés" à une logique du sens ou en relation de détermination réciproque avec elle ?

Malgré tout, Weber souligne l'importance d'éviter les approches trop normatives et abstraites. L'idéal serait de saisir chaque « *cas historiquement donné* », de façon singulière, ce qui permettrait à la fois la plus grande vérité de fait et le plus faible risque de généralisation abusive et d'amalgames. Weber ne l'indique qu'à titre d'horizon régulateur. Aucune science ne pourrait en effet se fixer comme objectif la connaissance du particulier. Pour autant, elle ne doit pas perdre de vue que les réalités concrètes qu'elle vise sont toujours singulières.

Sans perdre de vue cette réalité ultime, qui constitue aussi une limite pour la sociologie, la démarche du sociologue oscillera entre la généralisation (cas (a), β)) et la construction de modèles théoriques sachant extraire les traits les plus significatifs d'une réalité donnée, ce que Weber nomme des idéaux-type (cas (b)). Nous insistons sur ces points de méthode car ils nous paraissent essentiels dans leurs enjeux, relativement à notre sujet. En effet, contrairement à une sociologie d'origine durkheimienne par exemple, Weber pose dès le départ les conditions nécessaires pour se prémunir de toute substantialisation des entités collectives.

On peut se demander néanmoins si son insistance sur le "sens" de l'activité ne le conduit pas un peu vite à mettre à l'écart des activités spécifiquement « *sociales* » ce qu'il nomme « *l'activité conditionnée par la masse* », domaine qui nous concerne particulièrement. En soulignant que le comportement social est exclusivement celui « *qui s'oriente*

⁶ *Economie et société*, op. cit., pp. 28-29.

significativement d'après le comportement d'autrui »⁷, le sociologue exclut non seulement de l'activité sociale la contemplation, la prière solitaire ou la recherche de survie d'un individu dans un milieu hostile mais aussi les activités motivées par l'influence globale d'un groupe. Or, si nous pouvons lui accorder que des passants ouvrant en même temps leur parapluie ne produisent pas pour autant une activité strictement sociale, il n'en va pas de même pour l'activité « *conditionnée par la masse* », que pourtant il met à l'écart de ce qu'il nomme « *activité sociale* ». Reconnaissons que Weber demeure mesuré sur le sujet, évoquant des degrés entre une activité purement conditionnée par la masse — mais dont on peut précisément se demander en quoi elle consiste chez un être humain ? — et une activité orientée par un sens — et donc "sociale", au sens où il l'entend.

Après avoir fait allusion à Le Bon et à des comportements motivés par une foule réunie en un lieu donné ou par une masse imaginaire — générée dans l'esprit de chacun par des représentations collectives et médiatiques —, Weber écrit :

*« Certaines espèces de réactions deviennent possibles, d'autres sont rendues plus difficiles, du simple fait que l'individu isolé se sent comme un élément de la "masse". Par conséquent, une circonstance déterminée, ou un comportement humain, peut susciter les sentiments les plus divers, tels que la gaieté, la colère, l'enthousiasme, le désespoir ou des passions de toute espèce qui n'apparaîtraient pas (ou pas aussi facilement) dans la solitude — sans que pourtant il y ait (du moins en de nombreux cas) une quelconque relation significative entre le comportement de l'individu et sa condition de membre d'une "masse". Une activité qui serait purement réactive dans son déroulement, parce que provoquée ou coconditionnée par l'effet de la simple situation de fait qu'il y a une "masse" purement comme telle, et qui ne s'y rapporterait pas significativement, ne serait pas conceptuellement une activité sociale au sens que nous entendons ici. »*⁸

Ici, Weber nous semble commettre une double erreur. D'une part, il tend, malgré ce que nous écrivions précédemment, à substantialiser la « *masse* », comme si elle pouvait exister selon des modalités autonomes par rapport aux individus qui la composent, tout en présupposant une relation purement mécaniste d'influence entre "elle" et les individus qui s'y trouvent intégrés. D'autre part, il opère une scission problématique entre le sens et les affects : comment un individu pourrait-il éprouver des sentiments et des passions, sans que soit mise en jeu une visée signifiante, explicite ou implicite ? Peut-on raisonnablement parler d'une activité purement mécanique et "réactive" chez l'être humain ?

Au contraire de la mise à l'écart suggérée par Weber, l'activité des individus induite par la masse concerne la sociologie, surtout si elle se prétend compréhensive et orientée par le souci de l'individualisme méthodologique. Pour autant — et peut-être est-ce ce qui fait difficulté pour le sociologue — la sociologie ne saurait, avec ses méthodes propres, épuiser le sens des conduites des individus mobilisés dans une masse, dans la mesure où une part importante des paramètres de leurs actions est à la fois inconsciente et peu susceptible de généralisation — comme nous avons déjà commencé à le suggérer avec les "cas" singuliers mentionnés par Klemperer. La question des comportements générés par la "masse" nous paraît d'autant plus à inclure au champ de la sociologie que Weber va ensuite se consacrer à un examen des structures et attitudes bureaucratiques. Or, il nous semble essentiel de relier ces deux

⁷ *Economie et société*, op. cit., p. 52.

⁸ *Ibid.*, p. 53.

dimensions, celle de la masse et celle des institutions bureaucratiques, avec en leur sein des individus singuliers dont il convient de comprendre les motivations et l'orientation signifiante des conduites.

Avant d'en arriver là, intéressons-nous à l'analyse des types de motivations qui peuvent animer l'individu dans ses activités sociales, ce que Weber nomme les « *déterminants de l'action sociale* ». Comme chacun sait, il en distingue quatre grands « *types* » ou « *idéaux-types* » : les activités déterminées 1) de façon rationnelle en finalité ; 2) de façon rationnelle en valeur ; 3) de façon affectuelle ; 4) de façon traditionnelle⁹.

Dans le premier cas (rationalité en finalité), l'individu se fixe explicitement des buts, réfléchit aux fins de son action et cherche à établir les moyens les plus appropriés pour les atteindre, tout en ayant le souci des conséquences. Dans le second (rationalité en valeur), c'est avant tout l'obéissance à un principe (éthique, politique, esthétique) qui génère tel ou tel type de choix et de comportement. Dans le troisième cas (détermination par les affects), ce sont les émotions et les passions qui orientent l'individu. Quel sens cependant chacun donne-t-il à ses affects et de quelle manière ont-ils une influence sur lui ? Cela demeure indéterminé. Enfin, dans le quatrième cas (détermination par la tradition), c'est la coutume qui "guide" l'action. Encore conviendrait-il ici aussi de préciser quel est le sens attribué à la tradition, comment elle est interprétée, etc., ce qui mettrait plus de distance avec l'idée d'une influence mécanique de la tradition.

Weber, dans ses explications, situe les déterminants affectuels et traditionnels en marge des activités orientées de façon significative. Une telle mise à l'écart mérite selon nous d'être interrogée. N'est-ce pas au nom d'un sens — et de la considération d'autrui — que sont mis en jeu la tradition et les affects dans les comportements sociaux ? Et d'un sens toujours actualisé, *hic et nunc*, sens qui se trame dans la singularité de chaque cas, malgré certains déterminants collectifs ?

Notons par ailleurs cette remarque essentielle, sur laquelle nous aurons à revenir dans ce qui suit :

« du point de vue de la rationalité en finalité cependant, la rationalité en valeur reste toujours affectée d'une irrationalité et cela d'autant plus que l'on donne une signification plus absolue à la valeur d'après laquelle on oriente l'activité »¹⁰.

Nous pourrions à cette occasion nous demander pourquoi Weber parle de « rationalité » en valeur, d'autant plus qu'il la définit expressément comme une

« croyance en la valeur intrinsèque inconditionnelle (...) d'un comportement déterminé qui vaut pour lui-même et indépendamment de son résultat »¹¹

⁹ *Economie et société*, op. cit., p. 55 et s.

¹⁰ *Ibid.*, p. 57.

¹¹ *Ibid.*, p. 55.

Où se situe le rôle de la raison, si ce n'est implicitement, selon une inspiration kantienne dans le caractère *inconditionnel* — Weber ne dit pas "inconditionné", ce qui est substantiellement différent — de l'impératif? Toujours est-il qu'une indécision apparaît autour du caractère rationnel de la « *rationalité en valeur* » — qui affectera aussi, plus loin dans le texte, la rationalité en finalité. Or ce flottement est symptomatique d'une certaine "logique" bureaucratique et pas sans relations avec la dynamique de la servitude volontaire.

En effet, qu'un individu se comporte selon la dynamique de la rationalité en valeur, ou même en finalité, n'atteste en rien qu'il se comporte *ipso facto* de manière raisonnable ni librement. Subordonner son comportement à des valeurs — une éthique professionnelle, confessionnelle, etc. — n'est libérateur qu'à condition que celles-ci aient été soumises à la juridiction de la raison, avec une exigence d'autonomie. Or, au-delà même des indications formelles minimales que nous fournit la morale kantienne, il s'avère extrêmement difficile de poser une "raison" et des "valeurs" *in abstracto*. La raison, en particulier, consiste dans la résultante, toujours en devenir, des réflexions intersubjectives multiples et de provenances diverses (recherche scientifique, droit, arts, philosophie,...).

Dans le cadre d'une société qui se bureaucratise, les institutions jouent un rôle prépondérant dans le devenir effectif de la rationalité. Esquissée chez Weber, l'intuition d'une rationalité qui se pluralise et se divise, dont l'unité est problématique, se précise avec les analyses d'Adorno et Horkheimer puis celles de M. Foucault. D'après les auteurs de *La dialectique de la raison*, en particulier, le risque est grand d'un divorce entre la rationalité instrumentale et la rationalité critique : le pur fonctionnement technique et spécialisé de l'entendement — lié à la seule valeur de l'efficacité immédiate — risque ainsi de l'emporter sur le souci de réflexion sur les fins et de dépassement des frontières et des domaines.

En appeler, face à ce risque, à la rationalité en finalité ne suffit pas, du moins si l'on envisage par là une simple mise en perspective moralisante elle-même tributaire de l'ordre établi. Dans la définition que donne Weber de la « *rationalité en finalité* », la préoccupation pour les conséquences est certes importante. Mais le sociologue envisage trop souvent la « *finalité* » dans un contexte restreint, avec des conditions déjà-données. Autrement dit, son acception de la rationalité en finalité — notamment dans le domaine économique — n'est pas suffisamment référée à une approche critique de l'ordre établi et à une ouverture à l'altérité, à la pluralité des possibles. Ainsi entendue, la rationalité en finalité ne conduit pas suffisamment à la confrontation avec l'inconnu voire à un affrontement au non-savoir, ce qui nous semble pourtant essentiel. Le choix des acteurs sociaux semble alors s'établir dans un cadre préétabli, sans que la légitimité de son ordre ne soit assez interrogée. Ils demeurent donc pris dans une logique héritée dont il s'agirait peut-être, précisément, de ne pas se contenter.

b/ L'aliénation institutionnelle face à la peur du changement et des responsabilités

Afin de mieux cerner les raisons pour lesquelles les individus sont amenés à se conformer à l'ordre établi, et à se le représenter, à un degré ou à un autre, comme difficilement transformable, nous devons resituer l'activité sociale dans sa durée, et particulièrement dans l'horizon de l'avenir. A cet égard, Weber développe une réflexion sur les anticipations des individus, autour du concept de « *chance* », c'est-à-dire de la probabilité supposée que quelque chose se produise ou non. Dès lors, il montre en quoi les activités sociales se situent dans une certaine temporalité, et par rapport à un « *horizon d'attentes* » (Koselleck), projeté dans un avenir indéterminé mais que chacun va chercher à rendre déterminable :

« Nous désignons par "relation" sociale le comportement de plusieurs individus en tant que, par son contenu significatif, celui des uns se règle sur celui des autres et s'oriente en conséquence. La relation sociale consiste donc essentiellement et exclusivement dans la chance que l'on agira socialement d'une manière (significativement) exprimable, sans qu'il soit nécessaire de préciser d'abord sur quoi cette chance se fonde. »¹²

Une place importante est ici accordée à la supposition : supposition relative à ce que seront les activités, les pensées ou les réactions des autres dans l'univers social. Or, devant l'indétermination de l'avenir mais aussi avec les connaissances limitées qui sont les nôtres — eu égard en particulier à ce qui motive nos semblables dans leurs actions —, nous pouvons mesurer à quel point l'orientation du comportement social est problématique et délicate. Sans aucune "régulation", l'existence collective pourrait rapidement devenir invivable ou l'action absolument paralysée, du fait d'une impossibilité de déterminer à l'avance le comportement d'autrui.

A la limite, c'est la collectivité elle-même qui se décomposerait s'il n'existait aucune "probabilité moyenne" que les autres agissent de façon significativement cohérente — y compris sur le mode du conflit ou de l'opposition. Ce qui signifie aussi, pour Weber, que le "collectif" se fonde en grande partie sur cette probabilité ou « *chance* » que du sens fasse "tenir" l'être-ensemble. Sur la question de l'institution, les lignes suivantes nous paraissent d'une grande portée et ouvrent la question abyssale de ce qui fonde sa pérennité :

« Même quand il s'agit de prétendues "structures sociales" comme l'"Etat", l'"Eglise", la "confrérie", le "mariage", etc., la relation sociale consiste exclusivement, et purement et simplement, dans la chance que, selon son contenu significatif il a existé, il existe ou il existera une activité réciproque des uns sur les autres, exprimable d'une certaine manière. Il faut toujours s'en tenir à cela pour éviter une conception "substantialiste" de ces concepts. Du point de vue sociologique un "Etat" cesse par exemple d'"exister" dès qu'a disparu la chance qu'il s'y déroule des espèces déterminées d'activités sociales, orientées significativement. »¹³

¹² *Economie et société*, op. cit., p. 58.

¹³ Ibid. Nous rejoignons tout à fait la remarque que formule M. Revault d'Allonnes à propos de ce passage : « *on retrouvera toujours, derrière des institutions que l'on a tendance à considérer comme des entités substantielles, chosifiées ou réifiées, l'activité qui leur a donné naissance. Derrière l'institué se trouve toujours l'instituant* » (*Le pouvoir des commencements*, op. cit., p. 165).

A partir de là, nous pouvons mieux comprendre pourquoi il peut s'avérer nécessaire de produire collectivement des représentations unifiantes et imaginaires de la communauté : comment l'existence sociale serait-elle possible si nous devons affronter quotidiennement l'angoisse que la « *chance* » d'une rencontre n'échoue et que surgisse à la place une absence de convergence signifiante des activités sociales ? Et pourtant, la "fabrication" sociale du consensus n'est-elle pas également un des ressorts de l'aliénation ? Vouloir rendre l'avenir déterminable, en fonction de nos concepts et valeurs hérités, n'est-ce pas déjà restreindre fortement les possibles et l'ouverture à l'inédit ?

D'ailleurs, bien que l'occurrence probable et supposée d'une convergence des activités sociales soit primordiale pour fonder la relation, rien ne dit que chacun y investisse exactement la même chose, ni ne se représente subjectivement cette convergence de la même manière. Comme l'écrit Weber :

« cela ne veut aucunement dire que les individus qui participent à une activité dans laquelle les uns se règlent sur les autres attribuent, dans le cas particulier, un contenu significatif identique à la relation sociale ni que l'un des partenaires adopte intérieurement une attitude qui correspond significativement à celle de l'autre, que par conséquent il existe une réciprocité en ce sens. L'"amitié", l'"amour", la "piété", le "respect du contrat", le "sens de la communauté nationale" que l'on éprouve d'un côté peuvent se heurter à des attitudes absolument différentes de l'autre. Dans ce cas, les participants donnent un sens différent à leur activité : la relation sociale est dans cette mesure objectivement "unilatérale" des deux côtés. »¹⁴

La place de la croyance et son rôle dans l'occultation des inégalités ou des injustices effectives méritent d'être considérés. La nature même des relations sociales rend inévitable la présence de croyances et d'anticipations, le passage par des activités signifiantes relativement partagées. Or, la manière dont le sens s'élabore lors de ces activités pose véritablement problème. Un lien familial violent, une situation économique inégalitaire ou des rapports politiques arbitraires pourront paraître, si ce n'est légitimes, du moins subjectivement nécessaires à la pérennité du lien social et lui donner un "sens" pour les différents acteurs. Ces relations pourront perdurer, aussi longtemps que chacun attribue un sens à ce qui fédère la "communauté" de l'activité des membres d'un groupe donné et lui confère une certaine pérennité, rendant l'avenir anticipable, et par là rassurant.

Nous percevons ainsi toutes les ressources potentielles d'aliénation, les bénéficiaires de la situation pouvant instrumentaliser la croyance dans le bien fondé de l'entreprise commune. La mise au jour par Weber du caractère « *objectivement unilatéral* » du lien social, quant à la signification attribuée par chacun à une activité commune, nous paraît révéler un des aspects importants de la servitude volontaire : sous couvert du "sens" de l'activité à laquelle on contribue — et à travers l'illusion que ce sens est "partagé" voire de portée universelle —, n'a-t-on pas tendance à se subordonner à des activités dont la légitimité mériterait d'être interrogée ? N'est-on pas conduit à se conformer à un ordre des choses qui génère de la servitude mais dont on tire malgré tout certains bénéfices ?

¹⁴ *Economie et société*, op. cit., p. 59.

Soucieux du problème de la convergence signifiante des activités sociales, et conscient qu'elles pourraient rapidement devenir impossibles si les « *chances* » de rencontre étaient purement aléatoires, Weber s'intéresse aussi à la question de ce qui fait la régularité de ces rencontres, à ce qui facilite les anticipations convergentes. Lorsque de façon synchronique un même type d'activité est effectué par de nombreux acteurs, Weber parle d'« *usage* » : l'usage commun, par exemple, de porter certains types de vêtements dans un groupe ou un genre de profession, ou bien de pratiquer les mêmes loisirs, ou encore de fréquenter tels lieux, de se référer à tels médias, etc., construit un horizon de sens convergent. Mais nous ne saurions déterminer exactement, soulignons-le à nouveau, si chacun y place le même type d'attente et s'il y a véritablement convergence ou réciprocité, et *a fortiori* légitimité. Dès lors que cet usage se perpétue de manière diachronique, nous pouvons parler de « *coutume* ».

A ce sujet, même si Weber indique que la coutume n'est pas absolument prescriptive, différant ainsi du droit, il note tout de même son caractère potentiellement normatif et la gradation continue qui existe entre la coutume, la convention et le droit, dans un sens de plus en plus prescriptif. Il fait allusion notamment aux multiples désagréments auxquels s'exposerait celui qui agit de façon non congruente avec la coutume majoritaire. Ainsi, ce qui a pu faire l'objet d'un accord subjectif et signifiant à un moment donné — par exemple un rapport de domination patriarcal, dans la Grèce antique, tel que nous l'avons évoqué, en viendra à se perpétuer au cours de l'histoire, et ceci de façon complexe.

D'une part, cette perpétuation pourra donner le sentiment aux communautés qui en héritent que l'unité de la communauté est préservée malgré les évolutions historiques et leur effet dissolvant. D'autre part, la production de sens pourra infiniment varier autour de l'invariant commun, l'essentiel étant que *subjectivement* chacun continue à croire qu'il se réfère à des valeurs communes. Ainsi la pérennité du lien social primera sur la légitimité du fonctionnement des relations entre les membres de la communauté, et ceci y compris aux yeux de ceux qui sont victimes des inégalités.

Les analyses de Weber nous permettent également de dévoiler toute l'ambiguïté de relations fondées sur l'intérêt. Ici encore surgit une disparité potentielle entre les intérêts objectifs et la manière dont ils sont vécus subjectivement, le tout sur fond de sentiment partagé dans l'adhésion à une "même" communauté. Au premier abord, Weber semble plutôt considérer positivement les relations fondées sur l'intérêt, notamment dans le domaine économique. Il estime en effet qu'elles permettent de constituer des régularités de comportement plus efficaces que la coutume ou la norme. Ces règles seront d'autant plus "communément partagées" qu'elles se conformeront à la rationalité en finalité. Les conditions de fonctionnement de cette dernière ne seront en revanche pas interrogées. Par exemple, le mécanisme de formation des prix, sur un marché que Weber suppose "libre", sera réputé suivre la loi de l'offre et de la demande, sans que le sociologue ne questionne suffisamment les déterminants de ce "marché".

Si Weber ne remet pas en cause objectivement les règles du jeu de l'économie libérale classique, son intérêt pour les ressorts subjectifs de l'activité sociale l'amène malgré tout à

examiner ce qui se joue sur le plan psychologique entre les acteurs sociaux, et notamment l'occultation du rapport d'inégalité et d'exploitation, dans le vécu et les discours publics. L'insistance de Weber sur le concept de subjectivité met en relief une dimension essentielle pour la question de l'aliénation : l'angle par lequel peuvent s'insérer les techniques de manipulation de l'intérêt ou, à tout le moins, des pressions plus diffuses et informelles dans la vie sociale. A ce titre, il n'est pas évident que l'on puisse distinguer jusqu'au bout dans la réalité, l'usage, la coutume et l'intérêt, comme il le propose. Que sont en effet des « *intérêts normaux* », des intérêts « *subjectifs et typiques* », censés réguler les activités sociales et produire de la convergence ? Comment se sont-ils élaborés ?

De fait, dans toute société, les intérêts et les objectifs de chacun s'établissent à partir d'un contexte préexistant : celui de l'ordre établi *hic et nunc*. Une grande partie des choix intéressés opérés par les individus est donc conditionnée par l'univers collectif tel qu'il se présente. De surcroît, à l'heure actuelle, du fait de la puissance des médias de masse, sur laquelle nous reviendrons plus loin, la « *normalité* » et la « *typicité* » des intérêts sont traversées par des représentations collectives et des influences issues en particulier du monde du commerce et du marketing. Les régularités issues de l'intérêt sont donc le résultat d'une complexe élaboration sociale des intérêts.

D'où également toute l'ambiguïté du concept de « *rationalité en finalité* », qui laisse entendre, si nous le lisons superficiellement, que l'intérêt conduirait à une certaine « *rationalité* » de l'économie, selon la doctrine libérale. Weber ne va cependant pas jusque-là, renvoyant à ses conclusions pour l'examen de la plurivocité du concept de « *rationalisation* » de l'activité. Cependant, en tirant les enseignements des propos qui précèdent, nous pouvons d'ores et déjà indiquer la nature du problème. Les possibilités d'irrationalité sont en effet multiples. La raison intervient majoritairement sous son angle "instrumental", de façon purement technique ou calculatoire, dans la recherche d'adéquation des moyens pour satisfaire les intérêts.

Or, l'élaboration des intérêts en jeu, leur légitimité et jusqu'à leur véritable convergence avec les intérêts "réels" — si l'on peut dire — de l'individu, ou avec l'intérêt général, ne sont pas suffisamment interrogées. De même la dimension raisonnable des moyens choisis pour les atteindre, ou *a fortiori* la recherche de solutions inédites et novatrices, ne sont pas véritablement intégrées à la réflexion. L'intérêt « *typique* » ou « *normal* » mis en jeu ici et lourd de présupposés, risque donc de favoriser le conservatisme, les comportements imitatifs et les préjugés ambiants. Chacun peut être amené à subir des intérêts circonstanciels et de courte vue, pour éviter d'avoir à assumer la responsabilité d'un sens qui romprait avec l'ordre établi, ce qui l'exposerait à des réactions beaucoup plus difficilement anticipables de la part de son entourage et à l'imprévisibilité de l'avenir.

c/ Le conformisme face à un ordre conçu comme légitime

Ce que croient les acteurs sociaux est ainsi déterminant dans le cadre des analyses wébériennes, et toute sa réflexion sur l'ordre « *légitime* » de l'organisation sociale repose en arrière fond sur la question de la croyance. La décomposition analytique des formes de légitimité fait d'ailleurs suite aux remarques sur la régularité de l'activité sociale et la « *chance* » d'une convergence de sens au sein de la société. Ainsi, inaugurant son développement sur le « *concept de l'ordre légitime* » (chap. I, §5), Weber écrit-il :

« L'activité, et tout particulièrement l'activité sociale, et plus spécialement encore la relation sociale, peut s'orienter, du côté de ceux qui y participent, d'après la représentation de l'existence d'un ordre légitime. La chance que les choses se passent réellement ainsi, nous l'appelons "validité" de l'ordre en question. »¹⁵

La croyance en la « *légitimité* » est donc fondée ici sur l'habitude, sur la reconnaissance commune d'un certain mode de fonctionnement, qui pérennise l'organisation sociale et fait converger — au moins en partie et toujours subjectivement — les attentes des acteurs sociaux.

Dans l'explicitation qui suit, néanmoins, Weber souligne que cela va plus loin qu'une simple régularité ou la recherche de l'intérêt. Les exemples qu'il utilise nous paraissent d'ailleurs instructifs. Les petites annonces des compagnies de déménagement fleurissent à la saison du renouvellement des baux : cette régularité est régie essentiellement par l'intérêt et n'entre pas dans le cadre de la représentation d'un ordre légitime.

« Par contre, lorsqu'un fonctionnaire apparaît journallement à heure fixe à son bureau, il ne le fait pas uniquement (bien qu'aussi) par habitude prise (coutume), ni uniquement (bien qu'aussi) parce que ses intérêts le lui commandent (...), mais il le fait (en règle générale : aussi) parce qu'il respecte par devoir la "validité" de l'ordre (les règlements de service) qui, s'il les violait, non seulement lui causeraient certains préjudices, mais encore lui inspireraient — normalement — du point de vue de la rationalité en valeur (quand bien même dans une mesure très variable), un remords pour n'avoir pas accompli son "devoir". »¹⁶

La succession des parenthèses et des nuances suggère à quel point la situation peut être variable et fluctuante dans la réalité effective. Cependant, Weber décèle bien, dans le comportement emblématique du « *fonctionnaire* » au service de l'Etat, une tendance à la croyance, à l'investissement psychique de l'ordre établi. Il esquisse ainsi, quoiqu'assez implicitement, l'idée d'une adhésion à un "impératif moral" dont on peut interroger le fondement et le caractère de rationalité.

Le choix du « *fonctionnaire* » n'est d'ailleurs pas anodin et nous oriente plus directement vers la question de l'institution. Celle-ci est en effet une manière de structurer et de rendre plus durable une activité et un mode d'organisation. Dans le cas des institutions d'Etat, telles que les administrations, la question de la durée, de la perpétuation de l'ordre, est évidemment centrale. Or, cet ordre s'appuie en partie sur l'implication subjective des sujets, qui en un sens "l'alimentent" et l'entretiennent. Weber le constate lorsqu'il compare l'activité guidée par un

¹⁵ *Economie et société*, op. cit., p. 64.

¹⁶ *Ibid.*, p. 65.

ordre « *conçu comme légitime* » et celle qui serait orientée par la pure « *rationalité en finalité* » :

« le fait que, à côté des autres motifs, l'ordre apparaît au moins à une partie des agents comme exemplaire ou obligatoire, et par conséquent comme devant valoir, accroît naturellement la chance qu'on oriente l'activité d'après cet ordre, et souvent dans une mesure très considérable. L'ordre que l'on respecte uniquement pour des motifs rationnels en finalité est en général beaucoup plus instable que si l'orientation se fait purement et simplement en vertu de la coutume, du caractère routinier d'un comportement (...). Néanmoins cet ordre est encore incomparablement moins stable que celui qui s'affirme grâce au prestige de l'exemplarité et de l'obligation, je veux dire de la légitimité. »¹⁷

Le différentiel de persuasion entre la rationalité en finalité et la croyance partagée en une légitimité commune tourne à l'avantage de la seconde. Celle-ci est plus stable, plus garantie dans ses effets, moins susceptible de soulever l'opposition ou le désaccord d'autrui, puisqu'elle dérouté moins ses attentes. Ainsi un pouvoir quel qu'il soit, visant à asseoir sa pérennité, aura-t-il tout intérêt à accentuer les mécanismes induisant un comportement routinier fondé sur le sens du devoir, les individus qui s'y soumettent y trouvant le réconfort et la stabilité qui les prémunissent contre l'angoisse de la réflexion et de l'indétermination, non seulement de l'avenir — angoisse diffuse — mais surtout de la réaction d'autrui — angoisse beaucoup plus incarnée, et aux prises avec les réactions effectives d'autrui au quotidien.

L'emprise de l'ordre « *conçu comme légitime* » peut ainsi aller très loin, tout en étant paradoxalement nourrie par l'implication subjective des acteurs sociaux. Ainsi Weber remarque-t-il que cet ordre s'applique non seulement à ceux qui y contreviennent (un voleur par exemple) mais aussi à ceux qui agissent en vertu de règlements différents, qui paraissent le contredire mais peuvent se concilier — subjectivement, là encore — avec la reconnaissance de l'ordre. Dans le cas du voleur, l'obligation dans laquelle il est de dissimuler son infraction constitue une forme de reconnaissance du principe qu'il viole, et ce d'autant plus, comme le démontrait déjà Kant, qu'il s'appuie ensuite sur le droit de propriété pour conserver les biens qu'il a dérobés. Il est donc "pris" dans la logique qu'il paraissait subvertir.

Or, tel est finalement le lot commun : les multiples petites infractions partielles et quotidiennes, leur dissimulation et les rationalisations qui cherchent à les justifier reposent *in fine* sur une reconnaissance subjective globale de l'ordre établi. Quant à l'action selon deux principes qui semblent se contredire, elle peut également se concilier avec l'ordre, au moins dans une certaine mesure. Weber prend l'exemple du duel, qui soulève l'antinomie du code d'honneur et du code pénal. Tant que celui qui se bat en duel cherche à dissimuler son forfait ou se présente ensuite devant la justice, il continue à reconnaître et à légitimer l'éminence du code pénal. Néanmoins, plus un code sera fréquemment soumis à des infractions, plus ces infractions seront devenues la règle, moins sa validité sera reconnue, jusqu'à ne plus l'être du tout. A partir de là, un autre code se sera probablement mis en place, sa "légitimité" reposant sur la « chance » qu'il soit majoritairement suivi d'effets dans la pratique sociale.

¹⁷ *Economie et société*, op. cit., p. 65.

Concernant la garantie que tel ou tel mode d'organisation institutionnalisé se perpétue, Weber dégage la pluralité des types de foi ou de croyance, voire d'intérêts, qui la fondent. Il distingue notamment trois types de convictions intimes qui peuvent faire adhérer à un système d'obligations : 1/ un attachement affectif et sentimental ; 2/ la foi en sa valeur absolue, sur le mode de la « *rationalité en valeur* » ; 3/ la foi religieuse, liée à la croyance dans le salut résultant de l'observation de l'ordre en question. D'autre part, les intérêts peuvent être divisés en deux modalités : soit l'acteur craint une réprobation potentielle du fait qu'il s'écarte de la norme (convention), soit il risque de s'exposer à une contrainte — et Weber précise qu'elle peut être physique ou psychique — « *grâce à l'activité d'une instance humaine, spécialement instituée à cet effet, qui force au respect de l'ordre et châtie la violation* »¹⁸.

Ici comme dans de nombreux passages, il s'agit de souligner le caractère idéal-typique de cette distinction et d'apercevoir par conséquent que les situations réelles mettent généralement en jeu une composition de ces multiples motivations. Insistons par conséquent sur leur imbrication, peut-être indémêlable et souvent source de confusion. Il paraît difficile en effet de séparer la foi religieuse, les institutions qui énoncent les interdits et les affects mis en jeu dans l'univers social. Il est également difficile de différencier ce qui résulte, dans le comportement du fonctionnaire, de l'attachement aux valeurs de sa fonction, de la dévotion à sa patrie, des conventions et lois qui régissent son activité, de ses intérêts matériels immédiats. Et Weber souligne avec pertinence que les sanctions liées aux conventions sociales peuvent être plus drastiques que celles qui émanent de l'ordre juridique. Le point central, en cette affaire, réside dans la reconnaissance par le groupe, et dans l'appartenance ou dans le risque d'exclusion, moteurs efficaces du conformisme et de l'aliénation.

Quant au "fondement", si l'on peut dire, de la légitimité de l'ordre social dans son ensemble, Weber le renvoie en partie aux quatre déterminants de l'activité sociale énoncés précédemment. C'est du moins le cas pour les trois premiers : la tradition, les affects et la rationalité en valeur, qui "fondent" respectivement la validité d'un ordre traditionnel, affectuel — appuyé sur une révélation prophétique ou l'exemplarité suscitant l'admiration — et inconditionnel (axé sur des principes d'ordre éthique, esthétique ou religieux). Un certain décalage cependant s'opère, concernant le quatrième déterminant, qui était, rappelons-le, la rationalité en finalité. Weber en effet ne parle plus ici d'une telle rationalité mais évoque la validité d'un ordre fondé sur « *une disposition positive, à la légalité de laquelle on croit* ». Et il ajoute,

*« cette légalité peut à son tour avoir une validité légitime, soit en vertu d'une entente des intéressés à son propos, soit en vertu d'un octroi, sur la base d'une domination de l'homme sur l'homme et d'une obéissance valant comme légitimes. »*¹⁹

Une nouvelle fois, il met l'accent sur la reconnaissance subjective de la légitimité, dont *in fine* le fondement objectif demeure à la fois problématique et hors de propos pour la sociologie compréhensive, qui se prétend neutre sur le plan axiologique. Pourtant, cette dernière alternative (entente/ octroi) prend une tonalité critique et ouvre à une perspective de mise en question des fondements de la légitimité. Nous pouvons interpréter ainsi la disparition de la

¹⁸ *Economie et société*, op. cit., p. 68.

¹⁹ *Ibid.*, p. 72.

« *rationalité en finalité* », à ce moment de l'argumentation, comme le symptôme et l'émergence d'un problème central : celui du fondement ultime de la légitimité de l'ordre établi.

Que se passerait-il, si plus aucune croyance commune, de l'un de ces quatre types, ou d'une composition de ces types, ne s'établissait ? N'est-ce pas ce qui risquerait de se produire si l'on cherchait un fondement absolument rationnel pour cet ordre ? La béance engendrée par un tel questionnement ne remettrait-elle pas en cause l'objet même de la sociologie, à savoir la société et les relations sociales ? En évoquant une alternative entre « *entente* » et « *octroi* », la réflexion de Weber entre-ouvre une telle béance, sans pour autant poser de façon totalement explicite le problème des fondements de la légitimité. Il note en effet que :

« dès que la validité d'un règlement établi par contrat ne repose plus sur un accord unanime (...) mais se fonde, à l'intérieur d'un groupe d'hommes, sur la soumission effective des volontés discordantes à une majorité — ce qui arrive très souvent, — nous sommes effectivement en présence d'un octroi au regard de la minorité. D'un autre côté il arrive très fréquemment que des minorités qui ont recours à la violence ou agissent sans ménagement en pleine conscience de leur but octroient des règlements qui seront par la suite reconnus comme légitimes par ceux qui s'y sont opposés initialement. Tant que le "vote" constituera un moyen légal pour instituer ou modifier des règlements, il arrivera fréquemment que la volonté de la minorité obtienne la majorité formelle et que la majorité s'y soumette, de sorte que le fait de l'emporter à la majorité ne sera qu'un faux-semblant. »²⁰.

Nous pourrions conclure ici à une forme d'anti-parlementarisme, relativement courante en Allemagne dans l'après-guerre. Nous considérons plutôt qu'il s'agit là d'une analyse pénétrante, quoique prudente, de l'hypocrisie de la démocratie formelle — présentant des accents convergents avec ceux de Marx sur le même thème. Aussi longtemps qu'une majorité ou une minorité trouveront les moyens de "produire" du consentement, des légalités formelles passeront pour de la légitimité, et l'ordre sera garanti. C'est dire le rôle du discours des institutions et de leurs procédures dans la réalisation du consentement et la dissimulation d'un octroi sous le masque de l'entente.

²⁰ *Economie et société*, op. cit., pp. 73-74.

d/ Jusqu'où la « domination légale » est-elle rationnelle ?

Pour l'examen de la genèse de la servitude volontaire dans le contexte moderne, il s'agit enfin d'articuler les analyses relatives à la domination avec celles qui concernent la « *bureaucratie* ». Ces dernières s'inscrivent dans la continuité logique de celles portant sur l'activité sociale et ses déterminants, et se déploient au cours du chapitre III du tome I d'*Economie et société*. Dès les premières lignes de ce chapitre, Weber inscrit cette remarque essentielle pour nous :

*« Tout véritable rapport de domination comporte un minimum de volonté d'obéir, par conséquent un intérêt, extérieur ou intérieur, à obéir. »*²¹

Si cet intérêt n'est pas spontané ou immédiat, il pourra être artificiellement produit. C'est même l'une des activités centrales du pouvoir que de chercher à le faire. Comme le souligne le sociologue quelques lignes plus loin :

*« L'expérience montre qu'aucune domination ne se contente de bon gré de fonder sa pérennité sur des motifs ou strictement matériels, ou strictement affectuels, ou strictement rationnels en valeur. Au contraire, toutes les dominations cherchent à éveiller et à entretenir la croyance en leur "légitimité". Mais selon le genre de légitimité revendiquée, le type d'obéissance de la direction administrative destinée à le garantir et le caractère de l'exercice de la domination sont fondamentalement différents. Et avec eux son action. »*²²

Weber, comme on le sait, envisage trois types de domination faisant apparaître une prétention à la légitimité : la domination charismatique, la domination traditionnelle et la domination légale. Il indique que chacune s'appuie sur un certain type d'état-major et de structuration-répartition du pouvoir, précisant ceci :

*« Le fait que les chefs et la direction administrative d'un groupement se présentent, quant à la forme, comme "serviteurs" de ceux qu'ils dominent n'est nullement une preuve contre le caractère de "domination". »*²³

Nous pourrions même suspecter qu'il s'agit d'un moyen extrêmement judicieux et retors visant à impliquer des effets de servitude volontaire.

Grâce à son caractère à la fois hautement hiérarchisé, fortement spécialisé, impersonnel et stable dans le temps, le modèle de ce que Weber nomme « *l'administration bureaucratique-monocratique* » représente l'idéal-type de toute formalisation du pouvoir dans le monde moderne, qu'il s'agisse du pouvoir politique ou économique. Il convient donc de ne pas restreindre le concept de « *bureaucratie* » à la bureaucratie d'Etat : une grande entreprise privée, une Eglise ou une association caritative auront tout autant besoin, pour fonctionner, de recourir à ce modèle.

²¹ *Economie et société*, op. cit., p. 285.

²² Ibid., p. 286.

²³ Ibid., p. 289.

« L'administration purement bureaucratique, donc fondée sur la conformité aux actes, l'administration bureaucratique-monocratique, par sa précision, sa permanence, sa discipline, son rigorisme et la confiance qu'elle inspire, par conséquent par son caractère de prévisibilité pour le détenteur du pouvoir comme pour les intéressés, par l'intensité et l'étendu de sa prestation, par la possibilité formellement universelle qu'elle a de s'appliquer à toutes les tâches, perfectible qu'elle est du point de vue purement technique afin d'atteindre le maximum de rendement — cette administration est, de toute expérience, la forme de pratique de la domination la plus rationnelle du point de vue formel. Dans tous les domaines (Etat, Eglise, armée, parti, entreprise économique, groupement d'intérêts, association, fondation, etc.), le développement des formes "modernes" de groupement s'identifie tout simplement au développement et à la progression constante de l'administration bureaucratique : la naissance de celle-ci est, pour ainsi dire, la spore de l'Etat occidental moderne. »²⁴

Weber souligne ainsi que l'avènement de la société de masse, associé au développement des techniques et à la complexité des tâches, conduit presque inévitablement à la formation d'institutions structurées selon la logique de l'administration bureaucratique-monocratique. Seules les entités de taille restreinte, telles les petites associations, les PME, les entreprises agricoles modestes, etc., peuvent se passer d'une telle organisation — et encore cela va-t-il de pair avec un pouvoir lui-même limité. Tout contre-pouvoir qui se voudrait suffisamment puissant — celui d'un parti, d'un syndicat, d'un groupe de presse, ... — devrait en passer par ce modèle. On n'a finalement le choix qu'entre la « bureaucratization » et la « dilettantisation » (sic.) de l'administration, celle-ci menaçant de conduire au chaos et à la désorganisation, ou du moins à l'inefficacité. Pour fonctionner, ce système a également un besoin impérieux des techniques de communication : « sa précision exige le chemin de fer, le télégramme, le téléphone, et elle est liée à ceux-ci de façon croissante »²⁵. Pris dans un tel réseau, les individus sont régis, en principe et idéalement — mais nous allons voir que cet aspect mérite un examen attentif —, par les principes de la compétence et de l'impersonnalité. Afin d'accentuer la dimension formelle-rationnelle de la bureaucratie, Weber développe assez longuement ces deux aspects.

Ainsi, lorsqu'il définit les caractéristiques idéal-typiques du « fonctionnaire individuel », c'est-à-dire de tout membre d'une organisation bureaucratique, qu'elle soit d'Etat ou privée, il lui attribue les traits suivants : n'obéissant qu'aux devoirs de sa fonction, occupant une place précise dans la hiérarchie, disposant de compétences spécifiques au poste occupé, le tout en vertu d'un contrat d'engagement résultant d'une compétition ouverte et d'une qualification professionnelle attestée. Payé par des appointements en espèces, son poste représente son occupation principale, lui ouvre des droits à la retraite, des perspectives de carrière, etc. Nous reconnaissons là les principales caractéristiques du salarié, quel qu'il soit, inséré dans la logique de la division du travail au sein de toute grande institution. Avec l'accroissement de la technicité, chacun se voit assigner des tâches de plus en plus spécialisées, exigeant des compétences spécifiques. D'où une augmentation croissante de la place du "savoir" :

« L'administration bureaucratique signifie la domination en vertu d'un savoir : c'est son caractère fondamental spécifiquement rationnel. Par-delà l'énorme position de puissance que détermine le savoir spécialisé, la bureaucratie (...) a tendance à accroître davantage encore sa puissance par le savoir du service : les connaissances de fait acquises ou "issues des dossiers" dans le cours du

²⁴ *Economie et société*, op. cit., 297-298.

²⁵ *Ibid.*, p. 299.

service. Le concept, concept spécifiquement bureaucratique, de "secret de la fonction" (...) provient de cette aspiration à la puissance. »²⁶

Encore faut-il remarquer qu'il s'agit de la puissance à l'intérieur de l'administration en question, c'est-à-dire du pouvoir respectif entre ses membres, à l'exclusion du "chef" ou de celui (ceux) qui détiennent le pouvoir de direction effectif de l'appareil bureaucratique.

Les termes employés par Weber et que nous venons de citer méritent une attention particulière. Quelle est exactement la « *puissance* » acquise par les membres d'une administration bureaucratique ? Ils effectuent des tâches spécialisées, occupent une fonction dans un système hiérarchique qu'ils ne dirigent pas *in fine*. Ils disposent d'un savoir « *spécialisé* » et non pas d'un savoir absolu ; ils sont tout autant "au service du savoir" — qu'ils ne maîtrisent pas et supposent du côté du chef ou de la direction (de l'Etat, du parti, de la multinationale) — que forts d'un « *savoir du service* ». Par ailleurs, le savoir qu'on leur suppose s'avère finalement très relatif si l'on considère l'interchangeabilité des cadres ou des employés. Le « *secret de la fonction* » apparaît comme un secret de Polichinelle, qui n'engage que ceux qui y croient. Chacun s'estime subjectivement irremplaçable dans sa fonction, mais qu'en est-il objectivement ? Nous apercevons ici le rôle de "leurre" que peut jouer le savoir dans le système bureaucratique : ceux qui s'en attribuent risquent d'être en partie dupes de leur puissance, et peuvent en "jouir" sans percevoir combien ils sont eux-mêmes au service d'une puissance supérieure dont ils sont les jouets. Quant à ceux qui en prêtent aux autres, à leurs supérieurs hiérarchiques en particulier, ils confèrent à ceux-ci un pouvoir sur eux qui mériterait peut-être une notable relativisation.

L'impersonnalité — idéale et supposée — du système perd de son évidence première, et ce sera d'autant plus le cas si nous ajoutons au problème du savoir celui des affects et du charisme — temporairement suspendus par Weber, le temps d'établir l'idéal-type de la domination légale, mais qui méritent d'être réintégrés à la réflexion dès lors que nous considérons la réalité. Aussi convient-il de ne pas se laisser abuser par des formules comme celles-ci, énoncées dans le contexte strict de l'idéal-type, du type « *pur* », c'est-à-dire abstrait des conditions sociales effectives :

« les membres du groupement, en obéissant au détenteur du pouvoir, n'obéissent pas à sa personne mais à des règlements impersonnels »²⁷, ou encore « la domination bureaucratique signifie (...) la domination de l'impersonnalité la plus formaliste : sine ira et studio, sans haine et sans passion, de là sans "amour" et sans "enthousiasme", sous la pression des simples concepts du devoir, le fonctionnaire remplit sa fonction "sans considération de personne" »²⁸.

Il suffit d'avoir fréquenté n'importe quelle organisation, publique ou privée, pour constater l'écart abyssal de l'idéal-type à la réalité. L'amour et la haine, sous des formes infinies et variées, parcourent tout l'organigramme et colorent la « *rationalité formelle* » des plus forts accents de l'irrationalité. Quant à l'obéissance au chef, il est bien rare qu'elle ne dépende pas,

²⁶ *Economie et société*, op. cit., pp. 299-300.

²⁷ *Ibid.*, p. 291.

²⁸ *Ibid.*, p. 300.

pour tout ou partie, de son charisme. Cependant, le moins visible est encore ailleurs : il s'agit des motifs pour lesquels l'impersonnalité de l'ordre tout entier pourrait se révéler mensongère.

A ce propos, Weber ne nous fournit que quelques pistes, suffisantes néanmoins pour esquisser une approche critique. Abordant cette fois-ci la réalité, lorsqu'il analyse la « *Combinaison des différents types de domination* » (chap. III, §13), il souligne, tout d'abord que :

« le fondement de toute domination, donc de toute docilité, est une croyance, croyance au "prestige" du ou des gouvernants. Cette croyance n'a que rarement une signification unique. Elle n'est jamais croyance en une domination "légale", purement légale. »²⁹.

Dès lors, au sein d'un fonctionnement apparemment objectif et rationnel, la croyance refait surface, et sur un point central puisqu'elle concerne les fondements-mêmes du système. La « *légalité* » laisse alors place, au moins en partie, à la tradition ou au charisme. Nous pouvons même envisager qu'elle soit fondée sur d'autres paramètres subjectifs comme la foi dans la compétence des gouvernants, la supposition qu'ils détiennent un savoir éminent, etc.

Par ailleurs, ajoute plus loin Weber :

« dans toutes les formes de domination est vital le fait de l'existence de la direction administrative et de son action continue en vue du maintien de la docilité qui tend à l'exécution des ordres sous la contrainte. C'est ce que l'on appelle l'"organisation". D'autre part, la solidarité d'intérêts (idéaux ou matériels) de la direction administrative et du détenteur du pouvoir est décisive. »³⁰

Si le système bureaucratique-monocratique ne fait pas exception à ce principe, il en résulte que sous couvert d'impersonnalité et de rationalité, il permet, avec ses modalités propres, de générer de la docilité parmi ses membres, tout en favorisant une convergence d'intérêts entre les individus assurant le bon fonctionnement du système — les cadres dirigeants — et le ou les véritables détenteurs du pouvoir. Or, à propos de ces derniers, Weber nous fournissait une indication importante, quelques paragraphes plus tôt : « *la domination bureaucratique a donc fatalement à sa tête un élément au moins qui n'est pas purement bureaucratique* »³¹.

En d'autres termes, et quand bien même nous n'aurions pas déjà relevé d'autres facteurs d'irrationalité, l'élément (individu, groupe, parti,...) qui se situe au lieu central du commandement et de l'orientation du système, fait apparaître une source majeure d'irrationalité. Peut-être la plus obscure et la plus difficilement saisissable. Ce que nous savons pour l'heure, c'est que la direction n'est pas de même nature que le système lui-même, et donc qu'elle n'est pas marquée des mêmes caractères de formalisme, de compétence, de régularité, etc. Une part d'arbitraire, plus ou moins conséquente, à la tête de l'organisation du pouvoir bureaucratique, pourrait bien par conséquent être occultée par son apparence de rationalité.

²⁹ *Economie et société*, op. cit., p. 345.

³⁰ *Ibid.*, pp. 346-347.

³¹ *Ibid.*, p. 296.

Ces remarques nous amènent à examiner l'écart évoqué plus haut, entre l'arbitraire du pouvoir exercé par les "dominants" et la reconnaissance subjective des "dominés". Tout se passe comme si ces derniers se laissaient extorquer une reconnaissance que pourtant ils investissent effectivement sur le plan psychique. Dans *L'idéologie et l'utopie*, Ricœur propose d'analyser le « *supplément de croyance* » à partir de l'hypothèse d'une « *plus-value* » liée au pouvoir, et non plus au travail comme chez Marx. Une part de leur pouvoir est pour ainsi dire "dérobée" aux individus par ceux qui prétendent exercer le commandement. Or, comme le note à juste titre Ricœur, le système bureaucratique-monocratique est loin de résoudre ce problème, qui met en jeu une dimension idéologique. Bien au contraire, dans la mesure où il se présente comme rationnel et formellement cohérent, ce système dissimule d'autant plus la permanence de l'arbitraire en son sein.

D'après Ricœur, la dimension proprement idéologique de la domination légale tient à la persistance dissimulée des deux autres formes d'autorité/domination : traditionnelle et charismatique. La première apparaît si l'on prend en considération le caractère historique de la communauté politique. Elle s'est en effet constituée à travers le temps et son héritage passé conserve un certain poids dans le présent, influant aussi sur les projets à venir. La mémoire et les attentes qui traversent la communauté en sont donc affectées, bien que de manière différente en fonction des individus et des générations.

Dès lors, les convictions politiques et les appartenances, ainsi que l'influence des groupes aspirant au pouvoir, dépendront en partie de la charge affective des héritages passés, y compris dans un système prétendument légal et rationnel. Par exemple, l'héritage du protestantisme aux Etats-Unis et dans certains pays européens, ou bien celui du catholicisme, la mémoire du communisme, les pratiques tribales, le patriarcat, ... viendront infléchir l'idéale rationalité du système et porter atteinte, plus ou moins fortement, à l'autonomie des membres de la communauté. Ce qui aura pour effet de renforcer parallèlement le pouvoir de ceux qui se veulent les représentants de tels héritages, et d'accroître l'écart entre les prétentions à la légitimité et la justice effective.

D'autre part, la domination charismatique pourrait elle-aussi persister dans le contexte de la domination légale, et pas uniquement de manière sporadique et exceptionnelle — lorsque par exemple un leader populaire provoque un bouleversement de l'ordre établi. Comme le précise Ricœur, toute prise de décision transcende ses conditions d'émergence. On n'attend pas d'un dirigeant politique ou d'un parti qu'ils se comportent en simples gestionnaires de l'ordre existant. Au contraire, ils doivent trancher dans des débats complexes et proposer des orientations irréductibles à l'état des connaissances actuelles et à l'ordre des raisons disponibles. Face à la contingence et à l'imprévisibilité de l'avenir, comme l'avait déjà théorisé Aristote avec le concept de « *prudence* » (*phronésis*), toute décision majeure est, en un sens, "arbitraire".

Ceci ne signifie pas nécessairement que toute décision soit irrationnelle et illégitime, bien entendu. Mais elle ne se révélera fondée qu'au regard des objectifs et des conséquences — conséquences sur lesquelles nul ne peut anticiper. Celui qui prend la décision doit alors être

investi de croyance, au moins dans un premier temps : ceux qui le portent ou le maintiennent au pouvoir lui font crédit d'une hauteur de vue et de compétences supérieures à la moyenne. Nous rencontrons là également une dissymétrie entre la revendication de légitimité et la réponse (croyance) qui lui est renvoyée. Dans ce cas du moins, elle n'est pas nécessairement de nature à générer une dissimulation idéologique. Si en effet le décideur agit dans l'intérêt de tous et a été désigné démocratiquement, son autorité peut être légitime et son action inscrite dans un horizon d'universalité.

Cela dit, Ricœur n'explicite pas davantage les raisons pour lesquelles une « *plus-value* » de crédit parvient à être extorquée aux citoyens. Et il ne nous semble pas que le poids du passé et l'irréductible contingence de la décision suffisent à rendre compte de l'investissement psychique qui leur donne une effectivité dans le passage à l'acte. La puissance qui mène à l'acte dépend du désir. Et nous pensons que le paradoxe du supplément de croyance tient à la constitution du désir humain : confronté au début de l'existence à l'hétéronomie de l'institué — non seulement du côté des institutions au sens strict, mais aussi du langage et de la culture —, le désir se trouve en effet pris dans une logique d'aliénation qui trouvera sa traduction dans le domaine du savoir et du pouvoir, d'une part, et du travail, d'autre part. Aussi reviendrons-nous sur le rapprochement opéré dans un autre contexte par Lacan, entre la plus-value et le plus-de-jouir. Au chapitre 3 de la Deuxième partie, nous nous demanderons alors si l'énigme de l'excès de pouvoir ne renvoie pas à l'excès de la jouissance par rapport au plaisir, autrement dit à l'irréductibilité de la pulsion par rapport à l'ordre social.

Toujours est-il que le passage par Weber nous a permis d'établir la place importante occupée dans les institutions par la croyance, ainsi que les raisons qui induisent le conformisme social. D'autre part, nous avons pu dégager, au-delà du sens littéral des propos d'*Economie et société*, comme nous y invitaient les lectures de P. Ricœur et M. Revault d'Allonnes, combien les individus étaient amenés à méconnaître la part d'irrationalité qui peut habiter les phénomènes d'autorité et les conduire à l'exercice d'un pouvoir arbitraire. Reconnaisant la "légitimité" des pouvoirs en place, les citoyens consentent à s'y conformer et à pérenniser un état de fait qui mériterait pourtant d'être critiqué et transformé. Dès lors peuvent être générées des attitudes de servitude volontaire. Elles ne sont pas inévitables, néanmoins, dans la mesure où les institutions, à condition de demeurer suffisamment ouvertes et pluralistes, permettent aussi la formation de soi et accompagnent cette « *capacité à commencer* » sur laquelle nous reviendrons dans notre troisième partie.

2/ L'asservissement aux avantages institutionnels dans une bureaucratie totalitaire

Les propos précédents établissaient une approche générale et idéal-typique des sociétés modernes, développées et industrialisées. Toutes, sans distinction, sont touchées par la dynamique de la « *bureaucratisation* » au sens de Max Weber. Dans l'histoire du XX^{ème} siècle, celle-ci s'est néanmoins traduite par des modes de réalisation diversifiés, en fonction des pays et des types de régimes politiques. Dans le cas particulier de l'Union soviétique, la bureaucratiation s'est accentuée à l'extrême du fait du monopole du Parti et de la formation d'une classe particulière, inédite, la *nomenklatura*. Pour analyser le changement de nature du phénomène bureaucratique ainsi engendré, nous avons choisi d'étudier ce cas à travers l'examen critique conduit par Claude Lefort dans ses articles réunis sous le titre d'*Eléments d'une critique de la bureaucratie*³².

Comme nous avons commencé à le montrer avec Max Weber, le phénomène de la bureaucratiation, au sens large du terme, n'est pas spécifique au régime communiste : il se développe, selon des modalités différentes, dans l'ensemble des sociétés contemporaines. Il convient néanmoins de souligner que la bureaucratie soviétique va s'orienter vers une logique radicale d'autonomisation par rapport à la société et à ses exigences propres, que le pouvoir soviétique va de plus en plus méconnaître tout en cherchant à subordonner à ses fins le pouvoir instituant de la communauté.

Cette radicalité mérite d'être abordée sous deux angles différents. D'une part, la dimension totalitaire du régime stalinien rend incomparable le fonctionnement hégémonique de la bureaucratie soviétique avec les institutions des régimes démocratiques, dans lesquels peuvent jouer, à des degrés divers, l'ouverture et le pluralisme, qui tempèrent la tendance du pouvoir à exercer sa toute-puissance. D'autre part, néanmoins, le devenir de cette bureaucratie et le fait qu'elle s'instaure dans une société industrielle peut malgré tout nous apparaître comme une mise au jour plus crue de certaines dérives inhérentes à la bureaucratiation et de ses contradictions latentes. Poussées à leurs limites, celles-ci se révèlent dans toute leur absurdité, absurdité dans lesquelles ses membres se trouvent pris et en partie aliénés, comme le présentait déjà Kafka, avant même l'émergence historique du totalitarisme — et avec une grande acuité quant à la place du désir dans les processus institutionnels.

De plus, le cynisme et l'hypocrisie de la classe dirigeante soviétique, plus visible et flagrant, grâce à la distance historique et politique, nous ont semblé riches d'enseignements. Ils nous permettent de mieux appréhender combien les gouvernants et les bénéficiaires de l'ordre établi cherchent à le perpétuer tout en consentant à adopter et diffuser l'idéologie dominante, au détriment de la justice et de la liberté, voire de leurs intérêts à long terme. Nous voyons ainsi à quel point peut se développer un double régime de discours : d'un côté les grands principes et les idéaux affichés, apparemment éthiques et respectueux de l'intérêt général ; de l'autre les pratiques et la quête possessive d'avantages matériels et symboliques. Il y a là un machiavélisme politique dont les leçons nous semblent porter au-delà des frontières de

³² Librairie Droz, Genève, 1971, réédition Gallimard, coll. Tel, 1979.

l'ancienne Union soviétique et qui valent d'ailleurs, nous semble-t-il, pour l'actuel régime russe.

Claude Lefort nous semble tout à fait conscient de ces enjeux, et il en prend la mesure sous trois angles complémentaires. D'abord, il porte l'accent sur la dimension totalitaire de la bureaucratie d'Etat soviétique et sur sa capacité à monopoliser le contrôle de l'ensemble des activités sociales. Il va même plus loin en considérant que l'appareil bureaucratique du Parti est capable d'instituer une nouvelle structuration du social et de confisquer/ accaparer les fondements de la légitimité, ce qui en fait un cas extrême de concentration monocratique du pouvoir. A l'inverse, dans une démocratie, fut-elle minorée dans son fonctionnement par des phénomènes de concentration capitaliste,

« l'Etat ne peut réussir à incorporer le social, ni se refermer sur lui-même, divisé qu'il demeure en bureaucraties multiples qui doivent composer avec des aspirations, des résistances collectives fortes de leur propre légitimité, où enfin la revendication de droits particuliers, l'épreuve d'une hétérogénéité du social se refont sans cesse. »³³.

La question de la pluralité des institutions et surtout des centres de pouvoir et de légitimité est essentielle. Elle va de pair avec la possibilité d'une confrontation des conceptions de la "légalité" et de la "réalité", confrontation qui ouvre un espace d'expression des désaccords, espace dans le cadre duquel peuvent se déployer des polémiques, des revendications émancipatrices et des contestations ouvertes de l'aliénation.

Pour autant, Lefort n'oppose pas totalement les logiques institutionnelles qui sont à l'œuvre, à l'Est et à l'Ouest. Avec des conséquences politiques certes incomparables, le capitalisme d'Etat et les démocraties occidentales organisent et légitiment la division entre le Capital et le Travail, à la faveur d'une frange privilégiée de la société. Dès lors, et nous en venons au second angle, la « *libéralisation* » du régime soviétique, telle qu'elle se met en place après le XX^{ème} congrès du PCUS avec Khrouchtchev peut être interprétée de deux façons. Sur le plan interne, il s'agit avant tout d'aménager le totalitarisme, de prendre la mesure des évolutions sociales de l'URSS en faisant évoluer les modalités de la domination du parti et de sa bureaucratie. Sur le plan international par ailleurs, il s'agit, suggère Lefort, de prendre la mesure d'une logique plus globale, plus précocement découverte et mise en œuvre à l'Ouest, selon laquelle la coercition ne suffit plus à garantir l'exploitation, une participation plus active des exploités étant nécessaire à l'accroissement de la productivité et de la plus-value. Enfin, selon un troisième angle, Lefort dévoile clairement l'importance de la structure institutionnelle elle-même, articulée à la psychologie des individus qui y agissent ou s'y subordonnent.

Institution et vie psychique, elles-mêmes animées par la dynamique sociale qui les sous-tend, entrent en relation d'interdépendance sans que l'une ne doive être subordonnée à l'autre. La psychologie ne se limite pas à un épiphénomène du social et de l'institutionnel. Mais elle ne doit pas non plus être hypostasiée, sous peine d'occulter l'importance des structures sociales et institutionnelles : la répartition des pouvoirs au sein de la société et des institutions établies,

³³ *Eléments d'une critique de la bureaucratie*, op. cit., Préface, p. 26.

le type de division et de hiérarchisation des tâches, l'évolution historique des catégories sociales et des types de fonctions sur plusieurs décennies, les modes de vie, le rôle de l'industrialisation, de l'urbanisation, etc. Il convient donc d'examiner de quelle manière s'articulent ces différents éléments, dans le cas précis du régime soviétique, afin de comprendre comment leur constellation crée les conditions de possibilité d'une servitude volontaire d'une espèce particulière.

a/ L'autonomisation radicale de l'institution bureaucratique et ses effets

Soucieux d'aborder le concept de « *bureaucratie* » avec précaution, au regard d'un usage galvaudé et parfois confus, Lefort cherche avant tout à établir sa dimension problématique, tout en cherchant à en spécifier plusieurs acceptions. Tel est l'objet de son article « *Qu'est-ce que la bureaucratie ?* ». Au début de sa réflexion, il distingue quatre acceptions du concept tout en les référant à des auteurs ou des situations spécifiques. D'une part, nous pouvons concevoir la bureaucratie sous l'angle de la bureaucratie d'Etat, telle qu'elle est analysée notamment par Hegel puis critiquée par Marx. D'autre part, la bureaucratie apparaît, sur le mode historique et sociologique, particulièrement chez Weber, comme l'articulation des différentes tâches d'administration au sein d'un secteur donné de la société : grande entreprise, syndicat, etc. En troisième lieu, la bureaucratie renvoie à une nouvelle classe visant à se substituer à la bourgeoisie et à accaparer le pouvoir : cette acception désigne essentiellement la nomenklatura soviétique et ses analogons. Plus allusif sur le quatrième sens, Lefort évoque la bureaucratisation comme un processus d'effacement des anciennes distinctions sociales, conduisant à un cadre homogène orchestrant cependant une diversification des statuts.

D'une certaine manière, Lefort s'inspire des théories de Marx et de Weber, de leurs atouts et de leurs insuffisances, pour essayer de comprendre comment, de façon singulière, une bureaucratie d'Etat a pu servir à une classe particulière, la nomenklatura, pour servir ses fins d'accaparement du pouvoir économique et symbolique tout en légitimant l'arbitraire de cette prise de pouvoir. Le passage par Marx permet de dénoncer l'apparence de rationalité et d'universalité de la bureaucratie d'Etat, en opposition à Hegel qui, dans les *Principes de la philosophie du droit*, désignait les fonctionnaires comme la « *classe universelle* ». Dans la mesure où cette classe est au service de l'Etat moderne, elle perpétue avant tout l'ordre établi et joue un rôle conservateur. Elle n'est universelle que si les finalités de l'Etat le sont, ce qui n'est pas le cas, pour Marx, dans la mesure où l'Etat est un instrument au service de la bourgeoisie. Nous pourrions certes nuancer cette critique, en vertu de la pluralité des pouvoirs et des pressions qui agissent dans le cadre de l'Etat de droit démocratique, et qui ne sont pas exclusivement de nature économique. Néanmoins, ce rappel a le mérite de mettre en question une vision idéaliste voire idéologique du rôle des serviteurs de l'Etat.

Ce rôle doit d'ailleurs être encore éclairé par d'autres facteurs. Au-delà de la "fonctionnalité" des organigrammes, chacun sait combien les réseaux de dépendances et d'allégeances personnelles jouent un rôle dans les institutions publiques et privées, assortis souvent d'un

culte de l'autorité et d'ambitions individuelles plus ou moins avouées. Enfin, l'institution tend à produire des effets de légitimation, qui conduisent à une forme de culte du secret, à la multiplication des tâches improductives d'auto-justification — rapports, états des lieux, évaluations chiffrées, etc. — voire à l'occultation de l'incompétence de certains de ses membres. Cette interprétation, outre qu'elle est unilatérale et fragmentaire — peu de textes de Marx y étant consacrés—, paraît également à Lefort trop générale. D'où une discussion plus longue et plus précise avec la pensée de Weber.

D'entrée de jeu, Lefort lui reproche sa dimension trop "formelle" et l'insuffisante articulation, d'une part avec la dynamique sociale effective et les lieux de pouvoir réels dans la société, d'autre part avec la dynamique interne, propre à l'institution, qui implique également des processus sociaux et des luttes de pouvoir secrétant leur propre logique. Dès lors que l'on prend en compte cette double dynamique, l'institution bureaucratique n'apparaît plus comme un simple "appareil" neutre mais comme une réalité plus "organique", qui d'une part se développe selon une vie propre tout en étant influencée dans son développement par le milieu social-historique dans lequel elle prend place. Encore convient-il de limiter la dimension trop naturaliste de l'analogie : "l'organisme" de l'institution bureaucratique pourrait se révéler beaucoup moins harmonieux et systématique qu'un organisme vivant ; et il n'obéit pas aux lois de la nécessité naturelle mais à un complexe faisceau de causalités qui laissent place à la contingence et à l'arbitraire.

Ces précisions sont d'autant plus importantes que sur le plan psychologique, les membres de l'institution — voire des observateurs extérieurs — pourraient se laisser prendre à la double apparence de nécessité et de systémité organique. Ainsi, le fait que Staline ait émergé de la bureaucratie du parti apparaît aux yeux de Lefort comme un exemple de la capacité de l'institution bureaucratique à faire émerger un pouvoir autonome, capable par ailleurs de saisir de la situation historique pour faire valoir les intérêts spécifiques du parti. D'autre part, dans ce cas comme dans d'autres, l'institution ne joue pas uniquement un rôle de transmission ou d'exécution au service d'un pouvoir tutélaire, car les niveaux subalternes de direction et d'encadrement ont un rôle décisionnaire — contrairement à ce que laissent entendre les propos convenus relatifs au culte de la personnalité et à la prise de décision unique "en haut lieu".

Ceci est d'ailleurs le cas dans toute institution hiérarchisée, de la grande entreprise industrielle à l'administration d'Etat, comme le reconnaît Lefort :

« l'ensemble des décisions n'est pas le fait d'un seul individu ; quelle que soit la personnalité du directeur général, le pouvoir de décision est nécessairement réparti entre les services différents et, au sein de chaque service, il ne se concrétise qu'au travers d'une participation plus ou moins collective à la solution des problèmes posés. (...) dans toute organisation dont la hiérarchie aboutit à délimiter une fonction de direction suprême, celle-ci transcende d'une certaine manière toutes celles qui lui sont subordonnées ; il n'en demeure pas moins qu'elle fait elle-même partie du cadre qu'elle domine, si le pouvoir qu'elle détient formellement est dans la réalité composé, c'est-à-dire si les décisions qui lui reviennent en vertu d'attributions officiellement fixées ont été élaborées en fait, au moins en partie, à divers niveaux inférieurs. »³⁴

³⁴ « Qu'est-ce que la bureaucratie ? », in *Eléments d'une critique de la bureaucratie*, op. cit., p. 288.

Nous pouvons donc considérer différents degrés de centralisation du pouvoir, depuis la concentration la plus extrême à la tête de l'organisation jusqu'à une répartition très complexe et plus diffuse au sein de l'institution. Le degré de liberté sera ainsi facteur du partage du pouvoir à l'intérieur de l'institution.

Mais ce n'est pas tout, et Lefort cherche à différencier les acteurs de l'institution en fonction de leur rôle et de leurs attributions, qui peuvent avoir une forte incidence sur le degré de liberté, et cela bien au-delà des apparences organisationnelles — hiérarchie ou niveau de salaire. Prenant le cas de l'ouvrier, il note qu'on ne saurait le considérer comme un membre de la bureaucratie, comme le proposent certains sociologues. Dans la mesure où il ne détient aucun pouvoir de décision et se limite à des tâches d'exécution, il est certes soumis à une hiérarchie mais ne participe pas au système bureaucratique. En revanche, s'il devient contremaître, il accédera alors à une position essentiellement différente : non seulement il obtiendra une part de pouvoir par délégation des niveaux supérieurs, mais il contractera, pour ainsi dire, une « *dette symbolique* » envers l'entreprise qui le conduira à une identification, plus ou moins grande, avec l'institution. La même logique touchera les cadres moyens et supérieurs affectés aux tâches d'administration et de gestion, mais elle touchera moins les techniciens et les ingénieurs, plus indépendants dans leurs fonctions et plus autonomes du fait de leur compétence technique.

L'une des caractéristiques centrales des « *bureaucrates* », au sens large et au-delà de la seule bureaucratie d'Etat, consiste donc dans l'insertion au sein d'une chaîne de commandement (et d'obéissance) et dans l'identification psychique avec l'institution :

« non seulement ils sont soumis, chacun à sa place, à une certaine discipline, mais leur fonction les fait participer au pouvoir de la direction et les engage à s'identifier à l'entreprise comme telle. Dire qu'ils s'identifient ne signifie pas qu'ils aient nécessairement une juste idée de l'intérêt de l'entreprise ni même qu'ils soient conduits à faire passer celui-ci avant le leur propre ; il faut entendre seulement que les horizons de l'entreprise se confondent absolument, à leurs yeux, avec les horizons de leur emploi, que l'ordre social immanent à l'entreprise leur apparaît comme une donnée à la fois naturelle et sacrée, que leur propre fonction est perçue par eux comme autre chose qu'une source de rémunération ou qu'un cadre d'activité professionnelle, comme l'armature d'un système qui a besoin de leur concours pour fonctionner. »³⁵

Nous percevons bien le potentiel de manipulation offert par une telle constellation institutionnelle et psychique, les individus y trouvant la justification de leur investissement personnel — alors même qu'ils occupent des fonctions relativement remplaçables par d'autres employés. Ils peuvent même s'imaginer jouer un rôle plus éminent que celui qui est objectivement défini par leur fonction particulière et subalterne — prime de narcissisme favorable à leur auto-aliénation. Comme le suggère Lefort, les entreprises industrielles capitalistes ont su très savamment instrumentaliser cette logique depuis le début du XX^{ème} siècle. Il révèle explicitement la dimension de servitude volontaire ainsi engagée, dans toute sa complexité :

« Posséder un statut qui différencie apparemment sa position de celle des exécutants, jouir d'un prestige qui confère un droit au respect, obtenir une rémunération et des avantages matériels qui assurent des conditions d'existence privilégiées, appartenir à un milieu à part d'où procède

³⁵ « *Qu'est-ce que la bureaucratie ?* », op. cit., p. 291.

l'autorité, où la subordination est l'envers du commandement, où sont offertes les chances d'une promotion, tous ces traits associés dessinent la figure du bureaucrate. »³⁶

On est encore loin, bien entendu, de l'aliénation radicale telle qu'elle se met en place dans un régime totalitaire. Néanmoins, les illusions sur la participation réelle au pouvoir et au partage de ses bénéfices contribuent déjà, moyennant quelques bénéfices matériels et symboliques, à alimenter une logique inégalitaire et une déformation dans la perception de soi et du monde.

Cela dit, et comme nous l'avons déjà mentionné, l'analyse appelle également une attention précise pour la genèse de l'institution bureaucratique en URSS, pour son mode progressif de développement. Or, à ce niveau, Lefort repère avec une grande pertinence que se met en place « *une dialectique de socialisation d'un autre ordre que la dialectique de la division du travail* »³⁷. Contrairement à Weber, qui considérait que la bureaucratisation accompagnait, de façon rationnelle, la spécialisation des tâches et l'accroissement de la technicité des sociétés modernes, Lefort envisage un écart entre les besoins réels de spécialisation et le déploiement de l'institution bureaucratique. Il reconnaît qu'il serait difficile de déterminer quelle serait l'organisation bureaucratique strictement adéquate à l'organisation du travail : dans la mesure où leur développement parallèle est historique et marqué par des forces sociales complexes, ces deux structures sont difficilement isolables l'une de l'autre.

Cependant, cette remarque a le mérite de souligner que tel type d'organisation bureaucratique — tel organigramme, telle répartition du pouvoir, etc. — ne résulte pas de toute nécessité et *ipso facto* des nécessités propres à l'organisation matérielle du travail, à tel moment précis du développement des techniques et des moyens de production. En d'autres termes, il existe une logique relativement autonome de déploiement et de structuration de l'institution bureaucratique, en partie indépendante de l'état effectif des "forces productives". Cette logique, d'ordre politique, est potentiellement porteuse d'une irrationalité qui risque de s'accroître au fil des distorsions et des écarts entre l'institution bureaucratique et la logique effective de la division du travail.

La réflexion ne révèle néanmoins tout son sens que lorsque l'auteur en vient à examiner le cas du parti politique de masse, tel qu'il émerge à la fin du XIX^{ème} siècle. Là encore, c'est l'occasion pour Lefort de discuter la théorie wébérienne. Dans la mesure où la direction du parti émane effectivement de l'organisation, comme nous l'avons indiqué pour Staline, celle-ci joue un rôle plus déterminant et actif qu'il n'y paraissait encore aux yeux de Weber. Par ailleurs, les membres du parti n'occupent pas des fonctions spécialisées ni ne reçoivent de rémunération. Le passage d'un niveau de commandement à un autre est moins codifié que dans une entreprise ou une administration. Par ailleurs, le parti ne s'inscrit pas dans la division du travail telle qu'elle existe dans la société civile. Enfin, l'entrée des militants dans un parti fonctionne selon le principe de l'adhésion volontaire, ce qui est plus secondaire dans le cas d'une profession.

³⁶ « *Qu'est-ce que la bureaucratie ?* », op. cit., p. 291, nous soulignons.

³⁷ Ibid.

Cette dernière caractéristique représente un problème considérable pour la pérennité du parti, car l'adhésion volontaire peut se défaire à chaque instant :

« le parti se veut l'expression d'une volonté collective, le lieu de la coopération : il apparaît perdre sa raison d'être s'il use vis-à-vis de ses membres d'une coercition et, formellement, il ne peut en user puisque ceux-ci ne sont pas dépendants de lui, dans leur condition de vie. Mais d'autre part, le parti est dans la nécessité d'agir au sein de la société globale comme une force cohérente, de maintenir une continuité dans son action (...) indépendamment de la participation incertaine de ses militants. »³⁸.

Un parti de masse est donc confronté à une tension problématique entre la participation démocratique et librement consentie de ses membres, d'une part, et l'efficacité de ses prises de décision sur la durée et face à d'autres institutions, d'autre part. Lorsque l'accent est porté essentiellement sur l'efficacité, c'est la logique bureaucratique qui l'emporte : les activités des cadres du parti se centrent sur l'institution elle-même, le maintien de son existence et de son unité. L'essentiel devient la hiérarchisation et le contrôle des activités, les célébrations qui renforcent l'adhésion unitaire, etc. La démocratie elle-même est compromise au sein du parti car, librement exercée, elle le menace de dislocation ou du moins le fragilise. L'institution bureaucratique se révèle alors conservatrice, tout en présentant sa structure comme « *nécessaire, sacrée et inamovible* ».

Or — et c'est ici que prennent toute leur valeur les analyses précédentes sur l'écart entre institution bureaucratique et division du travail dans les entreprises privées — aucune nécessité objective n'articule l'organisation bureaucratique avec le parti de masse. Certes, reconnaît Lefort, ce dernier appelle une certaine organisation, mais aucune forme particulière d'organisation ni la formation d'un milieu social spécifique (de "cadres" ou de bureaucrates). Il y a donc un "choix" en faveur de la bureaucratie, même s'il n'émane pas nécessairement de tel ou tel individu, et de ce choix découlent certaines conséquences, particulièrement sur le caractère démocratique de l'organisation, Lefort n'hésitant pas à écrire que « *la bureaucratie apparaît dans le parti comme l'antithèse de la démocratie* »³⁹. De façon plus nuancée, nous pouvons considérer que plus une institution est bureaucratique, plus elle crée un "champ de pouvoir" qui s'autonomise par rapport aux individus au nom desquels elle agit. Dans ce cas, elle risque de les priver progressivement de parole et de transférer en conséquence leur pouvoir vers les seules élites dirigeantes du parti.

Le devenir des institutions qui interviennent dans le fonctionnement d'une société démocratique demeure cependant ouvert, comme le rappelle Lefort, atténuant l'accent déterministe de certains propos de Weber. D'une part, rien ne rend inéluctable le devenir « *monocratico-bureaucratique* » des institutions ; d'autre part, la pluralité même de celles-ci laisse ouverte la question d'une concentration centralisée du pouvoir bureaucratique. Lefort souligne donc une

³⁸ « *Qu'est-ce que la bureaucratie ?* », op. cit., p. 295.

³⁹ Ibid., p. 294.

« indétermination de la bureaucratie (...) [qui] n'est pas une classe tant qu'elle n'est pas la classe dominante et quand elle le devient, demeure, dans son essence, dépendante d'une activité proprement politique d'unification »⁴⁰.

La bureaucratie soviétique constitue pareil exemple de formation d'une classe dominante essentiellement bureaucratique, qui fusionne pour ainsi dire les caractéristiques de la bureaucratie d'Etat, de la bureaucratie d'entreprise et de la bureaucratie de parti, pour former une entité inédite dont les analyses de Lefort visent à penser les caractères spécifiques.

b/ Une dépendance généralisée envers la bureaucratie du Parti

Pour Lefort comme pour un certain nombre d'historiens, tel Marc Ferro — en particulier dans le recueil d'archives commentées intitulé *Des soviets au communisme bureaucratique*⁴¹ —, il ne fait pas de doute que s'est rapidement formé en Union soviétique un nouveau type de classe dirigeante absolument inédit, classe qui a su inventer un nouveau mode d'exploitation et de domination des masses sous l'égide d'un capitalisme d'Etat. Sur la base de l'appareil du parti communiste, et d'une manière qui n'était pas inéluctable *a priori*, comme le révèlent aussi bien les analyses de Lefort que celles de Marc Ferro lorsqu'il examine les premières formations de soviets et de comités d'usines à partir de février 1917, les cadres du parti communiste soviétique se sont accaparé le pouvoir progressivement, en élaborant une institution spécifique, le Parti communiste, capable de concentrer le pouvoir politique, d'abord, puis économique et social ensuite.

Un tel monopole a profondément transformé le rôle de la bureaucratie elle-même, au point de la mettre en capacité d'instaurer elle-même les lignes de partage fondamentales d'une société : entre la réalité et l'imaginaire, le légitime et l'illégitime, le bien et le mal... Nous n'entrerons pas dans toute la complexité du phénomène, qui outrepassa les limites du présent travail. Il nous importe en revanche de suivre avec quelque précision la manière dont les individus ont pu, dans la phase de constitution du nouveau régime, se laisser emporter par la logique totalitaire et, dans la phase de transition entamée avec le XX^{ème} congrès, se laisser abuser par l'illusion de la "libéralisation" du régime.

A ce titre, les analyses développées par Lefort dans « *Le totalitarisme sans Staline* » sont précieuses. L'auteur y démontre en effet la prééminence des institutions totalitaires sur les personnalités, y compris celle de Staline. Sans contester que la personnalité de Staline ait pu avoir une importance — relative et délimitée —, Lefort montre que la focalisation des critiques du XX^{ème} Congrès sur sa personne a plutôt permis un aménagement du régime totalitaire qu'une transformation radicale des institutions, celles-ci maintenant alors, avec d'autres moyens, une oppression radicale sur l'ensemble des populations du bloc de l'Est. Il convient selon lui de distinguer deux moments autour de la mise en place et du déploiement du totalitarisme soviétique : son instauration et la création d'une nouvelle classe dominante ;

⁴⁰ « *Qu'est-ce que la bureaucratie ?* », op. cit., p. 303.

⁴¹ Gallimard / Julliard, 1980.

sa transformation et son maintien après le développement de l'industrialisation et de l'urbanisation, induisant une certaine élévation du niveau de culture des individus malgré l'oppression politique.

La première phase commence dès les premiers mois de la révolution de 1917, avec les efforts du parti pour se débarrasser des comités d'usine, l'instauration d'une centralisation du pouvoir, l'assimilation progressive entre le parti et l'Etat, l'élimination des opposants politiques. Néanmoins, comme le précise Lefort, on ne saurait parler de « *stalinisme pré-stalinien* » : des tensions ouvertes continuent à se manifester au sein du mouvement ouvrier, les mesures d'exception sont encore considérées comme temporaires. Si des traits préfigurent le régime stalinien, que ce soit dans la formation d'une élite dirigeante constituée de « *véritables professionnels de la révolution dont la vie se développe largement en marge de la classe ouvrière* »⁴² ou dans les mesures dictatoriales imposées par la direction du parti, la radicalité totalitaire n'est pas encore constituée. Elle ne le sera qu'à partir du moment où une contradiction, encore vive à l'époque de Lénine, aura été abolie.

Cette contradiction tient à la tension encore persistante entre les moyens violents qui tendent à bénéficier à la classe dirigeante en formation, et la volonté des forces vives de la société à faire prévaloir des intérêts universels et une dynamique d'émancipation. Pour Lefort, il ne s'agit pas uniquement d'une stratégie purement politique émanant des gouvernants : au niveau même des forces sociales, la balance n'a pas encore pesé dans un sens plutôt que dans un autre. Que les dirigeants ne choisissent pas pourrait relever de la pure stratégie politique, mais Lefort n'isole pas celle-ci de son ancrage effectif dans la vie sociale :

*« la société elle-même, pourrait-on dire, ne choisit pas, en ce sens qu'aucune force sociale n'est à même de faire peser ses intérêts d'une façon décisive dans la balance. La différenciation des salaires est si peu accusée qu'elle n'engendre aucune base matérielle pour une nouvelle couche dominante. »*⁴³

Cette remarque est fondamentale pour notre propos car elle révèle à quel point la question de la servitude ne saurait être isolée d'une analyse des forces sociales et de leurs intérêts stratégiques et politiques. Le danger en effet, récurrent dans les propos convenus sur le stalinisme, consiste à se focaliser sur la personnalité du dirigeant ou sur l'institution dans sa dimension structurale (organisationnelle) en occultant le rôle des acteurs et la dynamique des intérêts matériels et symboliques qui s'y trouvent investis.

Or, précisément, le stalinisme va, d'après Lefort, faire basculer la société soviétique dans le totalitarisme en générant une base sociale nécessaire à l'avènement d'une domination totale à laquelle tous les membres de la bureaucratie vont participer parce qu'ils y trouvent un avantage. L'un des mécanismes déterminants est celui de la différenciation des salaires, à laquelle on ne prête pas toujours l'attention suffisante lorsqu'on se focalise de façon unilatérale sur les questions d'idéologie et d'appareil institutionnel :

⁴² « *Le totalitarisme sans Staline* », in *Eléments d'une critique de la bureaucratie*, op. cit., p. 172.

⁴³ Ibid.

« En inaugurant une politique délibérée de différenciation des revenus, il [le stalinisme] accentue considérablement les privilèges existants, les multiplie, les normalise ; il transforme de simples avantages de fait en statuts sociaux ; des fonctions qui étaient l'enjeu d'une lutte de prestige soutiennent maintenant de puissants intérêts matériels. Dans le même temps, les anciennes oppositions de mentalité se muent en oppositions sociales ; une fraction de la société s'enracine dans le nouveau sol labouré par le parti et lie son existence définitivement au régime. »⁴⁴.

Ainsi, par la médiation du revenu, et ce en contradiction avec l'un des préceptes de la doctrine communiste, le stalinisme parvient-il à articuler très intimement les intérêts du parti et ceux des individus qui le font exister ou qui ont, du moins, intérêt à pérenniser son existence, dans la mesure où il apparaît comme le garant de leurs avantages financiers et symboliques.

Le devenir d'un certain nombre de catégories sociales s'avère à ce titre exemplaire et montre la complexité réelle de la dynamique d'aliénation de soi et d'autrui. Evoquons trois "types" emblématiques, celui de certains paysans, des ouvriers accédant à des fonctions de direction et des étudiants à l'Université, tels qu'ils sont évoqués notamment dans le témoignage d'Anton Ciliga, commenté par Lefort dans un autre article du recueil. Bien sûr, la terreur, sur laquelle nous reviendrons, a constitué un instrument majeur de domination sur les masses paysannes. Cependant, elle ne rend pas complètement compte de l'attitude des paysans, en particulier après 1930 et une relative accalmie de la violence. La séduction par les apparences — et certains avantages réels de la modernité — contribue également à l'engagement volontaire d'une partie de la classe paysanne :

« J'appris, rapporte Ciliga, des choses étonnantes sur les espoirs qu'éveillaient la collectivisation chez les paysans. Avec la collectivisation, c'était la civilisation technique qui pénétrait dans les campagnes arriérées de la Russie. La radio et le cinéma pénétraient dans les villages où hier encore il n'y avait même pas d'école (...). Il y avait de quoi être ébloui. (...) Tout cela ne pouvait manquer d'impressionner profondément les instincts créateurs des masses. »⁴⁵

Ce témoignage suggère, une fois encore contre certaines idées reçues, que l'expression « *les masses* » ne renvoie pas nécessairement à une foule passive et grégaire, contrairement aussi à ce qu'indiquerait son étymologie. Même si le terme d'instinct évoque une part de déterminisme, l'attrait pour la technique et ses promesses d'émancipation va également dans le sens d'un désir de liberté et d'une capacité à saisir l'ancrage matériel de celle-ci, la libération par rapport à la nature rendue possible par le progrès technique. Ce que formule indirectement Lefort, d'ailleurs, lorsqu'il note :

« les masses étaient sensibles au progrès "en soi", et, pour ainsi dire, abstraction faite de l'exploitation à laquelle elles étaient soumises dans le présent, parce qu'elles percevaient confusément que la civilisation technique leur apportait la possibilité de décupler leur puissance sur la nature et donc, à longue échéance, de transformer leur condition. »⁴⁶.

L'un des drames du XX^{ème} siècle, néanmoins, comme le diagnostique Benjamin dès les années 1930, notamment dans son essai sur *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité*

⁴⁴ « *Le totalitarisme sans Staline* », op. cit., p. 173.

⁴⁵ Témoignage d'Anton Ciliga cité par Lefort, in op. cit., p. 149.

⁴⁶ « *Le témoignage d'Anton Ciliga* », op. cit., p. 150.

*technique*⁴⁷, est que les moyens techniques, notamment audio-visuels, vont être employés à des fins dictatoriales et propagandistes plutôt qu'en vue de l'émancipation, que pourtant ils pouvaient aussi promettre, n'étant pas intrinsèquement aliénants. La séduction par la technique, qui n'était pas sans fondement effectif, joue par conséquent un rôle dans l'aliénation des paysans, et même au-delà d'eux dans la population soviétique.

Cette aliénation n'est d'ailleurs que partielle, à l'échelle de la paysannerie en particulier : nombreux sont les paysans russes qui continuent à considérer la collectivisation comme une exigence hétéronome imposée par la bureaucratie du parti et non comme leur œuvre propre. Il fallait donc un moyen supplémentaire pour accentuer l'aliénation : la promotion de cadres issus eux-mêmes de la classe paysanne et bénéficiant d'avantages qui les distinguaient alors de leurs anciens homologues.

*« Il est artificiel d'imaginer, comme on le fait trop souvent, une poignée de bureaucrates exerçant la dictature sur les campagnes. La bureaucratie n'a pu écraser la paysannerie qu'en tournant contre elle une partie de ses membres à titre d'exploiteurs. »*⁴⁸.

La solution utilisée avec les ouvriers est comparable, et la formule de Lefort probablement plus évocatrice :

*« On ne pourrait comprendre comment la bureaucratie a établi son pouvoir sur la classe ouvrière et l'a maintenu si l'on n'admettait qu'elle a puisé une part de ses forces dans cette classe même. »*⁴⁹

Tout est ainsi affaire de dynamique sociale, la puissance d'aliénation étant nourrie par celle des individus qui s'y trouvent impliqués, comme le repérait judicieusement La Boétie. Nous ajouterons d'ailleurs que si nous avons encore tendance à nous illusionner, rétrospectivement, sur ce qui a pu produire un tel degré d'aliénation — *« il est artificiel d'imaginer, comme on le fait trop souvent »*, écrivait Lefort dans la citation ci-dessus —, cela tient au fait que le mécanisme continue de nous affecter, à un degré ou à un autre, et que nous ne reconnaissons pas volontiers la part qui nous incombe dans notre propre aliénation et notre propre contribution dans certaines logiques inégalitaires qui tendent à se perpétuer dans l'ordre social.

Le processus de formation d'une nouvelle hiérarchie sociale — après la période révolutionnaire et la destruction des anciennes inégalités — articulé à une politique de différenciation des revenus, a donc produit une nouvelle classe tout à fait spécifique, classe qui a progressivement développé une nouvelle conscience de soi, assortie d'une autonomisation de ses propres intérêts par rapport à ceux de l'ensemble de la population. Le système bureaucratique parvient à la fois à rendre atones les classes dominées en puisant en elles les éléments les plus actifs et les plus intelligents, et à favoriser l'émergence d'une nouvelle "caste" qui va progressivement chercher à garantir et à légitimer ses privilèges. La description des étudiants de l'Université de Leningrad par Ciliga nous paraît révélatrice de

⁴⁷ Trad. fr. R. Rochlitz, in *Œuvres III*, Folio Essais, 2000, première version de 1935 p. 67 et s. et dernière version de 1939 p. 269 et s.

⁴⁸ *« Le témoignage d'Anton Ciliga »*, op. cit., p. 150.

⁴⁹ Ibid.

cette évolution et de l'instrumentalisation consentie par les élites, qui en même temps bénéficient des avantages du parti.

Des jeunes de vingt-cinq à trente ans qui avaient été ouvriers et acteurs de la révolution, esprits généralement brillants et avisés, se désintéressent des problèmes historiques et sociologiques, se sentent de plus en plus étrangers à la classe ouvrière dont ils sont issus. Et comme les problèmes matériels jouent souvent un rôle de révélateur en accentuant les prises de positions,

« alors que le prolétariat souffre de la sévère crise de ravitaillement de l'hiver 29-30, les étudiants pourvus de tout estiment normale leur situation privilégiée (...). Par leur position sociale et leur idéologie ils s'identifiaient avec la bureaucratie. »⁵⁰

C'est donc du sein même de la dynamique sociale que se mettent en place les mécanismes de domination dont on peut percevoir ensuite les conséquences psychologiques et institutionnelles.

Il convient cependant de ne pas sous-estimer le rôle de la terreur politique. D'une certaine façon, elle va opérer comme une mise en incandescence de la société permettant la fusion d'éléments hétérogènes dans une nouvelle classe sociale, elle-même paralysée par la peur dans la mesure où elle fera l'objet de purges sans précédents. C'est pourquoi l'institution, celle du parti essentiellement, joue en retour un rôle de creuset dans la transformation profonde de la dynamique sociale :

« Une fonction essentielle du stalinisme, nécessaire dans le cadre de la nouvelle société, apparaît ici. La terreur qu'il exerce sur les couches dominantes n'est pas un trait accidentel : elle est inscrite dans le développement de la nouvelle classe, dont le mode de domination n'est plus garanti par l'appropriation privée, qui est contrainte d'accepter ses privilèges par le truchement d'un appareil collectif d'appropriation et dont la dispersion, à l'origine, ne peut être surmontée que par la violence. »⁵¹

Pour Lefort, la terreur stalinienne est donc intrinsèquement liée à l'avènement de la bureaucratie comme classe. Nous pouvons alors développer quelques commentaires sur ses conséquences dans la conscience des membres de la bureaucratie.

Cette conscience est en effet entée sur un paradoxe : les représentants de la classe privilégiée ne peuvent se représenter leurs privilèges comme étant issus de leur "propriété" (privée) et tendant directement à favoriser leur intérêt particulier. Pourtant, il s'agit bien de privilèges effectifs et facteurs de différenciation par rapport aux autres. Ils sont donc contraints de les concevoir comme des récompenses du parti, en vertu de leur contribution à l'avènement — futur et indéfiniment reporté — de l'intérêt général. Les effets de ce paradoxe, en termes d'aliénation, nous paraissent considérables et vont bien au-delà d'une simple hypocrisie du système — qui supposerait une lucidité et un cynisme hors du commun.

⁵⁰ « *Le témoignage d'Anton Ciliga* », op. cit., p. 152.

⁵¹ « *Le totalitarisme sans Staline* », op. cit., p. 178.

Dans la mesure où les inégalités sont flagrantes et contraires à l'idéologie ouvertement proclamée, il importe de les rationaliser. Cette opération exige que les membres de la bureaucratie se conçoivent effectivement — "sincèrement", quoique de façon illusoire — comme œuvrant pour l'intérêt général. Et comme celui-ci n'est pas réalisé *hic et nunc*, il est renvoyé à l'avenir, le parti "garantissant" sa réalisation future. La croyance en son infaillibilité devient alors un élément déterminant qui fait tenir le système et le perpétue : l'omniscience du parti et de Staline valent garantie de pérennité des privilèges et tranquillité de la conscience des dominants. Mais ceux-ci se retrouvent piégés par les mécanismes dont ils sont pourtant aussi les bénéficiaires : Staline est le « *sujet supposé savoir* » envers lequel ils se démettent de leur faculté de juger, et dont ils doivent attendre à chaque instant la bienveillance et craindre la cruauté.

Nous pouvons dès lors mieux comprendre à la fois la paralysie du système bureaucratique et l'auto-accusation des membres de la classe dirigeante, lors des grands procès staliniens en particulier. Du côté de la paralysie, il s'agit d'apercevoir que les membres de la nomenklatura sont mis dans l'impossibilité de critiquer le système du fait même de leur position paradoxale de "privilégiés sous conditions" — et de conditions aux motifs totalement impénétrables sous peine de se révéler fallacieux. Comme l'écrit Lefort :

*« la classe [bureaucratique] ne perçoit dans son Etat que le secret impénétrable de sa propre existence. Chaque fonctionnaire peut bien dire : l'Etat, c'est moi, mais l'Etat est l'Autre et sa règle domine comme une fatalité inintelligible. »*⁵²

Dès lors, comme le souligne notre auteur, les fonctionnaires ne peuvent pas critiquer les règles instituées ni chercher à réformer l'organisation ou les procédures bureaucratiques, y compris en cas de dysfonctionnements flagrants.

Les exemples abondent de situations aberrantes dans le quotidien des soviétiques, comme celui de cette usine métallurgique projetée en pleins marécages et éloignée des zones de main d'œuvre et de matière première, évoquée dans le témoignage de Kravchenko :

*« Point n'était besoin d'être ingénieur des travaux publics pour constater que le sol ne supporterait pas les importantes constructions et les lourdes machines indispensables à la fabrication des tubes. Gerardov et moi nous nous regardions effondrés et haussions les épaules devant l'absurdité de la chose. Comment tant d'ingénieurs et tant de commissions avaient-ils pu approuver l'emplacement choisi et les plans que l'on avait dressés ? »*⁵³

Notons ici l'écho avec ce qu'écrivait La Boétie dans son *Discours* :

*« Pour ce coup je ne voudrais sinon entendre comm'il se peut faire que tant d'hommes, tant de bourgs, tant de villes, tant de nations endurent quelque fois un tyran seul, qui n'a puissance que celle qu'ils lui donnent ; ... ? »*⁵⁴.

Critiquer une telle décision venue d'en haut, quasi impersonnelle pour ses exécutants, s'avérait "impossible", sauf, comme l'indique justement Lefort et comme en témoigne le destin de Kravchenko, à se constituer en opposant. Mais ceci implique alors de perdre ses

⁵² « *Le totalitarisme sans Staline* », op. cit., p. 184.

⁵³ Kravchenko cité par Lefort, op. cit., p. 123.

⁵⁴ *Discours de la servitude volontaire*, op. cit., p. 128.

privilèges, et de voir s'effondrer la "vision du monde" qui conditionnait une existence depuis plusieurs années.

Les purges apparaissent ainsi comme un mode de fonctionnement indispensable pour maintenir le silence sur la contradiction, flagrante pour un regard extérieur, entre la société civile et l'Etat. Les aberrations dans le fonctionnement de la société et de l'économie, les échecs de la planification, etc., démentiraient l'omniscience du parti, dont on a vu qu'elle était la clé de voûte de la bureaucratie. Il convient donc d'en faire porter la responsabilité aux « *ennemis de la révolution* » :

« tout malaise sérieux dans le fonctionnement de la production se traduit nécessairement par une épuration massive des bureaucrates, techniciens, savants ou cadres syndicaux, dont l'écart par rapport à la norme (qu'ils l'aient voulu ou non) trahit une opposition à l'Etat »⁵⁵.

Nous pouvons remarquer l'irrationalité d'une dynamique qui va jusqu'à sacrifier parfois les meilleurs vecteurs de succès de la révolution et du développement de l'économie. On peut également s'étonner de l'atonie des victimes sacrifiées et de leurs pairs.

Néanmoins, ce que nous avons développé précédemment fournit certains éléments de compréhension de cette "logique". Remettre en cause, d'une façon ou d'une autre, le système bureaucratique et les décisions du parti aurait conduit à bouleverser de fond en comble tout l'édifice sur lequel reposait la nouvelle société soviétique et la rationalisation de la domination de sa classe dirigeante. Evoquant la série des procès de 1936-39, sur lesquels il revient dans *La Complication*, Lefort rend compte ainsi de la très grande difficulté pour les accusés, membres de la nomenklatura, de ne pas se considérer eux-mêmes comme criminels, de ne pas prendre part, à des degrés divers, à leur propre accusation, de ne pas "croire" à leur culpabilité. La loi qui les condamne émane du parti-Etat. Elle ne constitue donc pas uniquement une règle légale mise en jeu dans un système judiciaire — qu'ils connaissent d'ailleurs et dont on peut penser qu'ils doutent de la "sincérité"... Cette loi symbolise aussi la voix (et l'œil) du parti. Et cette voix, cet œil, ont été depuis le début de leur entrée en fonction dans la bureaucratie ceux par lesquels ils "percevaient" la réalité :

« La loi s'impose à eux sous le signe de l'impossibilité de sortir du cadre de pensée et d'action du parti à moins de perdre les repères de la (supposée) réalité et de leur propre identité. Seul le héros peut défier l'impossible, en résistant jusqu'au bout à ses accusateurs (encore sait-on qu'il demeure parfois fidèle à l'idéal du parti tout en considérant ses dirigeants comme des criminels). »⁵⁶

La genèse de l'institution du parti-Etat s'articule intimement à celle de l'organisation et du fonctionnement de la société soviétique, de sa hiérarchisation et de sa répartition des richesses et des honneurs. Dans ce contexte, les membres de la bureaucratie ne peuvent envisager leur écart par rapport à la loi — rendue indissociable de la norme — que comme une trahison ou le bouleversement de fond en comble de la "réalité". Ce qui atteste à quel point l'institution dont on tient ses charges et ses prérogatives intervient dans la conception du monde que l'on se fait, dans la délimitation du possible et de l'impossible, du juste et de l'injuste, etc. Nous

⁵⁵ « *Le totalitarisme sans Staline* », op. cit., p. 184.

⁵⁶ C. Lefort, *La complication, Retour sur le communisme*, Fayard, 1999, p. 224.

pouvons penser par ailleurs que la "posture" des apparatchiks est d'autant plus inextricable qu'ils sont pris entre la culpabilité fantasmée et la culpabilité réelle. Du côté fantasmé, l'omniscience du parti conduit inévitablement à rechercher des coupables voire à se déterminer comme coupable dès lors qu'une distorsion (inévitabile) s'instaure entre les directives ou les prévisions du parti et ce qui se produit effectivement. Si l'on prend en particulier le cas de la planification :

« le plan ne peut souffrir d'erreurs ; la marche de l'usine ne peut être entravée par la fatigue des ouvriers, par la mauvaise qualité des machines ou du matériel. Il ne peut y avoir que des coupables »⁵⁷.

Du côté de la culpabilité réelle, mais beaucoup moins dévoilée, chaque membre du parti peut nourrir le sombre remords d'appartenir à cette caste éminemment paradoxale qui prétend agir au nom de l'intérêt général tout en satisfaisant ses plus prosaïques intérêts particuliers. On peut néanmoins considérer aussi que les mécanismes de défense psychique et le rejet de la responsabilité sur l'institution peuvent lui permettre de faire l'économie de ce type de considération...

La rationalisation peut en effet aller fort loin, au nom du bien de l'autre, de celui qui est dépourvu de privilèges aussi bien que de celui qui naîtra demain, dans la société régénérée par l'œuvre rédemptrice du parti. Un bureaucrate obscur donna un jour ce conseil à Kravchenko, qui le relate dans son témoignage :

« Tu ne feras rien de bon si tu laisses la pitié l'emporter chez toi. Il faut que tu apprennes à t'occuper de toi seul, et à te remplir le ventre alors même que les autres meurent de faim ; autrement, il ne restera plus personne pour faire rentrer la récolte. »⁵⁸

C'est donc pour le bien du prolétariat que les privilégiés doivent conserver leurs privilèges ! Quant aux opprimés, la terreur seule ne suffit peut-être pas à rendre compte de leur silence. Ici encore, les analyses socio-historiques de Lefort nous semblent judicieuses. Pour qu'une lutte sociale s'engage effectivement, il convient non seulement de prendre conscience des inégalités ou des injustices, mais il faut également tenir compte de l'évaluation des forces en présence et des opportunités historiques qui se présentent. Dans l'univers idéologique du stalinisme, non seulement les paysans et les ouvriers ont pu se sentir affaiblis comme force sociale — trahison de leurs propres "élites", confiscation du pouvoir par un parti unique prétendant malgré tout les représenter, etc. — mais aussi isolés historiquement, du fait que le communisme leur était présenté comme une nécessité historique, hypothèse qui pouvait trouver un certain crédit avec la victoire militaire sur le nazisme et la propagande sur les réussites économiques, voire certaines réalités du "progrès" comme nous l'avons évoqué.

« Consciemment ou non, les ouvriers se sentaient paralysés par leur bureaucratie. A la difficulté d'ébranler un appareil puissant constitué pour les besoins de la lutte contre le capital, mais rigidifié et de plus en plus distant des masses, s'ajoutait celle de s'attaquer à une force mondiale dont la cohésion historique apparaissait à tous. »⁵⁹

⁵⁷ « Kravchenko et le problème de l'URSS », in *Eléments d'une critique de la bureaucratie*, op. cit., p. 126.

⁵⁸ Cité par Lefort, in « Kravchenko et le problème de l'URSS », op. cit., pp. 142-143.

⁵⁹ « Le totalitarisme sans Staline », op. cit., p. 163.

Dès lors que l'appareil lui-même commençait à montrer des signes de fragilité, comme on a pu le croire un peu vite avec le début de l'ère Khrouchtchev, et que les ouvriers reconquerraient progressivement une certaine solidarité, notamment du fait d'une culture technique commune, dont on a peut-être parfois sous-estimé l'importance et la capacité émancipatrice, le parti se devait d'élaborer une nouvelle stratégie de domination.

c/ Le prolongement de la domination sous couvert de "libéralisation"

La thèse centrale de Lefort à propos du XX^{ème} Congrès du PCUS est qu'il a beaucoup moins représenté un moment de libéralisation qu'il n'a constitué un tournant dans les modalités de l'aliénation, un aménagement du totalitarisme. Que cet aménagement ait pu receler en germe une crise généralisée du système — qui mettra plus de trente ans à venir au grand jour — est une chose. Mais la stratégie politique visée par les dirigeants de l'époque avait d'abord pour objectif de faire face aux évolutions socio-historiques de la population soviétique. La bureaucratie telle qu'elle s'était constituée entre 1917 et les années 1950 demeurait en effet prise dans une contradiction indépassable :

« intégrer le prolétariat à la vie sociale, faire "reconnaître" son Etat comme celui de la société entière et refuser au prolétariat cette intégration en accaparant les fruits de son travail et en le dépossédant de toute créativité sociale »⁶⁰.

Néanmoins, comme nous le suggérons déjà précédemment, la réalité sociale de l'Union soviétique des années 1950 n'est plus celle des années 1920-30, et l'usage de la coercition ne suffit plus à étouffer cette contradiction. La terreur devient insupportable non seulement au regard de sa "démensure" irrationnelle mais aussi parce qu'elle n'est plus "justifiée" par la fondation du régime maintenant conduit à une phase de "maturité", si l'on peut dire. Devenue inacceptable pour les "dominants", qu'elle finissait par décimer aussi, elle l'est également pour les "dominés", dont l'évolution sociale mérite d'être examinée, comme le recommande Lefort.

Le développement de l'industrialisation a en effet conduit à un accroissement du niveau minimal de culture et de conscience politique des masses, ce qu'une approche trop intellectualiste et abstraite de la notion de "culture" ne permet pas suffisamment d'apercevoir. Il ne s'agit pas en effet prioritairement de l'instruction, telle qu'elle est enseignée dans les institutions scolaires, dont le rôle dans le maintien de l'ordre établi n'est plus à prouver, mais de la transformation de soi et de la conscience de soi à l'épreuve des réalités sociales et historiques, d'un véritable « *travail de culture* » qui transforme les individus et leur rapport aux institutions de la société — ce qui peut *aussi* se produire grâce à l'École, mais de façon beaucoup moins déterminante qu'on veut bien le prétendre, et se le faire croire, ordinairement.

⁶⁰ « *Le totalitarisme sans Staline* », op. cit., p. 189.

« *S'il faut des générations et quelquefois des siècles, écrit Lefort, pour que s'effectue une transformation de la mentalité paysanne dans le cadre de la vie agricole, il ne faut que des années pour que les hommes s'adaptent à l'industrie, envisagent les problèmes sous l'angle nouveau de la "logique" de la production, découvrent la complémentarité de leurs tâches particulières, se perçoivent solidaires dans leur condition d'exploités, apprennent à revendiquer, c'est-à-dire à changer leur sort — instruits qu'ils sont par le progrès insatiable de la technique — et, en définitive s'approprient un besoin jusqu'alors inconnu : le besoin social, le besoin d'une existence sociale en tant que telle.* »⁶¹.

Nous ajouterions volontiers social *et politique*, car c'est par la discussion, la revendication et l'émergence d'une conscience politique que rétrospectivement s'éclaire le désir de reconnaissance sociale, malencontreusement qualifié ici de « *besoin* » alors qu'il transcende l'existence biologique et son prolongement purement social et fonctionnel.

Sous l'impact de cette évolution sociale de fond, qui fut plus précocement à l'œuvre dans les pays industrialisés de l'Ouest, il convenait pour la bureaucratie du parti d'élaborer de nouveaux modes d'exercice de la domination afin de continuer à asseoir sa suprématie en tant que classe particulière. Mais le problème tenait aussi aux limites atteintes par l'accroissement de la production, la productivité du travail dépendant de l'implication des ouvriers, devenue très problématique du fait de la « *résistance passive* ». Il importait donc au pouvoir de conduire les individus à s'impliquer davantage pour produire plus, et pour cela il était indispensable de "composer" :

« *car il ne suffit pas de concentrer des ouvriers dans des usines et de les y garder huit ou dix heures par jour sous le contrôle d'une police pour en extorquer une raisonnable plus-value, il faut obtenir le maximum de leurs gestes, susciter en chacun le rythme le plus rapide et le plus adéquat à l'opération intéressée* »⁶².

Cette prise de conscience, qui avait eu lieu dans les milieux dirigeants des sociétés capitalistes dès les années 1920, s'effectue avec retard et dans un contexte différent au sein du bloc de l'Est. Pour Lefort, elle ne remet pas directement en question l'hégémonie du parti et la nature totalitaire du régime soviétique. Il s'appuie sur une analyse détaillée des discours du XX^{ème} Congrès pour confirmer cette interprétation.

Sans entrer dans le détail, l'auteur démontre que sous les apparences d'une critique du « *système* », et notamment du caractère bureaucratique du parti, Khrouchtchev et ses collaborateurs réaffirment l'importance de la centralisation, ne remettent pas en cause les prérogatives du parti ni *a fortiori* les privilèges de ses membres ou le rôle historique qu'il est censé jouer pour l'avènement de la société communiste. Au-delà de la focalisation sur la personne de Staline, qui sert de bouc émissaire tout en conduisant à méconnaître la fonction historique du stalinisme — déterminante, comme nous l'avons vu, pour la formation d'une classe dominante spécifiquement bureaucratique —, le XX^{ème} Congrès se contente d'un verbiage idéologique sur les méfaits de la « *bureaucratie* » tout en confirmant dans ses prérogatives la nomenklatura au pouvoir et en proposant un programme politique indigent.

⁶¹ « *Le totalitarisme sans Staline* », op. cit., pp. 199-200.

⁶² Ibid. , p. 201.

Ainsi, pour nous limiter à deux exemples, les "remèdes" proposés face à la relative inefficacité du système de production sont-ils dans la lignée de l'héritage stalinien, malgré quelques innovations : conformément aux enseignements passés, contrôler l'activité de tous, et non seulement des dissidents potentiels, donc « *contrôler aussi le travail des honnêtes gens, car le contrôle, c'est avant tout l'ordre* »⁶³. Par ailleurs, de façon plus novatrice, il prône la pratique de "l'émulation socialiste" jusqu'au sein du parti, donc l'introduction d'une évaluation du "rendement" au sein même de l'administration soviétique. Surveiller et récompenser, plutôt que « *surveiller et punir* », pour reprendre la formule de M. Foucault, telle est la formule élaborée lors de l'aménagement du totalitarisme en 1956, et qui ne constitue pas une nouveauté radicale, surtout si l'on élargit la question au-delà de l'aire soviétique. D'où la conclusion de Lefort :

*« Cette libéralisation est elle-même un moyen pour aménager le totalitarisme, elle n'est pas incompatible avec un renforcement de la discipline bureaucratique dans le même temps ; elle l'appelle au contraire, car en son absence elle risquerait d'atteindre la cohésion du régime. »*⁶⁴

En effet, dans la mesure où une plus grande implication personnelle et une part de créativité sont attendues des dominés, la dynamique sociale accentue le risque de tension politique. L'appel à l'engagement économique et aux solidarités dans le travail favorisent la prise de conscience des inégalités et de leur caractère radicalement illégitime. Un surcroît d'activité idéologique est donc nécessaire pour occulter les contradictions sociales.

La question de la servitude volontaire prend alors un accent nouveau dans ce contexte modifié, dans la mesure où l'on cherche à instrumentaliser la participation des masses à leur propre aliénation de façon plus globale que par le passé. Les analyses de Lefort ne permettent néanmoins pas suffisamment d'éclairer la logique de l'aliénation dans ce nouveau contexte, à peine émergent en Union soviétique à l'heure où il élaborait sa critique de la bureaucratie. Il convient donc de se tourner maintenant vers le rôle des médias et de la communication de masse, pour chercher à établir quelle peut être leur part de responsabilité dans la transformation des méthodes permettant de susciter des effets de servitude volontaire à l'échelle de l'ensemble du monde industrialisé.

⁶³ Discours de Khrouchtchev cité et souligné par Lefort, op. cit., p. 216.

⁶⁴ « *Le totalitarisme sans Staline* », op. cit. , p. 225.

3/ L'instrumentalisation du désir par l'industrie culturelle en régime démocratique

Favoriser l'implication et la participation des salariés, tout en maintenant la logique de fonctionnement inégalitaire de la répartition des honneurs et des richesses, ne constitue pas l'apanage du communisme "aménagé" tel que nous venons de le considérer. Comme le suggérait Lefort, les méthodes managériales visant à accroître la productivité des salariés, en partie à leurs dépens — bien qu'avec certains profits matériels non négligeables —, sont nées dans les années 1920 et nous pouvons en repérer l'émergence aux Etats-Unis par le biais d'une double genèse : celle des stratégies de communication, progressivement incorporées dans la publicité, le marketing et le management, ainsi que celle de l'industrie culturelle.

Cet aspect du problème mérite néanmoins d'être abordé avec précaution au regard de la complexité du phénomène. Il est en effet courant de dénoncer le caractère manipulateur ou mensonger des "médias", de la publicité ou de la gestion du personnel. Néanmoins, produite sans discernement, cette critique risque d'alimenter toutes les équivoques et de reconduire, sous d'autres formes, des effets d'aliénation. Si l'on surestime la puissance des médias ou des stratégies d'entreprise, on tend à la fois à exagérer leur puissance tout en personnifiant les institutions au service desquels ils jouent un rôle. Dès lors, on se représente tel média, tel type de discours comme un tout unifié, omnipotent et doté d'une sorte d'intentionnalité. Ceci revient non seulement à occulter la pluralité et la complexité des intérêts véhiculés dans de telles organisations, mais à destituer aussi par contrecoup les individus de leur capacité de réaction et de résistance. Encore convient-il, à l'inverse, de ne pas sous-estimer la capacité des institutions, notamment économiques, à intervenir activement dans la manière dont nous percevons et appréhendons la réalité, leur rôle dans la fabrication de notre "vision du monde", et ce d'autant plus que nous en sommes dépendants dans nos intérêts matériels et symboliques.

Se focaliser sur la puissance de l'Autre revient à minimiser la responsabilité de chaque individu dans l'adhésion au discours et à la vision du monde qui lui sont présentés. Comment évaluer, d'ailleurs, le niveau de cette "croyance" dans un "discours officiel" ? Il est aisé de surévaluer la croyance d'autrui, tentant voire inévitable de minorer la nôtre, réconfortant de s'imaginer être plus résistant à la manipulation et à l'empire de la communication publique. Croire soi-même que l'autre croit, revient aussi à modéliser ses propres conduites sur la base de cette anticipation, comme le notait très justement Weber à propos de toute activité sociale. Notre croyance dans la croyance de l'autre pourrait bien alimenter le niveau général de la croyance et les effets de celle-ci. Effets eux-mêmes complexes, comme le précise Philippe Breton dans *La parole manipulée* :

« Les effets d'une procédure manipulatoire peuvent être très divers. Ils ne sauraient se résumer à l'alternative simpliste qui voudrait que la manipulation "marche" ou "ne marche pas" par rapport à l'intention manipulatrice. La manipulation peut avoir d'autres effets, peut-être plus dévastateurs pour la parole et le lien social que lorsque celle-ci est simplement "efficace". »⁶⁵

⁶⁵ Philippe Breton, *La parole manipulée*, La Découverte et Syros 1997, rééd. Poche 2000, p. 22.

Une défiance généralisée par rapport à toute forme d'autorité et de rapport social, voire par rapport à toute information diffusée publiquement, une difficulté à s'engager dans l'action collective, le repli sur soi et le désengagement des responsabilités politiques peuvent notamment en résulter. De même au sein d'une institution, publique ou privée, peut-on se sentir placé dans une tension permanente entre le désir d'implication et de rétribution personnels, d'une part, et les conditions inégalitaires du "marché" conclu avec l'institution, d'autre part. Une telle inégalité est en règle générale insuffisamment perçue dans toutes ses modalités et ses conséquences par les acteurs eux-mêmes.

a/ Naissance des stratégies de communication : sous de sombres auspices

Examiner la naissance des stratégies de communication sous l'angle du parcours professionnel d'Edward Bernays nous semble une bonne modalité d'approche, parmi d'autres, pour appréhender la complexité du phénomène et une partie des illusions qui l'accompagnent. C'est également un moyen d'évaluer à quel point l'efficacité des stratégies de communication et de manipulation repose sur un réseau complexe d'institutions ou de dispositifs institutionnels, qui peuvent également jouer un rôle inverse aux objectifs escomptés. Par une singulière ironie de l'histoire, Bernays est un neveu de Sigmund Freud, émigré aux Etats-Unis. Il est également l'un des principaux inventeurs des formes modernes de la manipulation politique et commerciale, qualifiée dans les années 1920-30 par l'expression fallacieuse de « *relations publiques* ».

Il se revendique ouvertement comme étant un descendant de Freud, ce qui tend à laisser croire qu'il disposerait d'un savoir spécifique sur le psychisme humain : il se fait ainsi passer pour quelqu'un qui sait, qui détient la clé du désir... D'autre part, dans ses prises de position, notamment telles qu'elles apparaissent dans son ouvrage de 1928, *Propaganda, Comment manipuler l'opinion en démocratie*, il fait cyniquement état de sa compétence pour entrer au service des puissants et les assure d'une réussite incontestable dans la diffusion de leurs messages. Faut-il le croire ? Et quelle est la part d'illusion publicitaire à l'adresse de ses clients, ou d'orgueil personnel, qui se glisse dans un tel jugement ? Toujours est-il que ses initiatives ont suscité des émules et inauguré un travail de recherche et d'applications en stratégies de communication, dans le double contexte d'un régime démocratique et de l'avènement des techniques modernes de diffusion de l'information : l'imprimé, la radio, le cinéma, d'abord, puis progressivement la télévision et l'univers numérique.

Véritable pionnier des relations publiques, Bernays fait ses premières armes de façon relativement informelle. Après des études d'agriculture, selon les vœux de son père, il est déçu par l'univers académique et attiré par le journalisme, comme l'indique Normand Baillargeon dans sa préface à la traduction française de *Propaganda*. Il commence alors à collaborer à des revues médicales, ce qui le conduit à une première initiative : la promotion d'une pièce de théâtre d'Eugène Brieux, *Les Avariés* (traduite par *Damaged Goods*), traitant notamment des maladies sexuellement transmissibles et des méthodes de prophylaxie. Si le

point de départ semble anecdotique, la méthode employée par Bernays l'est beaucoup moins, quoiqu'elle soit aujourd'hui devenue classique et largement employée.

Il utilise en effet la notoriété et le caractère médical des revues dans lesquelles il travaille pour associer une forme de caution morale à la pièce de théâtre. Par ailleurs, il s'appuie sur le nom d'un acteur célèbre de l'époque, Richard Bennett, dont il apprend qu'il est intéressé par la pièce, pour gagner une caution artistique. Il contribue enfin à créer une institution prétendument "indépendante", le *Sociological Fund Committee*, à laquelle des personnalités éminentes vont apporter leur caution financière et morale. Cette fondation aura pour principal objectif de favoriser le succès de la pièce. Il semblerait que celle-ci ait remporté finalement un succès notable, malgré l'opposition initiale des conservateurs et un thème peu porteur *a priori*. Encore conviendrait-il de pouvoir déterminer exactement quelle fut la part du dispositif inventé par Bernays, qui n'avait que 21 ans en 1913, dans cette réussite.

La même question se pose à propos de sa seconde expérience en « *relations publiques* », autour de la promotion des ballets russes en 1915. Face à un public américain peu réceptif au premier abord, il va contribuer — mais dans quelle mesure ? — à l'engouement des Américains pour ce type de spectacle. Comme précédemment, il intervient sur plusieurs fronts et selon des modalités variées : par le biais des magazines féminins, il vante la qualité des costumes et leur répercussion sur la mode ; aux fabricants de vêtements, il fait l'éloge, afin qu'ils s'en inspirent, du caractère novateur des couleurs et des textiles employés ; à des revues culturelles ou généralistes, il propose des articles s'interrogeant sur l'absence de grâce et de style au sein du public américain, visant ainsi à stimuler sa volonté de sortir de la rusticité. Grâce à cette stratégie croisée, jouant sur plusieurs paramètres et surtout plusieurs types d'institutions aux rôles complémentaires, il parvient à mobiliser l'opinion en agissant sur des représentants qui disposent d'une certaine autorité ou d'un certain ascendant.

La carrière de Bernays n'est cependant pas encore établie à cette époque, l'événement déterminant étant sa participation à la Commission Creel, ou Commission on Public Information (CPI). Mise en place par le président Wilson le 13 avril 1917, elle avait pour but de persuader l'opinion publique américaine, réticente et isolationniste, de la nécessité d'entrer en guerre contre l'Allemagne. Au sein d'un groupe de journalistes, d'intellectuels, de publicitaires, Bernays va participer à l'élaboration de la stratégie de propagande politique et militaire des Etats-Unis. La CPI va utiliser tous les moyens classiques de propagande mis à sa disposition, notamment la presse, les brochures, les affiches et les caricatures — nous pouvons mentionner notamment ces deux slogans, imprimés sur des affiches illustrées de dessins suggestifs : « *I want you for US Army !* » et « *Wake up America !* ».

Les nouveaux moyens de communication que constituent la radio et le film de cinéma vont également être mis à contribution. Des institutions *ad hoc* seront par ailleurs mises en place, notamment à l'étranger, pour diffuser l'information et relayer les messages fabriqués par la commission. Pensons enfin à l'ingénieuse invention des « *four minute men* » : des personnalités bien en vue dans leur milieu — association, syndicat, parti politique, communauté religieuse, artistique — favorables à la cause défendue, intervenaient avec le

poids de leur autorité sur leur zone d'influence pour faire valoir le point de vue du gouvernement, inciter à la mobilisation et instiller la méfiance voire la haine à l'égard de "l'ennemi" allemand. De l'aveu même de Bernays,

« c'est, bien sûr, l'étonnant succès qu'elle a rencontré pendant la guerre qui a ouvert les yeux d'une minorité d'individus intelligents pour mobiliser l'opinion, pour quelque cause que ce soit. »⁶⁶.

C'est donc sur le fond d'une expérience de la propagande en période de guerre que va se constituer l'activité de Bernays et progressivement s'établir sa rationalisation et sa légitimation de la manipulation.

Il faut reconnaître que la théorisation psychologique de Bernays demeure assez rudimentaire, bien qu'il ne se limite pas à une approche purement mécaniste et behavioriste du comportement humain. Sa « *psychologie des foules* » est plus proche de l'esprit — et du mépris antidémocratique — de Le Bon, de Walter Lippmann et de Graham Wallas que des analyses de Sigmund Freud. Néanmoins, il parvient très habilement à élaborer des "montages" opérationnels, tels ceux que nous venons d'évoquer, qui parviennent à capter le désir des cibles visées en utilisant le contexte spécifique de l'univers démocratique. Et tel n'est pas le moindre des paradoxes : ce sont certains des moyens de la démocratie — l'usage ouvert et public de la parole, le développement des sciences, la multiplicité des médias d'information et de communication — qui vont être instrumentalisés au bénéfice d'intérêts particuliers. Grâce à un sens aigu de l'observation des mécanismes de la société, Bernays parvient à saisir l'essentiel au regard de ses objectifs : les déterminants ordinaires de la prise de décision, tout particulièrement en terme d'achat et de vote.

Prenons deux exemples mentionnés dans son livre et commençons par celui du petit actionnaire qui se décide à investir dans les transports ferroviaires :

« Assis à son bureau, un homme décide d'acheter des actions. Alors qu'il s'imagine sûrement que seul son jugement personnel intervient dans cette décision, en réalité ce jugement est un mélange gravé en lui par des influences extérieures qui contrôlent ses pensées à son insu. Il envisage de devenir actionnaire de cette compagnie de chemin de fer parce qu'elle a fait les gros titres de la presse de la veille, et qu'en conséquence son nom s'impose à lui puissamment ; d'ailleurs, il garde un bon souvenir d'un fameux dîner à bord d'un de ses express ; elle a une politique de l'emploi libérale et une réputation d'honnêteté ; il a appris que la J.P. Morgan en avait des parts. »⁶⁷

Sans accorder à l'auteur la déresponsabilisation de l'actionnaire potentiel et la personnification des causes extérieures (« *qui contrôlent ses pensées à son insu* »), il nous semble perspicace dans l'analyse de la situation. L'acheteur est d'abord replacé dans son contexte professionnel, quoique de façon encore vague : « *assis à son bureau* », il travaille dans une institution publique ou privée qui le conduit à adopter certaines attitudes d'esprit et le préparent à la potentialité de se considérer comme actionnaire potentiel — là où d'autres n'y auraient même pas pensé. Le rôle de la presse est également important et influe sur sa décision. Mais l'image de l'institution dans laquelle il compte investir joue aussi un grand

⁶⁶ *Propaganda, Comment manipuler l'opinion en démocratie*, trad. fr. La Découverte, 2007, p. 45.

⁶⁷ *Propaganda*, op. cit., p. 62.

rôle, ainsi que celle des institutions connexes qui lui donnent du "crédit" (à tous les sens du terme), telle la banque J.P. Morgan.

Second exemple, tiré des mécanismes de diffusion de la mode vestimentaire :

« un homme qui s'achète un costume s'imagine choisir un modèle qui lui plaît, conforme à ses goûts et à sa personnalité. En réalité, il y a de grandes chances que, ce faisant, il se plie aux ordres d'un grand tailleur londonien anonyme. Lequel est en réalité le commanditaire d'une maison de couture très convenable, qui habille les hommes du monde et les princes du sang. (...). En quoi, se demandera-t-on, cela concerne-t-il M. John Smith, de Topeka⁶⁸ ? Le tailleur londonien travaille sous contrat avec une grande firme américaine spécialisée dans la confection masculine, et il lui transmet au plus vite ses modèles retenus par les arbitres de l'élégance britannique. Dès réception de ces dessins, accompagnés de spécifications quant à la couleur, à la qualité et au grain du tissu, la firme passe commande de plusieurs centaines de milliers de dollars auprès de différents fabricants. Les costumes sont d'abord coupés et cousus selon les indications très précises reçues de Londres, puis présentés comme le nec plus ultra de la mode. A New-York, Chicago, Boston, et Philadelphie, les hommes soucieux de leur mise les adoptent aussitôt. Et, s'inclinant devant leur autorité, le citoyen de Topeka ne tarde pas à les imiter. »⁶⁹

Bien que le texte de Bernays ait été écrit en 1928, nous retrouvons déjà une logique devenue monnaie courante dans le cadre de l'actuelle mondialisation économique, au sein de laquelle les institutions commerciales, les moyens de transport et de communication forment un réseau en interaction permanente, réseau susceptible d'influer sur nos prises de décisions. Sur cet exemple, il convient à nouveau d'être prudent quant à la question des causes qui déterminent effectivement et en dernière instance le comportement du consommateur. Néanmoins, sur un mode quasi spinoziste, Bernays souligne à juste titre l'illusion du libre arbitre qui anime souvent les acteurs sociaux ainsi que la puissance d'appétits dont nous méconnaissons généralement les fondements.

Une fois encore le rôle des mécanismes institutionnels nous paraît prépondérant. Par des liens contractuels, les institutions commerciales établissent des relations durables et codifiées qui placent les individus dans une première logique contraignante. Se superpose à celle-ci toute une série d'informations et d'images médiatisées par les journaux et les défilés de mode. Viennent enfin des symboles et des clichés, qui peuvent également avoir un poids dans la prise de décision des uns et des autres, à des niveaux différents : la haute société britannique comme modèle pour la grande ville américaine, puis celle-ci pour les villes de province, etc.

⁶⁸ Le traducteur précise qu'il s'agit de la capitale du Kansas, exemple type de l'Amérique profonde au centre des Etats-Unis.

⁶⁹ *Propaganda*, op. cit., pp. 51-52.

b/ Des stratégies majoritairement au service des élites

D'une façon schématique et hâtive, mais aussi en convergence avec ses propres intérêts, consistant d'abord à vendre ses services de conseiller en communication, Bernays en conclut qu'une « *minorité intelligente* » (sic.) peut parvenir à influencer l'opinion pour la faire adhérer à ses objectifs. L'incipit de *Propaganda* est d'ailleurs aussi clair qu'édifiant :

*« La manipulation consciente, intelligente, des opinions et des habitudes organisées des masses joue un rôle important dans une société démocratique. Ceux qui manipulent ce mécanisme social imperceptible forment un gouvernement invisible qui dirige véritablement le pays. »*⁷⁰

Dans la mesure où nous avons tendance à sous-estimer, au quotidien, la puissance de persuasion des institutions politiques et commerciales, cette formule, ainsi que d'autres tout au long de l'ouvrage, peuvent sonner comme un rappel salutaire. Cependant, il nous semble également indispensable de faire preuve de prudence quant au fantasme du « *gouvernement invisible* », dont on sait combien il a pu jouer un rôle tragique dans l'histoire du XX^{ème} siècle, en lien avec l'antisémitisme en particulier. Ce fantasme repose sur une tendance de la vie psychique des individus à croire à l'existence substantielle d'un grand Autre, question sur laquelle nous reviendrons largement dans notre seconde partie. Se sentant pris dans une logique impersonnelle et contraignante, l'individu peut être amené à croire que "quelqu'un" tire les ficelles, ce qui présente le double avantage d'identifier une cause précise à ses maux et de se déresponsabiliser.

L'envers de cette attitude infantile est le ton paternaliste de Bernays. Dans ses propos, il entend bien contribuer à faire régner l'ordre dans une vie démocratique qu'il appréhende de façon récurrente comme un risque de chaos social. Le chapitre 1 de *Propaganda*, intitulé « *Organiser le chaos* », recommande même des "solutions" pour que les élites dirigeantes puissent y parvenir tout en respectant les formes extérieures de la démocratie et en évitant de froisser les susceptibilités. L'auteur y développe l'idée, d'inspiration assez platement aristocratique, que seuls les membres d'une élite avisée peuvent gérer la déliaison et les conflits qui parcourent la société démocratique. La « *propagande* », à laquelle Bernays cherche vainement à faire retrouver son sens étymologique et des lettres de noblesse qu'elle n'a peut-être jamais eues — ou du moins méritées —, devrait alors permettre aux dirigeants, économiques et politiques, de maintenir l'ordre et d'assurer la prospérité de la société.

Néanmoins, si l'on se pose la question de savoir qui constitue ce « *gouvernement invisible* », les choses se compliquent singulièrement. En un sens, l'auteur lui-même semble le concéder lorsqu'il écrit :

*« il est extrêmement difficile de se faire une idée du nombre et de la diversité de ces clivages caractéristiques de notre société. Ils sont aussi bien sociaux que politiques, économiques, raciaux, religieux ou moraux, avec chacun des centaines de subdivisions. »*⁷¹

⁷⁰ *Propaganda*, op. cit., p. 31.

⁷¹ *Ibid.*, p. 34.

Juste après, il cite toute une série d'institutions — associations, ligues, syndicats, corporations, académies, clubs — qui représentent, à des titres divers, ces intérêts multiples. Il évoque également l'annuaire de la presse américaine, qui recense 22 128 publications périodiques paraissant aux Etats-Unis en 1928. Il mentionne enfin les salons et congrès professionnels et universitaires, qui portent sur les questions les plus variées. Une telle pluralité tendrait à démentir l'illusion du « *gouvernement invisible* » tant elle permet de concevoir le pouvoir comme divisé et partagé entre des forces concurrentes de la société civile. Et le principe démocratique de la séparation des pouvoirs, selon la juste formule de Montesquieu d'après laquelle « *par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir* »⁷², devrait, en théorie, renforcer la critique de la croyance en un « *gouvernement invisible* » unifié et homogène.

Il convient pourtant, et nous suivons Bernays jusqu'à un certain point, de ne pas sous-estimer l'écart entre la théorie et la pratique de l'exercice du pouvoir, ainsi que l'écart entre les apparences de pluralité et la réalité du pluralisme. Comme il l'écrit de façon imagée :

*« En sus d'appartenir au Rotary, M. John Jones est aussi membre d'une Eglise, d'une confrérie, d'un parti politique, d'une œuvre de bienfaisance, d'une association professionnelle, d'une chambre de commerce locale, d'une ligue pour ou contre la prohibition de l'alcool, d'une société pour ou contre la baisse des tarifs douaniers, d'un club de golf. Il diffuse volontiers dans ces différents groupes les opinions qui circulent au Rotary. »*⁷³

Aujourd'hui comme hier, les exemples abondent effectivement de collusion et de concentration des pouvoirs, qu'il s'agisse des milieux universitaires et de l'édition, des milieux d'affaire et de leurs conseils d'administration ou encore de la presse et des milieux financiers, de ceux-ci avec les partis politiques, etc. La question cruciale, et récurrente dans toutes les démocraties, réside dans le degré de concentration et de monopolisation du pouvoir. Ainsi, sans accrédi-ter la thèse d'un « *gouvernement invisible* », nous ne pouvons méconnaître le danger d'une tendance à la monopolisation du pouvoir par les groupes les plus puissants de la société, à tel ou tel moment historique particulier.

Les analyses de Bernays nous conduisent d'une certaine façon, malgré leur caractère excessif, à prendre la mesure de la capacité des groupes de pression les plus puissants à nous faire accéder à leurs vues *tout en considérant qu'il s'agit là de nos propres intérêts*. Car tel est le tour de force projeté, si ce n'est réalisé, par les tenants de la manipulation de masse comme Bernays. A une industrie du velours en perte de vitesse, le conseiller en relations publiques prodigue les remèdes suivants. D'abord attaquer le problème à la source : Paris capitale de la mode et Lyon capitale de la soierie. Des émissaires financés par ladite industrie devaient se rendre en France à la fois pour s'informer et pour inciter les industriels et les couturiers à s'intéresser de nouveau au velours, tout en leur proposant de bien exploiter et commercialiser leurs productions. Par ailleurs, un agent parisien bien implanté dans la mode fut contacté pour approcher Lanvin, Agnès, Patou, etc., et les encourager à faire usage de velours dans leurs créations. Il convenait enfin de faire la promotion des modèles à base de velours à travers tous les Etats-Unis, par le biais des relais médiatiques classiques.

⁷² *De l'esprit des lois*, Livre XI, chap. 4.

⁷³ *Propaganda*, op. cit., p. 37.

« Cet enchaînement de circonstances fabriquées produit l'effet voulu. "La mode volage revient au velours", ironisa un journal, mais des milliers de personnes purent garder leur emploi dans l'industrie textile américaine. »⁷⁴

Surtout — car Bernays tend régulièrement à dissimuler l'arbitraire de ses pratiques derrière des arguments "éthiques", tel celui de la préservation des emplois —, ceci permit à ses clients, gros industriels du textile, de continuer à générer de considérables profits sans être contraints de modifier fondamentalement leur appareil de production.

Autre exemple instructif de la manière dont, insidieusement, on peut chercher à insuffler dans l'opinion des consommateurs l'illusion d'un désir autonome : celui de la vente de piano. Qu'est-ce qui peut pousser une famille à acheter un piano, surtout lors d'un arbitrage budgétaire où il entre en concurrence avec le renouvellement de la voiture ou de l'électroménager ? Il importe, écrit Bernays, de « créer les circonstances à même de changer cette vogue [celle de l'achat d'une voiture dernier cri] »⁷⁵. Avant même de communiquer sur le produit, c'est tout le contexte social et institutionnel qui va être envisagé et sur lequel la stratégie commerciale va chercher à influencer.

En misant sur les mentalités individualistes, Bernays lance l'idée de « salons de musique » particuliers, qu'il présente lors d'expositions de décoration et d'ameublement, en ayant recours à des décorateurs de renom. Pour créer une association d'idées entre ce type d'agencement et le prestige, il conseille d'orner les mises en scènes de tapisseries rares et précieuses, et les accompagne de festivités mondaines, où musiciens et célébrités connus feront leur apparition. Toute une démarche de lobbying auprès des architectes est également conçue, pour qu'ils intègrent l'idée des salons de musique à leurs plans, sous forme de pièce à part entière ou d'alcôve dans la pièce de séjour. La promotion du piano proprement dite n'interviendra qu'à la fin, lorsque le contexte aura artificiellement été rendu favorable à l'accueil de la publicité en tant que telle, ce qui fait dire à Bernays que contrairement aux idées reçues, selon lesquelles « un conseiller en communication n'est qu'un propagandiste », « en réalité, l'étape à laquelle on croit généralement qu'il commence à intervenir correspond souvent à la phase ultime de son action »⁷⁶.

A travers ces différentes approches et illustrations des stratégies de communication, nous pouvons repérer à quel point l'enjeu consiste à mobiliser toute une série d'institutions pour modifier la vision du monde des destinataires et les conduire à adhérer aux objectifs du commanditaire, qu'il soit animé de mobiles commerciaux ou politiques. Une telle démarche passe par la captation du désir des individus ciblés, dans laquelle entre en jeu la promesse d'accéder à une part de jouissance — jouissance de la beauté, de l'art et en général d'un pouvoir ou d'un supposé pouvoir. C'est pourquoi l'hypothèse d'une « minorité intelligente » et d'un « pouvoir invisible » est d'autant plus pernicieuse, car elle véhicule, aussi bien du côté des commanditaires que des destinataires de la propagande, l'idée d'une participation au pouvoir. Plus la logique sera poussée à son terme et plus chacun pourra être amené à imaginer qu'il augmente sa part de jouissance des bénéfices du pouvoir. On peut constater jusqu'à

⁷⁴ *Propaganda*, op. cit., p. 47.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 66.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 57.

quelle extrémité cela peut conduire, lorsque les domaines considérés touchent des questions d'intérêt général comme la santé publique ou l'urbanisme et la préservation de l'environnement, sans parler des questions de nationalité ou d'ethnie.

Comme le note ailleurs Philippe Breton, l'histoire de la consommation du tabac est d'ailleurs éclairante à propos du premier domaine, celui de la santé. Jusque dans les années 1950, la consommation de cigarettes était relativement stable et circonscrite, tempérée d'abord par les mœurs et un sentiment de relative culpabilité, puis progressivement par une prise de conscience des méfaits sur le plan de la santé, avec les progrès de la science médicale.

« On constata à cette occasion un comportement relativement empreint de maturité du public et une certaine rationalité sociale en termes de santé publique, puisqu'une bonne information médicale avait des effets sur l'opinion. »⁷⁷

Avec les progrès de la médecine et leur diffusion dans l'opinion, les ventes de tabac chutèrent assez substantiellement. Mais les industriels du secteur n'entendaient pas en rester là, et ils s'employèrent à vaincre les résistances face au tabac dans l'opinion publique. Les sciences sociales et la psychanalyse furent mises à contribution pour fournir des pistes. D'un côté, comme le précise Breton, les symboles de force et de virilité furent associés à la cigarette, ce qui fonctionna comme un « *missile à têtes multiples* » (sic.), chacun, homme, femme et adolescent, y trouvant son compte en identification et en affirmation de soi. Et, commentaire instructif, « *la perception concrète de l'acte de fumer s'en trouva profondément transformée* »⁷⁸ : les fumeurs prétendaient se sentir plus énergiques, plus dynamiques qu'auparavant. Il conviendrait d'ajouter le rôle du cinéma, dans lequel de nombreux acteurs vedettes apparaissaient à l'époque avec une cigarette aux lèvres.

Les campagnes en faveur de la cigarette furent également l'objet des préoccupations de Bernays, comme le rappelle Normand Baillargeon dans la préface à la traduction française de *Propaganda*. Dès 1929, le président de l'American Tobacco Co. décide de vaincre le tabou interdisant aux femmes de fumer, ce qui dans ses calculs, lui faisait perdre 50% de clients potentiels. Il fait appel à Bernays qui, fort des théories psychanalytiques, imagine un dispositif de contestation du pouvoir des "mâles" — symbolisé par la cigarette — et la stimulation du désir des femmes de se l'approprier. Lors de la grande parade de Pâques à New-York, au printemps 1929, des jeunes femmes qui défilaient dévoilent leurs dessous, où étaient cachés des paquets de cigarettes, sous le regard des journalistes et des photographes prévenus à l'avance qu'une "surprise" aurait lieu lors de cet événement. Les jeunes femmes précisèrent à la presse qu'elles avaient voulu allumer les « *flambeaux de la liberté* », ce qui conférait à leur geste une portée politique, convergente avec le mouvement d'émancipation féministe.

Nous pouvons souligner la gravité des conséquences de cette série de campagnes en faveur du tabac, qui fit gagner des sommes considérables à des actionnaires soucieux de rentabiliser leurs investissements. Outre l'occultation des méfaits sur la santé des fumeurs, la propagande a produit une inversion des rôles et des valeurs entre la science et l'opinion. Alors que

⁷⁷ *La parole manipulée*, op. cit., p. 147.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 148.

l'émancipation des sociétés occidentales les avait conduites à un début de prise de conscience des dangers objectifs du tabac, et donc à privilégier la science à l'opinion immédiate, les premières campagnes médicales contre le tabagisme avaient perdu toute crédibilité après le battage médiatique des industriels du secteur : « *L'information scientifique et médicale à ce sujet fut tournée en dérision et parut ridicule* »⁷⁹, comme l'écrit Ph. Breton. D'autre part, le coût des soins ainsi que de la contre-propagande, commanditée d'ailleurs auprès des mêmes officines qui avaient fait prospérer les fabricants de cigarettes, furent répercutés sur le budget des Etats et non sur les profits des actionnaires, ce dont assez peu de gens s'émeuvent, même encore aujourd'hui et en particulier dans le cadre des débats sur la santé publique.

Quant aux questions d'urbanisme et d'environnement, les problèmes sont en partie comparables :

« *On est en droit de se demander, écrit Normand Baillargeon, comment et pourquoi le tramway, qui est un moyen de transport commode, sûr et infiniment plus écologique que la voiture et le moteur à combustion, a disparu des grandes villes américaines au milieu des années 1950, alors qu'il y était solidement et depuis longtemps implanté.* »⁸⁰

Le commentateur du texte de Bernays tient pour responsables, dès les années 1920, la coalition des industriels américains de l'automobile, avec en tête General Motors, des pneumatiques (Firestone) et du pétrole (Standard Oil). Ils décidèrent en effet dès cette époque de créer une société écran, la National City Lines, qui avait pour but d'acheter et de contrôler les sociétés de tramway des plus grandes villes des Etats-Unis, pour ensuite les démanteler au profit de l'autobus et de la voiture, largement plus profitables pour leurs intérêts croisés. De surcroît le groupe de pression de la National Highway Users Conference usa de toute son influence pour que soit développé un réseau d'autoroutes.

Si les compagnies en question seront effectivement traduites en justice en 1959, elles ne seront condamnées qu'à des amendes dérisoires, bien inférieures aux dommages infligés aux citoyens. Entre-temps, ceux-ci auront contribué à alimenter l'expansion de l'automobile, à l'associer à des symboles de mobilité et de liberté, d'ascension sociale et de puissance. Toute la difficulté réside alors dans la prise de conscience après-coup des méfaits de ces stratégies de communication et de vente. Pour les investisseurs, les profits ont été engrangés et mis à l'abri, et ils seront réinvestis ailleurs — dans le nucléaire dont on nous vante aujourd'hui les mérites à grand renfort de « *relations publiques* » —, ou pourquoi pas, même, dans un rétablissement de la situation antérieure — à condition que le retour sur investissement soit encore drainé vers des fortunes privées. Pour les individus et l'environnement, le mal est fait et la justice ne dispose pas des moyens nécessaires pour faire en sorte de réparer l'iniquité de ces stratégies.

La formule globalisante et par conséquent trompeuse de « *gouvernement invisible* » ne doit donc pas nous dispenser d'identifier les responsabilités, dans chaque cas identifiables derrière telle ou telle stratégie de communication, et de chercher à établir les distinction politiques élémentaires — intentionnellement brouillées par les stratèges en communication — entre

⁷⁹ *La parole manipulée*, op. cit., p. 148.

⁸⁰ Préface à *Propaganda*, op. cit., p. 21.

l'intérêt général et l'intérêt particulier. Néanmoins, le rôle des différents membres de la société dans des processus de plus en plus complexes et interconnectés rend délicate toute opération de démêlage entre les deux types d'intérêts. A des degrés divers, chacun peut s'estimer "intéressé" par les "bénéfices" immédiats de la manipulation ; à des degrés divers chacun se trouve impliqué dans le réseau des intérêts. Aussi Ph. Breton a-t-il raison de porter l'accent sur le problème de la "division du travail" dans la communication moderne et sur ses effets déresponsabilisants :

« Là où l'orateur classique occupait tous les rôles, de la conception de l'argumentation (...) jusqu'à sa mise en forme et à sa délivrance au public, la nouvelle division des tâches va conduire à une spécialisation de plus en plus poussée. (...) Il est rare aujourd'hui que celui qui le prononce soit totalement, ou même partiellement, l'auteur de son discours. »⁸¹

Une fois encore intervient la question de l'institution et de sa complexité dans l'univers technique moderne. Chacun parle la langue de l'Autre, sans savoir exactement — ou en ne devinant que partiellement — de qui il s'agit, ni les intérêts qui sont réellement impliqués, et tout en croyant que ses propres responsabilités ne sont pas mises en jeu. Une grande entreprise privée par exemple verra sa tâche de communication divisée entre des agences de conseil extérieures à l'organigramme, le service du marketing, celui de la communication externe, celui des finances (communication aux actionnaires et aux marchés boursiers), celui de la communication interne, etc. Le problème de la division du travail touche par ailleurs le milieu du journalisme autant que de l'éducation, chacun ne pouvant occuper qu'une fonction et ne disposant que d'informations partielles et fragmentaires, dans un univers institutionnel et informationnel d'une grande complexité.

Nous pouvons alors nous interroger sur le devenir de la conscience sociale, dont Lefort estimait qu'elle avait pu progresser malgré l'emprise du régime soviétique grâce à une culture technique acquise dans les ateliers de la grande industrie. Face à un Edward Bernays centenaire évoquant la dévotion de son chauffeur, Dumb Jack, qui gagnait 25 dollars par semaine, avait droit à un demi-jeudi tous les quinze jours et s'endormait de fatigue à table (« *pas une mauvaise affaire du tout* », confiait-il à Stuart Ewen), face à un Edward Bernays qui regrettait que les gens aient acquis depuis lors une conscience sociale, on peut se demander si malgré tout la puissance des stratégies de communication et leur usage à des fins manipulatrices n'a pas fini par émousser l'esprit critique.

De même que les campagnes pour la consommation de tabac ont pu, au moins pour un temps, inverser les valeurs et les représentations, l'industrie culturelle n'a-t-elle pas conduit à une perte de repères dans l'ordre politique ? Jusqu'à quel point le patient et complexe « *travail de culture* » a-t-il été remplacé par un conditionnement culturel au profit de puissances financières habiles à stimuler les affects des individus ? Telle est la question radicale à laquelle se sont confrontés notamment Adorno et Horkheimer, dès leur arrivée aux Etats-Unis au milieu des années 1940, à une époque où le contraste était encore suffisamment fort entre la "vieille" Europe et les Etats-Unis pour que les mécanismes de la "communication" dite "moderne" soient encore perceptibles.

⁸¹ *La parole manipulée*, op. cit. pp. 183-184.

c/ L'ambiguïté du concept de « culture de masse » et ses effets

La notion même d'« *industrie culturelle* » nous paraît importante, dans la mesure où elle cherche à cerner — quoique de façon problématique voire polémique — la manière spécifique dont les médias de masse et les nouvelles techniques de diffusion de l'information et de l'image sont employées par une ou des institutions spécifiques fonctionnant comme un système et ayant des visées convergentes. Comme le rappelle à bon escient Adorno lors d'une conférence de 1962 pour l'Université radiophonique et télévisuelle internationale⁸², Horkheimer et lui firent partie des premiers à utiliser le concept de *Kulturindustrie* au lieu de « *culture de masse* », à la fois pour dissiper une équivoque et pour mieux cibler la critique.

L'équivoque tient au fait que l'expression « *culture de masse* », outre sa connotation péjorative lorsqu'elle est employée de façon méprisante, n'est pas une culture qui émane des masses elles-mêmes mais une culture qui leur est destinée. Elle est produite par d'autres, en position d'hétéronomie par rapport aux groupes auxquels elle est destinée. Il ne s'agit pas :

« de quelque chose comme une culture jaillissant spontanément des masses mêmes, en somme de la forme actuelle de l'art populaire »⁸³.

Si l'on peut parler de culture *pour* les masses, au sens où elle leur est adressée, c'est donc un abus de langage que de considérer cette culture comme produite *par* les masses et constituant l'expression autonome — au moins dans une certaine mesure — de leur état de conscience et d'affectivité.

Quant à la critique, il convient qu'elle vise non pas les masses en tant que telles, mais leur mystification. Or, celle-ci se révèle davantage lorsque l'on cerne la logique de fonctionnement dans laquelle prennent place les instruments techniques, logique que nous avons commencé à évoquer à travers le cas et les propos de Bernays. A ce titre, l'usage du concept d'« *industrie* » mérite également d'être commenté. L'essentiel n'est pas, en effet, le processus industriel de production, comme pour n'importe quel produit manufacturé, mais l'industrie comme réseau de partenaires intégrant la fabrication et la diffusion de produits à destination d'un marché. Si l'on devait établir une appellation adéquate, ce pourrait être « *réseau d'institutions commerciales visant la production et la vente de biens culturels à destination du grand public* ». Chacun admettra cependant que nous y perdons en concision. Nous entendrons donc par « *industrie culturelle* » cet ensemble de forces de production qui :

« dans toutes ses branches [...] confectionne, plus ou moins selon un plan, des produits qui sont étudiés pour la consommation des masses et qui déterminent par eux-mêmes, dans une large mesure, cette consommation. Les diverses branches se ressemblent de par leur structure ou du moins s'emboîtent les unes dans les autres. Elles s'additionnent presque sans lacune pour former un système. Cela tient aussi bien aux moyens actuels de la technique qu'à la concentration économique et administrative. L'industrie culturelle, c'est l'intégration délibérée, d'en haut, de ses consommateurs. »⁸⁴.

⁸² « *L'industrie culturelle* », trad. fr. H. Hildenbrand et A. Lindenberg, publié dans la revue *Communications*, n°3, Le Seuil, 1964.

⁸³ Adorno, « *L'industrie culturelle* », art. cit., p. 12.

⁸⁴ Ibid.

A travers cette délimitation, nous constatons à quel point le problème est solidaire de celui de l'institution, de la bureaucratie au sens de Max Weber, et du degré de concentration du pouvoir qui règne en son sein. Adorno va peut-être un peu vite en affirmant d'emblée le caractère « *sans lacune* » et systématique, d'une « *intégration délibérée, d'en-haut* ». Rappelons en effet le risque fantasmatique consistant à surestimer l'unité et l'intégration du grand Autre et à se focaliser trop exclusivement sur une cause explicative unique de l'aliénation. Cependant, le mérite d'Adorno et Horkheimer, dans leur texte de 1947 sur « *La production industrielle des biens culturels* », outre son caractère précurseur, consiste à la fois à repérer la menace d'aliénation dans le réseau institutionnel formé par l'ensemble des industries culturelles et à éclairer quelques mécanismes fondamentaux de cette aliénation sans se focaliser expressément — et de manière anti-progressiste — sur les instruments techniques en tant que tels.

Il faut reconnaître que la voie leur avait été en partie ouverte par Walter Benjamin dès le milieu des années 1930, dans la mesure où son essai sur « *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique* » (première version en 1935)⁸⁵ esquissait une différence marquée entre les instruments techniques de reproduction et de diffusion des biens culturels, d'une part, et leur usage par telle ou telle logique institutionnelle et politique, d'autre part. Pour Benjamin, les nouvelles technologies de l'information et de la communication de l'époque, à commencer par le cinéma, peuvent aussi bien jouer un rôle progressiste qu'engendrer des processus de régression — culturelle et politique, mais aussi psychique. Tout va dépendre — et l'issue demeure ouverte dans le texte, bien que Benjamin présente en partie leur usage plutôt tragique par le « *fascisme* » — de la manière dont sera employé leur potentiel "révolutionnaire", nous pourrions presque dire "déconstructif".

Ce potentiel se déploie sur le fond d'une rupture de la tradition et du passage de la valeur culturelle des œuvres d'art à leur valeur d'exposition. Dans la mesure où la tradition peut apparaître, au moins dans une certaine mesure, comme la simple légitimation indéfinie de l'ordre établi, et que cet ordre peut être jugé inégalitaire, la rupture avec la tradition vaut contestation "révolutionnaire" des injustices figées en habitudes. De plus, au lieu de vénérer les œuvres d'art comme des objets de culte, les masses vont être confrontées, par la perte de l'aura, à leur valeur d'exposition : processus potentiellement démocratique puisque la diffusion et l'accessibilité l'emportent sur le secret et l'initiation réservés à une élite. A l'instar des grandes Expositions universelles, dont Baudelaire faisait l'éloge, les cultures du monde entier peuvent présenter ouvertement leurs œuvres à un vaste public.

Mais déjà se dessinent les risques de substitution d'une aliénation institutionnelle à une autre, même si Benjamin ne le thématise pas explicitement et qu'il reviendra à Adorno et Horkheimer de commencer à le faire. Aux institutions instrumentalisant le culte de l'art (monarchie et clergé) menacent de se substituer celles qui instrumentalisent la valeur d'exposition dans sa dimension purement marchande. Benjamin, pour sa part, évoque surtout le risque d'instrumentalisation politique, en particulier dans la première version du texte où il

⁸⁵ « *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique* » (première version de 1935), trad. fr. R. Rochlitz, in *Œuvres III*, Folio Essais, 2000, p. 67 et s.

compare l'acteur et l'homme politique, considérant que le travail du second se trouve profondément bouleversé par les nouvelles puissances médiatiques.

« Radio et cinéma ne modifient pas seulement la fonction de l'acteur professionnel, mais de la même façon le rôle de celui qui, comme le fait l'homme politique, se présente devant eux [les spectateurs] en personne. [...] Il s'agit de pouvoir exposer, dans des conditions sociales déterminées, certaines performances contrôlables, voire transparentes, telles que le sport avait été le premier à les exiger dans certaines conditions naturelles. D'où une nouvelle sélection, cette fois devant l'appareil, de laquelle le champion, la vedette et le dictateur sortent vainqueurs. »⁸⁶

Soulignons d'abord la précision de l'auteur : toute exposition ne se produit pas dans l'absolu, mais dans certaines « conditions sociales déterminées ». Aussi convient-il, pour apprécier sa valeur et ses risques, d'examiner les conditions sociales de façon singulière et notamment, comme nous l'avons déjà mentionné, le niveau de concentration du pouvoir et le degré des inégalités *hic et nunc*. D'autre part, certaines remarques de Benjamin suggèrent que ce n'est pas une fatalité que le dictateur « sorte vainqueur » de la sélection devant l'appareil. Au regard des circonstances dans lesquelles il rédige son texte, les événements historiques peuvent lui laisser penser que le dictateur tire effectivement un large bénéfice des nouvelles conditions d'exposition du rôle politique. Néanmoins, il reconnaît par ailleurs que le spectateur, notamment d'un film, gagne en acuité et se trouve :

« dans la situation d'un expert dont le jugement n'est troublé par aucun contact personnel avec l'interprète. Il n'a de relation empathique avec lui qu'en ayant une relation de ce type avec l'appareil. Il en adopte donc l'attitude : il fait passer un test. »⁸⁷

L'auteur semble méconnaître cependant la capacité d'empathie des destinataires avec une image et un discours audio-visuels, empathie sans laquelle d'ailleurs la victoire du dictateur ne serait pas compréhensible. Il repère néanmoins, comme le précise une note ajoutée à ces considérations, combien la fragmentation et l'objectivisation artificielle des "compétences" de l'individu peut contaminer les relations institutionnelles et produire de nouvelles formes d'aliénation :

« En élargissant le champ soumis aux tests, le rôle des appareils par rapport à l'interprète est analogue à celui que jouent, pour l'individu, les conditions économiques qui ont augmenté de façon extraordinaire les domaines où il peut être testé. Ainsi voit-on les épreuves d'aptitude professionnelle prendre de plus en plus d'importance. Elles consistent en un certain nombre de découpages opérés dans les performances de l'individu. Prise de vues cinématographique, épreuves d'aptitude professionnelle, l'une et l'autre se déroulent devant un comité d'experts. »⁸⁸

Le rôle et les critères de jugement des experts s'avèrent donc problématiques, qu'il s'agisse des spectateurs pour un film ou des évaluateurs dans le processus économique.

Quelles que soient ces ambiguïtés, Benjamin considère que le cinéma, tout particulièrement, bouleverse notre rapport au réel et pourrait même aller jusqu'à nous révéler un « inconscient visuel ». Sensible aux effets révélateurs du gros plan, du ralenti, du cadrage en général, le

⁸⁶ « *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique* », première version de 1935, op. cit., p. 94.

⁸⁷ « *L'œuvre d'art...* » (dernière version de 1939), op. cit., pp. 289-290.

⁸⁸ Ibid., note 1, p. 290.

philosophe considère que le cinéma peut profondément modifier notre perception du réel, nous rendant attentif à des dimensions jusque là insoupçonnées car non perçues :

« Si le cinéma, en faisant des gros plans sur l'inventaire des réalités, en relevant des détails généralement cachés d'accessoires familiers, en explorant des milieux banals sous la direction géniale de l'objectif, d'une part, nous fait mieux connaître les nécessités qui règnent sur notre existence, il parvient, d'autre part, à nous ouvrir un champ d'actions immense et que nous ne soupçonnions pas. Nos bistrotts et les rues de nos grandes villes, nos bureaux et nos chambres meublées, nos gares et nos usines semblaient nous emprisonner sans espoir de libération. Alors vint le cinéma, et, grâce à la dynamite de ses dixièmes de seconde, fit sauter cet univers carcéral (...). »⁸⁹

On ne saurait mieux indiquer à quel point les instruments techniques et les institutions contribuent à structurer notre vie psychique et notre approche du réel, participant ainsi au modelage de la "réalité" telle qu'elle est communément reçue. Une fois encore, cependant, l'issue de cette puissance de bouleversement dans l'approche du réel dépendra de son usage, et rien ne prédit *a priori* qu'il soit convergent avec le potentiel libérateur de départ.

La métaphore du mage et du chirurgien, employée un peu plus tôt dans le texte nous semble à ce titre révélatrice. Benjamin compare en effet le peintre à un mage. Comme ce dernier, le peintre procède à distance, ne touche pas son modèle ni n'intervient sur lui : il conserve une sorte d'autorité magique qui se dépose sous forme d'aura dans son œuvre. A l'inverse, le cameraman est comparé au chirurgien :

« [il] renonce à s'installer en face du malade dans une relation d'homme à homme ; c'est plutôt opérativement qu'il pénètre en lui », « pénètre en profondeur dans la trame même du donné ». Capable de disséquer les images du réel, le cameraman morcelle la réalité « en un grand nombre de parties, qui se recomposent selon une loi nouvelle »⁹⁰.

C'est dire la puissance d'intrusion et de reconfiguration du cinéma, et donc aussi ses risques. En se focalisant sur les prises de vues plutôt que sur le montage et l'articulation des images au discours, Benjamin sous-estime peut-être ces risques, bien qu'il soit tout à fait conscient de l'usage propagandiste du cinéma.

Il nous révèle cependant très clairement sa portée dans la lecture même que nous sommes susceptibles de faire du réel, dans la modification profonde qu'il engendre de nos habitudes perceptives :

« Pour l'homme d'aujourd'hui l'image du réel que fournit le cinéma est incomparablement plus significative [que celle du peintre], car, si elle atteint à cet aspect des choses qui échappe à tout appareil et que l'homme est en droit d'attendre de l'œuvre d'art, elle n'y réussit justement que parce qu'elle use d'appareils pour pénétrer, de la façon la plus intensive, au cœur de ce réel. »⁹¹.

L'optimisme métaphysique de Benjamin mérite ici d'être tempéré, car il n'est pas évident que le cinéma nous conduise *ipso facto*, plus qu'un autre art et simplement en lui-même, à une dimension supra-sensible du réel — à ce « *qui échappe à tout appareil* ». Nous estimons

⁸⁹ « *L'œuvre d'art...* » (dernière version de 1939), op. cit., p. 305.

⁹⁰ Ibid., p. 300.

⁹¹ Ibid., pp. 300-301.

plutôt que tout va dépendre de l'interprétation qui accompagne la perception et l'œuvre, éventuellement, à un au-delà d'elle-même. Ce en quoi toute phénoménologie exige son dépassement par une herméneutique. Cependant, il souligne avec raison l'efficacité des images cinématographiques qui peuvent donner une plus forte impression d'accès à du supra-sensible, et notamment au bonheur ou à un "autre monde". Mais telle est aussi la source de son emprise sur la vie psychique.

Ceci explique peut-être la place particulière de la jouissance devant les images cinématographiques, probablement l'un des points les plus cruciaux dans la réflexion sur la servitude volontaire. Au § XII, Benjamin estime qu'« *au cinéma, le public ne sépare pas la critique de la jouissance* ». Auparavant, seules les œuvres d'art intégrées à la tradition produisaient une satisfaction esthétique collective, notamment grâce à la satisfaction du plaisir partagé et à la reconnaissance mutuelle parmi les destinataires. A l'inverse, les œuvres trop radicalement anticipatrices et critiques produisaient de l'aversion, sauf chez quelques initiés. Le cinéma parvient, en revanche, à concilier les deux aspects. Une œuvre cinématographique peut donc à la fois réaliser une critique de l'ordre établi tout en offrant des satisfactions aux masses. D'où sa portée "révolutionnaire", directement en prise sur le grand nombre. La réception collective et simultanée joue ici un rôle positif.

Cependant, l'auteur n'omet pas d'envisager l'utilisation du cinéma à des fins rétrogrades, ni cette autre dimension fondamentale : une sorte d'auto-satisfaction de la masse à se voir reflétée dans le miroir médiatique.

« Il faut le souligner ici, par référence surtout aux actualités filmées, dont la valeur de propagande ne saurait être sous-estimée : à la reproduction en masse correspond, en effet, une reproduction des masses. Dans les grands cortèges de fête, dans les monstrueux meetings, dans les manifestations sportives qui rassemblent des masses entières, dans la guerre enfin, c'est-à-dire en toutes ces occasions où intervient aujourd'hui l'appareil de prises de vues, la masse peut se voir elle-même face à face. Ce processus, dont il est inutile de souligner la portée, est étroitement lié au développement des techniques de reproduction et d'enregistrement. En règle générale, l'appareil saisit mieux les mouvements de masses que ne peut le faire l'œil humain. Des centaines de milliers d'hommes ne sont jamais aussi bien saisis qu'à vol d'oiseau. Et si le regard humain peut les atteindre aussi bien que l'appareil, il ne peut agrandir, comme fait l'appareil, l'image qui s'offre à lui. En d'autres termes, les mouvements de masses, y compris la guerre, représentent une forme de comportement humain qui correspond tout particulièrement à la technique des appareils. »⁹²

Ainsi en revenons-nous à notre analyse conceptuelle de départ : l'industrie culturelle, contrairement à ce que suggère l'expression de culture de masse, risque avant tout de conduire à un processus conservateur voire régressif qui ne permet pas une émancipation des masses mais conduit plutôt à leur pérennisation, loin d'un véritable « *travail de culture* » au sens strict du terme.

Tout va dépendre, en définitive, du degré selon lequel est instrumentalisée la jouissance et du degré de concentration des pouvoirs susceptibles d'orienter les modalités de fonctionnement de l'industrie culturelle. Or telle est précisément la préoccupation d'Adorno et Horkheimer dans leur essai sur « *La production industrielle des biens culturels* ».

⁹² « *L'œuvre d'art...* » (dernière version de 1939), op. cit., note 1, p. 313.

d/ Concentration des pouvoirs et normativité dans l'industrie culturelle

A la suite de W. Benjamin et de ses travaux conjoints avec Horkheimer, Adorno réaffirme en 1962 son approche critique de l'industrie culturelle : elle joue avant tout un rôle conservateur dans un processus visant à asservir les masses ; elle leur fournit des satisfactions immédiates et substitutives. En cela, l'industrie culturelle est loin d'utiliser le potentiel émancipateur de la technique tel que l'envisageait Benjamin :

« [Elle] abuse de prévenances à l'égard des masses pour affermir et corroborer leur attitude qu'elle prend a priori pour une donnée immuable. Est exclu tout ce par quoi cette attitude pourrait-être transformée. Les masses ne sont pas la mesure, mais l'idéologie de l'industrie culturelle, encore que cette dernière ne puisse exister sans s'adapter. »⁹³.

A des masses plutôt conservatrices, ou du moins orientées par des préoccupations de court terme et des échéances proches, l'industrie culturelle ne fournit que des réponses elles-mêmes immédiates et suivant le cours des évolutions plus ou moins orientées du "public". Elle n'envisage pas de transformer les consciences, parce que ce n'est pas là son intérêt ni son fond de commerce, et bien qu'elle consente à suivre les évolutions de la mode.

Quant aux individus qui composent la masse, ils sont eux-mêmes peu enclins à l'évolution — et *a fortiori* à toute révolution —, sans pour autant être naïfs sur la dimension manipulatrice de l'industrie culturelle. Adorno perçoit d'ailleurs très bien cet aspect de la servitude volontaire face à l'industrie culturelle lorsqu'il dit :

« L'idée que le monde veut être trompé est devenue plus vraie qu'elle n'a sans doute jamais prétendu l'être. Non seulement les hommes tombent, comme on dit, dans le panneau, pourvu que cela leur apporte une satisfaction si fugace soit-elle, mais ils souhaitent même cette imposture tout conscients qu'ils en sont, s'efforcent de fermer les yeux et approuvent dans une sorte de mépris de soi qu'ils subissent et dont ils savent pourquoi on le fabrique. Sans se l'avouer, ils pressentent que leur vie devient tout à fait intolérable sitôt qu'ils cessent de s'accrocher à des satisfactions qui, à proprement parler, n'en sont pas. »⁹⁴

Le philosophe suggère ainsi une situation en partie aporétique, dans laquelle les individus se sentent contraints d'accepter les bénéfiques minimales et substitutives qui leur sont offerts par l'industrie culturelle, tout en percevant leur caractère dérisoire, sous peine de devoir traverser une épreuve qu'ils se figurent comme plus douloureuse. Si en effet ils devaient prendre la pleine mesure de la vacuité des plaisirs standardisés offerts par ladite industrie, ils devraient alors reconnaître leur erreur passée, celle de s'être fait prendre au piège grossier du divertissement de masse, mais ils devraient surtout se confronter aux motifs pour lesquels ces divertissements ont été produits : générer des profits et maintenir un état de fait inégalitaire tout en l'occultant derrière une parodie de bonheur.

⁹³ Adorno, « *L'industrie culturelle* », art. cit., p. 13.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 16.

La critique de l'industrie culturelle appelle par conséquent une critique sociale et politique, et en particulier une critique des institutions qui fabriquent les produits culturels manufacturés :

« le terrain sur lequel la technique acquiert son pouvoir sur la société est le pouvoir de ceux qui la dominent économiquement » et c'est pourquoi « de nos jours, la rationalité technique est la rationalité de la domination même »⁹⁵.

Dès lors, certaines analyses d'Adorno et Horkheimer recourent celles de Bernays, mais elles donnent lieu à une interprétation critique là où le premier en tire des leçons apologétiques en faveur des relations publiques et du gouvernement de la « *minorité intelligente* ». Tout comme ce dernier en effet, les deux auteurs articulent très explicitement les intérêts des industries culturelles avec ceux des grandes entreprises économiques et commerciales et, en arrière fond, l'intérêt dominant des dirigeants les plus puissants. Ils resituent donc l'industrie culturelle dans sa fonction économique et politique, qui ne dépend pas essentiellement de l'évolution technologique mais de la subordination de celle-ci aux objectifs d'une minorité dirigeante.

« Si à notre époque, écrivent-ils un peu après, la tendance sociale objective s'incarne dans les intentions subjectives et cachées des directeurs généraux, on peut dire que les plus influents sont ceux des secteurs les plus puissants de l'industrie sidérurgique, des raffineries de pétrole, de l'électricité et de la chimie. Comparés à ces secteurs, les monopoles culturels sont faibles et dépendants. (...) La dépendance dans laquelle se trouve la plus puissante société radiophonique à l'égard de l'industrie électrique, où celle du film à l'égard des banques, est caractéristique de toute la sphère dont les différents secteurs sont à leur tour économiquement dépendants les uns des autres. »⁹⁶

L'interdépendance et la hiérarchie entre les différents secteurs de l'économie, la relative homogénéisation des personnels dirigeants et la standardisation des produits culturels — sous couvert de diversité artificielle par une apparente différenciation — conduisent selon les deux auteurs à une réduction voire une suppression de la singularité, des œuvres comme des individus.

Du côté des dirigeants, ou du moins de leurs représentants dans la hiérarchie des entreprises (les managers), se développe une homogénéisation des formations et des états d'esprits :

« Les directeurs des agences culturelles qui travaillent en harmonie comme seul un manager peut travailler avec un autre manager, qu'il soit sorti du rang ou qu'il vienne d'une grande école, ont depuis longtemps assaini et rationalisé l'esprit objectif. »⁹⁷

Derrière l'ironie à l'endroit de Hegel, cette formule révèle combien la production et la diffusion des produits culturels s'effectuent selon la même logique de gestion et de rentabilité financière que n'importe quelle autre production, donc selon des critères d'évaluation et un horizon comparables. L'assainissement et la rationalisation, apparents, ne constituent ainsi que l'envers d'une uniformisation croissante des mentalités et d'une irrationalité larvée.

⁹⁵ Adorno et Horkheimer, « *La production industrielle de biens culturels* », in *La dialectique de la raison*, trad. fr. Gallimard 1974, rééd. Coll. Tel 1994, p. 130.

⁹⁶ Ibid., pp. 131-132.

⁹⁷ Ibid., p. 143.

L'exclusion de toute différence par rapport aux normes en vigueur, antithèse de l'art, devient aussi forte qu'une censure quoiqu'elle soit exercée plus discrètement et sous couvert du double argument de la rentabilité économique et des goûts du public.

« Aucun constructeur du Moyen Age n'a passé en revue les sujets des vitraux et des sculptures avec plus de suspicion que celle avec laquelle la direction des studios de cinéma examine une œuvre de Balzac ou de Victor Hugo avant de l'accepter définitivement. Aucun théologien médiéval ne pouvait déterminer le degré de tourments à infliger aux damnés conformément à l'ordo de l'amour divin avec un soin plus méticuleux que celui avec lequel la direction d'une superproduction calcule la torture que devra subir le héros (...). Le catalogue explicite et implicite, exotérique et ésotérique de ce qui est interdit et de ce qui est toléré est si étendu qu'il ne se contente pas seulement de circonscrire le secteur laissé libre, mais qu'il le domine de fond en comble. »⁹⁸

Bien que les deux auteurs aient tendance à sous estimer le théologien du Moyen Age, leur comparaison nous suggère à quel point l'intransigeance des donneurs d'ordre, au sein des institutions qui disposent du pouvoir de fabriquer et diffuser les produits culturels, peut atteindre un degré équivalent à celui de la censure dans des institutions antérieures. Certes, il conviendrait de nuancer, tout en rappelant que des productions plus libres, notamment de la part de producteurs indépendants, peuvent voir le jour, particulièrement dans un contexte démocratique. Néanmoins, sur le plan quantitatif et quant aux effets sur les masses, les fabrications alternatives peuvent paraître bien dérisoires et parfois même servir de caution morale et artistique aux grandes firmes internationales.

Par ailleurs, le conformisme social, avant même d'être reflété dans les productions culturelles et leur mode de consommation, se produit au sein même de la série d'institutions dans laquelle se forment les dirigeants et les consommateurs.

« [Certes] la liberté formelle de chacun est garantie. Nul n'a de compte à rendre officiellement sur ce qu'il pense. En échange, chacun est intégré dès son jeune âge dans un système d'institutions religieuses, de clubs, d'associations professionnelles et autres qui constituent l'instrument le plus sensible du contrôle social. Celui qui veut éviter la ruine doit veiller à ne pas peser trop peu sur la balance de ce système, sinon, il perdra de plus en plus de terrain et finira par périr. Dans chaque carrière (...) les connaissances techniques sont généralement liées à un inévitable conformisme du comportement ; cela peut facilement faire croire que ce sont les connaissances techniques qui seules comptent. En réalité, la planification irrationnelle de cette société a entre autres buts celui de reproduire tant bien que mal la vie de ses fidèles. Le niveau de vie de chacun correspond très exactement à l'intensité des liens qui lie les classes et les individus avec le système. »⁹⁹

Comme Bernays, Adorno et Horkheimer repèrent à quel point les individus sont partie prenante dans toute une série d'institutions interconnectées. Néanmoins, là où le premier y voyait un moyen de jouer de son influence, les deux autres, conscients de la part que prennent les institutions dans la construction de la subjectivité de l'individu, les voient comme des instruments d'homogénéisation des mentalités et d'aliénation actuelle ou potentielle. En vue de sa réussite sociale, chacun est incité à participer et à se faire valoir dans les différentes communautés où il intervient, à adopter le comportement qu'il croit être attendu dans tel ou

⁹⁸ « La production industrielle de biens culturels », op. cit., pp. 136-137.

⁹⁹ Ibid., p. 158.

tel milieu. Par ailleurs, et sous couvert d'une différence de compétence "objective", fondée sur la maîtrise technique, se perpétue une hiérarchisation du pouvoir et des revenus qui conduit à la perpétuation du système, puisque dès lors chacun en tire un bénéfice "à sa mesure" — aussi contestable que soit cette mesure et ses critères d'évaluation. Chaque membre et chaque échelon de l'institution tend à tirer un bénéfice relatif de la situation et à adopter la vision du monde dominante qui la fait perdurer. Il n'a donc pas directement intérêt à la remettre en question.

e/ Instrumentalisation du désir et négation du « travail de culture »

Dans ce contexte, la notion même de culture devient éminemment problématique. En toute rigueur, le concept de culture renvoie à une élaboration complexe, par les individus, de leur autonomie, et à une sublimation effective de la pulsionnalité. Ceci ne saurait avoir lieu dans les conditions hétéronomes de distribution d'une manne culturelle par des organismes commerciaux. L'uniformité des produits culturels a donc des conséquences plus radicales que celle du conformisme social, notamment celle de rendre beaucoup plus problématique et difficile l'élaboration de la vie psychique de chaque individu.

C'est pourquoi nous pourrions parler, à certains égards du moins, de « *barbarie esthétique* » dans l'industrie culturelle, dans la mesure où elle fait obstacle à l'élaboration de soi. Si l'on voulait être conséquent, il faudrait même considérer que l'expression « *industrie culturelle* » est un oxymore, ou selon la formulation d'Adorno et Horkheimer que « *parler de culture a toujours été contraire à la culture* »¹⁰⁰ : la "culture", telle qu'elle est véhiculée par les institutions culturelles intégrées à l'ordre établi, menace toujours de se transformer en activité inverse à ses finalités premières d'élaboration de soi et d'émancipation. L'industrie culturelle est donc intrinsèquement opposée à l'art, si l'on entend par "art" une recherche radicale qui tranche sur le déjà vu et le déjà connu pour ouvrir de nouveaux horizons.

C'est d'ailleurs dans une perspective comparable que Merleau-Ponty oppose la culture et l'art, dans « *Le doute de Cézanne* ». Les agréments de la culture comme objet de consommation se limitent à la (re)connaissance de l'habituel, au plaisir de lier — un peu différemment certes — ce que l'on connaît et apprécie déjà. Il n'y a pas là de nouveauté, ni d'au-delà du principe de plaisir. La démarche du véritable artiste est tout autre. Comme le suggérait déjà la différence kantienne entre l'artiste et l'artisan, le premier ne sait pas exactement où le mène sa création ni quelles en sont les finalités ultimes, il n'anticipe pas sur les interprétations qui en seront faites. La conception de l'œuvre ne précède pas son exécution, et elle ne traduit pas une pensée déjà claire, contrairement à certains dispositifs prescriptifs de l'industrie culturelle. Tout se joue au moment de l'exécution, moment fragile, risqué, dans lequel l'artiste avance en aveugle.

¹⁰⁰ « *La production industrielle de biens culturels* », op. cit., p. 140.

« Avant l'expression, il n'y a rien qu'une fièvre vague et seule l'œuvre faite et comprise prouvera qu'on devait trouver là quelque chose plutôt que rien. Parce qu'il est revenu pour en prendre conscience au fonds de l'expérience muette et solitaire sur lequel sont bâtis la culture et l'échange des idées, l'artiste lance son œuvre comme un homme a lancé la première parole, sans savoir si elle sera autre chose qu'un cri, si elle pourra se détacher du flux de vie individuelle d'où elle naît et présenter, soit à cette même vie dans son avenir, soit aux monades qui coexistent avec elle, soit à la communauté ouverte des monades futures, l'existence indépendante d'un sens identifiable. »¹⁰¹

Quel producteur de l'industrie culturelle économiquement conséquent placerait-il plusieurs millions dans pareille aventure humaine ? N'est-ce pourtant pas une telle aventure, réitérée à chaque génération, au moins par quelques uns, qui nous met en contact avec l'essence même de la culture et la « *naissance de l'art* » sans cesse à réactualiser comme l'évoque également Maurice Blanchot dans *L'amitié*¹⁰² ?

Ce rapide détour souligne nous semble-t-il combien la contradiction repérée par Adorno et Horkheimer entre les produits de l'industrie culturelle et le sens même de l'art et de la culture est radicale. En un sens, certes, il y eut toujours un divorce entre plusieurs types de culture, depuis la culture populaire jusqu'à la culture des élites économiques et politiques. Cependant, nous pourrions considérer que dans chaque sphère, toute culture recelait une part de ce « *travail de culture* » conduisant à l'élaboration de soi et de sa vie pulsionnelle. Or la culture de masse remet en question ce travail en lui-même, et dans toutes les sphères de la société. Les auteurs de l'Ecole de Francfort soulignent que la division ancestrale entre culture d'élite — soi-disant désintéressée — et culture populaire — qui dans certains de ses aspects seulement consiste en divertissements — avait au moins le mérite de faire exister, dans les réalités sociales, la tension dans les rapports de classe. L'industrie culturelle tend à effacer cette tension en rabaisant l'art au niveau du divertissement, celui-ci étant lui-même abusivement présenté comme une forme d'art.

Comme le diagnostique de son côté Hannah Arendt, dans un contexte sensiblement différent mais qui recoupe sur un certain nombre de points les analyses précédentes, le processus de la culture de masse porte atteinte à l'intégrité des œuvres elles-mêmes. L'industrie culturelle ne se contente pas, en effet de diffuser sur une large échelle des reproductions d'œuvres de la tradition : elle les dénature.

« Quand livres ou reproductions sont jetés sur le marché à bas prix, et sont vendus en nombre considérable, cela n'atteint pas la nature des objets en question. Mais leur nature est atteinte quand ces objets eux-mêmes sont modifiés — réécrits, condensés, digérés, réduits à l'état de pacotille pour la reproduction ou la mise en images. Cela ne veut pas dire que la culture se répande dans les masses, mais que la culture se trouve détruite pour engendrer le loisir. Le résultat n'est pas une désintégration, mais une pourriture, et ses actifs promoteurs ne sont pas les compositeurs de Tin Pan Alley, mais une sorte particulière d'intellectuels, souvent bien lus et bien informés, dont la fonction exclusive est d'organiser, diffuser, et modifier des objets culturels en vue

¹⁰¹ Merleau-Ponty, « *Le doute de Cézanne* », in *Sens et non-sens*, Gallimard, nrf, 1996, pp. 24-25.

¹⁰² « (...) ce que suggèrent les premiers grands moments de l'art, c'est que l'homme n'a contact avec son propre commencement, n'est affirmation initiale de lui-même, expression de sa propre nouveauté, que lorsque, par le moyen et les voies de l'art, il entre en communication avec la force, l'éclat et la maîtrise joyeuse d'un pouvoir qui est essentiellement pouvoir de commencement, c'est-à-dire aussi de recommencement préalable. », *L'amitié*, Gallimard, Nrf, 1971, p. 19.

de persuader les masses qu'Hamlet peut être aussi divertissant que My Fair Lady, et, pourquoi pas, tout aussi éducatif. Bien des grands auteurs du passé ont survécu à des siècles d'oubli et d'abandon, mais c'est encore une question pendante de savoir s'ils seront capables de survivre à une version divertissante de ce qu'ils ont à dire. »¹⁰³

L'ouverture et l'indétermination des œuvres, la polyphonie des enseignements qu'elles sont susceptibles de nous fournir, risque alors de disparaître au profit d'une pure et simple consommation, sans effets notables sur l'élaboration du désir de chacun, sans rencontre de leur altérité, de leur pouvoir d'étrangeté et de distanciation.

De plus, l'industrie culturelle marginalise toute production authentiquement artistique, qui ne cadre pas avec ses exigences ni avec son idéologie — et ne satisferait pas immédiatement les goûts du public. Ce faisant, elle réintègre l'art dans le processus de production, le destituant des prétentions légitimes qu'il pouvait avoir à désigner un au-delà du travail productif. Les distractions offertes par la culture de masse consistent essentiellement à absorber les loisirs dans la consommation et à leur imposer une fonction dans la restauration de la force de travail des "employés". Elle opère également un tri sélectif entre les agents producteurs de culture : ceux qui ne se soumettent pas aux normes sont non seulement marginalisés — ce qui fut souvent le lot de l'artiste à chaque époque — mais conduits indirectement à se considérer comme négligeables voire insignifiants :

« Celui qui ne s'adapte pas est frappé d'impuissance économique ; celle-ci trouvera son prolongement dans l'impuissance spirituelle du marginal. Exclu de l'industrie, ce dernier se laissera facilement convaincre de son insuffisance. »¹⁰⁴.

Lorsque le système médiatique et culturel dominant met sur la touche le véritable travail artistique et que les critères de reconnaissance sociale sont réduits à la réussite économique et financière des acteurs sociaux, les artistes peuvent subjectivement ressentir cette marginalisation comme une négation de leur valeur et de leur engagement.

Les conséquences sont graves pour les individus et le travail de culture, dans la mesure où le modèle de l'artiste, que Nietzsche n'avait pas sans raison choisi comme archétype vivant du surhomme, est remplacé par le modèle stéréotypé des stars et des produits culturels en série. Aussi poussée que soit la différenciation des produits culturels, elle obéit à la même logique que celle des produits de consommation : le marché est segmenté en fonction d'études sociologiques et marketing qui permettent d'évaluer le type de biens et les éléments de différenciation spécifiques à leur incorporer ; puis on fournit à chaque segment une version superficiellement "personnalisée" des marchandises culturelles que l'on sait pouvoir produire en série, ou on leur sert un discours spécifique pour vendre les mêmes marchandises, de manière différente, par exemple un spectacle ou une exposition. Dans ces conditions, le véritable travail d'élaboration de soi devient problématique, même si, fort heureusement, la dynamique de la culture au sein de la société ne se réduit pas à ce qui est produit et mis sur le marché par l'industrie culturelle — dont la prédominance et la puissance peuvent néanmoins inquiéter.

¹⁰³ H. Arendt, « *La crise de la culture* », in *La crise de la culture*, trad. fr. Gallimard, 1972, rééd. Folio essais, 1989, p. 266.

¹⁰⁴ Adorno et Horkheimer, « *La production industrielle de biens culturels* », op. cit., p. 142.

L'individuation est d'ailleurs d'autant plus difficile qu'elle ne fut jamais acquise, même dans les périodes antérieures : les individus se sont toujours plus ou moins définis par leur appartenance à un groupe, une corporation, un ordre, une classe, etc., et conduits selon des comportements en partie mimétiques. Mais l'industrie culturelle risque d'accentuer les phénomènes mimétiques.

« Dans les visages des héros de cinéma ou des personnes privées, qui sont tous confectionnés sur le modèle des couvertures de magazines, une apparence à laquelle nul ne croyait d'ailleurs plus [celle de l'individuation singulière] disparaît et la popularité dont jouissent ces modèles se nourrit de la secrète satisfaction éprouvée à l'idée que l'on est enfin dispensé de l'effort à accomplir en vue de l'individuation, parce que l'on n'a plus qu'à imiter, ce qui est beaucoup moins fatigant. »¹⁰⁵

Malgré la conscience ou la demi-conscience de la tromperie, les modèles stéréotypés font recette car ils permettent à chacun d'économiser l'effort pour se construire de façon singulière. La confusion entre le rôle des stars dans leur domaine propre (cinéma, télévision, sport,...), leur présence dans la publicité et l'élévation au rang de stars d'individus ordinaires vise ainsi à renforcer la logique mimétique. Pourtant, celle-ci n'est pas totalement méconnue et produit même marginalement de l'insatisfaction. Mais l'insatisfaction demeure en partie contenue, comme si les individus étaient anesthésiés ou préféreraient finalement le conformisme à la liberté, comme le suggérait déjà Tocqueville. Ainsi, notent Adorno et Horkheimer :

« Tout comme les visiteurs de la foire — attirés par les baraques et les voix des bonimenteurs — dissimulaient leur déception sous un sourire stoïque, parce qu'en fait ils savaient d'avance ce qui les attendait, au cinéma le spectateur compréhensif s'en remet à l'institution. »¹⁰⁶

C'est alors la manière dont cette institution ou ces institutions — celles qui composent l'industrie culturelle — traitent l'insatisfaction qui nous importe. Comme nous l'avons déjà évoqué avec Bernays, il s'agit avant tout de maintenir ou de produire une insatisfaction qui va alimenter la consommation. L'insatisfaction est donc au cœur du système, dans la mesure où c'est grâce à elle que le processus marchand est relancé indéfiniment. Cependant, la réponse à l'insatisfaction est un marché de dupes : ce qui lui est proposé ne saurait en rien la "satisfaire", puisque précisément, contrairement à une logique respectueuse du désir, sur laquelle nous reviendrons, il ne s'agit ici que de reconduire l'insatisfaction à une logique du besoin. C'est pourquoi l'industrie culturelle s'appuie sur de fausses promesses, que l'univers qu'elles produisent est *« une parodie du pays de cocagne, tout comme la "communauté du peuple" [Volksgemeinschaft] est une parodie de la communauté humaine »*.

Par exigence interne dans son fonctionnement, l'industrie culturelle ne peut qu'attiser le désir tout en y répondant sur le registre du besoin, ce qui génère de profonds dysfonctionnements dans la dynamique de sublimation voire une répression invisible du désir :

« En exposant sans cesse l'objet du désir, le sein dans le sweater et le torse nu du héros athlétique, elle ne fait qu'exciter le plaisir préliminaire non sublimé que l'habitude de la privation a depuis longtemps réduit au masochisme. Il n'y a pas de situation érotique qui, à l'allusion et l'excitation,

¹⁰⁵ « La production industrielle de biens culturels », op. cit., p. 164.

¹⁰⁶ Ibid., p. 165.

ne joigne l'avertissement très net qu'il ne faudra pas aller plus loin. Le code Hays ne fait que confirmer le rituel déjà instauré par l'industrie culturelle : le supplice de Tantale. Les œuvres d'art sont ascétiques et sans pudeur, l'industrie culturelle est pornographique et prude. »¹⁰⁷

Une fois encore, l'opposition entre l'art et la culture de masse nous paraît instructive. Dans la mesure où la production artistique exige de son auteur une grande rigueur existentielle et méthodologique, elle s'apparente à une forme d'ascétisme, fut-ce par la consommation d'alcool ou de drogues, qui peuvent jouer dans ces cas là une fonction paradoxalement "éthique", au sens étymologique du terme. Ces œuvres peuvent néanmoins être dites « *sans pudeur* » dans la double mesure où la pulsionnalité de l'artiste s'y investit pleinement — quoique de manière sublimée et construite, précisément grâce à l'"ascèse" — et où aucun thème ni aucune remise en question de l'ordre établi ne sont exclus : il n'y a pas de pudeur sociale ou politique, et en ce sens toute grande œuvre d'art est "révolutionnaire" avant d'être intégrée à la culture et à la tradition, qui risquent toujours d'en réduire la portée.

A l'inverse, l'industrie culturelle est « *pornographique* » au sens où elle mobilise sans vergogne ni discernement les thématiques bassement libidinales qui font appel à un niveau très bas d'élaboration pulsionnelle — que ce soit la génitalité ou les pulsions partielles. Mais elle est « *prude* » car elle fonctionne selon la logique de l'idéalisation/ frustration, et non dans la perspective d'une véritable élaboration de la vie pulsionnelle, qui passerait par la sublimation et la relation à autrui, donc par une (trans)formation du désir. Elle génère de la frustration puisqu'elle ne fournit en échange de la stimulation qu'une réponse en termes de consommation et de conformation à l'ordre établi.

« Ce chèque sur le plaisir que sont l'action et la présentation d'un spectacle est prorogé indéfiniment : la promesse à laquelle se réduit finalement celui-ci n'est que dérision et illusion : on n'en viendra jamais au fait et l'invité devra se contenter de la lecture de la carte présentant le menu. »¹⁰⁸

Encore convient-il de préciser qu'en « *arriver au fait* » ne signifie pas accomplir directement ce qui est esquissé à l'écran ou sur la scène : par exemple jouir effectivement des richesses du héros ou satisfaire sexuellement le désir que l'on nourrit à son égard. La consommation et l'addiction aux produits culturels joue en effet sur ce type de fantasmes et les propage à l'infini. A l'inverse, ce qu'envisagent Adorno et Horkheimer, c'est une réorientation de la vie pulsionnelle qui passe par une modification de l'ordre social existant. Ils critiquent un certain type de frustrations, celles qui sont générées par les inégalités sociales et celles, complémentaires, qui le sont par l'industrie culturelle afin d'alimenter le cycle de la consommation tout en perpétuant les inégalités. Ils y opposent un certain mode de "satisfaction" qui ne serait pas lié à une simple décharge pulsionnelle — toujours suivie d'une nouvelle demande sauf à mourir sur le champ — mais à une sublimation plus aboutie dont il conviendrait de préciser les conditions. Si elle ne va probablement pas sans frustrations ni résidu d'insatisfaction, comme le note Freud, elle donnerait lieu à une qualité d'élaboration psychique plus accomplie, grâce à laquelle les individus autant que la communauté trouveraient de plus humaines récompenses. Si elle est difficile à déterminer avec précision, cette sublimation est ce vers quoi font signe les œuvres d'art et ce qui est mis en jeu par le

¹⁰⁷ « *La production industrielle de biens culturels* », op. cit., p. 149.

¹⁰⁸ Ibid., p. 148.

difficile travail d'expression de chaque artiste, avec une logique profondément divergente de celle de l'industrie culturelle.

Le caractère réducteur du discours véhiculé par cette dernière tend en effet à rabattre le sens sur l'image, à coaguler la description purement factuelle et les jugements de valeur, ce qui a pour fonction de légitimer l'ordre existant tout en empêchant qu'il soit contesté au nom d'autres possibles. Avec le ton d'une fausse objectivité et d'une neutralité bienveillante, à travers :

« [ce] refus quasi scientifique de se fixer sur quoi que ce soit d'invérifiable, [l'industrie culturelle] fonctionne comme instrument de domination et devient proclamation vigoureuse du statu quo. [Elle] a tendance à incarner des déclarations faisant autorité et à apparaître ainsi comme le prophète de l'ordre existant. Elle se faufile habilement entre les récifs des fausses informations et la vérité manifeste, en reproduisant fidèlement le phénomène dont l'opacité bloque toute connaissance et érige en idéal ce phénomène lui-même. L'idéologie est scindée : d'une part, photographie de l'existence stupide, d'autre part, pur mensonge sur la signification de cette existence — ce mensonge, au lieu d'être exprimé, n'est que suggéré et pourtant inculqué aux hommes. Pour démontrer la nature divine de la réalité, on se contente de la répéter cyniquement. »¹⁰⁹

La divinisation des faits et de leur positivité, l'image du réel telle qu'elle se trouve produite par l'industrie culturelle et médiatique, se fait passer pour de la signification, alors qu'un sens ne pourrait émerger que de l'approche critique et problématisée des faits. Or cette approche nécessite le débat contradictoire sur les présupposés qui fondent les jugements de valeur sur la réalité. D'ailleurs, au-delà des apparences et des prétentions d'objectivité, des jugements de valeurs implicites sont bien véhiculés par l'industrie culturelle et les médias dominants, qu'il s'agisse du culte de la performance, d'une certaine beauté physique, d'un certain idéal de la famille ou du bonheur, etc.

La question du jugement est d'ailleurs centrale, comme le souligne de son côté Arendt en passant par Kant et son concept de « *mentalité élargie* » (*erweiterte Denkungsart*). A l'univocité simplificatrice des produits de l'industrie culturelle s'oppose la complexité structurale des œuvres d'art. Cette complexité donne à parler, contraint à des efforts d'interprétation tout en sollicitant à la fois l'entendement et la sensibilité dans le jugement de goût. Une dynamique intersubjective indéfinie s'ouvre alors, autour de la signification de l'œuvre et de sa portée universelle, sans que celle-ci ne puisse jamais être assurée ni contenue en un concept. Le jugement de goût est ainsi envisagé par Arendt comme un jugement quasi-politique, avant tout dans son mode de fonctionnement. Dans la mesure en effet où les objets de la discussion politique demeurent tout aussi indéterminés et ouverts, en principe, que ce qui se présente dans une œuvre d'art, ils sollicitent une attitude d'esprit analogue : effort herméneutique, affrontement de l'indétermination, projection de possibles, articulation entre sensibilité et entendement, visée d'universalité. C'est pourquoi elle conclut :

« La culture et la politique s'entr'appartiennent alors, parce que ce n'est pas le savoir ou la vérité qui est en jeu, mais plutôt le jugement et la décision, l'échange judicieux d'opinions portant sur la sphère de la vie publique et le monde commun, et la décision sur la sorte d'action à y

¹⁰⁹ « La production industrielle de biens culturels », op. cit., p. 156.

entreprendre, ainsi que la façon de voir le monde à l'avenir, et les choses qui y doivent apparaître. »¹¹⁰

Adorno et Horkheimer perçoivent aussi, de leur côté, cette relation réciproque entre culture et politique, et ils s'efforcent d'en tirer les conséquences avec l'avènement de la culture de masse. La production de stéréotypes et de clichés facilement assimilables par l'industrie culturelle leur paraît induire un affaiblissement de « *l'imaginaire théorique* », autrement dit, pour reprendre le concept kantien, un rétrécissement de la mentalité élargie. Les stéréotypes et la "communication" de masse jouent indirectement une fonction de censure, en stérilisant l'imaginaire. Ainsi qu'ils l'écrivent dans l'introduction de *La dialectique de la raison* : « *de même que la prohibition a de tout temps ouvert la voie aux produits plus toxiques, l'interdiction de l'imaginaire théorique ouvre la voie à la folie politique* »¹¹¹.

Pessimiste et peut-être excessif, ce diagnostic présente l'intérêt de relier explicitement le domaine de la culture et celui de la politique, et plus précisément la culture de masse et l'inventivité d'alternatives dans le domaine politique. La stérilisation des œuvres et la standardisation des produits culturels vont dans le sens d'une aliénation fondamentale, puisqu'ils se prolongent potentiellement jusqu'aux racines les plus intimes de la vie psychique, là où gît le potentiel de créativité de l'humain. Et il en va de même du devenir de la langue, dans un contexte de communication généralisé.

Le devenir des usages de la langue — de chaque langue — est en effet également affecté par l'omniprésence des discours formés à l'aune de la communication et de "l'information" présentée comme strictement objective et purement "positive" (au sens du positivisme). Comme le notent à juste titre nos deux auteurs :

« plus le langage se fonde dans la communication, plus les mots qui jusqu'alors étaient les véhicules substantiels du sens se dégradent et deviennent signes privés de qualité ; plus les mots transmettant ce qui veut être dit sont clairs et transparents, plus ils deviennent opaques et impénétrables. »¹¹²

Dans des termes parfois proches de ceux de Klemperer, et évoquant parfois la propagande nazie, Adorno et Horkheimer estiment que la réduction de la langue à une fonction de désignation et de transmission de l'information, voire de "mots d'ordres", politiques ou commerciaux, achève de la vider de sa portée signifiante tout en la coupant de ses racines complexes.

A la polysémie et aux ambiguïtés conservées jusque dans l'étymologie des termes se substitue tendanciellement une fausse clarté qui fait oublier aux locuteurs le divorce indélébile entre les mots et les choses. A une langue simplifiée paraît correspondre une réalité elle-même simple et univoque, puisque la "réalité" ne consiste pour l'homme que dans ce qu'il est capable de formuler par un mode d'expression. L'expérience et la perception du réel sont

¹¹⁰ H. Arendt, « *La crise de la culture* », op. cit., p. 285.

¹¹¹ Adorno et Horkheimer, « *La production industrielle de biens culturels* », op. cit., p. 15.

¹¹² Ibid., pp. 172-173.

donc assez vivement affectées par les simplifications linguistiques et l'oubli de l'origine complexe des mots.

« La part de l'expérience qui personnalisait les mots en les attachant aux hommes qui les prononçaient, a disparu, et dans cette prompte assimilation, la langue acquiert cette froideur qu'elle n'avait jusqu'alors que sur les colonnes Morris ou dans les annonces de journaux. De nombreuses personnes emploient des mots et des expressions qu'elles ont cessé de comprendre ou qu'elles n'utilisent que parce qu'ils déclenchent des réflexes conditionnés, comme par exemple les noms de marques qui s'accrochent avec d'autant plus de ténacité aux objets qu'ils dénotent que leur signification linguistique est moins bien comprise. »¹¹³

L'ascendant de l'industrie culturelle ne consiste donc pas exactement dans son "autorité", si par ce terme on désigne *a minima* la reconnaissance d'un savoir ou d'une expérience par celui à qui ils sont transmis. Il s'agit plutôt d'un ascendant voire d'une emprise, dont les destinataires sont toujours plus ou moins conscients. La pauvreté des leçons prodiguées par les marchandises de l'industrie culturelle est notoire. Et pourtant, elles imprègnent nos comportements, dans une mesure qui s'avère difficilement quantifiable, *« jusque dans des nuances si fines qu'aucune méthode expérimentale n'a réussi à les expliquer jusqu'à présent »*. Nous pourrions ajouter que la méthode expérimentale, en raison même de son positivisme et de sa neutralité axiologique, ne saurait constituer un instrument de mesure adéquat. Seule une critique sociale, fondée sur des présupposés anthropologiques et éthiques transcendant la positivité des faits, serait probablement à même d'intervenir sur ce terrain.

Adorno et Horkheimer sont conduits à des jugements excessifs et pessimistes sur la situation. Il n'en demeure pas moins qu'ils suggèrent avec pertinence les risques de conditionnement par l'industrie culturelle jusque dans les moindres détails de la vie quotidienne.

« La manière dont une jeune fille accepte un rendez-vous inévitable et s'en acquitte, le ton d'une voix au téléphone et dans la situation la plus intime, le choix des mots dans la conversation, voire toute la vie intérieure (...) témoigne d'une tentative faite par l'homme pour se transformer lui-même en appareil conforme jusque dans ses émotions profondes au modèle présenté par l'industrie culturelle. »¹¹⁴

Que cette tentative puisse échouer ou produire des effets imprévisibles, les deux auteurs ne le soulignent pas assez, et c'est probablement l'une des faiblesses de leur approche. Car ils nous semblent trop accorder, et ceci de manière univoque, de capacités de manipulation à l'industrie culturelle, tout en sous-estimant les capacités de résistance, parfois très passives et névrotiques certes, mises en œuvre par les individus. Leurs analyses nous permettent cependant d'apercevoir combien la concurrence est vive et l'issue incertaine, concernant les forces qui peuvent l'emporter dans le complexe travail de culture favorisant la constitution complexe de l'individu et de la société. Ainsi, bien qu'il soit probablement abusif d'affirmer qu'*« aujourd'hui l'industrie culturelle a pris en charge la fonction civilisatrice de la démocratie des asservis et des chefs d'entreprise, qui n'avait pas non plus un sens très affiné des déviations intellectuelles »¹¹⁵*, cette prise de position polémique révèle combien la

¹¹³ « La production industrielle de biens culturels », op. cit., p. 174.

¹¹⁴ Ibid., p. 176.

¹¹⁵ Ibid., p. 175.

question de l'émancipation et de la servitude volontaire est intimement liée au devenir de l'industrie culturelle et des forces qui s'y opposent dans l'univers social-historique.

Dans ce contexte, les conclusions d'Arendt à son article sur la crise de la culture nous laissent entendre une étrange proximité avec les propos de La Boétie. Elle écrit en effet :

« En toute occasion, nous devons nous souvenir de ce que, pour les Romains — le premier peuple à prendre la culture au sérieux comme nous —, une personne cultivée devait être : quelqu'un qui sait choisir ses compagnons parmi les hommes, les choses, les pensées, dans le présent comme dans le passé. »¹¹⁶.

Nous pourrions entendre cette affirmation en écho avec les propos relatifs à « l'entreconnaissance » émanants de l'auteur du *Discours de la servitude volontaire* : les personnes cultivées, autrement dit les citoyens libres, seraient ceux qui sont capables d'exercer leur jugement avec une « mentalité élargie », et de reconnaître chez les autres cette même capacité, celle d'un « cœur intelligent », dont M. Revault d'Allonnes nous rappelle qu'elle est essentielle à l'existence humaine et à l'exercice démocratique de la politique¹¹⁷.

Or, avec l'industrie culturelle, cette capacité est menacée. En dénaturant les œuvres et en standardisant les discours, l'industrie culturelle s'en prend au « monde » au sens où l'entend Arendt, c'est-à-dire à ce qui fonde l'ancrage commun de la communauté : un ensemble d'œuvres, de témoignages, d'expériences,... ouverts à l'interprétation des générations successives et à la confrontation active des perspectives. Elle porte également atteinte à la qualité de la relation et de l'écoute d'autrui, dans sa singularité et sa différence, par réduction de la sensibilité et de l'attention. Au moins dans une certaine mesure, elle induit un dépérissement du « cœur intelligent » ou du moins ne contribue pas à son développement, rendant ainsi plus difficile la connaissance de soi et l'entreconnaissance.

Il convient à présent de voir plus précisément comment les mécanismes de la culture de masse, alliés aux dynamiques imaginaires et institutionnelles telles que nous les avons étudiées précédemment, s'articulent au fonctionnement le plus intime de la vie psychique. Le passage par l'hypothèse de l'inconscient telle que Freud la formule, ainsi que sa reprise par Lacan, nous permettra paradoxalement d'éclairer la part de responsabilité des individus et des communautés dans leur consentement à la servitude.

¹¹⁶ H. Arendt, « La crise de la culture », op. cit., p. 288.

¹¹⁷ Cf. son article intitulé « Le "cœur intelligent" d'Hannah Arendt », in *Fragile humanité*, Aubier, Paris, 2002, p. 53 et s.

DEUXIEME PARTIE : La genèse de la vie psychique et les sources inconscientes de la servitude volontaire

Dans notre première partie, nous nous sommes efforcés d'éclairer le "phénomène" de la servitude volontaire grâce au croisement des perspectives et des types de conceptualité. Nous nous sommes cantonnés néanmoins à un certain registre du savoir, lié à des disciplines constituées et reconnues, dans le cadre de la division du travail intellectuel. Sans revendiquer pour autant la scientificité de notre propos, ni l'inscrire *stricto sensu* dans une filiation phénoménologique, nous avons fait usage de disciplines universitaire établies et nous sommes inspirés d'une tradition soucieuse de produire dans et par la conscience ses exigences d'intelligibilité et ses critères de rationalité. Implicitement, nous nous sommes placés du côté de Husserl, et plus explicitement de Weber, porteurs de ce souci méthodologique et éthique de ne fonder les communautés que par le moyen de l'intersubjectivité. En pointant les risques liés à la substantialisation du grand Autre et en mettant en question cette tendance des individus et des groupes, nous avons pris position contre Hegel et sa conception de l'Esprit. L'article de Ricœur intitulé « *Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité* » explicite après-coup notre perspective initiale. Nous n'avons pas suivi Hegel lorsqu'il

« souligne que l'esprit est l'entrée dans la "patrie de la vérité" sur un mode qui abolit l'intentionnalité ». Parce qu'alors « on n'a plus affaire à une conscience qui est tendue vers un autre ; toute altérité est surmontée ; nulle transcendance n'est plus visée. Avec l'esprit se termine le règne de la conscience séparée de son autre. »¹

Soucieux de déterminer notre objet, n'avons-nous pas cependant méconnu les conditions de sa constitution ? Préoccupés d'intelligibilité et de communicabilité, n'avons-nous pas surestimé notre capacité à faire surgir les sources les plus vives de la servitude volontaire ? En formulant nos réflexions avec les ressources du concept et de la logique héritée, n'avons-nous pas manqué la part la moins visible et la moins cohérente de la subjectivité qui fonde l'emploi de l'oxymore « *servitude volontaire* » ? N'avons-nous pas été amenés à occuper la place du spectateur indépendant voire la place du "maître" prétendant énoncer la vérité sur la servitude volontaire ? De telles questions ne renvoient pas à un simple aveu des limites d'une pensée finie. Elles proviennent de l'insatisfaction éprouvée face aux premiers résultats de notre recherche. Certes nous avons pu exposer comment, dans certaines conditions particulières, chacun pouvait se laisser séduire et aliéner, jusqu'à contribuer à l'engendrement de sa propre servitude. Encore avons-nous été conduits à reconnaître que la complexité et la singularité des cas ne nous permettait pas d'épuiser la compréhension des situations, ni du passage à l'acte, dans les contextes les plus diversifiés. De surcroît, certains passages du texte de La Boétie nous reviennent à l'esprit avec insistance, comme une énigme encore irrésolue :

« Encores ce seul tiran, il n'est pas besoin de le combattre, il n'est pas besoin de le defaire ; il est de soymesme defait, mais que le pais ne consente à sa servitude ; il ne faut pas lui oster rien, mais ne lui donner rien, il n'est pas besoin que le pais se mette en peine de faire rien pour soy, pourveu qu'il ne fasse rien contre soy. »²

¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, op. cit., p. 284.

² La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, op. cit., p. 134.

« [Du tyran] *vous pouvés vous en delivrer si vous l'essaiés, non pas de vous en delivrer, mais seulement de le vouloir faire. Soiés resolués de ne servir plus, et vous voila libres ; je ne veux pas que vous le poussiés ou l'esbranliés, mais seulement ne le soustenés plus, et vous le verrés comme un grand colosse a qui on a desrobé la base, de son pois mesme fondre en bas et se rompre.* »³

Pourquoi, alors qu'il "suffirait" de le désirer, nombreux sont les êtres humains qui ne cherchent pas à sortir d'une condition de servitude volontaire ? Qui n'en formulent pas même le désir ? Quelle perversion du désir fait donc basculer le désir de liberté en désir de servitude, au point de leur faire oublier jusqu'au goût du premier ? Et qu'est-ce qui conduit si fréquemment les individus animés du désir de liberté — pensons notamment à certains révolutionnaires, à certains militants, mais aussi à des hommes et des femmes ordinaires, dans le cadre de leurs activités privées et publiques — à se faire eux-mêmes instruments et victimes d'une nouvelle servitude ?

Le dialogue qu'engage C. Lefort avec le *Discours* de La Boétie se situe à la hauteur de ces difficultés ; il en prend très sérieusement la mesure. Encore pourrait-on lui reprocher de ne pas dire le nom de celui de ses contemporains avec lequel se noue un dialogue implicite en parallèle : Lacan. S'agit-il de ne pas faire jouer à celui-ci le rôle de maître ? Ou bien d'une démarche stratégique consistant à préférer le sous-entendu, à ménager les destinataires du commentaire ? Le style et le registre employés ne laissent pourtant planer aucun doute sur cette source d'inspiration majeure du texte de Lefort. Certains passages très denses le laissent plus particulièrement apparaître, qui résistent par ailleurs à leur intelligibilité. C'est qu'ils appellent un détour par un autre type de discours que celui que nous avons employé jusqu'ici.

A la suite de Lefort, nous nous engageons donc à présent dans un champ de réflexion qui ne peut faire l'économie de la conception de l'inconscient héritée de Freud et reprise par Lacan. Comme nous l'avons indiqué en introduction, nous ne saurions nous situer dans la perspective du psychanalyste. Aussi bien nous n'adopterons pas une position d'énonciation véritablement *autre* que celle dans laquelle nous nous sommes situés jusqu'à présent. Il s'agit néanmoins de viser comme horizon un autre registre, une « *autre scène* », afin de produire un léger déplacement de perspective. Les difficultés que nous rencontrons autour de la question du désir appellent la prise en compte des approches les plus rigoureuses de sa perversion et de ses impasses, mais aussi de son extrême singularité, réfractaire à la pensée conceptuelle.

Pour cette raison, nous conduirons un dialogue avec la psychanalyse, tout en gardant à l'esprit les difficultés et les limites d'une telle entreprise. Ceci nous amènera à une auto-réflexion critique sur le désir de savoir et donc à une mise en question de la posture théorique que nous avons adoptée jusqu'ici. Que cache en effet la volonté d'établir un savoir *de* et *sur* la servitude volontaire ? Pouvons-nous sans équivoque considérer, comme l'énonce Lefort dans son commentaire, qu'il est équivalent de désirer la liberté et de désirer le savoir ? Peut-on affirmer sans imprudence « *qu'être libre et désirer la liberté sont une seule et même chose* »⁴ ?

³ La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, op. cit., pp. 139-140.

⁴ C. Lefort, « *Le nom d'Un* », in op. cit., p. 292.

Outre l'opacité de ce qui est en jeu lorsque nous désirons savoir, la structure même du désir humain nous conduit à nous interroger sur l'écart entre le désir et le désir *de* quelque chose. Ainsi pour la liberté, en particulier, il ne nous paraît pas si évident que l'*exercice* de la liberté soit strictement équivalent au *désir de* liberté. Entre les deux se glisse le risque que la liberté soit prise pour *quelque chose*, qu'elle passe par des représentations déterminées, trop marquées par l'imaginaire individuel et l'imaginaire social. En d'autres termes, le désir *de* liberté n'est-il pas toujours menacé par une représentation fantasmatique de la liberté ? Et cette représentation elle-même ne signe-t-elle pas une impasse dans le rapport de la pensée à la liberté ? Nous retrouvons là un risque dénoncé par Paul Valéry dans un passage bien connu de ses *Fluctuations sur la liberté* :

« LIBERTÉ : c'est un de ces détestables mots qui ont plus de valeur que de sens ; qui chantent plus qu'ils ne parlent ; qui demandent plus qu'ils ne répondent ; de ces mots qui ont fait tous les métiers, et desquels la mémoire est barbouillée de Théologie, de Métaphysique, de Morale et de Politique ; mots très bons pour la controverse, la dialectique, l'éloquence ; aussi propres aux analyses illusoire et aux subtilités infinies qu'aux fins de phrases qui déchainent le tonnerre. »⁵

Comme nous l'avons évoqué à propos des théories du contrat, comme nous le reverrons ultérieurement au sujet des utopies, nous tendons à nous représenter la liberté, et donc à la teinter d'une part d'imaginaire "ethnocentrique" voire "anthropocentrique" : état de nature et d'innocence, possibilité d'un désir sans entraves, affranchi de toutes contraintes, dépassement et élimination de tous les antagonismes de la société, de toutes les "divisions du social", etc. Nous tendons ainsi à figer la liberté dans des représentations contingentes et à désirer des formes objectivées de la liberté, étrangères à l'acte même d'exercice de la liberté, probablement irréprésentable dans le moment de son surgissement. Nous risquons alors de fixer abusivement une certaine conception de l'homme, tandis que celui-ci n'est que le résultat d'une histoire et d'une époque particulières.

Or, la prétention d'un savoir sur l'homme est elle-même le produit d'une histoire qu'il convient d'interroger. Entre La Boétie et nous, en particulier, se déploie toute l'épaisseur temporelle qui conduit de la Renaissance à l'avènement de la modernité, dynamique dans laquelle le savoir joue un rôle de premier plan. Qu'il s'agisse de la révolution scientifique à partir du XVI^{ème} siècle et de ses conséquences sur la pensée et les institutions savantes, ou du déploiement des techniques et des techniques administratives, avec la révolution industrielle puis numérique et avec l'instauration de l'Etat moderne, tous les secteurs de la vie sociale ont été affectés par le nouveau "fonctionnement" du savoir, corrélatif du désenchantement du monde. La tentation hégélienne du savoir absolu et de l'Esprit universel nous paraît à cet égard représentative du risque de faire jouer à la Raison ou à l'Humanité le rôle du grand Autre, à la place de Dieu.

L'expérience freudienne a consisté précisément dans la mise à l'épreuve de cette tentation et la rencontre "incarnée" de ses limites, qu'il n'est pas inconséquent de considérer comme une blessure narcissique. Avec le "discours" de l'hystérique, le savoir universitaire — celui de la psychiatrie et des sciences humaines tout particulièrement — a rencontré une altérité

⁵ Paul Valéry, «*Fluctuations sur la liberté*» (1938), *Regards sur le monde actuel*, dans *Œuvres*, t. II, Éd. Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1960, p. 951.

irréductible. Avec l'apparition du "malaise dans la culture" et ses conséquences politiques au XX^{ème} siècle, l'optimisme rationaliste des Lumières et les prétentions d'un savoir directement émancipateur se sont trouvés profondément mis en question — ce qui ne veut pas dire pour autant frappés de caducité. D'où ces questions en retour : avait-on réellement désiré le *savoir*, à travers le désir de savoir ? La *liberté* à travers le désir de liberté ? L'émancipation de *chaque un* — comme l'écrit La Boétie — sous couvert d'une analyse et d'une critique de l'aliénation ?

Le passage par le *Discours de la servitude volontaire*, relu à la lumière du commentaire de Lefort et de son inspiration psychanalytique nous permettent d'en douter. Ou du moins d'apercevoir les ambiguïtés de ces désirs et de ces prétentions. Le désir en effet, fut-il de liberté ou de savoir, demeure suspendu au risque de la représentation de *quelque chose* de déterminé, qui viendrait effectivement le remplir et pourrait lui servir de "nourriture".

« Et peu importe qu'elle emplisse ou effleure la bouche, qu'elle soit sous les yeux ou hors de la vue, présente ou passée, visée en ce monde ou en l'autre monde, elle restaure, comme le doigt de Pyrrhus, l'intégrité du corps, elle est ce mystère qui célèbre l'Un. »⁶

Tel est du moins ce qui menace de se produire chaque fois que la nourriture est prise pour argent comptant, dans l'esprit d'un certain fétichisme de la marchandise. Traditionnellement, ce sont les divertissements — du pain et des jeux — ou bien la religion, que l'on accuse d'instrumentaliser le désir. Plus récemment, on le dit de la "société de consommation". N'oublions pas cependant qu'une certaine conception de la science et du savoir joue également un rôle dans cet "office religieux" qui remplit le désir et instaure l'illusion d'un sujet individuel et d'une communauté unifiés, célébrant ce mystère de l'Un. Comme le percevaient très justement Freud et Lacan, nous sommes loin d'en avoir terminé avec le monothéisme.

Cette considération, ils ne l'ont pas faite surgir d'un système théorique, ni de l'essence du concept. Pas non plus d'un savoir universitaire. Ils ont su être à l'écoute de la souffrance. Et d'une souffrance spécifique, issue de l'aliénation du désir dans des conditions socio-historiques particulières. Leurs analyses peuvent par conséquent nous rendre plus sensibles aux effets de "tyrannie" liés à la condition de l'homme moderne, et aux conséquences qu'ils induisent, notamment en termes de souffrance psychique. Ceci nous amène à centrer nos analyses sur les investissements pulsionnels et les attachements paradoxaux qu'ils génèrent : vecteurs importants de servitude volontaire, ne sont-ils pas également porteurs d'engagements, dans la voie de l'émancipation ? Il est en effet un paradoxe que nous n'avons pas suffisamment pris en compte jusqu'à présent : la servitude volontaire engendre de la souffrance ; elle ne s'éprouve pas sans ambivalence ni tensions intérieures. Comme l'écrit Lefort, il n'y a en définitive :

« pas lieu de s'étonner que la souffrance soit de la partie, que l'homme endure sans broncher les cruautés du tyran, car le plaisir qui le fait marcher, il ne le connaît pas, ne l'évalue pas, ne le pèse pas à la balance des biens et des maux ; il y trouve la preuve, indifférente aux effets en retour du

⁶ C. Lefort, « *Le nom d'Un* », in op. cit., p. 325.

réel, de l'Un : une preuve à ce point nécessaire que, rappelons-le, il peut préférer, à la perdre, donner sa vie, donner sa mort, cela qui lui appartient en propre, au tyran. »⁷

Que ce terme de "tyran" ne nous égare pas. La "tyrannie" à l'égard du désir ne renvoie pas à cette seule figure emblématique et personnifiée du politique. Le nom d'Un peut recevoir plus d'un signifié : la Patrie, le Peuple, le Proletariat, etc. Ces évocations elles-mêmes, encore trop massives, occultent peut-être l'essentiel en nous renvoyant toujours aux autres : les Français ou les Allemands lors du déclenchement de la première guerre mondiale, les promoteurs du national-socialisme, les marxistes-léninistes, ... Or, ce que nous apprend l'hystérique, c'est que chacun d'entre-nous est concerné par la question de la servitude volontaire. Alors que trop souvent « *l'homme endure sans broncher les cruautés du tyran* » — « *homme* » entendu ici au sens d'individu masculin —, la femme, non. Ou, plus exactement, si la majeure partie des hommes s'est davantage laissée illusionner par les charmes de l'Un, du fait de leur mode d'identification et d'appartenance à la société, les femmes, et particulièrement les hystériques rencontrées par Freud, ont pu contribuer à les dénoncer. Encore faut-il préciser que même avec ces dernières, la question de l'identification demeure complexe.

Le signifiant "femme" apparaît d'ailleurs équivoque, tout autant que celui d'"hystérique". On accole souvent prématurément, au premier une figure déterminée de la féminité, au second une pathologie spécifiquement "féminine". Or "femme" signifie ici avant tout l'autre de l'"homme", terme également très surdéterminé puisqu'il peut aussi bien désigner le genre humain que le genre masculin. Lorsque nous écrivons que la femme est l'autre de l'homme, nous envisageons ce dernier comme celui ou celle — peu importe son sexe — qui se considère comme porteur d'un moi unifié ou membre d'un collectif solidaire et homogène. L'homme est en ce sens celui ou celle qui se laisse définir avant tout par l'Un, qui tient de l'Un sa consistance ou, pour le dire autrement, qui s'identifie avant tout à l'un des signifiants de la fonction phallique : sceptre, position sociale de maîtrise, signe de ralliement à un groupe donné (drapeau, croix, blason), etc. L'hystérique, en revanche, homme ou femme dans la réalité, est celle (ou celui) qui ne se satisfait pas des preuves de l'Un et se présente elle-même (lui-même) comme un symptôme du retour du réel, un sujet divisé qui interroge le plaisir qui nous fait marcher et, au-delà, le désir et la jouissance.

Ainsi le "tyran" surgit-il de toute représentation collective qui méconnaît la division — la "castration", dans le vocabulaire de la psychanalyse —, division qui traverse autant l'individu que la société. Nous pouvons ainsi mieux appréhender cette formule de Lefort : « *la servitude de tous est liée au désir de chacun de porter le nom d'Un devant l'autre* ». Chaque individu qui se prétendrait le représentant d'une consistance spécifique — et comment ne serait-ce pas toujours, en partie, le cas ? — ne deviendrait-il pas le vecteur, effectif ou potentiel, d'effets de servitude volontaire ?

Dans un premier chapitre, nous aborderons la question de la structuration psychique de l'individu et le lien de celle-ci avec les structures collectives, particulièrement l'institution du langage et des symboles d'autorité qui orientent sa conception de la réalité, sa « *vision du*

⁷ « *Le nom d'Un* », op. cit., p. 326.

monde » pour reprendre la traduction du concept allemand de *Weltanschauung*. A partir des limites de la psychologie sociale, nous montrerons la nécessité et la légitimité du recours à l'hypothèse freudienne de l'inconscient pour rendre compte des phénomènes de servitude volontaire. Par la méconnaissance de soi et de son désir, constitutive de l'inconscient tel que Freud le théorise, l'individu est en effet amené à agir selon des critères hétéronomes, mais aussi pluriels et conflictuels. La psychanalyse peut alors contribuer à démêler cette pluralité — ce qui n'équivaut nullement à réduire ou dépasser les tensions conflictuelles — et à évaluer les conséquences de l'hétéronomie.

Il apparaîtra ainsi que notre dépendance affective primordiale, énoncée par Freud sous le nom d'*Hilflosigkeit*, et notre rapport intime à la langue et aux représentations courantes, jouent un rôle central dans la tendance du sujet à consentir à l'aliénation. Ce qui nous amènera à interroger l'origine (à la fois pour l'espèce, le groupe et l'individu) de l'entrée en institution de la vie psychique et la possibilité même de l'aborder, si ce n'est sous l'angle problématique du discours mythique, comme semble l'indiquer le texte freudien. Nous nous intéresserons corrélativement aux effets de la culture, tels qu'ils sont abordés par Freud et Lacan. L'un de ces effets attirera particulièrement notre attention : il s'agit de la division du sujet et de la méconnaissance consécutive de son désir. Cette méconnaissance n'est-elle pas en effet une dimension fondamentale de la subjectivité permettant de comprendre pourquoi les sujets peuvent parfois à ce point se laisser prendre au leurre des satisfactions substitutives, facteur déterminant d'engendrement de la servitude volontaire ?

Cela étant, il nous a paru insuffisant de n'aborder la vie psychique que sous l'angle de son rapport à la langue et à la dimension symbolique de l'institution. La condition humaine, à travers sa dynamique de déploiement social-historique, est marquée par l'évolution des techniques sous toutes leurs formes : techniques de production mais aussi de communication, de gestion et d'organisation, etc. Ce développement n'a intrinsèquement rien de progressiste ni d'absolument homogène. S'il est couramment appréhendé selon un schéma univoque et linéaire-cumulatif, il donne lieu en réalité à des effets et à des dynamiques contradictoires.

Ce qui nous a intéressé ici, et fera l'objet de notre deuxième chapitre, ce sont les effets des processus techniques sur la vie psychique. Il nous est apparu ainsi que la psychanalyse était elle-même, en un sens, symptôme. Elle résulte de ce que nous serions tentés d'appeler "l'historicité conflictuelle" dans laquelle la modernité nous amène à exister et à prendre nos repères. En remettant en cause la stabilité des cadres traditionnels, les inventions techniques et les bouleversements sociaux ont produit des effets de désorientation psychique préoccupants. Ces effets ne sont d'ailleurs pas unilatéralement négatifs et peuvent également conduire à des logiques d'émancipation. Cela dit, par leur prétention à la maîtrise et au contrôle, les techniques risquent également de contribuer à l'instrumentalisation de l'humain et à l'occultation de l'irréductibilité du désir à des procédures de réglementation et de domestication. L'enjeu sera alors pour nous de dégager les conditions de possibilité d'une pensée de soi et d'une *praxis* suffisamment ouvertes, ce que nous tenterons d'établir à l'aide du concept d'*identité narrative* chez P. Ricœur.

Pouvons-nous cependant dépasser les conditions d'une aliénation première du désir dans l'ordre humain et culturel ? Jusqu'où peut-on chercher à s'affranchir des effets de leurre du fantasme et, corrélativement, des risques d'emprise liés à son instrumentalisation et à ses investissements dans une représentation substantielle du grand Autre ? En un sens, il apparaît peut-être à ce niveau une limite indépassable. La "liberté" en particulier demeure un concept problématique et le désir *de* liberté ne coïncide pas avec l'acte libre voire s'y oppose, tant ce désir parvient difficilement à se représenter la liberté autrement que comme un objet, la maîtrise sur "quelque chose" ou encore un "état" déterminé ou déterminable.

Nous nous efforcerons dans notre troisième chapitre de suivre le fil de cette prétention à la maîtrise, dans sa double dimension, historique et intersubjective, d'une part, et intra-subjective, d'autre part. Nous verrons ainsi que la vie psychique ne peut véritablement s'affranchir du « *discours du maître* », ou de sa réactualisation sous d'autres formes avec le « *discours universitaire* » tel que l'envisage Lacan. Notre vie psychique fonctionne cependant sur plusieurs plans, et le désir ne désarme pas. S'il se fraye des voies inédites et singulières dans les symptômes et dans l'art, voire dans certains aspects du quotidien, peut-être qu'un souci d'écoute et d'expression plus justes du désir humain serait à même de produire des effets de liberté.

CHAPITRE 1 : Formation de l'individu et méconnaissance des voies du désir

En règle générale, on considère que ce qui est de nature trans-individuelle rompt précisément avec la vie psychique et la transcende : les institutions de la société, les œuvres du patrimoine culturel, les découvertes scientifiques et techniques, ... sont conçues comme existant "en soi" et de manière autonome par rapport au psychisme individuel. A l'inverse, on envisage celui-ci comme étant certes influencé par ces dimensions collectives, mais disposant par ailleurs de son autonomie, constituant une "individualité". Les analyses précédentes ont déjà assez largement remis en question les illusions de l'individualisme contemporain, mais les ressorts inconscients en sont demeurés dans l'ombre. Il s'agit donc pour nous à présent d'établir à quel point les approches de Freud puis de Lacan peuvent conduire à une conception plus lucide du rapport complexe entre les individus, les investissements pulsionnels de chacun et les modalités de l'être-ensemble qui fédèrent la communauté.

Sur ce terrain, la psychologie sociale pourrait également faire valoir ses contributions. Freud lui-même ne s'est-il pas inspiré de Le Bon, de Tarde ou de McDougall pour rédiger son article sur la psychologie des foules ? Pourtant, comme nous allons l'établir dans les pages qui suivent, plusieurs points nous ont progressivement éloigné de ce type d'approche, non dénué de pertinence pour décrypter certains mécanismes, notamment professionnels et institutionnels, par lesquels les individus sont amenés à rencontrer et à générer des pratiques aliénantes accompagnées de consentement. D'abord, la prétention à l'objectivité, inscrite dans la logique de recherche de toute discipline scientifique, nous est apparue comme une limite : malgré le positionnement ambigu de la psychologie sociale, entre psychologie et sociologie, peut-elle s'affranchir des contraintes de la division du travail et de la spécialisation ? Et ces contraintes ne conduisent-elles pas à isoler dans l'analyse les seules dimensions, trop limitatives, relatives à leur champ de compétence propre ? Par ailleurs, la démarche scientifique se fonde sur le présupposé d'une évacuation du sujet dans l'énonciation de ses thèses et de ses théories. Cette éviction est-elle intégrale ? Est-elle par ailleurs sans effets, notamment sur le rapport du sujet au savoir ? Est-elle par conséquent légitime ? Ces questions nous amèneront à interroger la place du désir et du fantasme dans le discours de la psychologie sociale, si ce n'est plus généralement dans les discours émanant de l'ensemble des sciences humaines.

Si ce problème touche d'abord le chercheur — que désire-t-il effectivement ?, quel savoir ?, quelle vérité ?, quelle liberté ? —, il concerne aussi les pouvoirs, qu'ils soient commanditaires de programmes de recherche ou bénéficiaires de leurs résultats. Assurément, la place et le rôle du savoir, en particulier scientifique, sont essentiels dans les sociétés modernes. Mais l'effet du savoir est ambigu. S'il peut émanciper l'individu, sur le plan intellectuel, le conduit-il à plus de liberté ? Chacun est-il moins dépendant de ses attachements affectifs, plus libre dans l'expression de son désir ? Quant à l'échelle collective, un Etat ou une institution trouveront dans les sciences de quoi être plus efficaces, et à mieux "gérer" cette ressource qu'est l'humain, objectivé dans les procédures d'analyse et de formalisation des sciences humaines. Le présupposé selon lequel le savoir émancipe de lui-même s'avère donc problématique. A l'inverse, l'ignorance se révèle immédiatement facteur d'aliénation. La psychanalyse nous semble située au cœur de cette aporie tout en interrogeant les fantasmes et les dynamiques

pulsionnelles à l'œuvre dans le rapport au savoir et à l'institution. Néanmoins, les raisons qui nous ont amené à la privilégier ici sont les mêmes qui rendent problématique son "usage". Nous verrons pourquoi ultérieurement.

1/ Les leçons de la psychologie sociale et leurs limites

a/ Le risque d'errance dans les projections fantasmatiques

Les premiers pas de la psychologie sociale remontent à la fin du XIX^{ème} siècle, à une époque qui voyait naître en même temps la culture de masse, les techniques de communication afférentes, l'urbanisation et un certain optimisme positiviste. L'un des premiers textes en la matière est publié en effet en 1895 — année généralement considérée par ailleurs comme celle de la naissance de la psychanalyse et de la première projection cinématographique des frères Lumière à Paris : il s'agit de *Psychologie des foules*, de Gustave Le Bon. La réponse critique de Gabriel Tarde, *L'opinion et la foule*, date de 1901, mais on considère généralement plutôt que la naissance "officielle" de la psychologie sociale comme discipline accédant à son autonomie, eut lieu autour de 1908 avec les ouvrages du britannique McDougall (psychologue) et de l'américain E. A. Ross (sociologue), qui portent tout deux le titre de *Psychologie sociale*.

L'intérêt du texte de Gustave Le Bon, dont on sait combien il a suscité de critiques et de polémiques — nous verrons notamment comment Freud conduit avec lui une âpre discussion —, réside avant tout dans les dérives fantasmatiques qu'il fait apparaître. Les phénomènes de foule, ainsi que la soumission des individus à leur dynamique, se révèlent ainsi comme des espaces de projection des fantasmes, que la rigueur scientifique de la psychologie sociale ultérieure aura peut-être bien des difficultés à endiguer, même si elle n'est plus comparable à ce qui se joue de façon débridée et irrationnelle chez Le Bon. Les notions de "foule" ou de "masse" impliquent peut-être d'ailleurs inévitablement des dérives, dues à la substantialisation tendancielle de ces termes dans le discours traditionnel : la foule c'est le "gros animal", une des modalités du grand Autre, dont il s'agit précisément de déconstruire la réification fantasmatique. Car la servitude volontaire a partie liée avec la dynamique du fantasme, et particulièrement lorsqu'elle touche à des formations collectives : plus leur représentation imaginaire est investie ou contre-investie sur le plan pulsionnel, plus le risque est grand que les individus s'y aliènent d'une manière ou d'une autre.

D'autre part, il est frappant de constater, avec le type de discours instauré par Le Bon, que les bénéficiaires se situent plutôt du côté des pouvoirs, désireux de manipuler les masses, que du côté des individus soucieux d'émancipation. En effet, si les analyses proposées par Le Bon

présentent des travers contestables, elles dressent néanmoins un tableau relativement instructif des démarches permettant d'instrumentaliser l'opinion, dans une lignée qui doit beaucoup à l'héritage de la rhétorique et des sciences politiques. En ce sens, les détenteurs du pouvoir peuvent s'inspirer de ces théories. En revanche, le propos demeure beaucoup trop imprécis et approximatif pour permettre l'émancipation des individus, tout particulièrement parce qu'il ne prend pas en considération les facteurs singuliers qui déterminent les investissements pulsionnels de chacun et ce que nous pourrions appeler la "résistance" devant l'exercice de la liberté et de la responsabilité.

Ainsi, comme d'autres auteurs, avant et après lui, Le Bon projette ses propres fantasmes sur les foules, animé à la fois d'une « *crainte des masses* », pour paraphraser le titre d'Etienne Balibar, et d'une tendance paradoxale à surestimer leur puissance tout en les méprisant. Dès le premier chapitre, l'auteur opère une substantialisation radicale du phénomène de masse. S'il en repère à juste titre la spécificité par rapport au comportement d'une multitude d'individus sans unité, il affirme que dans une foule « *se forme une âme collective, transitoire sans doute, mais présentant des caractères très nets. (...) Elle forme un seul être et se trouve soumise à la loi de l'unité mentale des foules.* »¹ Etrange loi qu'aucune donnée scientifique ni même aucune argumentation précise ne se donne la peine de fonder ou de mettre à l'épreuve. La réification de la foule est ensuite confirmée, quelques lignes plus loin, avec le recours de Le Bon à la traditionnelle métaphore corporelle : l'âme collective de la foule transforme à ce point les individus qu'elle

*« les fait sentir, penser et agir d'une façon tout à fait différente de celle dont sentiraient, penseraient et agiraient chacun d'eux isolément. (...) La foule psychologique est un être provisoire, composé d'éléments hétérogènes pour un instant soudés, absolument comme les cellules d'un corps vivant forment par leur réunion un être nouveau manifestant des caractères fort différents de ceux que chacune de ces cellules possède. »*²

Présupposant une unité organique de la foule, l'auteur ne précise pas de quelle façon s'articule la vie psychique individuelle et les modes de fonctionnement collectifs d'une multiplicité de sujets.

Comme le révèlent d'autres passages, Le Bon va jusqu'à présumer ce qu'il considère comme l'un des déterminants majeurs de la psychologie des foules sur le long terme : « *l'âme de la race* » (sic.). Reprenant ce thème récurrent à l'époque, l'auteur de *Psychologie des foules* estime effectivement dès sa courte préface que « *l'ensemble de caractères communs imposés par le milieu et l'hérédité à tous les individus d'un peuple constitue l'âme de ce peuple* »³ et il revient sur la question au livre II, chapitre 1, à propos des facteurs lointains qui conditionnent les phénomènes de masse. Se référant à son étude sur les *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*, il n'hésite pas à affirmer que le premier déterminant de la psychologie des foules est celui de la « *race* », entendue non seulement comme un concept biologique mais comme une réalité à l'essence paradoxale, mi-physiologique, mi-culturelle (une chimère ?), associée à une conception organiciste et mécaniste du développement des peuples. Il écrit :

¹ *Psychologie des foules*, rééd. PUF Quadrige 2003, p. 9.

² *Ibid.*, p. 11.

³ *Ibid.*, page de garde non numérotée.

« Ce facteur, la race, doit être mis au premier rang, car à lui seul il est beaucoup plus important que tous les autres. Nous l'avons suffisamment étudié dans un précédent volume pour qu'il soit utile d'y revenir longuement. Nous y avons montré ce qu'est une race historique, et comment, dès que ses caractères sont formés, ses croyances, ses institutions, ses arts, en un mot tous les éléments de sa civilisation, deviennent l'expression extérieure de son âme. »⁴

L'expression même de « *race historique* » constitue un oxymore, sans que cela pose problème à l'auteur, qui sous-entend par ailleurs une sorte d'intériorité obscure spécifique à la substance de chaque peuple, dont les institutions et les œuvres ne seraient que le reflet, l'épiphénomène. Et pourtant, il considérera également plus loin que les conditions historiques propres à la modernité tendent à détruire l'unité substantielle attribuée à la race, ce qui conduit Le Bon à une sorte de pessimisme d'époque, dont attestent particulièrement les dernières lignes de l'ouvrage, aux accents apocalyptiques :

« Avec la perte définitive de l'idéal ancien, la race finit par perdre aussi son âme. Elle n'est plus qu'une poussière d'individus isolés et redevient ce qu'elle était à son point de départ : une foule. Elle en présente tous les caractères transitoires, sans consistance et sans lendemain. La civilisation n'a plus aucune fixité et tombe à la merci de tous les hasards. La plèbe est reine et les barbares avancent. La civilisation peut paraître brillante encore parce qu'elle conserve la façade extérieure créée par un long passé, mais c'est en réalité un édifice vermoulu que rien ne soutient plus et qui s'effondrera au premier orage. »⁵

Nous voyons ainsi se refléter, non seulement certaines contradictions et approximations : quel est cet « *idéal ancien* » ?, la foule n'était-elle pas auparavant définie comme une unité, opposée à la multitude ?, et que désigne exactement Le Bon avec le signifiant "plèbe" ? De telles obscurités et les exagérations rhétoriques qui les habillent reflètent les angoisses et les craintes de toute une partie de l'intelligentsia européenne de la fin du XIX^{ème} siècle.

La foule apparaît ainsi comme une sorte de monstruosité insaisissable et destructrice — l'auteur n'hésite d'ailleurs pas à faire référence à la Sphinge ; elle est en même temps surestimée dans sa puissance et crainte dans ses effets. Le « *droit divin des foules* » (sic.) remplace le « *droit divin des rois* », avec « *une puissance nouvelle, dernière souveraine de l'âge moderne*. ». Comme un déferlement irrépressible :

« sur les ruines de tant d'idées, tenues pour vraies jadis et mortes aujourd'hui, de tant de pouvoirs successivement brisés par les révolutions, cette puissance est la seule qui se soit élevée, et paraisse devoir bientôt absorber les autres. Alors que nos antiques croyances chancellent et disparaissent, que les vieilles colonnes des sociétés s'effondrent tout à tour, l'action des foules est l'unique force que rien ne menace et dont le prestige grandisse toujours. L'âge où nous entrons sera véritablement l'ère des foules. »⁶

Non seulement Le Bon hypertrophie le rôle des masses dans le devenir historique de la modernité, mais faisant preuve d'un profond idéalisme, il les abstrait de leurs conditions d'existence sociales et des évolutions politiques et technologiques. Ailleurs dans le texte, il fera certes référence à la presse ou aux classes sociales, mais comme à des paramètres secondaires.

⁴ *Psychologie des foules*, op. cit., p. 46.

⁵ Ibid., p. 125.

⁶ Ibid., p. 2.

Il en résulte une conception de la foule comme être surpuissant et autonome, grand Autre substantiel à la fois menaçant et dont l'auteur regrette en même temps le fondement ancestral et la stabilité disparue. Le grand Autre de la foule s'avère donc duplice et trompeur, femme fatale d'une humanité désemparée. D'ailleurs, Le Bon n'hésite pas à le formuler :

« *les foules sont partout féminines, mais les plus féminines de toutes sont les foules latines* »⁷ ou encore, un peu plus loin, « *comme les femmes [les foules] vont tout de suite aux extrêmes* »⁸.

Pétri de contradictions dans ses modalités d'appréhension des foules, le texte n'hésite pas à présenter pourtant cette force irrépressible et ingouvernable, destructrice, comme « *un troupeau qui ne saurait se passer de maître* » : un meneur peut donc subjuguier une foule et la conduire, au moins temporairement, selon ses vues. Probablement le fantasme de la femme domestiquée par l'ordre patriarcal, tout en continuant à être crainte pour son potentiel de désorganisation, n'est-il pas absent, en arrière fond.

Enfin, ayant également recours au concept d'inconscient, dans sa plus grande indétermination et là encore selon des thèmes en vogue, Le Bon tend à substantialiser aussi le contenu de ce concept. Il l'envisage comme un « *substratum inconscient formé surtout d'influences héréditaires. Ce substratum renferme les innombrables résidus ancestraux qui constituent l'âme de la race.* »⁹ Il évoque la « *personnalité inconsciente* » qui prédomine sur la personnalité consciente et fait de l'homme dans la foule un « *automate* », un « *grain de sable* », individu « *instinctif* » qui régresse au stade du « *primitif* », du « *barbare* ». Ainsi envisagé, l'inconscient se révèle obscur et irrationnel, déterminé par des facteurs inanalysables et tenant un discours qui repose essentiellement sur l'imagination et les projections de ceux qui le font parler.

Il ne s'agit pas, bien entendu, de réduire tout le développement ultérieur de la psychologie sociale à l'une de ses origines chez G. Le Bon. Celui-ci nous paraît cependant révélateur d'une double impasse. D'une part — et ceci apparaît tout à fait clairement au moins dans le cas de Le Bon —, les notions générales de "foule", de "masse" ou même celles désignant un groupe plus délimité comme le "prolétariat", les "classes moyennes" ou les "catholiques", réunissent des réalités hétérogènes dont la pensée est amenée à méconnaître la complexité. Figures d'un "nous" ou d'un "eux", facteur d'identification positive ou d'exclusion, elles favorisent l'intervention de l'imaginaire et peuvent toujours dégénérer en espaces de projection fantasmatique et en lieu d'investissement psychique. Elles risquent surtout de matérialiser les craintes et les espoirs de chacun, sans nous éclairer suffisamment sur les mécanismes psychiques à l'œuvre dans l'élaboration de leur cohésion spécifique. Si la pensée devait s'en satisfaire, elle signerait plutôt son échec et sa propre aliénation.

D'autre part, les analyses de Le Bon commencent à nous laisser entrevoir la dissymétrie qui se met en place, et sur laquelle nous reviendrons, entre une connaissance des dynamiques collectives et la possibilité pour un individu de s'en démarquer. Dans la mesure en effet où celui-ci est toujours déjà impliqué dans des attachements affectifs et des investissements

⁷ *Psychologie des foules*, op. cit., p. 19.

⁸ Ibid., p. 25.

⁹ Ibid., p. 12.

pulsionnels, et qu'il les méconnaît en grande partie, comment un simple savoir théorique, aussi rigoureux soit-il, pourrait-il suffire à l'émanciper ?

b/ Des intuitions pertinentes, un type de discours inadapté ?

Il est d'autant plus inconfortable de reconnaître à Le Bon certains mérites qu'il est capable de tomber dans les travers les plus contestables, tels ceux que nous venons d'indiquer. Pourtant, nous pouvons lire dans ses propos un certain nombre d'analyses judicieuses, dont certaines inspireront Freud, ainsi que des exemples évocateurs de la façon dont les individus peuvent se trouver pris dans des mécanismes de servitude auxquels ils consentent voire grâce auxquels ils recueillent des bénéfices psychiques non négligeables. Si les propos de Le Bon nous semblent instructifs, ils le sont peut-être d'abord par les erreurs et les illusions qu'ils déploient ouvertement. Mais nous allons voir également qu'il met en place les premiers linéaments d'une psychologie des foules appelée à se développer, et dont nous pourrions par ailleurs retrouver certains aspects dans la pensée politique de Machiavel.

Le Bon a tout d'abord nettement conscience du bouleversement civilisationnel qu'il est en train de traverser et dans lequel les masses jouent un rôle important. Si l'on met de côté les accents pessimistes et le sentiment de décadence qui l'anime, Le Bon souligne que les grands bouleversements historiques ne sont pas nécessairement spectaculaires et se jouent sur une assez longue durée :

« Les seuls changements importants, ceux d'où le renouvellement des civilisations découle, s'opèrent dans les opinions, les conceptions et les croyances. Les événements mémorables sont les effets visibles des invisibles changements des sentiments des hommes. »¹⁰

Bien entendu, il n'a pas le privilège ni la primeur de ce type de considérations, qu'il a pu lire notamment chez Tocqueville. Néanmoins, il les reprend à son compte et ajoute que la destruction des croyances religieuses, les découvertes modernes de la science et de l'industrie, ont joué un rôle important dans l'avènement de la modernité.

Il détecte alors très clairement tout le bénéfice, pour un homme d'Etat, de se préoccuper de la psychologie des foules. Un législateur souhaitant par exemple lever un nouvel impôt aura tout intérêt à mettre en place un impôt indirect, fût-il inégalitaire, plutôt qu'un impôt direct plus visible et cependant égalitaire :

« Le plus injuste pourra être pratiquement le meilleur pour les foules, s'il est le moins visible, et le moins lourd en apparence. (...) Etant journellement prélevé sur des objets de consommation, par fractions de centime, il ne gêne pas ses habitudes [celles de la foule] et l'impressionne peu. »¹¹

¹⁰ *Psychologie des foules*, op. cit., p. 1.

¹¹ *Ibid.*, p. 5.

La mise au jour des modes de fonctionnement de la psychologie sociale s'avère donc efficacement mobilisable pour contourner l'esprit critique et mobiliser les mécanismes autonomes de la psychologie collective pour ainsi dire "contre" ceux de la psychologie individuelle. A cet égard, comme nous l'avons déjà suggéré, la psychologie sociale risque de produire, *nolens volens*, une profonde dissymétrie qui nous paraît problématique et persistante jusqu'à aujourd'hui : en dévoilant avec une précision croissante les mécanismes qui déterminent les comportements des individus pris dans des ensembles collectifs, elle fournit aux détenteurs du pouvoir des instruments de manipulation d'une efficacité pour le moins non négligeable, alors qu'elle n'offre que de faibles recours aux individus ou aux citoyens contre lesquels ces instruments sont employés. Ceci tient en partie à la spécificité des effets qui se produisent à l'échelle de la psychologie des foules, mais peut-être également au type de discours qui est tenu sur cet "objet" particulier construit par la psychologie sociale elle-même.

Sur le premier point, concernant la spécificité des effets, nous remarquons avec Le Bon qu'ils contournent les modalités classiques de la pensée critique et du jugement rationnel. L'auteur rappelle la puissance des images et des associations d'idées sur les masses, l'impact des messages simples et réducteurs, de leur répétition à outrance, la séduction exercée par la puissance du collectif, la tendance à une sorte de contagion affective entre les membres d'une foule. Il indique combien elles tendent à se plier à l'autorité d'un meneur capable d'imposer une autorité forte. Il évoque aussi leur conservatisme tendanciel. Instructive est également la thèse selon laquelle une foule sera plus réceptive si elle est placée en posture « *d'attention expectante* », comme l'écrit Le Bon : la fébrilité de l'attente la disposera mieux à la suggestion et au passage à l'acte. Les hommes réunis en foule réagiront plus vivement à certains mots bien choisis, à des clichés bien sentis, aux promesses qui flattent leurs attentes. Autant d'éléments devenus classiques sur la question et qui pourtant continuent de faire florès dans le monde de la communication, commerciale ou politique.

Les individus ne jouent pas "à armes égales" face aux effets de masse, et non seulement les plus lucides d'entre-eux ne peuvent probablement pas rivaliser mais au sein même de leur vie psychique, les différents modes de pression collectifs ne sont pas sans effets. Certaines des analyses et certains des exemples de Le Bon le suggèrent : la mise au jour des modes de comportement de la masse pourra éclairer les gouvernants désireux d'orienter les foules vers leurs projets, dans la mesure où « *connaître l'art d'impressionner l'imagination des foules c'est connaître l'art de gouverner* »¹². Fidèle disciple des sophistes et digne prédécesseur d'un Edward Bernays qui envisageait, nous l'avons vu, de fournir aux classes dirigeantes les instruments permettant « *d'organiser le chaos* » à l'âge des foules, Le Bon ne méconnaît pas le potentiel d'instrumentalisation de la psychologie des foules, même s'il ne se positionne pas explicitement ni unilatéralement du côté du pouvoir.

Concernant le point d'application des discours manipulateurs, Le Bon met clairement l'accent sur les affects tout en faisant preuve d'une certaine pertinence "clinique". Il repère en particulier avec à propos que les mécanismes de la psychologie des foules transcendent très largement les clivages sociaux et intellectuels, et sont en grande partie indépendants de la culture et du degré de rationalité des individus :

¹² *Psychologie des foules*, op. cit., p. 37.

« entre un célèbre mathématicien et son bottier un abîme peut exister sous le rapport intellectuel, mais au point de vue du caractère et des croyances la différence est souvent nulle ou très faible. »¹³

Ainsi, l'un comme l'autre seront tout autant susceptibles d'être aliénés dans une dynamique collective, leur capacité de "résistance" ne tenant pas essentiellement à leur situation sociale ni à leur patrimoine culturel.

Quant au type de discours qu'elle emploie, par ailleurs, la psychologie sociale a partie liée avec un savoir qui n'interroge pas suffisamment ses présupposés. Son approche de "l'objet" "foule" mérite ainsi, sur le plan méthodologique, d'être mise à distance et critiquée. En conformité avec la dynamique générale du discours scientifique, la psychologie sociale décrit des mécanismes ou plutôt les *constitue*. Il convient en effet de ne pas céder à un réalisme naïf, considérant que les disciplines scientifiques se contentent de "découvrir" leur objet, existant tel quel dans la réalité. Cet objet est construit et l'usage du concept obéit ici à une logique instrumentale qui a pour effet de placer hors champ le sujet pensant et désirant. Dès lors, la psychologie sociale énonce dans ses théories des mécanismes que, certes, elle ne crée pas *ex-nihilo*, mais qu'elle trace, qu'elle inscrit dans la langue et qui opèrent une réduction de la complexité du réel. Parallèlement, elle donne une "prise", fournit une instrumentation spécifique pour agir sur les phénomènes — comme l'ont fait avant elle la physique et la biologie, produisant des techniques fines de manipulation du réel naturel, inanimé et animé. En établissant un système de signifiants, elle fabrique un arsenal de moyens à disposition de qui voudra (et pourra) s'en saisir.

Nous pourrions néanmoins relativiser ce risque, et considérer que de tout temps les dirigeants ont fait usage de la psychologie des foules — sans la thématiser ni la formaliser conceptuellement — pour conduire efficacement leur action. Ne serions-nous pas alors victimes d'une illusion rétrospective ? Ceci ne reviendrait-il pas à considérer que les moulins à eau et les croisements de semences agricoles portaient en eux intrinsèquement les barrages hydro-électriques et la fabrication d'OGM ? Certaines affirmations de Le Bon nous semblent susceptibles d'induire une erreur de cet ordre. Il affirma notamment que :

« les maîtres du monde, les fondateurs de religions ou d'empires, les apôtres de toutes croyances, les hommes d'Etat éminents, et, dans une sphère plus modeste, les simples chefs de petites collectivités humaines, ont toujours été des psychologues inconscients, ayant de l'âme des foules une connaissance instinctive, souvent très sûre »¹⁴,

Que chacun de ces "maîtres" ait dû recourir à l'art oratoire et su faire preuve de charisme est incontestable. En revanche, une telle démarche n'est pas comparable ni équivalente à celle qui est mise en œuvre dans les stratégies de communication modernes. Entre les deux, il y a eu un "progrès", du même ordre que celui qui se déploie de la « *fronde à la bombe atomique* » pour reprendre cette métaphore d'Adorno. Ces maîtres d'hier n'étaient donc tout simplement pas des psychologues ; et l'on n'irait pas dire des inventeurs de la catapulte, de la charrue ou de la culture du maïs qu'ils étaient des physiciens ou des botanistes. Hisser le savoir-faire empirique en un savoir constitué et scientifique ne se limite pas à une opération qui rend

¹³ *Psychologie des foules*, op. cit., p. 12.

¹⁴ *Ibid.*, p. 4.

"consciente" une démarche préalablement "inconsciente". Il s'agit d'un bouleversement beaucoup plus radical, à la fois sur le plan de la langue et du rapport au monde.

Dans la mesure où Le Bon, comme Bernays quelque vingt ans plus tard, se situent à l'orée de ce bouleversement, le caractère encore "artisanal" et "en construction" de leur instrumentation conceptuelle nous semble révélateur de ce bouleversement. Un basculement produit ses effets au cours de cette période. Tant que les "maîtres" exerçaient leur pouvoir et leur séduction de manière empirique, la place laissée à l'autonomie (particulièrement celle du désir) pouvait peut-être permettre aux individus de se soumettre au pouvoir tout en continuant à faire jouer leur désir en marge du pouvoir. Encore ceci mériterait-il d'être assez fortement nuancé avec l'avènement de l'Église et du droit canon, dont les analyses de Pierre Legendre nous suggèrent qu'ils jouèrent un rôle non négligeable dans l'élaboration d'une "machinerie" de domestication et d'aliénation institutionnalisée du désir. Quoi qu'il en soit, l'apparition de la psychologie sociale et des industries culturelles permettent d'intervenir sur le jeu du désir, méthodiquement et par le biais de différentes techniques, venant ainsi interférer de façon plus fine dans sa dynamique, sans que l'on puisse exactement en mesurer les conséquences.

Aussi déficiente que soit l'analogie, qui n'a pour intérêt ici que de nous mettre sur la voie, une telle intervention mérite d'être comparée à l'action de la physique nucléaire sur les atomes et à celle de la biologie sur les cellules vivantes : production d'effets considérables et dont on peut maîtriser une partie des conséquences ; méconnaissance des effets non observables ou à long terme, et production d'effets indésirables qui échappent à toute maîtrise. Or, Freud dut se confronter à certains de ces effets : nous pensons à la « *réaction thérapeutique négative* », mais peut-être l'hystérie elle-même est-elle comme l'envers d'un empire croissant des techniques de la médecine et de la psychiatrie. L'intérêt du fondateur de la psychanalyse pour la psychologie des foules et les réactions négatives à l'égard de la culture est lié à ce bouleversement civilisationnel majeur. Mais la différence du cadre d'analyse freudien par rapport à celui de Le Bon, comme nous le verrons, ne tient pas uniquement à des divergences de contenu, de thèses ou de description des mécanismes. Le fondateur de la psychanalyse affronte nous semble-t-il avec beaucoup plus de lucidité cette aporie massive de la psychologie sociale que nous avons évoquée sous le nom de dissymétrie.

c/ Jusqu'où étudier expérimentalement l'obéissance ?

A un moment plus avancé du développement de la psychologie sociale, nous nous sommes intéressés à la démarche de Stanley Milgram. Elle nous paraît révélatrice, autant par sa situation (historique et institutionnelle) que par son contenu, des insuffisances et des limites voire des impasses de la psychologie sociale à rendre compte de la servitude volontaire, tout en cernant malgré tout certaines dimensions importantes du problème.

Comme on le sait, Milgram a commencé à conduire ses recherches sur la « *soumission à l'autorité* » au lendemain de la Seconde guerre mondiale et avec la préoccupation de

comprendre ce qui avait pu conduire une population entière à tolérer voire à perpétrer des actes génocidaires. Professeur de psychologie à l'Université de Yale, Milgram met en place son protocole expérimental sur la soumission à l'autorité entre 1960 et 1963, à peine une dizaine d'années après la publication du livre dirigé par Adorno sur la *Personnalité autoritaire* (1950) et à une période quasiment contemporaine du procès Eichmann — qui commence en avril 1961 — et des analyses qu'en fit H. Arendt. Avant d'en venir à l'expérience elle-même et à ses interprétations, il convient de remarquer que cette recherche s'inscrit de toute évidence dans le cadre de la science, par définition, et qu'elle va se dérouler dans l'université (en majeure partie) ainsi que sur la base d'un prétexte pédagogique (une situation d'apprentissage). Ainsi, par le statut même de l'expérimentation, nous nous trouvons conduits à une approche qui en régit les conditions de possibilité.

Commençons par rappeler l'intérêt et l'importance de la recherche de Milgram. Ceux-ci tiennent avant tout au fait que les résultats de ses travaux sont allés à l'encontre de toutes les attentes et idées reçues, et continuent de heurter certaines de nos convictions les plus tenaces. Spontanément, nous tendons à croire — et tel était le cas de Milgram et de ceux qu'il avait consultés avant la mise en place de son protocole expérimental — que les citoyens ordinaires des sociétés démocratiques, disposent des ressources intellectuelles et morales suffisantes pour résister à l'autorité, c'est-à-dire pour désobéir à un ordre devant les conduire à des actes susceptibles de porter atteinte à autrui et à enfreindre leurs principes moraux les plus intimes.

Or, les résultats de la recherche conduisent à penser qu'il n'en est rien, et qu'un individu ordinaire, placé dans un contexte particulier, peut commettre des actes radicalement incompatibles avec les exigences minimales de la morale : faire souffrir un innocent voire le mettre à mort. Pour certains spécialistes et une partie du grand public aujourd'hui, cette idée est devenue plus admissible car elle s'est diffusée dans l'opinion, notamment grâce à la notoriété des travaux de Milgram, aux discussions qu'ils ont suscitées, aux recherches postérieures qu'elles ont nourri et à la réflexion des historiens et journalistes sur les mêmes questions : citons notamment le travail de C. Browning, publié dans *Des hommes ordinaires* et les textes de J. Hatzfeld sur le génocide rwandais. Cependant, chacun ne consent pas volontiers à reconnaître sa propre tendance à l'obéissance et continue à méconnaître, en règle générale, l'incidence des facteurs qui déjouent sa vigilance critique et ses capacités intellectuelles d'analyse.

D'autre part, la recherche de Milgram permet de démontrer que la part du "sadisme" ou d'une agressivité considérée comme instinctuelle et réprimée chez l'être humain "civilisé" demeure extrêmement faible voire inexistante chez des sujets qui pourtant portent atteinte à l'intégrité physique et morale d'autrui. Mettant en parallèle, rétrospectivement, ses travaux avec les réflexions d'Arendt, Milgram écrit :

« Obscurément, chacun estimait que les abominations perpétrées par Eichmann ne pouvaient qu'être le fait d'une personnalité bestiale, perversité et sadique, l'incarnation même du mal. Après avoir constaté au cours de mes propres expériences la soumission inconditionnelle de certaines d'individus ordinaires, force m'est de conclure que la banalité du mal formulée par Hannah Arendt est plus proche de la vérité que nous n'aurions jamais osé l'imaginer. Ceux qui ont administré des chocs électriques à la victime l'ont fait non pour assouvir des tendances

particulièrement agressives, mais parce que l'idée qu'ils avaient de leurs obligations en tant que sujets les y contraignait moralement. »¹⁵

Ces considérations nous renvoient à nouveau à la servitude volontaire, dans la mesure où ce que Milgram aborde à travers l'expression de « *soumission à l'autorité* » est le fait qu'un individu consent à se soumettre à des commandements "hétéronomes" par rapport à certaines de ses convictions.

Le protocole expérimental est suffisamment connu pour que nous nous contentions d'en rappeler les grandes lignes. A travers une vingtaine de variantes dans les conditions de l'expérience, Milgram avait pour objectif de tester la résistance de l'individu à la soumission à l'autorité. Il recruta ses "cobayes" dans divers milieux sociaux de l'agglomération de New Haven (300 000 habitants) et dans des classes d'âge variées, par petite annonce et par courrier. Le motif avoué de l'expérience était ainsi formulé : « *achever une étude scientifique sur la mémoire et l'apprentissage qui se déroulera à l'université de Yale* »¹⁶. Les sujets de l'expérience arrivaient donc dans les locaux de l'université — au moins pour une partie des variantes — où ils étaient reçus par un expérimentateur en blouse grise. Celui-ci recevait à chaque fois deux personnes, dont l'une était complice de l'expérience ; et par un tirage au sort "truqué", le sujet testé se retrouvait en position d'interrogateur et le complice en position d'élève devant retenir toute une série de mots associés entre-eux. A chaque erreur de l'élève, il incombait au sujet-interrogateur de lui envoyer une décharge électrique croissante, par l'intermédiaire d'un appareil d'apparence très élaborée, un simulateur de chocs.

Au début de l'expérience, "l'élève" était attaché sur un siège muni d'électrodes, et l'expérimentateur précisait au sujet-interrogateur que même si les chocs étaient douloureux, ils ne pouvaient provoquer aucune lésion permanente. Au fil de l'interrogatoire, l'élève-complice commettant sciemment un nombre important d'erreurs, simulait une souffrance croissante lors des chocs, jusqu'à supplier l'interrogateur d'arrêter. L'expérimentateur enjoignait alors au sujet de continuer, de façon posée mais insistante, selon des formules apprises à l'avance et répétées dans toutes les expériences. La question que se posaient les instigateurs de l'expérience était donc la suivante : combien de sujets vont-ils aller jusqu'aux décharges électriques maximales sur un élève présumé innocent ?

Lors du premier type d'expérience (variante n°1), où les plaintes de l'élève ne parvenaient à l'interrogateur que par un écran de signalisation (feedback à distance), vingt-six sujets sur quarante, soit 65%, allèrent jusqu'au maximum de 450 V et tous atteignirent au moins 300 V (dernier degré de la section « *choc intense* »), moment où l'élève tambourinait sur les cloisons du laboratoire pour protester. Après trois cents quinze volts, l'élève ne fournit plus de réponses et les coups cessent, mais l'expérimentateur insiste pour que l'expérience se poursuive et l'interrogateur doit considérer que toute non-réponse vaut mauvaise réponse, donc implique une sanction et une augmentation du niveau des décharges. Les variantes suivantes opèrent un rapprochement progressif de la victime : la variante n°2 (feedback vocal) laisse entendre toutes les supplications de l'élève à travers la cloison ; la variante n°3

¹⁵ Stanley Milgram, *Soumission à l'autorité, Un point de vue expérimental*, trad. fr. Calmann-Levy, Paris, 1974, p. 22.

¹⁶ Cf. fac-similé de l'annonce publiée dans les journaux de l'époque, in op. cit., p. 34.

(proximité), met en présence, dans la même pièce, l'élève et l'interrogateur ; enfin la variante n°4 (contact), impose à l'interrogateur de contraindre l'élève, en lui prenant la main, de la poser sur une plaque métallique transmettant les décharges. Pour la variante n°2, 25 sujets sur 40 (62,5%) vont jusqu'au bout, mais les premiers à s'arrêter le font à 135 V (« choc fort »). Pour la variante n°3, 16 sujets vont jusqu'au bout (40%) et une dizaine vont jusqu'aux chocs intenses ou extrêmement intenses. Enfin, pour la variante n°4, 12 personnes (30%) atteignent le maximum tandis qu'une vingtaine s'arrête à « choc fort » (entre 135 et 180 V, tout de même)¹⁷.

Ces résultats suscitérent avant tout la surprise des expérimentateurs :

*« les observateurs (...) suivaient le déroulement de l'expérience à travers des miroirs sans tain, écrit Milgram. Ils n'en croyaient pas leurs yeux de voir les sujets administrer des chocs de plus en plus intenses à la victime ; même les personnes qui connaissaient parfaitement tous les détails de la situation avaient unanimement sous-estimé le degré d'obéissance des sujets. »*¹⁸

Au regard des enjeux apparents, l'intensité des décharges électriques paraît en effet disproportionnée et les réactions de l'élève, très perceptibles dès la variante n°2, auraient laissé penser *a priori* que les interrogatoires cesseraient assez rapidement. Les interrogateurs n'en tiraient pas pour autant de satisfactions directes — comme Milgram le confirmera par d'autres variantes ultérieures —, de type sadique notamment, et montraient plutôt des signes de réticence, de tension nerveuse croissante, d'agitation inhabituelle, tout en discutant de plus en plus vivement avec l'expérimentateur — mais sans pour autant désobéir immédiatement voire sans désobéir jusqu'à la fin de l'expérience et l'administration des chocs les plus violents. Il convient donc de s'interroger, comme le fait Milgram, sur les motifs qui conduisent les individus testés à se soumettre à l'expérimentateur malgré un conflit intérieur perceptible entre les ordres donnés et leur conscience morale.

Les analyses de l'auteur viennent corroborer en partie les éléments que nous avons dégagés de l'étude des textes de Max Weber, autour du poids des institutions dans le comportement des individus. La question de la légitimité, en particulier, revient très régulièrement dans les propos de Milgram. Ses expériences et leurs différentes variantes tendent en effet à attester que la reconnaissance de la légitimité de l'expérimentateur et, au-delà de lui, de celle accordée à la Science, joue un rôle déterminant dans la soumission. Les premières expériences ont lieu, comme nous l'avons suggéré, avec un formalisme prononcé : annonce dans les journaux, expérimentateur en blouse, qui fournit de doctes explications avant de commencer les interrogatoires, insiste très calmement pour que l'expérience se poursuive, appareillage technique qui fait illusion sur sa technicité, etc. Les lieux mêmes où se déroule l'opération initiale importent :

*« C'est dans le luxueux laboratoire Interaction de l'université de Yale que se déroula l'expérience. Ce détail a son importance, car le choix d'un tel local garantissait la légitimité de nos recherches. »*¹⁹

¹⁷ Cf. tableau récapitulatif des 4 premières variantes in *Soumission à l'autorité*, op. cit., p. 55.

¹⁸ *Soumission à l'autorité*, op. cit., p. 60.

¹⁹ *Ibid.*, p. 33.

Il s'agit néanmoins de ne pas se focaliser trop unilatéralement sur la dimension matérielle et concrète des symboles de prestige. Lorsque Milgram décida de délocaliser son expérience dans les sous-sols de l'université (variante n°5), puis ultérieurement dans un immeuble de bureaux relativement vétuste du centre de Bridgeport, ville industrielle voisine (variante n°10), les résultats n'en furent pas fondamentalement bouleversés. C'est donc l'autorité de la Science en tant qu'institution symbolique qui importe le plus, et la reconnaissance de la légitimité de l'entreprise scientifique à laquelle les individus subordonnent leurs actes.

De façon très révélatrice et suite à plusieurs analyses comparatives, Milgram reconnaît que la science joue dans le monde occidental développé le rôle d'une "idéologie dominante", au sens où elle induit une certaine vision du monde qui n'est pas remise en question et dont la légitimité globale n'est pas questionnée spontanément. Son utilité sociale et la légitimité de son projet ne sont pas envisagées de façon distanciée et problématique. Certes, la science vient se placer à côté d'autres systèmes de valeurs et de représentation, de façon relativement plurielle, surtout dans le cadre de la vie quotidienne.

« Les affaires, l'église, le gouvernement, l'enseignement représentent autant de domaines normaux de l'activité humaine qui, d'une part, sont légitimés par les valeurs et les besoins de la société et d'autre part, sont acceptés par le citoyen type comme inhérents au monde où il est né et où il vit. L'obéissance pourrait être obtenue en dehors de telles institutions. Elle n'aurait toutefois plus cette forme d'adhésion spontanée dans laquelle la personne se soumet avec la bonne conscience de faire son devoir. Par ailleurs, si l'expérience se déroulait au sein d'une culture très différente de la nôtre — disons, chez les Trobriandais — il serait nécessaire de trouver l'équivalent fonctionnel de la science afin d'obtenir des résultats psychologiquement comparables. »²⁰

Il convient donc de poser la question de la servitude volontaire au niveau de la structure d'ensemble des institutions et de la production de la légitimité. Nous pouvons d'ores et déjà souligner la difficulté à sortir du cadre institutionnel dans lequel chacun d'entre-nous se trouve impliqué. S'il est en effet relativement facile de mettre à distance la confiance du Trobriandais dans la parole et les commandements de ses sorciers, il s'avère beaucoup plus difficile de le faire dans le cadre de notre propre culture. Pourtant, cette mise à distance se révèle fondamentale puisque l'acceptation spontanée de la légitimité d'un certain discours — en l'occurrence ici, celui de la Science — conduit à l'obéissance irréfléchie, avec des conséquences potentiellement dangereuses et contraires à toute exigence éthique :

« Elle permet [la justification idéologique] au sujet docile de voir son comportement en relation avec un objectif souhaitable. C'est uniquement dans cette optique que la soumission est librement consentie. »²¹

Malgré les réticences et les "cas de conscience" des sujets-interrogateurs, une majorité va jusqu'au bout ou s'avance très loin dans la violence infligée à l'élève au nom de la science, au nom du Savoir qu'elle est supposée faire émerger *in fine*, si l'expérience "réussit". Dès lors, l'action commise, en elle-même, apparaît presque comme secondaire et axiologiquement neutre, tandis que les motivations et la signification qu'elle vise viennent au premier plan. Le

²⁰ *Soumission à l'autorité*, op. cit., p. 178, nous soulignons.

²¹ *Ibid*, nous soulignons.

sujet se trouve pris dans une "situation" globale dont le sens ultime et même l'essentiel des coordonnées interprétatives (comme une série d'axes de coordonnées mathématiques, x, y, z, t,...) sont fournis par les autorités reconnues comme "légitimes" et sous l'égide desquelles il se range. Comme le formule clairement Milgram quelques paragraphes plus loin, « *l'homme est enclin à accepter les définitions de l'action fournies par l'autorité légitime* »²².

L'expérimentateur insistant sur la non-nocivité de l'expérience, sur l'impératif de la poursuivre jusqu'au bout, etc., la priorité est accordée à l'achèvement de l'interrogatoire, les souffrances de la victime étant largement minimisées. Celles-ci ne sont pas pour autant totalement ignorées, du moins en règle générale, dans la mesure où un second système de coordonnées, celui des valeurs morales du sujet, peut être mobilisé en arrière-fond. Ce n'est qu'à la condition que ce second système ait un poids prépondérant dans la vie psychique du sujet qu'il parviendra à désobéir, et à inverser les priorités entre le fait d'aller jusqu'au bout de l'expérience et celui de faire souffrir un innocent. Or Milgram remarque à quel point cette inversion des priorités, et la désobéissance qui s'ensuit, est rare et difficile. Ce que fait apparaître le protocole expérimental tient d'abord à ce que nous pourrions appeler "l'engagement contractuel" du sujet : répondant à l'annonce, il a passé un contrat avec les organisateurs de l'expérience ; ne pas aller jusqu'au bout constituerait une sorte de rupture du contrat. Ceci pourrait invalider ou minorer l'intérêt de l'expérience. A partir d'un premier engagement, déjà difficile à rompre, le psychologue repère comme un engrenage qui accentue la difficulté de rompre avec la logique de la soumission.

Dans un premier temps, le confort ou l'habitude peuvent faire accepter ou tolérer les conditions données d'une situation. Modifier son comportement par rapport à ce qui est attendu engagerait à prendre une initiative et à sortir du cadre institué au départ. Mais il y a plus. Le participant qui mettrait un terme à sa contribution risquerait de se voir destitué de l'importance stratégique qu'il s'était vu accorder dans un premier temps, comme acteur essentiel du processus. « *Il ne peut pas mettre un terme à sa participation et continuer en même temps à se prévaloir de la compétence que lui a reconnue l'autorité.* »²³ Il perdrait une partie de son prestige, de sa reconnaissance par l'institution et donc une partie de sa "valeur" sociale. Aux yeux des autres, il pourrait même craindre d'être considéré comme "lâche", "déloyal", "traître" voire "arrogant", car prétendant seul détenir une vérité qui n'est pas celle du groupe dominant. Le poids de l'anticipation imaginaire du regard des pairs joue donc aussi un rôle non négligeable dans la dynamique de la soumission.

Pourtant, nous ne touchons peut-être pas encore l'essentiel. Car dès les premiers pas de l'engagement dans une logique institutionnelle, le sujet engage et "mise", pour ainsi dire, une part de lui-même. Dans l'expérience en question, dès les premières décharges infligées à l'élève, l'interrogateur joue le jeu de la science tout en "sacrifiant", certes de manière imperceptible dans les premiers temps, une partie de son intégrité morale : il fait souffrir — juste un peu — un innocent. A chaque étape, le sacrifice augmente. Ainsi, s'il s'arrête de "jouer" avant la fin, qu'advient-il ? Il a "perdu" sa mise de départ sans avoir rien gagné pour autant. Il est "perdant" sur les deux tableaux, celui de la morale et celui de la science.

²² *Soumission à l'autorité*, op. cit., p. 181.

²³ *Ibid.*, p. 187.

Milgram le reconnaît en partie, même si ses formulations manquent de clarté et ne soulignent pas suffisamment la dimension d'investissement pulsionnel des gains et des pertes, en se plaçant trop exclusivement sur le plan moral :

« Au fur et à mesure qu'il augmente l'intensité des chocs, il doit justifier son comportement vis-à-vis de lui-même ; l'un des moyens pour y parvenir est d'aller jusqu'au bout. En effet, s'il s'arrête, il doit logiquement se dire : "Tout ce que j'ai fait jusqu'à présent est mal et je le reconnais maintenant en refusant d'obéir plus longtemps." Par contre le fait de continuer le rassure sur le bien-fondé de sa conduite antérieure. »²⁴

Le jusqu'aboutisme du sujet s'apparente à celui du joueur de casino : plutôt que de s'arrêter en admettant qu'il a déjà beaucoup perdu, il préfère tenter le tout pour le tout en espérant une sorte de rédemption, de jugement dernier qui légitimera rétrospectivement ses sacrifices.

Si nous sortons un instant du contexte de l'expérience, pensons au dirigeant politique, au cadre d'entreprise voire au professeur, au médecin, au juriste,... Ils ont sacrifié une partie de leur jeunesse et de leurs biens à l'obtention de diplômes, généralement aussi une partie de leurs loisirs, de leur vie de famille. Tous probablement — mais qui le reconnaîtrait volontiers ? — ont été amenés à des compromis douloureux, un nombre non négligeable à des compromissions avec l'ordre établi et ses représentants. Le tout en tension permanente avec des valeurs personnelles, familiales, politiques, philosophiques ou religieuses, d'ailleurs parfois hétérogènes. Sortir du jeu, refuser d'obéir à un moment donné, reviendrait à devoir se confronter à cet ensemble de sacrifices successifs, probablement avec la plus grande angoisse et le plus grand dénuement. Pour les cas ou les situations les plus radicaux, l'affaire est probablement proche de l'impossible — repensons à ce que nous disions à propos de Klemperer et de son attitude à l'égard de la langue employée par le pouvoir Est-allemand.

De surcroît, l'arrêt du processus engage à une confrontation tout aussi difficile avec la dimension temporelle de l'avenir et son indétermination. En effet, comme le remarque judicieusement Milgram :

« Les rapports futurs du sujet et de l'expérimentateur sont prévisibles aussi longtemps que sont maintenus les termes selon lesquels ils ont été définis, par opposition à leur caractère inconnu lorsqu'une rupture intervient. »²⁵

Comment se comportera l'autre si je cesse d'obéir ? Quelles ressources nouvelles et inédites devrais-je puiser en moi pour y répondre ? Comment affronter une situation que je suis dans l'incapacité d'imaginer à l'avance ? Dans quel rôle, quelle scène, quelle pièce,... cela va-t-il me projeter ?

Nous nous trouvons ainsi confrontés au parcours complexe du "moi" au sein de la structure institutionnelle et symbolique, parcours qui accentue plutôt tendanciellement le poids de l'engrenage des réactions et donc l'inclination à la soumission. La situation expérimentale créée par Milgram induit un renforcement de ces tendances, dans la mesure où le "jeu" créé artificiellement par les conditions de l'expérience extrait celle-ci de la complexité et de la

²⁴ *Soumission à l'autorité*, op. cit., p. 186.

²⁵ *Ibid.*, p. 202.

multiplicité des engagements sociaux concrets : la dépendance envers la Science s'en trouve accrue. Cependant, la démarche présente un double mérite, d'ailleurs très ambivalent. Elle permet d'abord de dévoiler ce qui reste masqué dans le quotidien faute d'en isoler les paramètres ; et aussi de laisser entrevoir que certaines situations fabriquées artificiellement peuvent permettre d'accroître les effets de soumission.

L'ambivalence tient ainsi au fait que les connaissances acquises peuvent être instrumentalisées — et risquent de l'être — par ceux qui sont en charge d'institutions en quête d'efficacité : isoler un individu de sa famille, de son milieu d'origine, de son ancrage géographique ou culturel, ... diminue la pluralité de ses points d'attache et de ses repères pour définir la "réalité", ce qui favorise sa dépendance identitaire et affective à l'égard d'une seule personne ou institution. A l'inverse, nous pouvons sérieusement nous demander si les éclairages fournis par Milgram peuvent réellement offrir à chacun des moyens de résistance, pour mettre en perspective sa propre implication dans ces mécanismes. Telle est la dissymétrie que nous évoquions déjà à propos de Le Bon.

d/ Quelle incidence pour l'émancipation effective ?

Un contraste profond apparaît ainsi entre les intentions de l'auteur et les effets potentiels de son type de discours. Concernant les intentions, il semble hors de doute que Milgram se situe dans une optique "humaniste" et émancipatrice. A la fin de sa préface, et non sans naïveté, il écrit en effet :

« Je souhaite en outre [que ce livre] suscite chez ses lecteurs une compréhension plus approfondie de la force de l'autorité dans notre vie et que, par voie de conséquence, il abolisse la notion de l'obéissance aveugle : ainsi, dans un conflit entre la conscience et l'autorité, chacun d'entre-nous pourra tenter d'agir davantage en conformité avec les obligations que la moralité nous impose. »²⁶.

Nous reviendrons plus loin sur le caractère intenable de l'opposition tranchée entre « conscience » et « autorité », rappelée de façon récurrente dans l'ouvrage. Il nous importe pour l'heure de réfléchir à l'impact effectif que peuvent avoir le livre de Milgram et la publication de ses observations. Du côté de l'émancipation, on pourrait certes invoquer le fait qu'une plus grande connaissance théorique des mécanismes de l'obéissance, qu'une "culture" éclairée par la psychologie sociale, permet à chacun de prendre du recul et de se constituer une conscience critique. L'affirmer de façon trop massive, et comme une évidence, risquerait cependant de nous faire oublier l'écart irréductible entre la connaissance théorique et sa mise en œuvre dans la pratique.

D'autre part, et à condition de considérer que le discours théorique puisse avoir une certaine incidence, il convient de se demander aux oreilles de qui il parvient. En droit, certes, le texte de Milgram est lisible par tous et ne présente pas de difficulté technique particulière. Il n'a

²⁶ *Soumission à l'autorité*, op. cit., p. 14.

rien d'ésotérique. Qui cependant a pu en entendre parler de façon précise ou a pu être incité à le lire attentivement ? Peut-être le film d'Henri Verneuil, *I comme Icare*, a-t-il suscité quelques vocations de lecture dans le grand public lors de sa sortie en 1979. Néanmoins, les adaptations cinématographiques ont généralement des incidences limitées et surtout très temporaires. On pourrait leur préférer, sur la durée et pour leur approche pédagogique, les programmes scolaires. Pour nous en tenir à la France, aucune discipline enseignée au collège et au lycée ne comporte spécifiquement, à notre connaissance, mention d'une obligation de traiter de ces questions. Probablement quelques professeurs en parlent-ils à leurs élèves, mais cela concerne une fraction très réduite de la population. C'est donc essentiellement dans certains secteurs de l'Université et dans les Grandes Ecoles que cette question est le plus souvent abordée, quand elle l'est de surcroît.

Autrement dit, ce savoir en tant que tel est d'abord mis à disposition des élites ou de ceux qui envisagent d'y accéder, c'est-à-dire des individus déjà largement engagés dans des processus institutionnels de sacrifice et de rétribution. Il s'en faut donc de beaucoup que les vœux de Milgram soient exaucés, et nous pouvons lui accorder le mérite de le reconnaître à demi-mots vers la fin de son ouvrage :

« A l'occasion des conférences sur l'expérience que je fais dans les universités d'un bout à l'autre des Etats-Unis, c'est pour moi une surprise toujours renouvelée de me trouver devant des jeunes gens qui se disent horrifiés du comportement de nos sujets et proclament bien haut que jamais ils ne pourraient se conduire de la sorte, mais qui, quelques mois plus tard, sont appelés sous les drapeaux et commettent sans le plus petit scrupule de conscience des actions auprès desquelles le traitement infligé à notre victime est insignifiant. A cet égard, ils ne sont ni pires ni meilleurs que ceux qui, de tous temps, courbent l'échine devant l'autorité et deviennent les exécuteurs de ses hautes œuvres. »²⁷

On a vite fait de stigmatiser l'autre, le Trobriandais, l'Allemand sous le Troisième Reich, le sujet de l'expérience de Milgram, tout en faisant l'économie d'une remise en question personnelle. Or, dans le cas de la guerre du Vietnam, ici évoquée par l'auteur, une majorité de la population s'est rangée derrière l'autorité du pouvoir politique Nord-américain pour légitimer la guerre et tolérer les exactions commises sur les populations locales. A tel point, nous rappelle Milgram, que lors du procès Calley, du nom du lieutenant dirigeant les opérations militaires responsables du massacre de My Lai, l'étude de Kelman et Lawrence de 1972²⁸ a mis en évidence que 51% de l'échantillon de population qu'ils avaient interrogé se disait prêt à obéir dans les mêmes conditions que celles dans lesquelles le lieutenant s'était senti tenu d'agir comme il l'avait fait, avec une extrême cruauté.

En ce qui concerne en particulier les soldats et leur formation, une attention précise mérite d'être accordée à ce que Milgram considère comme un moment de transition, également perceptible lorsque les sujets de son expérience s'engagent dans le protocole expérimental. Dans ce type de circonstances, l'individu est confronté à un point de basculement dans la soumission, point où la volonté elle-même est engagée même si la responsabilité risque progressivement d'être désinvestie par le sujet, qui la transfère sur l'institution. L'adhésion volontaire à un projet de départ — telle expérience de psychologie, l'engagement sous les

²⁷ *Soumission à l'autorité*, op. cit., p. 222.

²⁸ Citée par Milgram, in *Soumission à l'autorité*, op. cit., note 1, page 229-230.

drapeaux voire dans une démarche sectaire —, induit une implication effective du sujet et le sentiment d'une obligation morale. Les impératifs seront ensuite d'autant plus efficaces qu'ils seront intériorisés et donneront au sujet l'impression qu'ils viennent de lui. Contrairement à la menace des armes, qui fait cesser la contrainte dès que son détenteur s'éloigne ou perd de sa puissance, le consentement du sujet à obéir est fortement intériorisé et la contrainte cesse d'être perçue comme telle. Le consentement à l'obéissance et l'aveuglement seront alors d'autant plus marqués que l'engagement sera conçu par le sujet comme exclusif ou primordial — et si les membres de l'institution parviennent à le lui faire envisager sous cet angle.

Tel est alors le dilemme de la psychologie sociale que de forger des instruments pouvant servir des finalités opposées aux ambitions des chercheurs. Certes, nous pourrions considérer que l'armée n'a pas attendu Milgram pour conditionner ses recrues, ni que Bernays a eu besoin d'un arsenal théorique élaboré pour mener à bien ses projets de conseiller en communication. Cependant, nous ne pouvons pas sous-estimer l'impact des avancées théoriques dans la persistance ou l'affinage des moyens de manipulation. Et tandis que les résultats de la recherche se diffusent lentement et de façon souvent réductrice dans le grand public, ils sont immédiatement à disposition de ceux qui peuvent en user avec le moins de scrupules.

La dissymétrie est non seulement quantitative et qualitative, mais aussi temporelle. Même en considérant que les "lumières" puissent parvenir aux consciences individuelles, nous pouvons craindre qu'elles n'atteignent plus vite les gouvernants auxquels elles peuvent bénéficier, et qu'elles leur fournissent des atouts plus directement efficaces que ceux qu'elles offrent aux individus. Savoir que la soumission dépend essentiellement de la légitimation des objectifs de l'institution, que la division du travail dilue le sentiment de responsabilité, que les individus ne sont pas majoritairement sadiques mais que quelques uns le sont réellement,... autrement dit comprendre les mécanismes majeurs de la soumission à l'autorité, cela risque de permettre avant tout de l'instrumentaliser.

Les difficultés et apories rencontrées avec les analyses de Milgram proviennent d'une insuffisante mise en question des catégories traditionnelles de la pensée de l'individu et des institutions, perceptible dès les premières lignes de l'ouvrage. Malgré quelques allusions à Freud, l'articulation entre la conscience individuelle et l'autorité, l'autonomie et l'aliénation, est envisagée de manière réductrice et dichotomique, en raison de présupposés individualistes. Or, tant que l'on ne rompt pas avec ces présupposés, l'appréhension des mécanismes de la servitude volontaire ici est faussée par la méconnaissance du lien entre la "voix" de la conscience et celle de l'autorité. Car le "moment" hypothétique où l'individu autonome "cède la place" à un individu intégré dans une "structure organisationnelle" constitue un leurre rétrospectif entretenu par les conceptions individualistes de l'être humain. A bien y réfléchir, ce moment n'a aucun sens, puisque dès son entrée dans l'ordre du langage et de la société, l'être humain se trouve pris dans une voire des structures qui d'emblée le conduisent à une situation équivoque, faite d'hétéronomie et, potentiellement et idéalement, d'autonomie. Il importe donc de mieux saisir comment la "voix de la conscience" s'est constituée dans et par la relation à l'autorité, autrement dit d'articuler la dimension trans-individuelle de la genèse de la conscience morale et son revers, la dimension intrapsychique des effets de l'entrée en institution de l'être humain.

Il en va de même pour la question de la responsabilité, trop fréquemment envisagée comme une perte du sens des responsabilités "déchargée" ou "transférée" sur l'institution. Ce "transfert" est-il si évident ? Et même si "psychologiquement" l'un des arguments invoqués pour s'excuser d'être allé trop loin dans l'expérience est celui du report de la responsabilité sur l'expérimentateur, peut-on s'en contenter ? N'est-ce pas sur le plan intra-psychique, et selon des relations beaucoup plus complexes et ambivalentes, que se jouent les influences des différentes "autorités" sur l'individu ?

2/ Le surmoi et les sources de l'"autorité" chez Freud

L'intérêt des réflexions de Freud relatives à l'individu et aux groupes dans lesquels il se trouve impliqué, réside avant tout dans son souci de maintenir ouverte et problématique la relation de détermination réciproque. Tout en reconnaissant la spécificité des comportements de groupe, il se donne les moyens théoriques de ne pas substantialiser la "foule". Il refuse parallèlement d'idéaliser l'autonomie individuelle, autrement dit d'hypostasier l'individu. Ceci appelle une conception dialectique et génétique de la formation de la vie psychique, qui dépasse assez largement le cadre de l'article « *Psychologie des foules et analyse du moi* ». Ce titre mérite d'ailleurs d'attirer notre attention : l'examen de la psychologie des foules n'est pas dissociable pour Freud de l'analyse du moi. En d'autres termes, l'emprise du groupe sur l'individu, son "ascendant" ou son "autorité" doivent être pensés jusque dans la constitution intra-psychique de ce dernier. La relation entre la vie psychique et tel groupe ou telle institution n'est pas un rapport simple d'extériorité ; individu et institution se co-constituent selon une logique que Freud commence à démêler dans son article relatif à la question mais qui commençait déjà à se mettre en place implicitement dans ses publications antérieures.

Ainsi, les propos tenus par le fondateur de la psychanalyse permettent d'aller plus loin dans l'approche des mécanismes de soumission à l'autorité. Fournissent-ils alors des instruments directement utilisables du côté des gouvernants ? Il n'est pas exclu que les pouvoirs politiques ou économiques cherchent à exploiter certains éléments de la théorie freudienne, à l'instar de son neveu Bernays, dont on a vu néanmoins qu'il utilisait plutôt son intuition et quelques données psychologiques élémentaires. La difficulté d'usage des conceptions freudiennes, cependant, tient autant à leur dimension clinique, entée sur la singularité du sens des symptômes, qu'à l'incomplétude intrinsèque de la théorie psychanalytique. Tirant leur origine, leur légitimité et leur pertinence de la démarche singulière de l'analyste avec ses patients, les conceptions freudiennes ne sont pas susceptibles de généralisation au sens ordinaire du terme. On ne saurait en faire un usage "massif", au sens d'un discours qui s'adresserait à des masses et chercherait à produire des effets de masse, selon les principes de base de la rhétorique et des techniques de communication. D'autre part, ne parvenant jamais à une totalisation close et achevée autour des problèmes qu'elle pose, la théorie psychanalytique de Freud s'avère difficilement "exploitable" ; elle consiste plutôt en un travail interminable qui fait "jouer" entre eux des symptômes, des résistances et des "frayages" du désir.

Nous mettrons l'accent, dans un premier temps, sur sa dimension polémique et critique : l'approche de la psychologie des foules par Freud se pose d'abord comme une remise en question assez radicale des théories antérieures ou contemporaines sur le même thème. Dans un second temps, il conviendra d'articuler les avancées de Freud en ce domaine avec celles qu'il opère dans son approche clinique de l'individu et qui le conduisent à la reconfiguration de la deuxième topique. Il importera alors de se confronter à la question majeure du statut du « meurtre du père de la horde originaire », qui renvoie aux présupposés ultimes de la conception freudienne de la psychologie collective, sur la base d'une hypothèse mythologique très problématique. La question sera alors de savoir si la psychanalyse peut réellement contribuer à rendre plus précisément pensables les dynamiques à l'œuvre dans la tendance à la servitude volontaire, particulièrement sur le plan des investissements libidinaux et de leurs ancrages inconscients.

a/ Une approche polémique de la psychologie des foules

Si Freud se confronte d'emblée à l'un des présupposés massifs qui circulent dans la psychologie sociale de son époque, il prend néanmoins le soin de préciser que son essai sur la question, « *Psychologie des foules et analyse du moi* », ne saurait parvenir à une approche exhaustive du phénomène.

*« Qui comparera la minceur de cet opuscule à l'ampleur de la psychologie des foules, n'aura pas tort de supposer dès l'abord que ne sont traités ici qu'un petit nombre de points de l'ensemble de la matière. D'ailleurs, il n'y aura en réalité que quelques questions auxquelles la recherche en profondeur, propre à la psychanalyse, portera un intérêt particulier. »*²⁹

Ceci pourrait simplement apparaître comme une formule rhétorique. Cependant, Freud a aussi le mérite de reconnaître la complexité des comportements de l'individu dans le cadre collectif, et suggère implicitement la nécessité de les éclairer selon des perspectives multiples, celle de la psychanalyse apparaissant comme l'une d'elles, parmi d'autres.

La "modestie" de Freud pourrait également présenter un autre intérêt. Dans la mesure où la psychanalyse se constitue comme une approche trans-disciplinaire, vu ses emprunts théoriques aux différentes disciplines constituées — médecine, histoire, ethnologie, littérature puis, avec Lacan, linguistique, logique et mathématiques —, certains pourraient croire qu'elle est susceptible de parvenir à une approche totale des phénomènes humains, en particulier dans le domaine de la psychologie collective. Contre une telle prétention, qui pourrait aussi bien concerner le lecteur ordinaire que le psychanalyste, Freud nous met en garde. Limitée par son approche clinique et par la spécificité de ses questionnements, la psychanalyse ne saurait se méprendre sur sa propre finitude. Et s'il est peut-être une leçon centrale que nous pourrions tirer de la réflexion de Freud sur la psychologie collective, c'est avant tout celle-ci : pour respecter l'humain dans l'homme, l'approche théorique ne doit cesser de thématiser sa propre

²⁹ « *Psychologie des foules et analyse du moi* » (1921), trad. fr. in *Essais de psychanalyse*, Petite bibliothèque Payot, 1995, p. 125.

finitude voire en faire l'un des axes majeurs de ses préoccupations. A travers "l'objet" problématique que constitue l'inconscient, tel qu'il est abordé par la psychanalyse freudienne, nous pensons précisément que s'élabore une prudence de cet ordre.

Ceci n'empêche pas pour autant Freud de procéder à des avancées constructives dans la "compréhension" et l'explicitation des mécanismes à l'œuvre dans la psychologie collective. Et, comme pour toute démarche méthodique, il fait le point sur le problème tel qu'il se présente à son époque, procédant à un bilan critique des théories existantes. Sa première et principale cible est la séparation dichotomique entre psychologie individuelle et psychologie collective. Dès les premières lignes de l'introduction il écrit :

« L'opposition entre la psychologie individuelle et la psychologie sociale, ou psychologie des foules, qui peut bien à première vue nous paraître très importante, perd beaucoup de son acuité si on l'examine à fond. »³⁰

Il ne s'agit pas pour lui de nier la spécificité des phénomènes sociaux, qui, comme le précisait Weber, s'établissent avec la considération d'autrui, là où certains comportements individuels, plus centrés sur des intérêts personnels, mobilisent davantage des investissements narcissiques. Néanmoins, en faisant apparaître une continuité graduée entre la structuration psychique de l'individu, son intégration dans la famille, l'école et la société, le fondateur de la psychanalyse s'attaque à l'hypothèse répandue d'une "pulsion sociale" spécifique, nommée indifféremment « *instinct grégaire* », « *esprit de groupe* » voire, comme nous l'avons indiqué avec Le Bon « *âme de la race* ». Cette prétendue pulsion n'est ni originaire ni indécomposable. L'article de Freud se présente ainsi comme une généalogie déconstructive de la pulsion sociale, ou du moins de sa conception substantialiste : il va en repérer les origines dans la pulsionnalité individuelle. Le corrélat de cet examen critique est une mise en cause de la notion d'inconscient collectif, du moins jusqu'à un certain point, comme nous serons amenés à le voir un peu plus loin.

S'appuyant sur les résultats antérieurs de sa théorisation, Freud entreprend d'abord une critique méthodique de Le Bon et cite abondamment son texte. S'il lui accorde l'hypothèse d'une influence inconsciente du groupe sur le comportement des individus, il conteste cependant que cette influence provienne d'une source aussi obscure et énigmatique que ce « *substatum [qui] renferme les innombrables résidus ancestraux qui constituent l'âme de la race* »³¹. Dans la mesure où Freud a centré sa conception de l'inconscient sur le refoulement, il considère que la mise en présence d'un individu avec d'autres induit une levée partielle du refoulement : le groupe joue ainsi un rôle désinhibant, qui diminue l'intensité de la censure psychique. Les pulsions s'expriment alors plus ouvertement, mais restent conçues malgré tout comme ayant leur point d'ancrage dans les individus, sans qu'il soit nécessaire d'imaginer une source transcendante.

³⁰ « *Psychologie des foules et analyse du moi* », op. cit., p. 123.

³¹ Le Bon cité par Freud, in op. cit., p. 128.

D'autre part, Freud revient sur la question de la suggestibilité et de la contagion affective, qui conduit les individus d'une foule à des comportements similaires qui se répandent comme une traînée de poudre. Il remarque que chez Le Bon, la référence à l'état hypnotique n'est pas simplement analogique mais que « *Le Bon définit l'état de l'individu dans la foule comme étant véritablement hypnotique* »³², ce qui pose bien évidemment le problème de l'hypnotiseur, la foule étant personnifiée de manière abusive. De plus, Le Bon tend finalement à rendre indistincts les deux concepts de "suggestion" et de "contagion", alors que manifestement le premier désigne une action de "l'hypnotiseur" sur l'ensemble des membres du groupe — Le Bon ne précise pas exactement *qui* exerce l'action hypnotique — tandis que le second renvoie à une action de proche en proche, des individus les uns sur les autres.

Quant au comportement des individus pris dans une dynamique collective, il présente certaines analogies avec celui du "primitif", de "l'enfant", comme le remarquait déjà Le Bon (mais de façon assez péjorative et ethnocentrique), ce qui conduit Freud à évoquer ses propres conceptions. A travers quelques notes de bas de page, il rappelle ses réflexions de *Totem et tabou*, de *L'interprétation des rêves* ou des *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. Ainsi, les comportements que Le Bon évoque non sans une certaine pertinence descriptive mériteront-ils d'être analysés différemment dans leur genèse et leurs motivations. Il en va *a fortiori* de même pour l'influence du "meneur", dont le charme magnétique est renvoyé par Le Bon à une aura mystérieuse dont Freud ne se satisfait aucunement et qui risque de conduire à une approche irrationnelle de l'attrait des foules pour le charisme du leader.

Enfin, Freud s'intéresse à l'idée selon laquelle une foule est facilement subjuguée par des illusions. Il mobilise alors un des résultats essentiels de sa pratique clinique : la "réalité" apparaît comme étant un concept fondamentalement ambigu, marqué par les investissements psychiques de l'individu au point d'induire une forte instabilité entre la reconnaissance de la réalité "objective" et la prééminence en chacun de sa propre "réalité psychique". Chez les névrosés — mais ce n'est là qu'un cas extrême et radicalisé — le fantasme prédomine sur le sens des réalités :

*« Nous avons trouvé que ce qui compte pour les névrosés ce n'est pas la réalité objective commune, mais la réalité psychique. Un symptôme hystérique se fonde sur un fantasme et non sur la répétition d'une expérience réellement vécue, une conscience obsessionnelle sur l'existence d'un mauvais dessein qui n'est jamais arrivé à exécution. »*³³

Ceci ne signifie pas que le névrosé ne rencontre pas des réalités objectives — les autres et leurs discours, les objets matériels, les événements historiques, etc. —, mais il les interprète à la lumière d'une réalité psychique singulière, la sienne, issue de ses motions pulsionnelles et des événements liés aux contingences de son histoire personnelle, elle-même insérée dans un devenir collectif. C'est donc essentiellement le sens des situations vécues qui s'en trouve infléchi.

Cependant, ce que Freud désignait par ailleurs dans l'expression « *réalité objective commune* » n'est-il pas moins problématique ? Comme nous l'avons vu avec Milgram, le sens

³² « *Psychologie des foules et analyse du moi* », op. cit., p. 131.

³³ Ibid., p. 136.

d'une situation résulte essentiellement de l'autorité légitime qui en fixe la grille de lecture et d'interprétation, au moins dans ses grandes lignes. Ainsi, dans le cadre de l'expérience ordinaire, la "réalité" est-elle appréhendée sous l'angle des discours qui font le plus "autorité" à une époque donnée et des intérêts qui motivent ces discours. La frontière entre "réalité psychique" et "réalité objective commune" se révèle extrêmement imprécise. Car la réalité dite "objective" peut simplement résulter — à l'exception du cadre strictement délimité de l'objectivité scientifique — de la stabilisation d'une intersubjectivité majoritaire et momentanément consensuelle, sans aucune garantie de validité ou de légitimité.

La séduction d'une foule par telle ou telle illusion pourrait alors apparaître comme l'investissement, momentané ou durable, d'une "vision du monde" partielle, issue de la cristallisation des intérêts. Elle répondrait davantage aux critères de la réalité psychique et des bénéfiques pulsionnels dont elle est en quête qu'à ceux de la vérité. La "réalité" se réduirait alors à ce qui "vaut", dans les pratiques et les usages de la langue, donc à une interprétation orientée et déformée du réel. Le terme d'"idéologie" ne convient qu'imparfaitement pour désigner ce rapport au monde, car il laisse souvent entendre que la grille de lecture a été décidée par certains, auxquels elle bénéficie essentiellement, au détriment des autres, qu'elle correspond à une "doctrine" constituée et relativement cohérente. Ce que nous visons ici est plus diffus, moins aisément déterminable et peut-être également moins cohérent et systématique. Il s'agit de la coalescence complexe entre les effets de la science et de la culture dans l'opinion, les effets des discours religieux et politiques, la manière dont sont appréhendés les grands événements historiques et dont le groupe se représente lui-même, ainsi que dans son rapport aux autres groupes environnant.

A cet égard, la distinction qu'opère Freud un peu après entre foule éphémère et foule durable mérite d'être associée à la métaphore qui l'accompagne :

« les foules du premier genre sont en quelque sorte superposées à ces dernières comme les vagues courtes mais hautes le sont aux longues houles de mer. »³⁴

Les institutions de la société permettent aux vagues de la vie psychique de se stabiliser et atténuent les écarts entre les individus. Elles fixent par là une sorte d'ondulation moyenne qui représente le rapport consensuel et global du groupe à la "réalité", sa "vision du monde". Celle-ci s'établit de manière relativement stable pour une période donnée, mais comporte néanmoins une certaine plasticité : sur un temps donné, par le biais des autorités "conçues comme légitimes", cette vision du monde permet à chacun de s'entendre pour les besoins de la vie sociale — ce qui n'exclut pas, bien au contraire, la multiplication des malentendus.

La métaphore de Freud permet alors d'articuler — en particulier sur le plan imaginaire — la dynamique en jeu dans le passage entre cette dépendance de l'individu à l'égard de l'ensemble de la société (la longue houle de mer) et une dépendance à l'égard de tel groupe particulier (les ondes courtes mais plus marquées). Il n'y a pas soudainement une pure et simple dépendance à telle foule éphémère, qui succéderait à une pure autonomie individuelle, mais passage d'une relative dépendance à telle foule durable, vers une autre forme de dépendance à telle foule éphémère, avec un déplacement de l'investissement pulsionnel et des

³⁴ « *Psychologie des foules et analyse du moi* », op. cit., p. 141.

attentes de satisfaction. Dès lors, en lieu et place d'une dichotomie schématique, qui a pour effet de stigmatiser les foules éphémères au profit des foules durables — avec des présupposés majoritairement conservateurs —, Freud esquisse-t-il une continuité qui rend problématiques les critères de démarcation entre la réalité objective et la réalité psychique, ainsi qu'entre l'état autonome et l'état "agentique" (la situation d'hétéronomie) tels qu'ils sont abordés par Milgram.

b/ Le surmoi au carrefour de l'individuel et du collectif

L'argumentation de Freud relative aux dynamiques à l'œuvre dans la psychologie des foules va essentiellement remettre en cause ces frontières trop étanches. Grâce à son approche singulière de l'inconscient, établie dans la première puis la seconde topique, il transcende l'opposition entre l'individu et les institutions, faisant apparaître à quel point ces dernières sont parties prenantes dans la structuration intra-psychique de l'individu et, inversement, combien les institutions sont investies par l'économie pulsionnelle, qui prend avant tout sa source dans la vie psychique individuelle. Nous pouvons alors reconnaître la présence ambiguë de l'autorité dans la vie psychique elle-même mais selon des modalités trans-individuelles. Cette "autorité" s'avère beaucoup plus problématique que ne le sous-entend Milgram lorsqu'il oppose les états autonome et agentique, surestimant à la fois l'autonomie de l'individu et son instrumentalisation potentielle.

La vie psychique étant parcourue par de l'hétéronomie et impliquée dans les institutions, de quelle façon penser son autonomie ? L'analyse freudienne pose autrement la question et s'appuie tout d'abord sur un examen critique des processus psychiques. Au niveau collectif, certains mécanismes "déconstruisent" en partie ce que la civilisation a difficilement conquis par le travail de culture, et d'autres "exploitent" les ressorts de la psyché, dans sa dimension archaïque, en partie indépassable. La voie ouverte pour l'autonomie et l'émancipation apparaît, sous cet angle, relativement étroite et rien moins qu'évidente.

Attachons-nous dans un premier temps à l'aspect déconstructeur des phénomènes de foule et commençons par la levée du refoulement, un des aspects les plus visibles du comportement dans le cas des foules éphémères. Le refoulement tel qu'il est conçu par Freud constitue un des axes essentiels et paradoxaux du « *travail de culture* » qui permet à l'homme de se civiliser et d'accéder à une certaine autonomie. Face à la revendication immédiate et aveugle de la satisfaction pulsionnelle, la société, par l'intermédiaire des parents et de la langue, impose à chacun des limites — des interdits, et tout particulièrement l'interdit de l'inceste —, l'obligation de formuler une demande de satisfaction et un délai d'attente dans la réponse, la visée d'idéaux collectivement valorisés, etc. Selon un processus génétique et progressif, une élaboration de soi se met en place qui, si l'on suit la seconde topique, conduit à une différenciation intra-subjective entre le ça, le moi et le surmoi. Si le ça représente la persistance des motions pulsionnelles indéracinables, le moi émerge comme instance de la conscience, avant tout située par Freud au carrefour entre le principe de plaisir — émanant

des revendications du ça — et le principe de réalité — surgi de la confrontation avec le monde matériel par l'intermédiaire des perceptions.

Freud semble néanmoins méconnaître, dans ses commentaires, le fait que le surmoi est aussi bien le résultat de l'intériorisation de l'autorité qu'un facteur potentiel d'autonomie. Sans entrer dans le détail de la genèse du surmoi au cours des premières années de l'enfance, nous pouvons rappeler qu'il se constitue par une logique complexe, conduisant à intégrer les interdits et idéaux véhiculés par les personnes ayant un ascendant affectif sur l'enfant. Il en résulte une censure psychique consistant à maintenir dans l'inconscient les désirs entrant en conflit avec les normes sociales en vigueur : d'où certains renoncements pulsionnels, que le processus de sublimation ne parvient que partiellement à compenser. La sublimation permet cependant d'investir une importante quantité d'énergie pulsionnelle dans des buts socialement valorisés, comme la recherche scientifique, les beaux-arts ou la littérature. Elle permet ainsi à chacun d'élaborer les conditions de son autonomie, assurant dès lors un véritable travail d'humanisation.

Néanmoins, non seulement cette dynamique laisse un résidu non négligeable d'insatisfaction, mais celle-ci augmente à mesure que les individus sont marginalisés par rapport aux bénéfices matériels et symboliques offerts par l'état de société. Ce à quoi il conviendrait d'ajouter que la sublimation semble insuffisante pour répondre aux problèmes posés par ce que Freud nomme l'au-delà du principe de plaisir ou la pulsion de mort, dont il convient de rappeler le caractère énigmatique et problématique pour Freud lui-même.

La suspension du refoulement, telle qu'elle est abordée dans « *Psychologie des foules...* », peut donc apparaître — du moins depuis le point de vue de l'individu — comme une "libération" temporaire des tensions générées par le processus de socialisation. Lors de certains événements tels que les manifestations de masse, les fêtes, les rencontres sportives, les carnivals,... une part de la pulsionnalité refoulée est extériorisée et trouve à se "décharger" par des "excès" divers. Il n'y a pas là à faire intervenir de nouvelle propriété du groupe ou le surgissement énigmatique d'un comportement primitif. Il suffit de reconnaître la manifestation de ce qui restait contenu auparavant par les inhibitions de la vie sociale, ce qui implique d'accéder au présupposé freudien d'une persistance des pulsions archaïques au sein de l'individu civilisé. Comme Freud le formule dans ses « *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort* » (1915), peu de temps avant « *Psychologie des foules...* » :

« C'est que les développements psychiques possèdent une particularité qui ne se rencontre dans aucun autre processus de développement. Quand, en grandissant, un village devient ville, un enfant devient homme, village et enfant se résorbent alors dans la ville et dans l'homme. Seul le souvenir peut reporter les anciens traits sur la nouvelle image ; en réalité les formes ou les matériaux anciens ont été supprimés et remplacés par de nouveaux. Il en va tout autrement pour un développement psychique. La seule façon de décrire cet état de choses à nul autre pareil, c'est d'affirmer que tout stade antérieur de développement subsiste à côté du stade ultérieur né de lui ; la succession implique une coexistence, bien que toute la série des transformations découle des mêmes matériaux. L'état psychique initial peut bien, des années durant, ne pas se manifester ; il n'en subsiste pas moins, tant est si bien qu'il peut un jour redevenir la forme d'expression des

forces psychiques, voire la forme unique, comme si tous les développements ultérieurs avaient été annulés, ramenés en arrière. (...) »³⁵

Le resurgissement de cette dimension pulsionnelle inconsciente et archaïque pourrait rendre compte en partie de certains traits du comportement des individus dans une foule spontanée, éphémère, qui conduit à certains débordements par rapport aux interdits généralement en vigueur dans le cadre de la vie sociale ordinaire. L'exaltation des affects et l'inhibition de la pensée s'en trouvent partiellement expliquées.

Cependant, l'idée de régression vers un état archaïque s'avère insuffisante et conserve une part d'obscurité, d'autant plus que des phénomènes éphémères comme ceux que nous avons évoqués laissent ensuite place à un retour à l'état antérieur de forte structuration du psychisme — sauf peut-être dans des expériences de longue durée et de forte intensité, telle la guerre abordée justement par Freud dans l'article que nous venons de citer, qui peut conduire à des désorganisations psychiques en partie irréversibles. Nous pouvons dès lors envisager non pas une suspension ou une disparition du surmoi, corrélative d'une levée du refoulement, mais plutôt un transfert d'autorité du surmoi au groupe considéré. Ceci est d'autant moins énigmatique que Freud a montré que le surmoi lui-même était une intériorisation des interdits et idéaux de la société dans son ensemble. Il se produit donc un déplacement du référentiel et, plus ou moins temporairement, des critères selon lesquels s'opère le refoulement : certains désirs n'ont plus à être refoulés puisqu'ils apparaîtront comme "licites" aux yeux de la communauté dans laquelle l'individu est impliqué *hic et nunc*. Ainsi que le formule Freud :

« La foule produit sur l'individu isolé une impression de puissance illimitée et de danger invincible. Elle a pris pour un instant la place de l'ensemble de la société humaine, qui est porteuse de l'autorité, dont on a redouté les punitions et pour l'amour de qui on s'est soumis à tant d'inhibitions. »³⁶

L'expression de « *l'ensemble de la société humaine* » nous paraît cependant trompeuse, dans la mesure où *in concreto*, et donc du point de vue de la vie psychique effective, il n'existe que des sociétés particulières, marquées par leur langue, leurs mythes, leurs institutions. Qu'un idéal de société humaine puisse émerger de la réflexion théorique et se profiler comme un idéal du moi, à titre d'horizon régulateur, n'est pas exclu. Néanmoins les choses ne se jouent plus alors sur le plan de l'inconscient et le point de vue de l'universel demeure assez étranger au surmoi. Le transfert d'une autorité à une autre apparaîtra d'ailleurs d'autant moins surprenant si l'on considère que toute société fonctionne selon des interdits en partie arbitraires et non universels, ce qui fait que les individus se situent toujours dans une gradation de l'arbitraire et de la violence.

La citation précédente nous engage par ailleurs à revenir sur la manière dont s'est effectuée l'intériorisation des contraintes morales, qui n'a rien de très pacifique. Pour Freud en effet, les individus renoncent très difficilement à la satisfaction de leurs motions pulsionnelles, et il ne faut rien de moins que la menace de perte d'amour parentale pour les y contraindre. Lors du

³⁵ « *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort* », in *Essais de psychanalyse*, op. cit., pp. 21-22.

³⁶ « *Psychologie des foules et analyse du moi* », op. cit., p. 143.

conflit qui oppose l'enfant au couple parental, symbolisé dans sa théorisation par le complexe d'Œdipe, une forte intrication se noue entre l'amour et la violence. Revenant sur cette question dans *Le malaise dans la culture*, Freud apporte cette précision importante : la force des interdits intégrés dans le surmoi n'est pas le résultat simple d'une intériorisation des interdits parentaux et sociaux d'un degré équivalent. Si en effet un parent ou une société autoritaires ont de fortes chances de conduire à un surmoi répressif, des instances parentales permissives peuvent tout aussi bien conduire au même résultat. Car la virulence de la répression ne tient pas tant à celle exercée sur l'individu qu'à la réaction de celui-ci face à l'imposition d'interdits (quel que soit leur degré) :

« la sévérité originelle du sur-moi n'est pas — ou pas tellement — celle qu'on a connue de lui [le parent énonçant l'interdit, le "refusé" pulsionnel] ou qu'on lui impute, mais bien celle qui représente notre propre agression contre lui. »³⁷

En d'autres termes, la violence répressive du surmoi à l'encontre du moi apparaît à Freud comme un retournement, contre le moi de l'individu, de la violence émanant de ce même individu. La genèse de la "conscience morale" en tant qu'instance répressive — finalement assez peu consciente — tiendrait donc à l'intériorisation de l'agression, avec tout ce qu'elle peut engendrer de conséquences pathogènes et de sentiment de culpabilité — puisque l'intention destructrice demeure, bien qu'elle soit réprimée.

Or, l'une des particularités du phénomène de groupe est qu'il peut en partie "soulager" cette culpabilité en la prenant, pour ainsi dire, à sa charge. La culpabilité tient en effet à l'ambivalence des sentiments mis en jeu à l'égard des parents, où l'amour et la haine s'entremêlent viscéralement. D'une certaine manière, le groupe réorganise les flux pulsionnels mis en jeu : d'une part il accroît l'intensité de l'amour entre les membres du groupe, d'autre part il dévie vers "l'extérieur" la haine et le désir d'agression — voire permet ou stimule l'agression de l'autre. Dans le chapitre consacré à l'Eglise et à l'Armée, deux « *foules durables* », pérennisées dans le temps grâce à leur institutionnalisation, Freud met nettement en relief cette réorganisation. Précisons dès lors que le versant "déconstructif" que nous avons précédemment mentionné doit être également appuyé sur un versant plus "constructif" des phénomènes d'aliénation au groupe. Ceux-ci s'appuient en effet sur des mécanismes inhérents à la psyché humaine, à commencer par l'investissement libidinal.

D'après Freud, la cohésion de l'Eglise et de l'Armée tient en partie à l'investissement des pulsions sexuelles, en partie dissimulées et en apparence « *désesexualisées* » par le biais de l'idéalisation. Préfigurant les analyses de *L'avenir d'une illusion*, il estime que le meneur et l'institution peuvent jouer le rôle de « *substitut paternel* ». Les membres du groupe ainsi constitué sont ainsi à la fois liés entre eux et à leurs supérieurs hiérarchiques grâce à un transfert des liens d'amour familiaux. Ces liens sont par ailleurs exclusifs des non-membres, ce qui permet d'accroître la cohésion tout en fournissant une issue à l'agressivité inséparable des liens d'amour.

« Au fond, chaque religion est bien une telle religion d'amour pour tous ceux qu'elle englobe et chacune tend vers la cruauté et l'intolérance à l'encontre de ceux qui ne lui appartiennent pas. »³⁸

³⁷ *Le malaise dans la culture*, trad. fr. PUF Quadrige, p. 73.

Et Freud de préciser que plus le lien libidinal est fort, plus la haine et l'agressivité risquent de s'accroître en proportion. D'où une relative accalmie des violences interconfessionnelles lorsque les sentiments religieux s'affaiblissent, et un risque d'augmentation des violences entre les groupes en cas de résurgence de liens affectifs équivalents — comme Freud semble le craindre du communisme. La dynamique de l'amour-haine dépasse donc les individus et les engage dans une logique d'aliénation qui peut conduire loin dans la violence et les sacrifices au nom du groupe.

Difficile de comprendre, néanmoins, ce qui motive cet investissement libidinal et son transfert de la famille ou de la sphère privée à un groupe plus large. Dans « *Psychologie des foules...* », Freud ne répond qu'imparfaitement à ce problème et sous l'angle négatif lorsqu'il aborde la désagrégation d'un groupe, le moment de la déliaison des liens libidinaux. Tel fut le cas selon lui pour l'armée prussienne, lors de la Grande Guerre, et plus généralement lors de toute déroute militaire. Contrairement à l'idée courante selon laquelle la panique et la fuite sont le résultat d'une prise de conscience objective du danger, Freud fait remarquer qu'une armée a pu affronter des dangers considérables et parfois supérieurs à celui qui précède sa dislocation. Qu'est-ce qui peut donc motiver l'angoisse panique des soldats ? Pour Freud, c'est le « *relâchement de la structure libidinale de la foule* » ; « *les liens mutuels ont cessé d'être et une angoisse se libère, gigantesque, insensée.* »³⁹ Il ne précise pas cependant dans ce texte les raisons pour lesquelles c'est précisément de l'angoisse qui apparaît, et à cette échelle démesurée. Il faut attendre *L'avenir d'une illusion* pour obtenir des éclairages plus précis : l'angoisse est liée au *désaide* infantile, au *dénuement*, à la *détresse* ; *helplessness*, *Hilflosigkeit*.

Impuissant à subvenir à ses besoins, soumis à la prématurité, le nourrisson ne parvient pas à mettre fin par ses propres moyens à l'état de tension psycho-physiologique qui l'anime ni à donner forme et expression à son état d'incomplétude. Le couple parental joue alors un rôle central : par une reconstruction *a posteriori*, Freud estime qu'il est apparu comme surpuissant et bienfaiteur. Une part importante de la religion serait issue de cette origine devenue inconsciente :

*« l'impression d'effroi liée au désaide de l'enfant a éveillé le besoin de protection — protection par l'amour — auquel le père [Freud rectifiera en « couple parental » dans *Sur une Weltanschauung*] a répondu par son aide ; la reconnaissance du fait que ce désaide persiste tout au long de la vie a été la cause du ferme attachement à l'existence d'un père — désormais plus puissant il est vrai. Du fait que la Providence divine gouverne avec bienveillance, l'angoisse devant les dangers de la vie est apaisée, l'instauration d'un ordre moral du monde assurant l'accomplissement de l'exigence de justice si souvent demeurée inaccomplie au sein de la culture humaine ; le prolongement de l'existence terrestre par une vie future y adjoint le cadre spatial et temporel dans lequel ces accomplissements de souhait sont censés s'effectuer. »*⁴⁰

A une moindre échelle mais selon une logique analogue, le groupe social se révèle comme une protection contre la réactivation de l'angoisse originaire liée au dénuement, autrement dit une occultation de la castration, de la sexualité et de la mortalité. La dépendance au groupe

³⁸ « *Psychologie des foules...* », op. cit., p. 160.

³⁹ Ibid., p. 157.

⁴⁰ *L'avenir d'une illusion*, trad. fr. PUF Quadrige, 1997, pp. 30-31.

trouve là un de ses ressorts les plus puissants, car cesser d'appartenir au groupe ou en être exclu revient à risquer une confrontation immédiate et brutale avec le réel le plus insoutenable.

Cherchant à analyser plus finement la manière dont s'instaure la dépendance au groupe et au meneur, Freud s'efforce de cerner le processus qui se développe au sein des instances psychiques telle qu'il le définit dans la seconde topique. Au chapitre 8 de « *Psychologie des foules...* », il dresse le bilan des connaissances analytiques concernant l'hypnose et l'état amoureux. Si l'hypnose présente des analogies troublantes avec les phénomènes de masse, surtout dans le cas des foules éphémères, l'obscurité de ses mécanismes ne permet pas véritablement de s'y référer. En revanche, l'état amoureux fournit des pistes intéressantes. L'objet d'amour est surestimé, ce qui désamorce la critique et même la lucidité à son égard. D'autre part, l'amour conduit à une importante idéalisation : une partie des motions pulsionnelles étant « *inhibées quant au but* », c'est-à-dire non satisfaite immédiatement sur le plan sexuel, « *l'objet est traité comme le moi propre, donc (...) une certaine quantité de libido narcissique déborde sur l'objet* ». A tel point que le moi peut même se trouver « *sacrifié* », par un complet transfert de l'amour de soi en direction de l'objet d'amour.

Ce désinvestissement du moi est corrélatif d'une mise en suspens de la conscience critique, comme nous l'avons déjà mentionné, ce qui conduit Freud à penser que « *l'objet s'est mis à la place de l'idéal du moi* »⁴¹. Ceci est particulièrement le cas pour l'amour malheureux, c'est-à-dire celui qui ne trouve pas d'issue sexuelle : d'où l'analogie avec les relations sociales au sein d'un groupe, elles-mêmes déssexualisées. Freud en tire la formulation de son hypothèse sur la constitution libidinale d'une foule dotée d'un meneur :

« *Une telle foule primaire est une somme d'individus, qui ont mis un seul et même objet à la place de leur idéal du moi et se sont en conséquence, dans leur moi, identifiés les uns aux autres.* »⁴²

Le bénéfice psychique de cette opération mérite d'être souligné, car il se joue à plusieurs niveaux. D'une part, plusieurs moi différents se mettent alors à partager un idéal commun : en lieu et place d'idéaux particuliers, propres à chaque individu, un seul idéal — celui du meneur, de l'idéologie directrice, du Parti, ... — devient la référence commune, la source de critères de jugements partagés sur la réalité. D'autre part, sur le plan de la réalité effective, l'investissement d'objets d'amour distincts (telle femme, tel homme, telle mère, telle théorie particulière) est transféré vers un seul objet d'amour commun (le meneur ou son équivalent, personnification de l'idéal). Il en résulte alors non seulement une dépendance consentie de tous les membres du groupe à l'égard de l'idéologie dominante, mais un attachement affectif profond avec la personne qui la représente. A quoi il convient d'ajouter un renforcement paradoxal du sentiment d'identité personnelle, dans la mesure où les individus s'identifient les uns aux autres, par la logique du semblable, ayant tous le même idéal et se réunissant tous sous l'égide du même objet d'amour. Cependant, Freud précise que cette formule ne peut pas concerner directement les foules « *secondaires* », celles qui par excès d'organisation ne permettent pas la personnification.

⁴¹ *L'avenir d'une illusion*, op. cit., pp. 177-178.

⁴² *Ibid.*, p. 181.

Nous pourrions pourtant prolonger la logique esquissée auparavant et l'envisager sur une succession de plans hiérarchisés. D'ailleurs, Freud évoquait à demi-mots cette possibilité dans le chapitre où il évoquait l'Armée, suggérant à propos de cette dernière qu'elle :

« se distingue structurellement de l'Eglise en ce qu'elle se compose d'une pyramide de foules de ce type. Chaque capitaine est en quelque sorte le commandant en chef et le père de sa compagnie, et chaque sous-officier celui de son unité. »⁴³.

Dès lors, un lien libidinal peut fédérer l'institution, chaque niveau hiérarchique réunissant une communauté d'égaux ou de semblables sous l'égide d'un chef fédérateur, lui-même semblable à d'autres chefs au niveau supérieur de commandement, etc. A ce titre, nous pouvons nous interroger sur le bien fondé de la différenciation entre l'Eglise et l'Armée. Freud la fonde essentiellement sur le fait que le Christ, chef suprême de l'Eglise catholique, est susceptible d'un plus grand savoir et d'une plus grande sollicitude qu'un homme. Cette différence quantitative ne nous semble pas justifier malgré tout une différence structurale entre les deux institutions, et ce d'autant plus que les soldats peuvent tout aussi bien, sur le plan fantasmatique, attribuer un très grand savoir et une forte sollicitude à leur chef suprême. Dans le cas d'une foule « *secondaire* », autrement dit fortement structurée et institutionnalisée, le rôle du lien libidinal peut donc être maintenu, à condition d'être stratifié.

Ainsi les analyses freudiennes concernant le surmoi et la psychologie des foules nous permettent-elles de dégager certaines dimensions importantes qui touchent à la question de la servitude volontaire. D'une part, l'autonomie de l'individu demeure toujours partielle et fragile : constitué jusque dans son "intimité" par de l'hétéronomie, en particulier sur les plans moral et intellectuel, chacun adopte des critères éthiques et épistémiques tributaires d'"autorités" rarement soumises — du moins intégralement et en toute connaissance de cause — à la critique. D'autre part, l'implication pulsionnelle dans tel groupe et telle institution, ainsi que le renforcement identitaire qu'ils génèrent, incitent à abdiquer, dans une mesure difficilement estimable, sa liberté et sa responsabilité.

Nous pouvons alors nous demander pourquoi Freud affiche un tel scepticisme à l'égard de sa formule sur la constitution libidinale d'une foule, mettant d'abord à l'écart les foules secondaires pour ajouter, quelques lignes plus loin : « *Nous ne nous satisferons que peu de temps de l'illusion d'avoir par cette formule résolu l'énigme de la foule.* »⁴⁴ Peut-être Freud cherche-t-il à pousser plus avant l'investigation sur les motivations qui amènent les individus à un type d'association de cette forme. Refusant l'hypothèse métaphysique d'un instinct grégaire, il lui importe de rendre compte plus précisément de la nécessité qui conduit les individus — peu enclins d'après les observations à s'identifier les uns aux autres et plutôt tentés par la concurrence et la jalousie — dans la voie de l'égalité des semblables. Il envisage alors un retournement de la haine en amour forcé, comme cela advient d'après lui dans le cadre des relations familiales.

« L'aîné des enfants voudrait, c'est certain, refouler jalousement celui qui vient après lui, le tenir à l'écart des parents et le dépouiller de tous ses droits, mais en présence du fait que cet enfant aussi — comme tous ceux qui suivront — est aimé des parents d'une égale façon, et par suite de

⁴³ *L'avenir d'une illusion*, op. cit., p. 155.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 182.

l'impossibilité de persévérer dans son attitude hostile sans dommage personnel, il est contraint à l'identification aux autres enfants et il se forme dans la troupe d'enfants un sentiment de foule ou de communauté qui plus tard connaît à l'école la suite de son développement. »⁴⁵

Plusieurs points peuvent nous frapper dans cette argumentation. D'abord, Freud attribue à tous les enfants une jalousie féroce qui, pour être assez fréquemment rencontrée dans l'expérience, n'en constitue pas pour autant une vérité universelle. La question serait alors de savoir si la "haine" ou l'agressivité évoquée par Freud est véritablement originaire, innée. D'autre part, le présupposé d'un égal amour des parents pour chacun des enfants nous semble artificiel et même de mauvaise foi de la part d'un fin connaisseur de la psychologie humaine. Comment ne se serait-il pas aperçu, soit dans le discours des parents, soit dans celui des enfants, de l'existence souvent inavouée de préférences pour l'un ou l'autre enfant d'une même famille ? Enfin, le passage de l'hostilité à l'identification ne nous paraît pas moins énigmatique — et même plus problématique — que celui proposé antérieurement entre des objets d'amour disparates et un unique objet commun, par le biais de l'idéal du moi.

Qu'est-ce qui pousse donc Freud dans cette voie ? Et qu'est-ce qui l'induit à proposer une définition aussi restrictive et aux accents nietzschéens de la justice sociale :

« cela signifie que l'on se refuse beaucoup de choses à soi-même, afin que les autres eux aussi soient contraints d'y renoncer ou, ce qui revient au même, qu'ils ne puissent les exiger. »⁴⁶ ?

Si la formule de la constitution libidinale d'une foule n'était pas pleinement satisfaisante, ni suffisante pour rendre compte des phénomènes, elle pouvait du moins être articulée au désaïde infantile : *l'Hilflosigkeit* conduisait à l'attachement à un objet d'amour d'abord particulier (parental) mais insuffisant, appelant alors son remplacement par un objet plus complet et durable, grand Autre représenté par Dieu ou la Société. Freud nous semble ici, au cours du chapitre 9 consacré à l'instinct grégaire, opérer un forçage lié à un objectif précis : amener le lecteur vers son hypothèse développée avec *Totem et tabou* en 1912 : celle du meurtre du père de la horde originaire. Et il termine en effet ce chapitre par le remplacement de la thèse d'un instinct grégaire et d'un homme conçu comme un animal de troupeau, par celle d'un homme « *animal de horde, être individuel d'une horde menée par un chef* »⁴⁷, conclusion à laquelle succède le chapitre 10 : « *La foule et la horde originaire.* ».

c/ L'obscur mythologie de la fondation originaire

Ce qui semble constituer la clef de voûte de l'analyse freudienne concernant la psychologie des foules renvoie ainsi à un type de discours éminemment problématique, discours imagé tiré d'une méditation sur le totémisme et qui revient de façon récurrente, insistante, sous la plume de Freud. Outre *Totem et tabou* puis « *Psychologie des foules et analyse du moi* », la question du meurtre du père originaire revient dans *L'avenir d'une illusion* (chap. 8), dans *Le malaise*

⁴⁵ *L'avenir d'une illusion*, op. cit., p. 186.

⁴⁶ Ibid., p. 187.

⁴⁷ Ibid., p. 189.

dans la culture (chap. 7) ainsi que dans la dernière œuvre achevée de Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. C'est dire l'importance que l'auteur attache à ce « mythe scientifique » comme il le nomme lui-même⁴⁸, qui n'en demeure pas moins à nos yeux un mythe, un discours métaphorique qui voile tout en cherchant à la révéler, l'énigme des origines. Ici, en l'occurrence, il s'agit de l'énigme relative à ce qui fonde l'être-ensemble de la communauté et la force de ses lois primordiales.

Nous ne pouvons par conséquent congédier d'un revers de main cette élaboration imaginaire de Freud, qui mérite, au regard de son caractère récurrent dans l'œuvre du fondateur de la psychanalyse, d'être prise au sérieux. Il ne s'agit pas pour autant de s'y tenir à la lettre, et les critiques anthropologiques conduites depuis la parution de *Totem et tabou* n'ont pour intérêt que de confirmer l'inanité du sens littéral de la saynète freudienne. Ce qui ne laisse pas de nous étonner pourtant, c'est que Freud semble tenir à la littéralité du mythe qu'il a construit. Pourquoi ne l'a-t-il pas présenté comme un rêve, qui appelle le dégagement de son contenu latent par une démarche interprétative ? Pourquoi tient-il à ce point à lui conférer les traits d'une « vérité historique » (sic.) reconstruite par une interprétation du contenu manifeste du totémisme et des religions monothéistes, mais n'appelant pas lui-même une interprétation au-delà de sa littéralité ?

Telle est l'énigme qui ne nous semble pas résolue intégralement, même si Lacan fait partie des rares auteurs à prendre au sérieux l'insistance freudienne sur ce thème tout en reconnaissant ouvertement sa dimension imaginaire. Les accents fortement critiques du *Séminaire XVII, L'envers de la psychanalyse*, laissent semble-t-il place à une approche plus explicitante et dialoguante dans le suivant, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ce dernier ayant le défaut de demeurer encore aujourd'hui inédit. Nous nous en tiendrons donc essentiellement au texte freudien pour esquisser quelques pistes de réflexion, sans nier que la lecture des propos publiés de Lacan ait joué un rôle dans l'état d'esprit avec lequel nous abordons cette lecture, ni les difficultés auxquelles elle nous confronte.

L'une des principales difficultés réside dans l'idée d'une transmission "phylogénétique" de l'hérédité psychique. Alors que nous aurions pu considérer, à travers la critique de Le Bon, que Freud disposait des moyens de déconstruire l'idée d'une « âme des foules » et d'un « inconscient collectif », il en déplace plutôt l'approche. Dans *Totem et tabou*, il écrit explicitement : « il n'a sans doute échappé à personne que nous postulons l'existence d'une âme collective »⁴⁹ ; de façon plus indéterminée peut-être, il évoque dans *le Malaise* un « sur-moi de la culture »⁵⁰ et revient sur l'idée d'une transmission phylogénétique des expériences fondatrices de l'humanité, à commencer par celle du meurtre du père originaire. Pourtant, après avoir affronté plus radicalement que dans ses précédents textes les difficultés autour de cette question, Freud indique tout de même dans *L'homme Moïse et la religion monothéiste* :

⁴⁸ Cf. notamment « *Psychologie des foules...* », op. cit., p. 206.

⁴⁹ *Totem et tabou*, op. cit., p. 235.

⁵⁰ *Le malaise dans la culture*, op. cit., p. 78.

« il ne nous est pas facile de transposer ces concepts de la psychologie de l'individu à la psychologie des masses, et je ne crois pas que nous arrivions à un résultat en introduisant le concept d'un inconscient "collectif". »⁵¹.

Ceci ne le conduit néanmoins pas à renoncer à l'idée d'une transmission phylogénétique et psychique du patrimoine des expériences "traumatiques" de l'humanité. A suivre les analyses de Jacqueline Duvernay Bolens, dans son article sur « *La théorie de la recapitulation de Haeckel à Freud* »⁵², ce dernier se serait inspiré des théories biologiques de Haeckel sur la "recapitulation" des expériences vécues par les individus dans le patrimoine génétique de l'espèce, théorie largement remise en cause du vivant même de Freud et encore davantage avec les découvertes ultérieures de la génétique contemporaine. L'un des maillons centraux dans l'argumentation de Freud visant à articuler psychologie individuelle et psychologie collective s'en trouve par conséquent fragilisé. Pourtant, comme elle le remarque elle-même à la fin de son article, cette remise en cause de l'argument freudien ne supprime pas le problème posé par Freud et dont il reconnaît lui-même la dimension difficilement appréhendable.

A cet égard, les propos qu'il tient dans son dernier grand texte publié, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, font apparaître plus explicitement les difficultés autour de l'articulation entre psychologie individuelle et psychologie collective, et Freud pose cette question centrale : « *sous quelle forme la tradition active existe-t-elle dans la vie des peuples ?* »⁵³. Si l'on peut considérer que dans un milieu restreint et sur quelques générations, une tradition orale ait pu perdurer — comme il le suggère pour les disciples de Moïse pendant la période de "latence" au cours de laquelle la religion mosaïque aurait été refoulée avant de resurgir transfigurée dans les écrits testamentaires —, la persistance d'un vécu refoulé à l'échelle de la "masse ignorante" demeure énigmatique. C'est pourtant, selon Freud, ce qui permettrait d'expliquer pourquoi les masses furent subjuguées affectivement par le judaïsme puis par le christianisme, deux "réponses" successives aux conséquences du meurtre du père originaire. Or, s'il reprend l'essentiel de ses arguments initiaux, établis dès *Totem et tabou*, le fondateur de la psychanalyse non seulement marque quelques hésitations sur leur bien fondé mais esquisse un autre type d'argument, quoiqu'assez implicitement. Il en vient en effet à aborder « *l'universalité de la symbolique du langage* »⁵⁴ et désigne par là cette capacité universelle de l'enfant à intégrer la transposition symbolique des objets et des actes, autrement dit à entrer dans l'ordre du signifiant :

« Nous ne pouvons leur démontrer en ce qui les concerne comment ils l'ont apprise [la dimension symbolique de la langue], et nous devons reconnaître dans bien des cas qu'un apprentissage est impossible. Il s'agit d'un savoir originaire que l'adulte a ensuite oublié. Il est vrai qu'il utilise les mêmes symboles dans ses rêves, mais il ne les comprend pas, et même en ce cas il n'ajoute pas volontiers foi à la traduction. »⁵⁵

Le moment inaugural de l'apprentissage d'une langue, quelle qu'elle soit, est ici le point focal. Il s'y produit un "événement" fondateur dont nous nous demandons à nouveau pourquoi Freud s'empresse de le rabattre sur un « *héritage archaïque* ». L'originaire doit-il être renvoyé à une époque préhistorique, au commencement de l'humanité ? L'universalité ne

⁵¹ *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, trad. fr. Folio-essais, 1996, p. 237.

⁵² Paru in *Topique* 2001/2, n°75, pp. 13-34.

⁵³ *L'homme Moïse...*, op. cit., p. 187.

⁵⁴ Ibid., p. 194.

⁵⁵ Ibid.

s'établit-elle pas sur le fond d'une expérience commune associée à l'apprentissage de la langue plutôt que de se fonder sur un événement mythologique ? Il nous semble que Freud s'approche de cette voie, alors même qu'il conclut en affirmant que cela « *ne constituerait pas une contribution nouvelle à notre problème* ». Il en vient en effet à reconnaître que l'universalité de l'acquisition du langage et de la "sensibilité" symbolique des humains tient :

« à des relations de pensée entre des représentations qui s'étaient constituées pendant le développement historique de la langue [au cours de la préhistoire de l'humanité] et qui doivent maintenant être répétées chaque fois que s'effectue un développement individuel de la langue. »⁵⁶

Nous pourrions ainsi supposer que le développement historique de la langue, corrélatif, nous ne le répéterons jamais assez, de celui des institutions et des autres techniques humaines, s'est articulé à des expériences douloureuses et violentes sur le plan pulsionnel — sans présupposer qu'il se soit agi du meurtre d'un hypothétique père originaire ayant les caractéristiques que lui prête Freud. L'entrée en institution de chaque individu humain — et particulièrement dans l'institution qu'est la langue — rejouerait ainsi cette violence ainsi que toute l'ambivalence que Freud prête à l'Œdipe et au meurtre originaire, dans la mesure où langue et institutions nous "marquent", viennent informer notre vie psychique, tout en nous fournissant des moyens de maîtrise de la nature et d'humanisation.

Une part d'insaisissable persiste autour du moment du surgissement de l'humain, qui va de pair avec le surgissement du langage. Une fois l'homme investi par le signifiant, les choses ne sont plus jamais comme "avant", sans que l'on puisse savoir en quoi peut consister cet "avant". Une rupture se produit qui tranche sur toute genèse du type d'un apprentissage progressif. Cette rupture est intervenue dès l'origine de l'humanité, dans des conditions à-demi fantasmées par Freud, et elle se reproduit à chaque génération, dans des conditions socio-historiques données. Rien ne nous empêche de considérer que la transmission de certains acquis de la civilisation soit véhiculée par la langue et les institutions, y compris dans leur dimension implicite et subie par les individus, sans passer pour autant par des hypothèses touchant à un "inconscient collectif" ou à un engendrement "phylogénétique". Il suffit de penser à l'ensemble des supports oraux, écrits, peints, à l'architecture, à l'outillage et à ses ornements puis ultérieurement à l'audio-visuel et au numérique, qui constituent le patrimoine de chaque culture et ses vecteurs de socialisation.

Néanmoins nous ne devons pas sous-estimer dans ce cas la dimension pulsionnelle et nous accordons à Freud qu'« *une tradition qui ne serait fondée que sur de la communication ne pourrait pas produire le caractère de contrainte qui appartient aux phénomènes religieux* »⁵⁷ et plus largement culturels. Le mythe du meurtre du père originaire mérite alors d'être considéré comme une métaphore, comme un « *mi-dire* » — pour reprendre ce concept de Lacan — qui peut tout aussi bien révéler à demi-mot ce qui est en question que nous induire en erreur, surtout à la prendre à la lettre et à se laisser capter par les images qu'elle suscite presque inévitablement.

⁵⁶ *L'homme Moïse...*, op. cit., p. 194.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 198.

Au-delà des représentations imaginaires et imagées, la situation de monopole du "père de la horde" symbolise à la fois la toute-puissance et la toute-jouissance : elle formalise l'hypothèse du caractère initialement illimité de la recherche de satisfaction pulsionnelle. Ainsi, par une reconstruction imaginaire appuyée sur l'expérience clinique, la psychanalyse nous donne à penser cet "état" de façon analogue à l'état de nature, comme un horizon originaire où l'individu se serait trouvé hors institution, à commencer par celle du langage. Cet état n'est pas saisissable en tant que tel, de façon positive, puisque l'avènement du langage l'a placé radicalement hors de notre portée. En revanche, il est partiellement envisageable, du fait des traces laissées par cet avènement dans la psyché individuelle. La toute-puissance demeure présente comme un fantasme privé (toute-puissance des pensées) et comme une projection collective (Dieu). Quant à l'absolu de la jouissance, nous en rencontrons l'envers avec la castration qui, comme le rappelle Lacan, n'a rien de réel et se joue d'abord sur le plan symbolique. Pour le formuler rapidement avant d'y revenir plus loin, nous pourrions dire qu'avoir appris à parler nous a coupé de l'intime proximité avec notre corps : le surgissement du sujet, corrélatif de son avènement au langage, produit un être divisé d'avec soi-même, donc séparé d'une jouissance supposée originaire, non-partagée, sans mélange. Dans le même temps, chacun découvre sa finitude à travers la particularité de sa langue maternelle, elle-même immaîtrisable en totalité et située parmi une infinité d'autres langues dont il ne connaîtra jamais tous les rivages.

Avec le langage, chacun est donc conduit à une part de renoncement pulsionnel : le langage fait la loi commune des "frères" ligués contre le "père". La "fraternité" mise en jeu apparaît ainsi comme un partage de la langue commune et l'instauration d'une première "entente". Encore cette entente n'est-elle que très relative. S'il y a comme un impossible à prendre la place du père comme telle, ce qui signifierait accéder à la jouissance absolue, "barrée" par la condition humaine elle-même — ce que signifie, symboliquement, la castration —, chacun peut chercher à s'octroyer une part de satisfactions pulsionnelles plus importante que les autres, ce qui constitue l'essentiel de la dynamique historique. D'autre part, dans la mesure où l'homme renonce difficilement à la satisfaction pulsionnelle, il produit collectivement le fantasme de cette satisfaction par le biais du groupe et de la substantialisation de ce grand Autre qu'est le trésor du signifiant : Dieu apparaît ainsi comme une personnification de l'idéal du groupe et une incarnation substantialisée du "corps" de la langue. Il représente l'équivalent de la langue érigée en allégorie de la jouissance absolue et séparée de sa dimension limitative ou castratrice. Le paradoxe est que l'on attend du langage, personnifié sous les traits de Dieu, qu'il nous restitue ce dont il nous a définitivement séparés.

Le fantasme d'une existence substantielle de l'Autre est ainsi l'envers de la condition d'*Hilflosigkeit*, dans laquelle le nourrisson se trouve à sa naissance. En effet, ce que l'individu cherche à contourner avec les diverses formes de « *névroses universelles* » ou collectives, mais aussi ce que le « *mythe scientifique* » de Freud, en un sens, voile par sa dimension imaginaire, touche à ce point extrême de dénuement que les traducteurs français nomment généralement « *désaide* » infantile. Les hommes sont conduits pour Freud à "humaniser" la nature, c'est-à-dire à recourir à des représentations anthropomorphiques, non pas pour "expliquer" les phénomènes mais pour les rendre moins effrayants :

« On ne peut s'approcher des forces et destins impersonnels, ils restent éternellement étrangers. Mais si, dans les éléments, des passions se déchaînent comme dans notre âme propre, si même la mort n'est rien de spontané, mais est l'acte de violence d'une volonté maligne, si partout dans la

nature on est entouré d'êtres comme ceux qu'on connaît dans sa propre société, alors on respire, on se sent en quiétude dans l'inquiétant, on peut élaborer psychiquement son angoisse dénuée de sens. »⁵⁸

Ces aménagements imaginaires sont rendus possibles par la culture. Néanmoins, ils occultent la violence et l'angoisse de la relation originaires de l'homme à la nature et à la société. La question est alors de savoir jusqu'à quel point, et dans quelle mesure, de tels aménagements peuvent être perçus comme tels et relativisés, sans être relayés par d'autres fantasmes de même nature que les précédents.

Freud se retrouve confronté à une telle difficulté lorsqu'il élabore une version imagée des origines de la culture et de la société. Le caractère contingent voire arbitraire du mythe de la horde primitive ne peut nous échapper et n'a probablement pas totalement échappé à Freud. La récurrence de son apparition, sur le modèle de la bobine et du « *Fort-Da* » de l'« *Au-delà du principe de plaisir* », peut être pensée comme une tentative — nécessairement inadéquate — de contenir l'angoisse d'une perte et d'une absence irrémédiables, qui ne sont d'ailleurs "perte" et "absence" que sur le fond d'une venue au langage qui les détermine rétrospectivement. Le "mythe scientifique" de Freud se situerait ainsi, d'une certaine façon, à mi-chemin entre la religion et la névrose individuelle.

Celle-ci, fruit des efforts complexes de l'individu pour faire face au dénuement originaires, s'apparente à une tentative de "culture" isolée, artisanale, déficiente pour conduire à des conditions viables d'intersubjectivité. À l'inverse, la religion telle qu'elle est du moins abordée par Freud, comme névrose collective, prend majoritairement en charge l'effort d'élaboration pour assumer/dépasser le désaide infantile et permet aux individus de faire l'économie des efforts requis par la construction d'une névrose personnelle. Ceci n'est pas sans intérêt pour l'intersubjectivité au sein d'un groupe donné, puisque les relations à l'intérieur du groupe peuvent se déployer selon des termes et des représentations partagés et collectivement investis sur le plan psychique.

Le mythe scientifique de Freud constitue à nos yeux une tentative pour établir une solution intermédiaire, qui ne soit ni purement individuelle, ni héritée d'une tradition historique localisée et contingente. Pour dépasser les limites de l'individualité névrotique, Freud va puiser dans la culture — l'ethnologie, l'égyptologie, l'antiquité gréco-romaine, l'histoire biblique — des éléments de construction de sa représentation de la "scène primitive" de l'humanité. Mais il est très probable qu'il ait malgré tout impliqué dans sa construction une part de son univers fantasmagorique personnel. Sa construction imaginaire n'est donc pas véritablement universelle quoiqu'elle désigne un horizon fondamental qu'il s'agit de prendre en compte pour penser le lien libidinal qui unit la communauté. Et le fait même qu'un individu, par ses propres moyens et conscient de sa finitude, s'efforce de construire une telle représentation n'est pas sans importance pour notre propos.

⁵⁸ *L'avenir d'une illusion*, op. cit., p. 17.

Nous repérons des remarques importantes à ce sujet dans les notations complémentaires ajoutées par Freud à son texte, en particulier celle-ci, qui apparaît au chapitre 12 de « *Psychologie des foules...* » intitulé « *Annexes* » :

*« Au cours de cette recherche, maintenant parvenue à un terme provisoire, se sont ouvertes à nous différentes voies latérales, que nous avons d'abord évitées, mais où nous invitaient bien des choses près d'être élucidées. »*⁵⁹

Après être revenu sur une différence notable entre l'Eglise et l'Armée, Freud mentionne de nouveau la question de la horde originaire et se demande comment certains hommes ont pu émerger de l'indifférenciation entre tous les frères, réduits à l'état de semblables par l'accord mutuel concernant le renoncement pulsionnel. Cette question va de pair avec l'émergence de la psychologie individuelle, par différenciation d'avec la psychologie collective.

Comment donc, à supposer que les hommes aient été contraints à un égal renoncement pulsionnel, des singularités peuvent-elles émerger et, avec elle, une psychologie individuelle plus différenciée ?

*« La privation, pleine de désirs nostalgiques, peut bien avoir incité un individu à se détacher de la foule et à s'attribuer le rôle du père. Celui qui fit cela fut le premier poète épique, le progrès s'accomplit dans son imagination. Le poète a, par ses mensonges, transformé la réalité dans le sens de ses désirs. Il a inventé le mythe héroïque. »*⁶⁰

La singularité émerge donc par un certain usage du signifiant, dans le sens d'un mentir-vrai pour reprendre l'expression d'André Breton. Mensonge en effet dans la mesure où le poète épique se situe par définition dans un discours de type imaginaire, qui figure ses propres désirs, mais aussi parce que personne ne peut occuper réellement la place laissée "vacante" par le père originaire, la place de la loi, de la toute-puissance et de la toute-jouissance. Néanmoins, ce mensonge dévoile en partie la vérité : que le signifiant, qui constitue pourtant le vecteur essentiel de l'aliénation primordiale de la vie pulsionnelle, représente aussi le moyen d'émancipation par rapport à la pression du groupe et la voie d'accès à une certaine autonomie du désir, ainsi qu'à une jouissance de "substitution".

Ainsi, toujours en nous efforçant de nous maintenir au niveau d'une approche métaphorique du mythe freudien, nous pourrions lui appliquer ce que Freud dit du mythe épique :

*« Le mythe est donc le pas qui permet à l'individu de sortir de la psychologie des foules. (...) Le poète qui avait fait ce pas et s'était ainsi, dans son imagination, détaché de la foule (...) sait pourtant dans la réalité (...) trouver le chemin du retour vers elle. Car il s'avance et raconte à cette foule les exploits de son héros, fruits de son invention. Ce héros n'est au fond nul autre que lui-même. Ce faisant, il descend jusqu'à la réalité et élève ses auditeurs jusqu'aux hauteurs de l'imagination. Les auditeurs, eux, comprennent le poète, ils peuvent, en vertu du même rapport nostalgique au père originaire, s'identifier au héros. »*⁶¹

Par l'usage du signifiant, le héros est présenté par le poète comme l'individu capable de se faire restituer une part de jouissance, autrement dit de faire valoir les droits de son propre

⁵⁹ « *Psychologie des foules...* » op. cit., p. 205.

⁶⁰ Ibid., p. 206.

⁶¹ Ibid., p. 208.

désir en dépit de la castration. Chaque destinataire du discours mythico-poétique se voit ainsi offrir l'image d'une libération potentielle ainsi que les moyens qui y conduisent : la jouissance due au récit lui-même, la jouissance dans et par le signifiant dont le poète est l'emblème. Nous nous demandons alors si Freud ne cherche pas à égaler le poète épique, dans une forme différente parce que l'époque est différente et les conditions socio-historiques du langage fortement modifiées.

Le « *mythe scientifique* » constituerait ainsi une version moderne du poème homérique ou hésiodique, visant à produire des effets d'identification à partir d'une incursion hors de la psychologie des foules du XX^{ème} siècle. Il n'y parvient d'ailleurs que très imparfaitement, comme ses éminents prédécesseurs, dans la mesure où il demeure tributaire de plusieurs préjugés de son époque, qu'il s'agisse d'une certaine tonalité patriarcale ou de la difficulté à sortir du registre biologique et évolutionniste. Mais en déjouant le positivisme ambiant et en instaurant un autre type de rapport au signifiant dans l'interprétation analytique, il s'avance pour ainsi dire en héros de l'épopée psychanalytique, dont le type de discours, à condition d'être bien entendu, constitue une des modalités de sortie hors de la psychologie des foules, grâce aux leçons de l'obsessionnel et de l'hystérique en particulier.

3/ Un désir impliqué dans l'attachement des affects aux signifiants

Afin d'envisager de façon plus précise et moins métaphorique ce qui conduit la vie psychique à stabiliser, tant bien que mal, son rapport à la réalité, il convient à présent d'en venir à la manière dont Freud conçoit l'imbrication entre la psyché et le signifiant. Il nous semble en effet que le rapport infantile des pulsions au signifiant — parallèlement aux premiers attachements affectifs envers les proches — joue un rôle central dans la genèse des formes ultérieures de servitude volontaire, quelle que soit leur variété phénoménale. Nous pourrions trouver là matière à éclairer en partie ce que nous avons vu être à l'œuvre dans le rapport à la langue, dans notre première partie.

a/ Le nœud gordien entre langue et pulsion

Commençons par l'examen d'une des manifestations du rapport des affects avec la ou les langues parlées au quotidien, telle que Freud l'aborde dans *Psychopathologie de la vie quotidienne* : l'oubli des noms propres. Cette analyse inaugure le recueil et constitue une des situations les plus représentatives avec celle du lapsus. Dans le chapitre sur « *L'oubli des noms propres* »⁶², Freud rappelle qu'il a été frappé autant par la question de l'oubli que par la tendance à la substitution par d'autres noms lors de la tentative de remémoration. Ainsi,

⁶² *Psychopathologie de la vie quotidienne*, trad. fr. éd. Petite Bibliothèque Payot, 1967, p. 7 et s.

effectuant un voyage entre la Dalmatie et l'Herzégovine, en compagnie d'un autre passager, Freud en vient-il à interroger celui-ci sur ses visites et lui demande s'il est allé à Orvieto visiter les célèbres fresques de... (et le nom lui échappe). Deux autres noms de peintres lui viennent à l'esprit : Botticelli et Boltraffio, qu'il reconnaît comme n'étant pas les bons, sans parvenir dans l'immédiat au signifiant adéquat : Signorelli.

La démarche de Freud consiste alors à examiner l'entremêlement spécifique qui a pu s'opérer entre ses affects personnels et les noms en question. L'un des premiers maillons de la chaîne se trouve dans le sujet de conversation précédent : l'attitude de déférence et de confiance des habitants des régions traversées (la Bosnie et l'Herzégovine) à l'égard du médecin, et un certain fatalisme de leur part devant la maladie et la mort. Ainsi *Bo-snien* semble préparer la transformation et appeler le début des signifiants Bo-tticelli et Bo-ltraffio ; tandis que *Herzegowina* introduit le *Herr* (Seigneur) allemand, associé dans l'esprit de Freud à sa traduction italienne (*Signor*) opérant le lien associatif et de substitution avec Signor-elli.

Cette association de signifiants ne prend néanmoins sa portée que reliée aux affects mis en jeu en arrière-fond et que Freud nous révèle ensuite. Ayant séjourné un moment à Trafoi (assonance perceptible avec Bol-traffio), il dut affronter l'événement du suicide d'un de ses patients souffrant de troubles sexuels incurables. Ce fut probablement l'occasion pour lui — mais il ne l'explique pas totalement — d'éprouver les limites de ses prétentions thérapeutiques, donc à la fois une certaine *impuissance* et une *blessure* corrélative de son orgueil personnel : le *Herr* médecin rencontrait là une des limites de sa maîtrise. A travers l'oubli du nom de Signorelli se manifeste donc le refoulement de ces affects déplaisants mais en même temps, sous forme de rébus comme Freud le dira aussi du rêve, la manifestation de son désir — de maîtrise ?, de toute-puissance thérapeutique ?,... A ce titre, le rôle du signifiant — ici des noms de substitution, Botticelli et Boltraffio — s'avère ambigu. S'ils barrent l'accès au souvenir et au retour du refoulé, reconnaît Freud :

« ils m'avertissent (à la suite d'une sorte de compromis) aussi bien de ce que j'ai oublié que de ce dont je voulais me souvenir, et ils me montrent que mon intention d'oublier n'a ni totalement réussi, ni totalement échoué »⁶³.

Le refoulement n'a pas totalement "réussi" : il est aussi bien rendu possible par le jeu des signifiants que tenu en échec. Or il convient de rappeler que le refoulement n'opère pas sur un plan strictement individuel, dans la mesure où il résulte du fonctionnement du surmoi (et de la censure), dont nous avons rappelé plus haut la genèse trans-individuelle. D'ailleurs, Freud nous indique, à propos de l'épisode précédent, qu'il avait failli aborder la question de la mort et de la sexualité avec son interlocuteur mais qu'il s'était abstenu, « préférant ne pas aborder ce sujet scabreux dans une conversation avec un étranger »⁶⁴. Nous pouvons au passage remarquer que l'allusion aux fresques d'Orvieto ne surgit pas totalement par hasard et représente presque une autre substitution à cette conversation "évitée", puisque ces fresques traitent de la mort, de l'Antéchrist et de l'Enfer. Une obscurité persiste néanmoins, sur ce qui peut relier cette pudeur socialement instituée et les motifs plus personnels de l'individu Freud pour ne pas aborder le sujet.

⁶³ *Psychopathologie de la vie quotidienne*, op. cit., p. 11.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 10.

Il nous semble pourtant que les deux choses sont liées. Si nous considérons l'interdit qui motive la "pudeur" sociale éprouvée par Freud, nous pouvons le concevoir comme l'impératif de ne pas faire surgir dans une conversation ordinaire un sujet qui dévoilerait l'intimité du locuteur, et plus précisément qui mettrait à découvert sa fragilité d'être-au-monde. Ceci risquerait en effet d'incommoder l'interlocuteur, les plongeant conjointement dans une situation d'inquiétante étrangeté, difficilement tenable au quotidien et dans des conversations courantes.

En mentionnant des sujets relatifs à la mort et à la sexualité avec un inconnu, Freud aurait risqué de faire surgir chez son interlocuteur une confrontation avec ses propres limitations et ses affects d'impuissance (et, *in fine*, la castration), tout en plaçant ceux-ci au centre de la conversation. Les deux partenaires du dialogue se seraient ainsi retrouvés face aux problèmes les plus radicaux qui puissent être posés à l'existant humain, qui n'ont rien de "confortable" ni de "convenable". En même temps, cela dit, il aurait pu en résulter un dialogue plus intéressant et plus "juste" sur la manière dont chacun parvenait à "accomoder" son désir aux conditions de la finitude, à affronter ses problèmes existentiels. Une "chance", peut-être, que survienne l'espace d'un moment une entente, ou plutôt un partage du manque-à-être, si problématique soit-il et en particulier dans la conversation courante.

La question fondamentale pour nous, à ce niveau, réside dans le fait de savoir dans quelle mesure cette tenue-à-distance de l'articulation désir/impuissance est légitime — et jusqu'à quel point une "conversation" portant sur ce type de point sensible est envisageable. Au moment même où Freud rencontre son interlocuteur, il subit le tabou social de conversations courantes sur la mort et la sexualité, en même temps que ses propres réticences motivées par une expérience singulière. Dans un second temps, lors de la première publication de son analyse rétrospective de l'oubli des noms propres, en 1898 dans une revue spécialisée de psychanalyse, il franchit un premier seuil en s'adressant à un milieu de spécialistes, par définition encore limité. Enfin, avec la publication de *Psychopathologie de la vie quotidienne* en 1904, il en passe un second, en offrant ses considérations au grand public.

Il estime par conséquent, et notre propos va dans la même direction, qu'il est légitime d'aborder dans l'espace public la question de l'articulation du signifiant aux affects, moyennant une certaine réserve sur la dimension la plus intime — nom des interlocuteurs, excès de précision dans les détails, etc. Encore conviendrait-il de préciser pourquoi. Si le premier motif de Freud demeure probablement de légitimer la psychanalyse grâce à sa reconnaissance inter-subjective étendue au-delà du cercle des spécialistes — dont Freud avait de bonnes raisons, théoriques et pratiques, de douter —, les textes abordant la psychologie collective et que nous avons déjà évoqués nous ouvrent une seconde voie.

Il nous semble en effet que cette série de textes fait apparaître le souci des effets de la psychanalyse sur le « *travail de culture* » qui parcourt la civilisation et donc en particulier ses effets sur les rapports inter-individuels. En critiquant la dimension excessive du refoulement dans le *Malaise*, ou encore en insistant sur les inégalités dans les bénéfices matériels et psychiques au sein des sociétés modernes, dans *L'avenir d'une illusion*, Freud esquisse une

perspective politique ou pré-politique. L'allègement — et non la suppression — des effets du refoulement passe en effet par une modification des pratiques humaines, modification dont on a vu avec la genèse du surmoi qu'elle ne tient pas à une simple "libéralisation des mœurs" — sans dire pour autant que les régressions moralisatrices aillent, à l'inverse, dans le bon sens... Comme le suggèrent les propos tenus par Freud dans des textes comme *Psychopathologie de la vie quotidienne*, cette modification tient en partie à une transformation de notre rapport au signifiant et à autrui.

Ce qui tend en effet à s'imposer, dans la conversation, ce sont certaines manières de parler et de dire les choses, qui atténuent voire occultent les failles et les points sensibles de l'existence, qui destituent les affects de leur intensité. Certes, les discours démagogiques, dans l'univers commercial ou politique, viennent solliciter quelques affects primaires. Mais ils anesthésient la véritable capacité à s'émouvoir, comme le dit notamment H. Arendt à propos des produits culturels, par contraste avec les œuvres d'art authentiques. Les considérations de Freud nous laissent envisager précisément des alternatives à l'anesthésie et au conformisme, vecteurs de servitude volontaire. Non qu'il s'agisse, pour prolonger son exemple concernant l'oubli des noms propres, d'aborder directement avec un inconnu des sujets comme la mort ou la sexualité : d'une part, cela n'aurait pas été possible immédiatement puisque le refoulement jouait précisément son rôle d'obstacle à ce moment-là ; d'autre part, on risquerait ainsi de susciter des réactions de défense tout à fait "contre-productives".

Il n'est pas exclu, en revanche, que des stratégies de contournement, l'usage d'anecdotes ou de métaphores, ou encore la plaisanterie, le trait d'esprit, permettent de faire partager implicitement des préoccupations communes sur les enjeux et les difficultés de la condition humaine. Nous pouvons aussi considérer que la psychanalyse peut, au moins dans une certaine mesure, devenir un thème partagé dans la culture commune, soit de manière directe, soit par la médiation de la littérature et des beaux-arts. Tout ceci ne va cependant pas sans difficultés. Car non seulement les propos allusifs ou métaphoriques ne seront entendus que de ceux qui veulent bien les entendre, grâce à cette entre-connaissance chère à La Boétie, mais aussi parce que la culture tend à neutraliser l'angle le plus vif des œuvres qu'elle intègre dans la tradition. C'est donc toujours de manière singulière, inventive, inédite, que le rapport au signifiant mérite d'être travaillé et réinvesti, déplacé, comme nous tâcherons de le montrer dans notre troisième partie. Et l'un des aspects centraux de la démarche interprétative de Lacan à l'égard de Freud tient également à ce problème de la neutralisation par la culture (et les épigones) des pointes les plus acérées des grandes œuvres émancipatrices.

Mais continuons pour l'heure à examiner la question de l'imbrication des signifiants et des affects, et la manière dont elle se met en place au cours de l'enfance, au moment de l'apprentissage de la langue. Ici, nous rencontrons probablement une autre limite, analogue à celle que nous évoquions à propos de la saisie de l'origine de ce qui fait l'être-ensemble de la communauté. Certains effets postérieurs du rapport des pulsions au signifiant peuvent être appréhendés, notamment dans ce que Freud a pu reconstituer de certains souvenirs d'enfance, mais toujours avec l'obstacle des « *souvenirs écran* » et du refoulement.

Deux cas peuvent particulièrement nous instruire, au chapitre 4 de *Psychopathologie de la vie quotidienne*. Le premier porte sur un jeune homme de vingt quatre ans qui mentionne ce souvenir de sa cinquième année :

« Il est assis, dans le jardin d'une maison de campagne, sur une petite chaise à côté de sa tante, occupée à lui inculquer les rudiments de l'alphabet. La distinction entre m et n lui offre beaucoup de difficultés, et il prie sa tante de lui dire comment on peut reconnaître l'un de l'autre. La tante attire son attention sur le fait que la lettre m a un jambage de plus que la lettre n. »⁶⁵

L'analyse de Freud révèle que cette difficulté dans le rapport au signifiant est corrélative d'une autre : l'appréhension de la différence entre le garçon et la fille — l'enfant semblant avoir été désireux de l'apprendre de la bouche de la tante en question. Les affects du jeune garçon sont donc doublement impliqués dans cet apprentissage de la différence alphabétique — qui s'en trouvera probablement imprégnée, à un degré néanmoins difficilement déterminable —, à la fois au niveau du rapport affectif à l'égard de la tante et sur le plan de l'interrogation relative à la sexualité et à la sexuation.

Le second cas concerne Freud lui-même et il en fait le récit quelques lignes plus loin. Son souvenir remonte à la fin de sa troisième année :

« Je me voyais criant et pleurant, écrit-il, devant un coffre dont mon demi-frère, de vingt ans plus âgé que moi, tenait le couvercle relevé, lorsque ma mère, belle et svelte, entra subitement dans la pièce comme venant de la rue. »⁶⁶

Comment comprendre cette scène à près d'une quarantaine d'années de distance ? Freud en dévoile progressivement la portée dans son rapport au terme familial « *coffrée* », employé par son frère à propos d'une bonne d'enfants, aux soins de laquelle l'avait laissé sa mère au sortir de sa grossesse. Cette domestique avait été déférée devant les tribunaux pour vol, supprimée dès lors du champ de présence du jeune enfant (Freud lui-même), probablement intrigué et peut-être affecté par sa brusque disparition. Son frère, responsable de la plainte, lui avait dit qu'elle avait été « *coffrée* » ; le jeune Sigmund en avait déduit, avec l'imagination et la littéralité coutumières des enfants, qu'elle avait été mise dans un coffre. Sa mère ayant elle-même momentanément disparu, il se mit à craindre qu'elle n'ait subi le même sort et demanda à son frère de lui ouvrir le coffre, où il supposait que ce dernier l'avait mise. La voir alors apparaître sur le seuil, comme une apparition diaphane (cf. la sveltesse), lui fit ainsi l'effet d'une résurrection comme il le précise à la fin de son analyse.

Cet exemple simple et singulier pourrait être multiplié et diversifié en fonction des individus. Il révèle néanmoins une tendance universelle des enfants à être marqués par certains signifiants, entendus de façon "inadéquate" par rapport à leurs acceptions reçues et qui se greffent sur leurs affects de façon déterminante. Ce marquage se révèle d'ailleurs d'autant plus prégnant que les signifiants désignent l'enfant lui-même et ses comportements sous la forme du « *Tu es ceci...* », « *Tu es cela...* », où c'est l'identité même de l'individu, le processus intime de ses identifications, qui est en jeu.

⁶⁵ *Psychopathologie de la vie quotidienne*, op. cit., p. 61.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 62.

Sans trop anticiper sur nos analyses ultérieures, nous pouvons apporter à cet égard quelques précisions en examinant ce que dit Lacan, dans le Séminaire sur *Les psychoses*. Réfléchissant à la manière dont l'être même de l'individu se trouve déterminé par le signifiant, il évoque une sorte d'arrondissement originaire de la vie psychique par le discours tenu par autrui — et en particulier le couple parental, mais aussi toute figure d'autorité, jusqu'à celle du Christ. Ce que "je" suis dépend d'emblée, et au moins en partie, de ce qui est dit de moi à l'instar de formules telles « *Tu es mon fils/ ma fille* » ou « *Tu es ma femme/ mon époux* », formules qui vont en venir à me constituer comme tel ou du moins me contraindre à répondre depuis cette place ou cette fonction qu'on m'enjoint d'occuper et à laquelle je consens, ou bien ne consens pas.

L'analyse de Lacan s'avère assez nuancée et, surtout, elle n'exclut pas la possibilité d'une émancipation, mais sur le fondement de cet assujettissement premier. En s'appuyant sur l'énoncé « *tu es celui qui me suivra* » (avec un "-a", troisième personne du singulier), Lacan cherche à marquer la saisie par le signifiant d'un sujet d'abord sous le coup et sous la coupe de la langue et de la syntaxe. Le "je" vient se situer dans l'impersonnalité d'un "il" qui "suivra" parce qu'il en a reçu l'injonction. En d'autres termes, l'individu se trouve contraint de se situer dans un "rôle" qui lui est d'abord assigné par la communauté, ses institutions et ses structures langagières.

« Tu es celui qui me suivra suppose l'assemblée imaginaire de ceux qui sont les supports du discours, la présence de témoins, voire le tribunal devant lequel le sujet reçoit l'avertissement ou l'avis auquel il est sommé de répondre. »⁶⁷

Et même s'il y "répond" en faisant la sourde oreille, ledit message n'en laisse pas moins des traces au niveau du discours inconscient.

Néanmoins, un léger déplacement grammatical permet aussi d'écrire « *tu es celui qui me suivras* » (avec "-as", deuxième personne du singulier). Apparaît ainsi la possibilité de la subjectivation de l'énoncé initial et, peut-être, celle d'une émancipation relative : ouverture, pour le désir, d'une possibilité de rejouer autrement le script inachevé qui lui a été transmis. Cette possibilité passe en partie par la prise de conscience que l'énoncé « tu es... » ne dépend pas d'une personne proprement dite (le père, la mère, le Christ,...) mais de la structure du grand Autre, le lieu (immatériel) des signifiants, qui n'est en rien une personne ni une substance. A partir de là, le mandat peut être appréhendé dans toutes son indétermination ou avec toute sa surdétermination : je suivrai certes quelque chose, mais qui exactement et pourquoi ?, l'énoncé me laisse en partie la place de le déterminer *in fine*, et d'engager mon désir sur une voie encore indéterminée.

⁶⁷ *Le séminaire, Livre III, Les psychoses*, Le Seuil, 1981, p. 341.

b/ Le rêve, reflet de l'intimité entre désir et langue

Un retour à la pensée de Freud et à son approche du rêve va nous permettre de mieux développer et fonder la dimension de la surdétermination, essentielle pour notre propos et le traitement du problème de l'aliénation. Le rêve constitue probablement le phénomène le plus emblématique de l'intrication entre la vie psychique et le signifiant, dans sa dimension trans-individuelle — à condition de ne pas le considérer pour autant comme constitué de symboles universels et équivalents pour tous les individus d'une communauté (et *a fortiori* pour toute l'humanité). L'une des spécificités fondamentales de la théorie freudienne du rêve réside dans sa conception de l'articulation de la pulsion à la langue : de façon toujours singulière, la pulsion devient désir sous les lois de la langue ; le désir se constitue alors nécessairement comme inconscient, lors de son passage par les mots et les structures syntaxiques.

Il en résulte l'impossibilité de formuler dans la langue le désir comme tel, celui-ci étant paradoxalement et intrinsèquement dissimulé par l'avènement de l'humain au langage. D'où une très forte ambiguïté dans le rapport de l'homme à la langue. En un sens, et de façon inaugurale, probablement indépassable, ce rapport intervient comme une aliénation — au sens étymologique du mot : il rend l'individu étranger à lui-même et à son désir. Il pourra en résulter, si cette première "ligne" est accentuée par des mécanismes culturels et institutionnels, un renforcement de la dynamique d'aliénation, notamment par "fixation" univoque et unilatérale du sens des signifiants du désir : ce que parviennent en partie à faire tant le discours religieux conservateur et traditionnaliste que la logique consumériste fondée sur la communication de masse. À l'inverse, cependant, la singularité de l'ancrage du signifiant dans le pulsionnel rend également possible l'émergence de voies latérales par rapport à cette aliénation. Ces voies ne constituent pas toujours des "libérations" en tant que telles, à l'instar des névroses. La démarche freudienne esquisse néanmoins la possibilité d'un approfondissement de la singularité et d'une prise de distance par rapport à l'univocité des discours dominants.

Dans cette voie d'émancipation ou de prise de distance, le rêve représente un demi-échec et une demi-réussite. Dans la mesure où il prend forme, d'après Freud, sous l'effet du refoulement, il représente en partie une impasse du désir. Ne trouvant pas à se satisfaire dans la "réalité" — indissociablement matérielle et symbolique, donc sociale —, le désir refoulé joue avec la série des signifiants à sa disposition pour se manifester de manière détournée : c'est le « *travail du rêve* » tel que Freud le conceptualise et qui ne vaut pas pour autant "satisfaction". Mais à recourir à ce subterfuge, le rêve "exprime" le désir, même si c'est sous forme de rébus. La langue donne ainsi corps et voix au désir, permettant de lui ouvrir un chemin vers l'expression et fournissant dès lors la possibilité d'une interprétation. Celle-ci, en tant qu'explication avec soi et émancipation par rapport au discours dominant ouvre la voie à une certaine forme de liberté, ou du moins de restauration des conditions de la liberté : explicitation, toujours partielle et ouverte, du sens singulier du désir. Freud accentue cette dimension par l'absence de conclusions définitives et tranchées sur le sens du rêve. Cette absence de prise de position ultime ne doit pas être, nous semble-t-il, uniquement référée à une prudence et une pudeur déontologiques. Elle tient à une vive conscience, de la part du fondateur de la psychanalyse, de l'essence du désir humain, qui ne peut être réduit à un énoncé conscient bien qu'il soit constitué par le rapport intime de la psyché au signifiant.

Afin de préciser notre pensée sur cette question, prenons l'exemple d'un des rêves paradigmatiques de *L'interprétation des rêves*, celui dit « de la monographie botanique ». Il l'énonce pour la première fois au chapitre V de la *Traumdeutung*, au moment où il commence à évoquer le matériel et les sources du rêve. En voici d'abord le contenu manifeste :

« J'ai écrit la monographie d'une certaine plante. Le livre est devant moi, je tourne précisément une page où est encarté un tableau en couleur. Chaque exemplaire contient un spécimen de la plante séchée, comme un herbier. »⁶⁸

L'investigation de Freud va essentiellement porter sur l'articulation entre les signifiants du rêve (« monographie », « botanique », « plante », « tableau en couleur »,...) avec d'autres signifiants associés à eux dans sa mémoire, puis progressivement avec les affects qui y sont rattachés.

Du côté des événements "réels" faisant écho à ce rêve, il évoque sa rédaction relativement récente d'une sorte de monographie : un travail sur la coca et ses propriétés anesthésiantes, qui constitue à ses yeux une marque de compétence professionnelle et de reconnaissance, non sans un certain investissement narcissique. Ceci interfère avec ses relations envers deux confrères aux noms en partie homophoniques : les Drs Koller et Königstein, ce dernier, oculiste, lui reprochant de trop céder à ses fantaisies. Par ailleurs, Freud remonte à ses souvenirs de lycéen et à des associations plus intimement liées à son rapport infantile au signifiant, plus "originaires" dans l'élaboration de sa vie psychique. Le proviseur avait dû confier aux élèves des classes supérieures un herbier à restaurer parce qu'il était endommagé par de petits vers (*Bücherwurm*). Freud estime qu'il ne devait pas avoir une grande confiance de la part du directeur de l'établissement, qui ne lui avait confié qu'un nombre très restreint de pages à restaurer.

Très modérément féru de botanique, Freud avait par ailleurs manqué d'échouer à un examen en ne reconnaissant pas une *Crucifère*, ce qui lui fait néanmoins penser aux *Composées* et donc à l'artichaut qu'il aime tant — et que sa femme, elle, pense à lui rapporter du marché tandis que lui-même ne songe pas à lui offrir des fleurs. De l'artichaut, il est renvoyé à un livre d'images en couleurs sur la Perse, qu'il eut grand plaisir à effeuiller vers l'âge de cinq ans, ainsi qu'à sa bibliophilie ruineuse — d'où des reproches de son père — qui faisait aussi de lui un rat de bibliothèque (*Bücherwurm* : ver de livre). Sans qu'il aille tout à fait au bout de ses conclusions, Freud fait tout de même allusion à la convergence avec un autre rêve (l'injection faite à Irma) et à son investissement radical pour la cause de la psychanalyse, à son implication professionnelle et à leur conséquence conjugale.

De manière plus méthodique et explicitante, il s'efforce de reconstituer la chaîne précise qui relie sa conversation de la veille au soir avec Königstein et la monographie botanique. Il a certes vu une monographie dans une vitrine le matin du même jour, mais rien n'indique *a priori* de connexion entre les deux événements. La conversation a été interrompue par l'arrivée d'un certain M. Gärtner, dont Freud a trouvé la femme florissante, alors qu'il était en train d'aborder le cas d'une de ses malades nommée Flora. Son travail sur la cocaïne rapproche par ailleurs les sphères botanique et médicale. Nous remarquons ici l'importance de

⁶⁸ *L'interprétation des rêves*, trad. fr. I. Meyerson, PUF, 1967, p. 153.

la singularité des situations et des marquages signifiants. Que ce serait-il passé si ces éléments intermédiaires ne s'étaient pas présentés comme tels entre les deux épisodes diurne de la veille ? Par exemple pas de patiente du nom de Flora ou si Mme Gärtner n'avait pas été une femme florissante ?

« Si ces chaînes d'idées n'avaient pas été possibles, d'autres auraient pris leur place. (...) s'il n'avait pas été possible de forger suffisamment de chaînons entre ces deux événements de la journée, le rêve aurait eu un autre aspect. »⁶⁹

C'est dire combien le travail du rêve n'est pas arbitraire ni surnaturel — Freud cite à cet égard Hamlet : « *There needs no ghost, my lars, come from the grave To tell us this.* ». En revanche, sa forme est contingente et dépend à la fois de l'expérience actuelle du rêveur et de son histoire personnelle antérieure.

Il en résulte, dans le passage de la *Traumdeutung* consacré au « travail du rêve » et en particulier au mécanisme de condensation, une analogie opérée par l'auteur entre le rêve et le travail du tisserand. Comme le suggère une citation du *Faust* de Goethe, le travail du rêve ressemble à la confection du tissu pour laquelle :

« A chaque poussée du pied on meut les fils par milliers, / Les navettes vont et viennent, / Les fils glissent invisibles, / Chaque coup les lie par milliers. »⁷⁰

Les fils de trame du rêve sont les désirs refoulés, les fils de chaîne les signifiants qui les expriment et les dissimulent tout à la fois ; au point de croisement, certains signifiants clé comme « botanique » et « monographie » ont joué un rôle central car :

« ils présentaient, avec les pensées du rêve [i.e. les désirs refoulés], le plus de points de contact ; c'étaient des nœuds, où les pensées du rêve ont pu se rencontrer en grand nombre, parce qu'ils offraient à l'interprétation des sens nombreux. (...) chacun des éléments du contenu du rêve est surdéterminé, comme représenté plusieurs fois dans les pensées du rêve. »⁷¹

C'est dire à la fois le lien déterminé, précis, entre le désir et les signifiants, mais aussi l'ouverture symbolique maintenue par la nature même du signe linguistique. Le "dialogue" *a posteriori* du rêveur avec son rêve, lors de la mise en place d'une démarche analytique, permet ainsi d'esquisser une prise de distance par rapport à une dépendance unilatérale et univoque à l'égard des signifiants qui déterminent ou plutôt informent (au sens étymologique) le désir. Freud pourrait par exemple — et probablement le fait il, à certains niveaux qu'il ne précise pas — tirer occasion de cette confrontation au rêve de la monographie pour se distancier des impératifs familiaux ou conjugaux, ou des critiques paternelles et de celles de ses pairs, ou de son propre orgueil personnel, etc. Le rêve est donc une manière emblématique de concevoir le rapport intime et dynamique de la vie psychique avec le signifiant, et son tressage au carrefour de l'individuel et du collectif — avec, au centre, la question du désir.

⁶⁹ *L'interprétation des rêves*, op. cit., p. 158.

⁷⁰ Cité par Freud in *L'interprétation des rêves*, op. cit., p. 246.

⁷¹ *L'interprétation des rêves*, op. cit., p. 246.

Il convient cependant de ne pas oublier la mise en garde de Freud au sujet de ce qui se produit avec le travail du rêve, s'il est laissé à lui-même. Il réduit, en effet,

« non seulement le contenu mais encore la tonalité affective de la pensée, au niveau de l'indifférence. Je pourrais dire, écrit il, que le travail du rêve aboutit à une répression des affects. Qu'on se rappelle par exemple le rêve de la monographie botanique. Ce qui lui correspond dans la pensée, c'est un plaidoyer passionné en faveur de ma liberté d'agir à ma guise, de vivre ma vie comme il me plaît. Le rêve qui en est issu est indifférent : j'ai écrit une monographie qui se trouve devant moi. Elle contient des planches en couleur et des plantes séchées sont jointes à chaque exemplaire. C'est la paix après la bataille... »⁷²

Pacification paradoxale, le travail du rêve atténue les conflits psychiques et les revendications pulsionnelles, mais il risque également de faire oublier au prix de quels compromis et de quel réductionnisme herméneutique ces revendications ont été domestiquées. La dimension subversive de la psychanalyse tient ainsi au fait qu'elle permet de réactiver les conflits et les revendications figées par un certain état de compromis entre la psyché et la société, tout en ouvrant corrélativement de nouvelles issues pour l'interprétation du désir, ce qui n'est probablement pas sans conséquences pour l'ordre établi, quel qu'il soit.

L'une des analyses de Lacan sur cette question peut nous permettre d'apercevoir plus précisément les enjeux émancipateurs de l'interprétation freudienne du rêve, en sens inverse du « *travail du rêve* » avec sa dimension répressive. Lorsque Freud décompose son rêve de la monographie botanique, et peut-être de façon plus marquée encore avec l'injection faite à Irma, il va progressivement rencontrer puis écarter diverses figures de son moi, et celles de ses *alter ego* — avec des rôles toujours réversibles, comme le souligne Lacan. Au terme de plusieurs étapes de "décomposition", il en vient à un point fondamentalement obscur, que vient à représenter le fond de la gorge cryptique d'Irma :

« Image énigmatique, écrit Lacan, à propos de laquelle Freud évoque l'ombilic du rêve, cette relation abyssale au plus inconnu qui est la marque d'une expérience privilégiée exceptionnelle, où un réel est appréhendé au-delà de toute médiation, qu'elle soit imaginaire ou symbolique. »⁷³

Autrement dit, Freud nous permettrait ici d'aborder, sur le seuil,

« de telles expériences privilégiées (...) caractérisées par le rapport qui s'y établit à un autre absolu, (...) à un autre au-delà de toute intersubjectivité. »⁷⁴

En de tels instants, nous nous trouvons certes confrontés à une sorte d'a-logique et à la limite du champ des significations cohérentes et consistantes.

« Et pourtant, le logos n'y perd pas tous ses droits, puisque c'est là que commence la signification essentielle du rêve, sa signification libératoire, puisque c'est là que Freud a trouvé l'échappatoire à sa culpabilité latente. »⁷⁵

⁷² *L'interprétation des rêves*, op. cit., p. 398.

⁷³ *Le séminaire, livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique*, rééd. Points Essais, 2000, p. 241.

⁷⁴ Ibid.

Dans le cours de la vie ordinaire, le sujet se trouve pris dans une série d'images multiples et de discours constitués. Structuré par eux, il ne peut d'emblée faire émerger son désir, sinon comme aliéné. Le "logos" traditionnel et les significations quotidiennes conduisent ainsi à une méconnaissance du désir et contribuent à sa capture dans un tissu hétéronome. L'interprétation du rêve présente alors une expérience privilégiée de la vie psychique où le sujet parvient fugitivement à un en-deçà de l'organisation ou comme à son envers : moment analogue à celui où la psyché est née au langage, où dut apparaître la signifiante comme telle, figée ensuite dans les significations instituées.

Revenir aux sources de cette relation primordiale de la pulsion au signifiant, par cette expérience spécifique qui en rejoue en partie les conditions, permettrait ainsi de raviver la possibilité même du nouveau, d'une venue au sens qui ne se limite pas à la répétition et place le sujet en position de parvenir à réorganiser autrement les éléments signifiants dans la constellation desquels il se trouve pris. Une telle démarche ne présente cependant rien d'évident ni d'acquis, et demeure même problématique dans son issue, tant la double aliénation par l'image et les signifiants constitués s'avère prégnante.

4/ La double aliénation du sujet de l'inconscient chez Lacan

La reprise de la réflexion de Freud par Lacan porte notamment sur ce problème lié à la double aliénation imaginaire et signifiante. Lacan développe ses considérations en une conjoncture social-historique différente de l'époque de Freud. Un décalage temporel sépare le moment inaugural de l'invention de la psychanalyse de son affadissement dans une *doxa* en partie neutralisée et prise dans des logiques institutionnelles nouvelles. Mais rappelons aussi qu'entre les deux hommes la distance historique s'est creusée, entre l'époque où émerge la culture de masse et celle de sa venue à maturité — si l'on peut dire ! Le premier intérêt des analyses lacaniennes, dans le cadre d'une réflexion sur la servitude volontaire, tient à leur dimension critique relativement à la double aliénation du sujet, à la fois à l'égard de l'imaginaire et à l'égard du signifiant, cette double critique prolongeant et précisant ce qui vient d'être dit à partir de Freud. Mais nous pouvons aussi évoquer la relation difficile entre Lacan et les institutions. Cette relation nous semble également révélatrice d'une critique, de la part de Lacan, des tendances récurrentes au consentement à l'institué, et elle manifeste la volonté de réactualiser sans cesse ce qui fait le sens et l'acuité d'une expérience — faut-il dire, de la liberté ? — du moins de celle liée à l'invention de la psychanalyse

⁷⁵ *Le séminaire, livre II*, op. cit., p. 242.

a/ L'aliénation imaginaire constitutive du moi

Comme on sait, la carrière de Lacan connut de nombreux démêlés avec les institutions : psychanalytiques, médicales et universitaires. Ceci est loin d'être indifférent à nos préoccupations concernant la servitude volontaire et le rôle des institutions dans son renforcement. L'un des épisodes marquant dans ces conflits se produisit au Congrès de Marienbad en 1936, précisément à un moment où Lacan se proposait d'intervenir sur l'aliénation du moi avec la modélisation du stade du miroir. Ernest Jones, qui présidait le congrès en tant que président de la Société psychanalytique de Londres, interrompit Lacan avant même la fin de son exposé — au bout de dix minutes, précise Lacan dans ses *Propos sur la causalité psychique*. Celui-ci quitta donc le congrès et en profita alors pour se rendre aux XI^e Olympiades qui eurent lieu du 1^{er} au 16 août à Berlin. Comme le raconte Philippe Julien dans son essai intitulé *Pour lire Jacques Lacan*, celui-ci :

« va à la kermesse nazie, à ce cérémonial propre au nazisme, qui fait pour la première fois de ces jeux un immense show publicitaire. Or, par l'invention du stade du miroir, Lacan vient de mettre en évidence la source même du racisme, et il va à Berlin en recevoir le spectacle éclatant. En effet la force du racisme vient de la fascination primordiale de chacun pour son semblable : vision captratrice de la Gestalt du corps de l'autre comme miroir. »⁷⁶

Sur ces deux plans, à savoir l'interruption de son discours au congrès de Marienbad et l'un des symboles de la grand'messe de propagande focalisée sur la haine de l'autre, la réflexion de Lacan, associée aux circonstances dans lesquelles elle se déploie, nous paraît de nature à éclairer certains des mécanismes intimes de l'aliénation psychique.

Il convient de rappeler avant tout l'imbrication complexe entre la vie psychique individuelle et les institutions au sein desquelles elle se constitue. D'un côté, Jones tient ses prérogatives et une partie de ses bénéfices (matériels et symboliques) des institutions psychanalytiques britannique et internationale. D'un autre — et sans que l'on puisse trouver une commune mesure vu la disproportion — le cérémonial nazi se déploie dans le cadre d'institutions qui ont entamé leur dérive totalitaire et leur subordination à un parti unique. L'analyse des processus esquissée par Freud dans *Psychologie des foules*, indirectement commentée par Lacan avec le stade du miroir, éclaire néanmoins ces deux événements. Dans les deux cas se joue un renforcement du moi et de l'identification centrale et collective sur laquelle il s'appuie — à travers le groupe d'appartenance et ses "ennemis". Dans les deux cas ceci conduit à une exclusion de l'altérité et à l'émergence de formes diverses d'agressivité. L'analogie ne saurait cependant dépasser ces limites strictes : au-delà, la violence physique du régime nazi, son traitement de la langue et du droit ou son éradication de toute forme d'opposition externe et de différence interne le rendent incomparable avec une institution au rôle plus délimité, et tempérée par d'autres institutions et régimes de parole et d'action.

Plus que le dernier mot de Lacan sur la conception de la genèse de la vie psychique, le « *stade du miroir* » représente plutôt les premiers pas vers une approche de la complexité des effets d'aliénation dans lesquels la psyché se trouve prise. Mis en place autour de 1936, le modèle du « *stade du miroir* » continue à mobiliser la réflexion de Lacan pendant près d'une vingtaine d'années. Il apparaît notamment dans l'article de 1948 sur « *L'agressivité en*

⁷⁶ P. Julien, *Pour lire Jacques Lacan*, col. Points Essais, p. 43.

psychanalyse »⁷⁷, puis en 1949 dans celui plus explicitement consacré au « *Stade du miroir comme formateur de la fonction du je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique* »⁷⁸, ou encore dans le premier séminaire publié (1953-54) : au sein de celui-ci, intitulé *Les écrits techniques de Freud*, la séance VII, « *La topique de l'imaginaire* » lui consacre un assez large développement⁷⁹. Rappelons-en simplement ici les grandes lignes, afin d'examiner quelles en sont les conséquences relativement à notre propos.

Il est avéré que la manière dont Lacan établit son modèle analytique résulte de la situation concrète — puisée dans les comptes-rendus d'Henri Wallon sur *Les origines du caractère chez l'enfant* — du très jeune enfant placé devant un miroir et qui y voit se refléter son image — que pendant les premiers mois il ne reconnaît pas comme telle. Entre six mois et un an et demi, cette image domine la vie psychique de l'enfant et lui permet de compenser un état de "prématuration" natale physiologique : un enfant humain s'avère en effet incapable de subvenir à ses besoins, de coordonner ses mouvements et de faire face de manière cohérente aux excitations neuro-physiologiques qui s'imposent à lui. Telle est la situation de détresse originelle ou d'*Hilflosigkeit* déjà rencontrée avec Freud. La confrontation avec cette image de soi dans le miroir apparaît ainsi au premier abord comme une "victoire" ou une conquête, celle de l'unité du moi par rapport à l'incoordination du corps et de la vie psychique dans sa dimension pulsionnelle. L'enfant se réjouit de se saisir ainsi comme *un* et produit des manifestations de satisfaction.

*« L'assomption jubilatoire de son image spéculaire par l'être encore plongé dans l'impuissance motrice et la dépendance du nourrissage qu'est le petit homme à ce stade infans, nous paraîtra dès lors manifester en une situation exemplaire la matrice symbolique où le je se précipite en une forme primordiale, avant qu'il ne s'objective dans la dialectique de l'identification à l'autre et que le langage ne lui restitue dans l'universel sa fonction de sujet. »*⁸⁰

Que « *le je se précipite* » est à entendre au double sens de la précipitation et du précipité en chimie : il y a à la fois un empressement à se trouver — et en réalité à s'égarer, à s'aliéner dans l'image spéculaire — et une cristallisation sous l'effet du miroir, qui joue le rôle d'un catalyseur des divers états composites de la vie psychique. Ainsi se met en place une première dimension qui conditionne en partie la vie psychique ultérieure : la dimension imaginaire, entée sur l'image de soi rencontrée dans le miroir. Se reconnaissant comme "moi" à travers l'unité de cette image, le sujet est amené à se méprendre sur soi et sur la saisie de son désir. Et cela d'autant plus que cette image fait intervenir l'autre, qui se présente à la fois comme regardant et confirmant l'identité du sujet ; il la "garantit" tel le Dieu vérac de Descartes. L'image regardée dans le miroir se trouve ainsi renforcée par le regard de l'autre : le parent, l'adulte qui accompagne l'enfant dans sa jubilation, ou encore l'*alter ego*, un enfant du même âge. Ce dernier, autre moi, assure une double fonction : en tant que même, il me renvoie mon image par la dynamique du semblable, mais en tant qu'autre il menace toujours de me prendre ma place, de m'exclure. D'où la genèse de l'agressivité qui pour Lacan n'est pas inhérente à l'homme *a priori*. Comme il l'écrit dans « *L'agressivité en psychanalyse* » :

⁷⁷ In *Ecrits I*, réed. Points Essais, 1999, p. 111 et s.

⁷⁸ Ibid., p. 93 et s.

⁷⁹ Cf. *Le séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud*, réed. Points Essais, 1998, P. 121 et s.

⁸⁰ « *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je...* », in *Ecrits I*, op. cit., p. 93.

« C'est cette captation par l'imaginaire de la forme humaine (...) qui entre six mois et deux ans et demi domine toute la dialectique du comportement de l'enfant en présence de son semblable. Durant toute cette période on enregistrera les réactions émotionnelles et les témoignages articulés d'un transactivisme normal. L'enfant qui bat dit avoir été battu, celui qui voit tomber pleure. De même c'est dans une identification à l'autre qu'il vit toute la gamme des réactions de prestance et de parade, dont ses conduites révèlent avec évidence l'ambivalence structurale, esclave identifié au despote, acteur au spectateur, séduit au séducteur. / Il y a là une sorte de carrefour structural, où nous devons accommoder notre pensée pour comprendre la nature de l'agressivité chez l'homme et sa relation avec le formalisme de son moi et de ses objets. Ce rapport érotique où l'individu humain se fixe à une image qui l'aliène à lui-même, c'est là l'énergie et c'est là la forme d'où prend origine cette organisation passionnelle qu'il appellera son moi. »⁸¹

Si nous nous limitons à cette dimension imaginaire, une relation duelle s'instaure entre moi et l'autre, relation qui permet de comprendre la genèse de l'agressivité. Dans la mesure où l'individu est pris dans le leurre de l'image, il est impliqué dans une logique du tout ou rien et du toi ou moi exclusive, comme le suggère le témoignage de St Augustin dans ses *Confessions*, témoignages rapportés par Lacan de l'enfant Augustin désirant la mort de son frère de lait suspendu au sein de sa mère et vis-à-vis duquel il éprouve une jalousie irrépressible :

« Le désir du sujet ne peut dans cette relation se confirmer que d'une concurrence, que d'une rivalité absolue avec l'autre, quant à l'objet vers lequel il tend. Et chaque fois que nous approchons, chez un sujet, de cette aliénation primordiale, s'engendre l'agressivité la plus radicale — le désir de la disparition de l'autre en tant qu'il supporte le désir du sujet. »⁸²

Il faudra alors l'intervention du langage, de la dimension symbolique, pour introduire une médiation et sortir de la logique duelle qui demeure malgré tout présente, à l'arrière plan, dans les rapports humains à l'âge adulte.

Les effets du signifiant permettent de changer de plan, comme nous allons le voir, mais ne produisent pas pour autant un "dépassement" radical — sur le mode hégélien de l'*Aufhebung*, en particulier — du fonctionnement sur le mode imaginaire. C'est d'ailleurs sur ce mode que le moi continue de fonctionner, même après l'acquisition du langage : les identifications courantes jouent sur ce registre. L'individu adopte ainsi telle tenue vestimentaire, tel trait de caractère ou tel idéal professionnel ou politique en se "calant" sur l'image de l'autre aimé ou désiré, ou par opposition à l'être haï. Le moi apparaît ainsi comme :

« la somme des identifications du sujet, avec tout ce que cela peut comporter de radicalement contingent. Si vous me permettez de l'imager, dit Lacan, le moi est comme la superposition des différents manteaux empruntés à ce que j'appellerai le bric-à-brac de son magasin d'accessoires. »⁸³

Drapé de tels oripeaux, le moi fait office de leurre par rapport au désir du sujet, désir qui risque de s'égarer dans des formations imaginaires que la psychanalyse — telle, du moins, qu'elle est conçue par Lacan — entend précisément déconstruire, là où les formations sociales les tournent à leur profit, au profit de leur permanence et de leur perpétuation.

⁸¹ « L'agressivité en psychanalyse », *Ecrits I*, op. cit., p. 112.

⁸² *Le séminaire, livre I*, op. cit., p. 266.

⁸³ *Le séminaire, livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, rééd. Points Essais, 2000, pp. 214-215.

Nous pouvons repérer ici une des ambiguïtés de la « *sublimation* ». Elle oscille en effet entre une élaboration plus affinée du désir du sujet et une aliénation de ce désir dans des formes sociales valorisées à telle ou telle époque — création artistique, investigation intellectuelle, spiritualité religieuse, ... —, sans que soit complètement élucidée la valeur pour le sujet de ce mode de satisfaction. Tel est en particulier ce qui constitue l'un des problèmes de fond du *Malaise dans la culture*. Comme le précise Lacan dans le séminaire VII sur *L'éthique de la psychanalyse* :

« au niveau de la sublimation, l'objet est inséparable d'élaborations imaginaires et très spécialement culturelles. Ce n'est pas que la collectivité les reconnaisse simplement comme des objets utiles — elle y trouve le champ de détente par où elle peut, en quelque sorte, se leurrer sur das Ding, coloniser avec ses formations imaginaires le champ de das Ding. »⁸⁴

Si l'on conçoit *das Ding* comme l'obscur objet du désir, objet énigmatique et ambivalent, qui suscite aussi bien la pulsion de vie que la pulsion de mort, dans toute leur radicalité, leur démesure, ce que la société présente aux individus comme objet de désir joue un rôle de tempérance mais en même temps de tromperie. La sublimation risque de se faire prendre au piège des biens socialement désirables, sur le registre d'une univocité en opposition avec les tensions et l'ambivalence propres au désir humain. On trouve ici une forme de domestication du désir par le moi — et de celui-ci par l'ordre social institué — qui n'eut de cesse de mobiliser les critiques de Lacan, particulièrement dans ses premiers séminaires publiés.

L'un des motifs du conflit entre Lacan et les institutions psychanalytiques auto-proclamées orthodoxes, particulièrement dans la sphère anglo-saxonne et nord-américaine, porte sur cette question. Lacan accuse en effet certains disciples de Freud d'avoir exagérément infléchi les leçons du fondateur de la psychanalyse, jouant en même temps inconsidérément le jeu de l'adaptation du patient à la "réalité" sociale en vigueur. Dès le *Séminaire I*, Lacan établit une critique serrée de ce qu'il appelle l'*egopsychologie*, démarche analytique fondée sur une stratégie de renforcement du moi et une relation d'*ego* à *ego* — donc située sur le plan imaginaire tel qu'il l'a défini. Visant à déjouer toutes les résistances du sujet, cette pratique a quelque chose « *d'inquisitorial* »⁸⁵, elle consiste en une « *orthopédie de l'ego* »⁸⁶ visant à faire de « *la partie saine* » du moi du patient l'allié de l'analyste, dans une démarche qui tend à confondre le transfert et la suggestion — et comme si l'*ego* de l'analyste pouvait constituer une référence, légitimer une normalisation de l'*ego* du patient.

Face à quoi, écrit Lacan, « *il faudrait tout de même savoir si c'est l'ego de l'analyste qui donne la mesure du réel* »⁸⁷. Le stade du miroir permet d'y répondre par la négative, dans la mesure où l'*ego* de l'analyste, autant que celui du patient, s'est instauré sur une base foncièrement imaginaire, faite d'emprunts et d'identifications qui ne permettent pas de dégager la singularité du désir et qui l'égarer dans des formes socialement instituées et contingentes. A se situer sur la dimension imaginaire, à s'adresser au moi du patient, à viser trop directement ses résistances, le psychanalyste risque de faire intervenir ses propres identifications imaginaires, son *ego* jouant alors un rôle "normalisant". Posant la question « *qu'est-ce que c'est que l'analyse des résistances ?* », Lacan répond :

⁸⁴ *Le séminaire, livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, Le Seuil, 1986, pp. 118-119.

⁸⁵ *Le séminaire, livre I*, op. cit., p. 52.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 288.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 33.

« Ce n'est pas comme on tend, sinon à le formuler (...) mais du moins beaucoup plus à le pratiquer, ce n'est pas intervenir auprès du sujet pour qu'il prenne conscience de la façon dont ses attachements, ses préjugés, l'équilibre de son moi, l'empêchent de voir. Ce n'est pas une persuasion débouchant bien vite sur la suggestion. (...) C'est, à chaque moment de la relation analytique, savoir à quel niveau doit être apportée la réponse. »⁸⁸

Pour prendre un exemple, Lacan examine un des cas de patient suivi par Ernst Kris, qui souffre d'une difficulté à produire des théories dans le domaine intellectuel et ne cesse de croire qu'il est plagiaire de thèses énoncées systématiquement par d'autres avant lui. Comme le reconnaît Lacan, l'interprétation de Kris est "juste" dans la mesure où il cerne de façon appropriée la source du problème autour d'un grand-père paternel très prolifique et d'un père resté dans son ombre. Néanmoins, elle n'est pas appropriée puisque Kris répond sur le plan de l'imaginaire, en incitant le patient à se situer explicitement par rapport à ces problèmes et aux figures qui les sous-tendent, au lieu d'intervenir sur les manières de parler du patient, sa relation plus implicite au symbolique, et surtout sur les failles et les accrocs dans ses usages de la langue. Là où ce type d'intervention, prôné par Lacan, vise à induire un infléchissement du rapport du sujet au signifiant — un déplacement dans le jeu de son désir inconscient —, celle de Kris conduit son patient à aller se satisfaire de manger des cervelles fraîches dans un restaurant du quartier⁸⁹.

Les dérives de la pratique analytique centrée sur le moi constituent pour Lacan une négation de la radicalité de l'expérience freudienne. Si Freud fut en effet à l'origine d'une véritable "révolution copernicienne" concernant la vie psychique, c'est en décentrant l'analyse de la vie psychique par rapport au pôle du moi, prééminent dans la psychologie traditionnelle. Le sujet du désir inconscient, le sujet tel que l'entend Lacan, est radicalement et irrémédiablement décentré par rapport au moi, celui-ci se présentant toujours au devant de lui comme fonction de méconnaissance — et aussi de convenance sociale. Or, souligne Lacan :

« tout ce qu'a écrit Freud avait pour but de rétablir la perspective exacte de l'excentricité du sujet par rapport au moi. »⁹⁰

Dans l'interprétation d'un des rêves majeurs de la *Traumdeutung* que nous avons déjà évoqué, le rêve de l'injection d'Irma, Freud fait progressivement tomber des pans de réalité comme on démonterait un décor de théâtre : les préoccupations de la vie ordinaire, les personnages qui la peuplent et jusqu'aux représentations qu'il se fait de lui-même finissent par se révéler inessentiels. Le désir du sujet est "ailleurs", se joue sur une « autre scène » dont ne reste qu'une formule énigmatique, celle de la triméthylamine. D'autre part, émerge une image terrifiante, véritable tête de Méduse symbolisée par le fond de la gorge d'Irma :

« Il y a donc apparition angoissante d'une image qui résume ce que nous pouvons appeler la révélation du réel dans ce qu'il a de moins pénétrable, du réel sans aucune médiation possible, du réel dernier, de l'objet essentiel qui n'est plus un objet, mais ce quelque chose devant quoi tous les mots s'arrêtent et toutes les catégories échouent, l'objet d'angoisse par excellence. »⁹¹

⁸⁸ *Le séminaire, Livre II*, op. cit., pp. 64-65.

⁸⁹ Cf. notamment, *Le séminaire, Livre II*, op. cit., p. 98 et s.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 67.

⁹¹ *Ibid.*, p. 227.

Ce que permet ainsi de mettre au jour le rêve, c'est l'occultation du désir dans les formes quotidiennes du moi et son fonctionnement vigile, le recouvrement de la réalité psychique par la réalité socialement instituée. Or, s'il ne s'agit pas pour Lacan de défendre l'idée d'une suppression du refoulement, il nous interroge, à la suite de Freud, sur la légitimité de faire primer la réalité sociale sur la réalité psychique et sur certaines impasses du « *travail de culture* » que ce dernier a été précisément conduit à affronter dans le *Malaise dans la culture*.

Ainsi Freud bouleverse-t-il la conception classique de l'homme et de la réalité, mettant en cause l'idée même d'anthropologie et *a fortiori* toute forme d'anthropocentrisme. Ce qui conduit Lacan à dire, dans son séminaire sur *Les psychoses*, en utilisant probablement abusivement le concept d'anthropologie :

*« le dernier mot de l'anthropologie freudienne concerne ce qui possède l'homme et fait de lui, non pas le support d'un irrationnel (...) mais le support d'une raison dont il est plus la victime que le maître, et par quoi il est d'avance condamné. »*⁹²

Si cette formule évoque la prise de l'homme dans les rets du signifiant, sur laquelle nous allons revenir, elle suggère également à quel point l'individu subit les effets de sa reconnaissance comme "moi", un moi prétendument fonction de synthèse et de coordination de la personnalité mais qui se révèle fortement séparé du sujet et du désir qui l'anime. Pire, un moi qui, par l'intermédiaire de la fonction du surmoi fait subir à la vie psychique une répression potentiellement démesurée. Ainsi :

*« le moi est ce maître que le sujet trouve dans un autre, et qui s'instaure dans sa fonction de maîtrise au cœur de lui-même »*⁹³.

Comme nous l'avons déjà évoqué à propos de Freud, le surmoi se constitue par une sorte d'intériorisation des figures de l'autorité. Lacan vient préciser que celle-ci se joue avant tout sur le plan imaginaire, et fait donc jouer l'agressivité à l'égard du semblable jusque dans "l'intériorité". Le moi se révèle ainsi comme une fonction de maîtrise beaucoup plus que de synthèse :

*« Et ce maître où est-il ? A l'intérieur, à l'extérieur ? Il est toujours à la fois à l'intérieur et à l'extérieur, c'est pourquoi tout rapport imaginaire à l'autre est toujours frappé d'une instabilité fondamentale. »*⁹⁴

La maîtrise en question se révèle plutôt être de l'ordre d'une pseudo-maîtrise, dans laquelle le sujet se trouve pris sans parvenir à en saisir les ressorts. Le moi comme image unifiée ou unifiante occulte la faille qu'elle est venue recouvrir de son voile dès le stade du miroir :

*« L'image du moi — du seul fait qu'il est image, le moi est moi idéal — résume toute la fonction imaginaire chez l'homme. De se produire à un moment où les fonctions sont encore inachevées, elle présente une valeur salutaire, assez expérimentée par l'assomption jubilatoire du phénomène du miroir, mais elle n'en est pas moins en relation avec la prématuration vitale et donc avec un déficit original, avec une béance à quoi elle reste liée dans sa structure. »*⁹⁵

⁹² *Le séminaire, livre III, Les psychoses*, Le Seuil, 1981, p. 275.

⁹³ *Ibid.*, p. 107.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 108.

⁹⁵ *Le séminaire, Livre I*, op. cit., p. 428.

Se soumettre à un tel maître revient à occulter une part essentielle de soi, mais permet de se protéger de ce qui pourrait résulter de la prise en compte de cette béance structurale. En d'autres termes, se reconnaître un maître en l'autre, voire en soi-même comme autre intériorisé, permet d'éviter de se confronter au seul maître qui reste lorsque l'autre a cessé de l'être : le maître absolu, la mort.

*« Mais il faut à l'esclave, conclut Lacan à la fin de son Séminaire sur les écrits techniques de Freud, un certain temps pour voir ça. Car il est bien trop content d'être esclave, comme tout le monde. »*⁹⁶

b/ La division du sujet sous l'effet du signifiant

Sur un autre plan que celui de l'imagination et de l'imaginaire, la seconde dimension qui intervient dans l'élaboration de la vie psychique apparaît avec le langage, qui conduit l'individu à faire jouer autrement sa relation à l'autre et à donner forme à son désir de manière plus élaborée. Encore convient-il de préciser d'emblée que la relation de l'homme au signifiant apparaît également, sous certains aspects du moins, comme une forme d'aliénation de la vie psychique. C'est en ce point précis que surgissent d'ailleurs le refoulement et l'inconscient proprement dit, au moment où le sujet se scinde sous l'impact de la langue qui l'informe :

*« D'une façon générale, l'inconscient est dans le sujet une scission du système symbolique, une limitation, une aliénation induite par le système symbolique. Le surmoi est une scission analogue, qui se produit dans le système symbolique intégré par le sujet. Ce monde symbolique n'est pas limité au sujet, car il se réalise dans une langue qui est la langue commune, le système symbolique universel, pour autant qu'il établit son empire sur une certaine communauté à laquelle appartient le sujet. »*⁹⁷

On ne saurait mieux souligner la dimension trans-individuelle dans la mise en forme de la vie psychique. Lacan rappelle néanmoins, par l'intermédiaire du cas d'un de ses patients, combien cette dimension se joue toujours de façon spécifique pour chaque individu.

Ce patient *« avait des symptômes bien singuliers dans le domaine des activités de la main, organe significatif pour des activités divertissantes sur lesquelles l'analyse a porté de vives lumières »*⁹⁸. Une analyse précédente qui s'était trop limitée à la dimension imaginaire et aux résistances immédiates du moi n'avait pas porté ses fruits. Aussi ne suffisait-il pas d'aborder le problème par la seule évocation de la masturbation infantile et des interdictions dont elle avait dû faire l'objet dans l'enfance. D'origine musulmane, ce patient vivait semble-t-il très éloigné des injonctions coraniques et méconnaissait jusqu'à cette loi courante selon laquelle le coupable d'un vol mérite qu'on lui coupe la main. Pourtant, il se révéla marqué par cette loi : ayant entendu dire au cours de son enfance que son père, fonctionnaire ayant perdu sa place, avait été accusé de vol, il surinvestit de manière privilégiée l'énoncé de la loi qui passa dans

⁹⁶ *Le séminaire, Livre I*, op. cit., p. 436.

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 304-305.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 305.

ses symptômes. Ceci fut mis au jour grâce aux formations langagières qui entouraient ladite prescription :

« elle [était] chez lui au centre de toute une série d'expressions inconscientes symptomatiques, inadmissibles, conflictuelles, liées à cette expérience fondamentale de son enfance. »⁹⁹

Telle est pour Lacan une des figures du surmoi, instance aveugle et compulsive qui soumet le sujet à une loi méconnue et pourtant promue au premier plan par un événement traumatique. La confrontation avec ce registre légalisant et sa dimension symbolique, inscrite dans les signifiants mêmes employés par le sujet, bien que sous forme de discordances et d'incohérences, voilà ce qui pour Lacan conduit vers une résolution possible du symptôme.

Au-delà de ce cas précis, le sujet se trouve pris de manière complexe dans le registre du signifiant avec le complexe d'Œdipe, ou du moins avec ce que cette expression vient désigner chez Freud de manière assez problématique. Ce complexe signifie avant tout pour Lacan que

« le sujet trouve sa place dans un appareil symbolique préformé qui instaure la loi dans la sexualité. Et cette loi ne permet plus au sujet de réaliser sa sexualité que sur le plan symbolique. »¹⁰⁰

De manière structurale, la dynamique pulsionnelle se trouve prise dans les rets du signifiant et sommée de passer par ses fourches caudines pour se réaliser, ce qui nous fait entrer dans la dialectique complexe de la demande tout en nous impliquant dans la logique de l'interdit. En ce sens, le passage par l'Œdipe joue aussi un rôle partiellement normalisant ou plutôt « *typifiant* », tout en mettant l'individu sur la voie de son humanisation. D'une part, chacun est amené à se reconnaître homme ou femme, de manière structurante, mais ceci de façon beaucoup plus complexe que la simple identification à des rôles ou figures prédéfinies, sur le plan imaginaire :

« Le signifiant-homme comme le signifiant-femme sont autre chose qu'attitude passive et attitude active, attitude agressive et attitude cédante, autre chose que des comportements »¹⁰¹,

ou encore, autre chose que des *patterns*. D'autre part, le passage par la parole interdictrice permet à l'enfant de passer de l'état d'« *assujet* » à celui de sujet — bien que de sujet irrémédiablement divisé — comme le précise Lacan dans le *Séminaire V* sur *Les formations de l'inconscient*.

Distinguant alors trois temps dans la réalisation de l'Œdipe, il précise dans un premier temps que l'enfant est d'abord amené à se concevoir comme objet du désir de la mère, de façon originaire et primordiale. A cette première étape doit succéder une seconde, où l'enfant découvre que le désir de la mère renvoie au grand Autre, à une altérité radicale au-delà de lui-même comme objet — et, au-delà de la mère, à un horizon pour ainsi dire "transcendant" par rapport à son désir à elle. Ceci a lieu, d'après Lacan, par l'intermédiaire de la parole du père, à condition qu'elle soit reconnue par la mère, c'est-à-dire, en un sens, lorsque la mère fait

⁹⁹ *Le séminaire, Livre I*, op. cit., p. 306.

¹⁰⁰ *Le séminaire, Livre III*, op. cit., p. 191.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 223.

savoir (implicitement) à l'enfant que son désir est orienté autour du père et du signifiant qu'il représente (le phallus). Au lieu d'une situation duelle (mère-enfant) se joue ainsi une relation "ouvrante" qui fait intervenir un tiers : le père qui "prive" l'enfant de la mère, ou du moins d'une mère dans sa totalité. La demande de l'enfant est ainsi reconduite vers une « *cour supérieure* » dit Lacan, il est amené à interroger l'Autre — l'horizon transcendant du désir de la mère — et plus seulement la mère, pour savoir ce qu'il en est de son désir. L'enfant se cherche donc aussi lui-même autre part que dans le reflet du miroir du désir de la mère.

Dans un troisième temps, le père peut apparaître comme celui qui donne (ou ne donne pas) satisfaction à la mère, dans la mesure où il possède le signifiant de son désir (le phallus). Le petit garçon sortira alors de l'Œdipe par identification symbolique avec le père, intériorisé par le sujet sous la forme de l'Idéal du moi, distinct du moi idéal, imaginaire. Quant à la petite fille, Lacan estime que son chemin est différent et, en un sens, plus simple : elle n'a pas à produire cette identification et va directement chercher, du côté du père, ce qu'elle a à y prendre. Comme le suggère le cas de Dora, la première des *Cinq psychanalyses* de Freud, les choses sont plus complexes et parfois moins tranchées dans la réalité. Et il conviendrait de juger plus précisément de ces thèses sur la base d'une expérience analytique. Cela étant, les propositions de Lacan permettent d'envisager le passage de l'état d'*assujet* — entièrement subordonné au désir d'un autre déterminé : ici, celui de la mère — à l'état de sujet, néanmoins toujours sujet de l'inconscient puisqu'étant entré dans la logique du refoulement par le biais de l'action du signifiant, et sujet sexué, sommé de se situer d'un côté ou de l'autre d'une division, d'une "barre" qui constitue la marque même de la sexualité : avoir ou être le phallus.

Un tel sujet n'est pas pour autant autonome dans le fonctionnement et surtout la reconnaissance de son propre désir. En effet, dans la mesure où il n'accède à celui-ci que par la double médiation du désir de l'autre et du langage, il demeure généralement pris dans un réseau inextricable de signifiants et d'identifications, eux-mêmes assez largement déterminés par les conditions social-historiques dans lesquelles émerge le sujet. Dès l'abord, en effet, le "message" à travers lequel le sujet va formuler sa demande (demande de satisfaction du désir), se trouve en partie contraint de puiser ses matériaux signifiants et ses images dans la culture :

*« Ce message est (...) une formulation qui est aliénée dès son départ, en tant qu'elle part de l'Autre, et qui aboutit de ce côté à ce qui est en quelque sorte le désir de l'Autre. »*¹⁰²

La logique de l'aliénation se situe ici à un double niveau. D'une part, dans la mesure où la demande doit se couler dans une forme "traditionnelle" et "admissible" par l'interlocuteur, le sujet va devoir en passer par cette forme afin d'énoncer son exigence de satisfaction — alors même que le désir peut se situer assez loin de cette forme et du message explicite de la demande. Comme le dit Lacan, on ne s'adressera pas de la même façon au banquier, au marieur ou à la dame d'œuvre... Ce serait illusoire de croire que ces formes sont non contraignantes, et sans incidence sur le désir ; mais illusoire aussi de les considérer comme un pur conditionnement. Car l'équivoque du signifiant et les ambiguïtés du message, soulignées notamment par le trait d'esprit et le lapsus, permettent au désir de conserver une place dans

¹⁰² *Le séminaire, Livre V, Les formations de l'inconscient*, Le Seuil, 1998., p. 95.

les "marges" du message, comme un « *peu-de-sens* » écrit Lacan, en marge de la signification explicite la plus communément reçue et admise.

D'autre part, la demande s'articule au désir de l'autre par l'intermédiaire de l'objet du désir : pour formuler sa demande, le sujet passe par le désir de l'autre afin d'obtenir une réponse favorable, et même si son désir à lui, sujet, est assez fondamentalement différent : l'objet du banquier est de faire du profit, celui du marieur de satisfaire les attentes de son mandataire, celui de la dame d'œuvre d'apporter son secours à autrui — à nous en tenir ici au seul plan officiel, avoué et avouable. Le demandeur tiendra compte de cela dans sa formulation, dans l'explicitation de sa visée. On imagine la réaction de la dame d'œuvre à la demande d'un ou une déshéritée qui lui indiquerait qu'il veut du caviar ou des vêtements de chez Christian Dior !, dit Lacan. Et pourtant, tels sont peut-être les signifiants de son désir, bien au-delà du simple besoin de nourriture ou de tenue vestimentaire. Ici encore, le désir du sujet oscille entre aliénation et expression « authentique » dans une « parole pleine », celle qui exprimerait de manière entièrement adéquate le désir du sujet. Une telle parole demeure toujours une visée asymptotique, affleurant au seuil du signifiant, n'émergeant que par pointes dans le discours, et notamment par le mot d'esprit :

« Toute une partie du désir continue de circuler sous la forme de déchets du signifiant dans l'inconscient. Dans le cas du trait d'esprit, par une sorte de forçage, il passe l'ombre heureuse, le reflet de la signification ancienne. Succès étonnant et purement véhiculé par le signifiant. Disons que quelque chose se passe qui a pour effet, très exactement, de reproduire le plaisir premier de la demande satisfaite, en même temps qu'elle accède à une nouveauté originale. »¹⁰³

Prenons l'exemple du « *veau d'or* », mentionné quelques pages auparavant dans ce même *Séminaire V* et tiré de l'analyse du trait d'esprit par Freud dans *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*. Lors d'une soirée mondaine chez un puissant financier, le poète Frédéric Soulié aurait dit à Heinrich Heine : « *Regardez comment le XIX^{ème} siècle adore le Veau d'Or.* ». Ce à quoi Heine aurait répondu : « *Oui, mais celui-là me semble avoir passé l'âge.* »¹⁰⁴, suggérant ainsi que le financier en question n'était plus de la première jeunesse... Le trait d'esprit ne tient pas à la simple métaphore du « *veau d'or* », mais au traitement que lui réserve Heine. Car la métaphore se maintient au niveau des usages courants de la langue et des images usuelles. Elle se limite au plan le plus évident de la dénonciation des attitudes courtisanes envers la richesse et le pouvoir : critique de l'idolâtrie dans le droit fil de son occurrence biblique. En revanche, la réponse de Heine opère sur un autre plan. Elle met à distance la métaphore elle-même et la maintient dans un suspens ironique, mettant aussi par là entre parenthèses sa valeur et sa signification traditionnelles.

Heine fait émerger un au-delà de l'imaginaire — et de l'idolâtrie pour le veau d'or —, en jouant sur ce signifiant pour lui faire perdre son aura. Faisant allusion à la vieillesse de l'hôte, il pointe le rapport fatidique et ultime du désir à la mort, tout en produisant une satisfaction psychique, susceptible de « *reproduire le plaisir premier de la demande satisfaite* ». En lieu et place de la jalousie, perceptible dans la formule de Soulié, surgit le plaisir de toucher du bout de la langue l'essence du désir et l'éclat de sa satisfaction, même si ce n'est que l'espace d'un

¹⁰³ *Le séminaire, Livre V*, op. cit., p. 96.

¹⁰⁴ Cités par Lacan in *Le séminaire, Livre V*, op. cit., p. 69.

instant. Mais précisément, cet instant est "recouvert" ensuite par le discours habituel, la conversation courante. Le sujet divisé n'a pas surmonté sa division. Un infime "passage" s'est néanmoins opéré laissant entrevoir une parole « *pleine* », de l'ordre de celle qui formulerait adéquatement le désir, ce qui relève de l'impossible. Lacan souligne en effet très clairement, dans la XVIII^{ème} leçon du même séminaire, que si le désir est *articulé*, au sens où il prend forme de l'ancrage de la pulsion dans la structure symbolique, il n'est en revanche par *articulable* : nul ne saurait le formuler adéquatement sur le plan du discours conscient et des usages reçus de la langue, son signifiant s'apparente toujours à une formule cryptée comparable à celle de la triméthylamine.

L'aliénation dans et par le signifiant se joue également dans le discours des parents et, au-delà, dans la logique des échanges matrimoniaux tels qu'ils sont théorisés par Lévi-Strauss et repris par Lacan sur le plan de l'inconscient :

*« Les paroles fondatrices, qui enveloppent le sujet, sont tout ce qui l'a constitué, ses parents, ses voisins, toute la structure de la communauté, et non pas seulement constitué comme symbole mais constitué dans son être. Ce sont des lois de nomenclature qui déterminent — au moins jusqu'à un certain point — et canalisent les alliances à partir desquelles les êtres humains copulent entre eux et finissent par créer, non seulement d'autres symboles, mais aussi des êtres réels, qui, venant au monde, ont tout de suite cette petite étiquette qui est leur nom, symbole essentiel pour ce qui est de leur lot. »*¹⁰⁵

Dans la mesure où le sujet humain n'est pas un être strictement biologique mais un vivant reconfiguré par son entrée dans l'ordre symbolique, une part importante de son être, et donc de son désir, se trouve subordonnée à cet ordre. D'abord sur un plan global et trans-individuel, trans-générationnel même : la logique instituée des mariages, des modes de filiation, de la transmission des noms propres et de l'attribution des prénoms, celle également de la manière dont ceux-ci sont reçus dans la société (bon accueil de tel patronyme, discrimination de certains noms étrangers, etc.),... tout ceci détermine — « *au moins jusqu'à un certain point* » précise Lacan à juste titre — l'existence et les modes de fonctionnement du sujet. Ensuite, ce sont les propos qui sont tenus à son égard, avant même sa naissance, qui influent sur l'être du sujet et pré-déterminent, là encore dans une certaine mesure, son existence future.

Enfin, nous pouvons penser aux discours généraux qui traversent telle famille, tel groupe, telle nation,... discours certes non univoques et qui ne sont pas absolument prescriptifs pour chaque individu, mais qui viennent en partie structurer son mode d'être, imprégnant en particulier sa conception des idéaux et des interdits socialement institués. Chaque individu est donc d'emblée pris dans le discours de l'autre, dans un circuit symbolique complexe au sein duquel il a à trouver sa place, comme s'il devait continuer une phrase commencée avant lui et dont il n'a pas explicitement connaissance. De ce discours, dit Lacan, je suis :

« un des chaînons. C'est le discours de mon père par exemple, en tant que mon père a fait des fautes que je suis absolument condamné à reproduire — c'est ce qu'on appelle super-ego. Je suis condamné à les reproduire parce qu'il faut que je reprenne le discours qu'il m'a légué, non pas simplement parce que je suis son fils, mais parce qu'on n'arrête pas la chaîne du discours, et que

¹⁰⁵ *Le séminaire, livre II, op. cit., p. 34.*

je suis justement chargé de le transmettre dans sa forme aberrante à quelqu'un d'autre. J'ai à poser à quelqu'un d'autre le problème d'une situation vitale où il y a toutes les chances qu'il achoppe également, de telle sorte que ce discours fait un petit circuit dans lequel se trouvent pris toute une famille, toute une coterie, tout un camp, toute une nation ou la moitié du globe. Forme circulaire d'une parole qui est juste à la limite du sens et du non-sens, qui est problématique. »¹⁰⁶

Nous en arrivons ainsi à un des traits essentiels de cette prise du sujet dans le réseau des signifiants : celui de la reproduction, de la compulsion de répétition. Celle-ci opère au moins à un double niveau. Comme le suggère Freud dans « *Au-delà du principe de plaisir* », la compulsion de répétition est d'abord tentative de maîtriser une situation d'absence et de souffrance (le jeu du *Fort-Da*), tentative qui, comme le trait d'esprit, se révèle aussi capacité de trouver une satisfaction dans et par le jeu du signifiant. Néanmoins, comme l'indique la citation précédente, cette première logique s'insère dans une seconde, au-delà de l'individu, qui fait que le jeu et la compulsion sont ensuite intégrés dans ce qui est déjà à l'œuvre au sein d'une culture (familiale, catégorielle, nationale,...) donnée. Or ceci fait intervenir des "fautes" et de la "culpabilité".

La manière dont Lacan aborde le problème de l'éthique dans le *Séminaire VII* nous permet de formuler quelques précisions à ce propos, quoique le problème ne laisse d'être l'un des plus massifs de l'approche psychanalytique puisqu'il renvoie, chez Freud en particulier, à la question du père de la horde originaire dont nous avons vu combien elle était problématique. Pour Lacan, la faute tient au fait que le "père" ou les "pères" — mais nous devrions plutôt dire les "modèles de référence signifiants", qui peuvent aussi bien passer par des mères du moment qu'elles représentent une valeur symbolique — ont « *cédé sur leur désir* » : ils ne sont pas allés au bout de ce qui aurait dû être l'œuvre de leur vie, l'expression de leur projet existentiel central.

Tel est ce qui génère de la culpabilité, le sujet étant d'abord coupable envers lui-même de n'avoir pas réalisé son désir. Les discours de l'ascendant en gardent nécessairement la trace, aussi transmet-il cette culpabilité à ses descendants — biologiques aussi bien que spirituels, dans le cas d'un écrivain, d'un philosophe ou d'un plasticien par exemple. Pris dans la logique d'un tel discours, les descendants sont d'abord contraints d'en reproduire les effets, tout simplement parce qu'ils ne peuvent *a priori* que reformuler la problématique de leur désir dans les formes qui leur sont offertes au départ. Cependant, comme nous l'avons déjà énoncé, aucun discours n'étant univoque, des possibilités restent ouvertes pour que cela se formule autrement. Il convient cependant de souligner que cette "reformulation" ne saurait être conçue sur le simple mode de la création littéraire, comme une "inventivité" portant sur le seul signifiant. En effet, les signifiants centraux du désir étant ancrés dans les pulsions, celles-ci jouent un rôle de "frein" dans la possibilité de reformulation, et ce d'autant plus qu'elles sont également prises dans une forme de l'imaginaire assez largement conservatrice.

Par ailleurs, du fait d'une condition humaine complexe, élaborée à travers de multiples déterminants, les individus, pris dans le réseau des signifiants se trouvent également insérés

¹⁰⁶ *Le séminaire, livre II*, op. cit., p. 127.

dans des pactes contradictoires, autre angle selon lequel aborder la question de la culpabilité. Comme l'écrit Lacan dans le séminaire sur le moi, au moment où il commente l'histoire de la *Lettre volée* d'Edgar Poe :

*« ce qui fait le fond de tout drame humain, de tout drame de théâtre en particulier, c'est qu'il y a des liens, des nœuds, des pactes établis. Les êtres humains sont déjà liés entre eux par des engagements qui ont déterminé leur place, leur nom, leur essence. Arrivent alors un autre discours, d'autres engagements, d'autres paroles. Il est certain qu'il y a des points où il faut en découdre. Tous les traités ne sont pas constitués simultanément. Certains sont contradictoires. »*¹⁰⁷

Il y reviendra également à propos de la tragédie grecque et de ses héros emblématiques, dans le *Séminaire V* :

*« au temps de la grande époque du théâtre grec, la tragédie représente le rapport de l'homme à la parole, en tant que ce rapport le prend dans sa fatalité — une fatalité conflictuelle pour autant que la chaîne qui lie l'homme à la loi signifiante, n'est pas la même au niveau de la famille et au niveau de la communauté. »*¹⁰⁸

La situation tragique, bien qu'elle offre un modèle de pensée simplifié, ne doit cependant pas nous égarer ni nous conduire à une approche trop schématique et manichéenne. La loi signifiante formulée au sein de la famille n'est pas indépendante de celle de la communauté : par exemple l'Œdipe tel qu'il se manifeste dans telle famille s'articule à la question de l'exogamie et des échanges matrimoniaux dans l'ensemble de la société ; ou encore le rigorisme puritain qui proscriit la masturbation infantile ou l'homosexualité peut jouer sur les deux plans (familial et social) ou au contraire dans une seule des deux sphères, avec dès lors des effets de renforcement ou d'atténuation. Mais il convient aussi d'ajouter qu'au sein de la famille et de la communauté plusieurs types de lois voire des lois hétérogènes viennent imposer leurs conditions à l'existant humain. Le désir manque alors vivement de boussole pour s'orienter, et il circule entre ces différents ordres de lois de façon complexe et problématique, à l'image de la lettre volée.

La reine de l'histoire d'Edgar Poe est en effet liée avant tout au pacte de son mariage et à sa fidélité au roi. Lorsque le Ministre D. lui dérobe la lettre sous les yeux — tout en laissant à sa place un autre courrier qu'il avait dans sa poche, pour "donner le change" —, et ceci à l'insu du regard du roi, elle ne peut réagir sans se trahir... et la lettre potentiellement compromettante tombe entre les mains du Ministre. Or cette lettre semble liée à un autre engagement de la reine, contraire à celui qui la soumet au roi comme épouse et sujette, engagement qui la lie à la famille ducale "S". Ce dernier pacte a-t-il trait à un amour infidèle ? A une conspiration ? Rien ne vient le préciser mais tout laisse entendre qu'il est indispensable que le roi n'ait pas vent de l'affaire. Et le Ministre l'a bien compris dès l'abord, qui subtilise la lettre sans en connaître le contenu, parce qu'il a repéré sur les traits de la reine son inquiétude.

¹⁰⁷ *Le séminaire, Livre II*, op. cit., p. 268 ; voir aussi le texte qui inaugure les *Ecrits I*, « *Le séminaire sur "la Lettre volée"* », réécriture du propos tenu précédemment dans le cadre du séminaire.

¹⁰⁸ *Le séminaire, Livre V*, op. cit., pp. 261-262.

Mais ledit Ministre également est lié par les exigences de sa fonction, par son ambition personnelle et aussi par certains traits de son caractère : il est méticuleux, mathématicien et poète à ses heures. Il est aussi engagé dans un "pacte" plus informel mais non moins efficient : celui d'une vengeance qui lui est destinée depuis longtemps. En effet, il a joué un mauvais coup par le passé, à Vienne, à un nommé Dupin ; celui-là même qui va déjouer tous ses stratagèmes et opérer par là une froide vengeance. Chaque protagoniste — la reine, le Ministre D., Dupin mais aussi le Préfet de police, le Roi, ... — est donc d'abord engagé dans un réseau de pactes complexes qui délimitent des champs de force et un faisceau de déterminations au moins partiel et assez contraignant dans l'établissement des possibles initiaux. Ainsi, par exemple, le Préfet de police ne peut-il divulguer à ses hommes le contenu de la lettre à retrouver, sinon il ébruiterait le secret qui fait justement l'objet du chantage que le ministre exerce sur la reine. D'autre part, du fait de sa formation et de son état d'esprit, ledit Préfet va chercher la lettre "dans la réalité", c'est-à-dire sous les apparences qui lui ont été décrites par la reine, avec son adresse à elle et le sceau de la famille "S".

Toute une intrigue se met en place, dans laquelle la lettre joue le rôle d'un personnage, non seulement du fait de son importance mais parce qu'elle induit certains comportements. Comme l'écrit Lacan dans sa reformulation de l'analyse entreprise lors du séminaire sur le moi :

« Si ce que Freud a découvert et redécouvert dans un abrupt toujours accru, a un sens, c'est que le déplacement du signifiant détermine les sujets dans leurs actes, dans leur destin, dans leurs refus, dans leurs aveuglements, dans leur succès et dans leur sort, nonobstant leurs dons innés et leur acquis social, sans égard pour le caractère ou le sexe, et que bon gré mal gré suivra le train du signifiant comme armes et bagages, tout ce qui est du donné psychologique. »¹⁰⁹

Une telle approche va d'ailleurs plus loin que ce que nous écrivions précédemment, qui pouvait encore être interprété comme une série de déterminations psycho-sociologiques et historiques.

Comme le suggère Lacan, nous pouvons considérer la lettre (volée) comme une allégorie du signifiant dans la vie psychique. Quant aux différents acteurs du drame, ils peuvent être conçus comme les instances "internes" de la vie psychique, leur rôle s'apparentant à celui du ça, du moi et du surmoi. Le Ministre, qui était au départ dans une position de force (au moment où il dérobe la lettre), se trouve pris dans ses effets. Lui-même contraint de dissimuler la lettre, il la conserve à portée de main, au cas où il aurait besoin de la produire comme pièce à conviction. Il devient dès lors l'objet des convoitises de la police, puis de Dupin. En un sens, il vient prendre la place de proie occupée auparavant par la reine.

Cette place le conduit à des stratagèmes de dissimulation équivoques qui le trahissent, parce qu'ils tranchent avec son caractère et ses habitudes. Ayant laissé la lettre en évidence dans un porte-cartes, il l'a néanmoins retournée comme un gant pour y apposer une nouvelle adresse, la sienne, mais avec son propre sceau (!). La lettre étant par ailleurs à moitié déchirée et en mauvais état, ceci détone avec son soin coutumier. Dupin ne se place plus sur le plan de la réalité, comme la police qui se fixe pour mission de retrouver exactement la même lettre, avec

¹⁰⁹ « Le séminaire sur "La Lettre volée" », in *Ecrits I*, op. cit., p. 30.

tous les signes apparents de l'original. Il examine plutôt le jeu des signifiants — travestissement du courrier mais où le déplacement signe en même temps sa provenance —, et il n'a alors pas de peine à déchiffrer l'énigme restée insoluble pour le Préfet.

Trop sûr de lui, le Ministre qui se croit le plus fort n'a même pas détecté que Dupin lui a dérobé la lettre et lui a substitué un fac-similé. Le jour où il voudra la produire aux yeux du roi, il y trouvera cette formule tirée par Dupin de l'*Atrée* de Crébillon : « *Un dessein si funeste, S'il n'est digne d'Atrée, est digne de Thyeste.* », sorte d'arrêt de mort politique, qui porte en même temps la marque de son auteur (Dupin). On apprend d'ailleurs que les motivations politiques de celui-ci ne sont pas pour rien dans son geste, hormis la vengeance. L'appât du gain (cinquante mille francs octroyés par le Préfet au déchiffreur d'énigme) ne joue peut-être pas non plus un rôle indifférent. Deux plans contrastent donc fortement dans cette histoire : celui du conscient et celui de l'inconscient. Sur le premier plan, le Ministre est maître du jeu et fait preuve d'une grande sagacité, mais il reste aveugle à la substitution de la lettre par Dupin. De la place qu'il occupe, il ne peut pas voir, comme le roi ne pouvait pas voir le premier vol opéré par le Ministre dans le bureau de la reine. Sur le second plan, ce dernier est le jouet de la machination de Dupin et risque fort par là de perdre d'un coup tout le pouvoir qu'il avait mis de longues années à acquérir.

Si l'on transpose cette situation interpersonnelle au rapport entre les différentes instances psychiques, au sein d'un seul et même individu, comme Lacan nous y invite, nous pouvons considérer que le désir (symbolisé par la lettre) court comme un furet sans se fixer dans les mains d'aucune des instances en question. Le surmoi, dans sa dimension interdictive — le Roi, la police —, n'aperçoit pas que le désir lui échappe. Le moi, qui se croit maître du jeu — d'abord le Ministre, mais peut-être ensuite Dupin lui-même —, ne se rend pas compte qu'il est lui-même amené à être floué. Quant au ça, en tant qu'instance des pulsions et lieu de formation de l'objet du désir — la reine, puis le ministre en tant que détenteurs de la lettre —, le désir lui échappe aussi puisque ce n'est que de sa formulation en demande, de son passage par le signifiant, qu'il devient énonçable... mais par là même travesti ou reconfiguré, non sans perte.

Nous en arrivons ainsi à la partie la plus difficile et probablement la plus hypothétique de la pensée de Lacan concernant l'articulation de la psyché au signifiant. Elle tient à la question de savoir ce qui s'opère, pour ainsi dire originairement, lorsque le signifiant vient marquer de son empreinte la pulsion, "auparavant" — en un sens logique plutôt que chronologique — réduite à une simple tendance de type biologique. Dès que l'existant humain se trouve pris dans l'ordre du langage, moment très précoce sur le plan de la genèse psychique, il se trouve arraché à l'ordre des déterminations biologiques univoques et conservatrices de l'espèce, pour entrer dans une nouvelle dimension. Opération d'humanisation, comme nous l'avons évoqué, il s'agit aussi d'un moment de perte irrémédiable, sans que nous puissions déterminer exactement ce qui a été perdu, puisque la perte n'est formulable qu'après-coup, et avec l'instrument même de la perte, c'est-à-dire la langue.

Un certain "tribut" est ainsi payé par l'homme pour son humanisation, qui porte différents noms mais désigne avant tout une question-énigme et la source d'une nostalgie fondamentale, alimentant tous les fantasmes de l'âge d'or et de l'unité perdue. Tel est l'un des ressorts les plus problématiques de la sublimation et un des facteurs essentiels du malaise dans la culture. Comme le formule justement Lacan dans le Séminaire sur *L'éthique de la psychanalyse* :

« Sublimez tout ce que vous voudrez, il faut le payer avec quelque chose. Ce quelque chose s'appelle la jouissance. Cette opération mystique, je la paie avec une livre de chair. »¹¹⁰

Il s'agit d'une opération "mystique" dans la mesure où le passage par le signifiant, condition première de la sublimation, s'apparente à une "transsubstantiation" de l'ordre biologique à l'ordre signifiant. L'humanisation de l'homme, correspondant à son accession au langage, le conduit à ne plus se vivre selon une logique de l'instinct mais selon celle des pulsions et du désir. Entre les deux, nous ne saurions envisager de "transition" : la transformation s'apparente à un saut qualitatif qui échappe aux explications mécanistes — sans pour autant être de l'ordre d'une opération magique et mystique au sens strict. Quant à la "jouissance" dont il s'agit, il convient de ne pas la confondre avec ce qui est désigné sous ce nom dans le langage courant, c'est-à-dire le moment du coït ou des formes dérivées d'exultation, à l'instar des satisfactions intenses éprouvées lors d'une victoire, de l'achèvement d'une création ou du surgissement d'une découverte. Elle désigne ou représente plutôt cette question-énigme relative à ce qui est perdu, lors du passage à l'état d'humanité. L'enjeu d'une telle perte est supposé plus intense que les pâles reflets éphémères qui ponctuent plus ou moins occasionnellement l'existence humaine. C'est probablement un autre nom pour désigner ce qui chez Freud s'énonce comme « *au-delà du principe du plaisir* ».

Il existe donc pour Lacan une aliénation fondamentale et paradoxale, liée à la double prise de l'homme dans l'imaginaire et dans le signifiant, tous deux investis par la vie psychique et les pulsions. Il en résulte une forte oscillation entre maîtrise et servitude, le plan conscient opérant souvent à l'envers du plan inconscient, le discours officiel au revers de la parole officieuse du désir. Apparaît ainsi une profonde ambiguïté de la maîtrise, puisqu'elle peut coïncider avec la dépossession la plus grande, comme le marque le personnage métaphorique du Ministre dans le commentaire de *La Lettre volée*. Une telle ambiguïté permet de mettre au jour un des ressorts de la servitude volontaire, puisque l'apparence de maîtrise ou l'ambition d'y atteindre risquent de se révéler porteurs d'effets opposés : une plus grande aliénation du désir et de la capacité d'action, capacité dépendant des conditions signifiantes inaugurales de son exercice, autrement dit de la trame signifiante dans laquelle les individus se trouvent pris, en tel point déterminé de l'histoire et de la société.

Or, la situation social-historique n'est pas uniquement marquée par l'état de la langue et de ses usages spécifiques mais aussi par l'état des techniques, elles-mêmes d'ailleurs en partie voire intégralement parcourues par la logique du signifiant. Il s'agit donc maintenant pour nous d'examiner à quel point les techniques en général, et les techniques du récit en particulier, laissent apercevoir, sous les apparences d'une maîtrise croissante, la réalité du dénuement et de l'aliénation, dont il est difficile d'affirmer qu'elle est consentie ou non par les existants humains qui en sont tous l'objet.

¹¹⁰ *Le séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 371.

CHAPITRE 2 : La désorientation psychique contemporaine et ses conséquences

L'ambivalence du rapport de l'homme aux techniques qu'il emploie est symbolisée de manière allégorique dès les mythes grecs, dans le monde occidental. Quant à celle qui affecte cette forme particulière de *tekhne* qu'est la rhétorique, elle est mise en scène à travers la confrontation entre philosophie et sophistique, en particulier avec Platon et Aristote. Comme nous avons déjà eu l'occasion de l'évoquer (cf. I^{ère} partie, Chap. 3), le problème s'est sans doute radicalisé avec l'émergence des techniques modernes et leur usage dans les multiples stratégies de communication, avec les tentatives de mesure et de contrôle des comportements, les dispositifs de standardisation des modes de vie. Néanmoins, nous ne saurions envisager la question sous le seul angle, unilatéral, de l'aliénation de l'homme par la technique, ni surinterpréter celle-ci comme une dérive de l'histoire de l'être, à la manière heideggerienne.

La surestimation de "la" technique comme puissance autonome ou son hypertrophie substantialiste en « techno-science » s'inscrivent dans la logique du fantasme du grand Autre qui alimente inconsciemment les processus de servitude volontaire. Comme le souligne à juste titre J.-P. Sérís dans son livre sur *La technique*, le préjugé qui tend à substantifier voire à personnifier "la" technique, de façon unitaire et univoque, est assez récurrent dans l'opinion et se prolonge parfois dans certaines théories philosophiques plus élaborées, ce qui ne lui ôte pas son caractère grossier et intéressé.

« Bien loin que la philosophie n'ait pour rôle que de dénoncer comme une évidence jamais remise en question la "collusion" techno-scientifique, dénouer sciences et technologies est une tâche à laquelle la philosophie est instamment appelée, non seulement pour restaurer une certaine idée de la science et de la technique (contre la "pensée" par slogan du type "la science ne pense pas"), mais pour rétablir dans ses droits et dans son statut l'instance du politique. »¹

Or la question politique ne se pose pas uniquement au niveau des orientations institutionnelles et de la responsabilité des décideurs politiques. Certes, elle est d'abord posée à ce niveau et touche notamment au problème des finalités dans les orientations de la recherche et les usages des sciences et des techniques. Il importe ainsi, comme le précise Sérís quelques lignes plus loin, de prendre garde au risque de déresponsabilisation politique qui pourrait résulter d'une personnification de la technique ou de la techno-science, que l'on retrouve notamment dans les dénonciations de la "technocratie" :

« le technicisme comme élimination de tout pouvoir de décision autre que technocratique n'est pas du tout une fatalité : il n'existe que dans la tête de ceux qui voudraient le voir s'instaurer, et qui essaient de l'accréditer. Il faut moins parler de renoncements du politique que de choix politiques délibérés déguisés en renoncements. »²

¹ J.-P. Sérís, *La technique*, PUF, 1994, rééd. 2000, p. 241.

² Ibid.

Cela étant, et de façon nous semble-t-il plus fondamentale, il convient de poser le problème au niveau anthropologique : celui de la formation de l'homme contemporain comme individu socialisé dans le cadre d'un ordre "bureaucratique" et de la structuration de sa vie psychique par et dans un univers social-historique où les techniques jouent un rôle central. Un paradoxe en partie comparable à celui de la langue se met ainsi en place : instrument constitutif de l'être de l'homme et de son déploiement historique, les techniques contribuent autant à une certaine maîtrise de l'espèce humaine sur ses conditions de vie qu'à des effets de domination ou de dépossession d'autonomie pour les groupes et les individus, et ceci de façon toujours singulière, locale et relative.

Ainsi nous pourrions examiner, avec F. Benslama, le cas des sociétés musulmanes contemporaines dans lesquelles le déploiement des techniques modernes de production, de gestion de l'Etat et de communication de masse semble induire des effets de désorientation identitaire et d'aliénation "réactionnelle" spécifique. Dans un autre registre, nous nous demanderons jusqu'où peut fonctionner une instrumentalisation aliénante des techniques et des techniques du récit, telle notamment que l'envisage C. Salmon avec le concept de storytelling et les analyses qu'il en propose dans l'ouvrage éponyme. La question sera alors de savoir jusqu'à quel point la déresponsabilisation et l'aliénation des individus sont consenties, ressortissant ainsi du registre de la servitude volontaire, et dans quelle mesure elles échappent à la volonté, entrant ainsi dans le registre de l'involontaire : approche éthique et politique que certaines réflexions de P. Ricœur nous permettront de préciser.

1/ L'émergence de la psychanalyse comme symptôme social-historique

a/ De multiples allusions à la technique chez Lacan

Même si la réflexion de Lacan demeure avant tout centrée sur le signifiant, auquel le psychanalyste est le plus directement confronté dans sa pratique quotidienne, elle ne méconnaît pas l'importance de l'histoire des techniques sur l'évolution des formes de la psyché et la genèse de l'inconscient. Peut-être néanmoins le psychanalyste a-t-il tendance à réduire la technique à ses effets signifiants, tandis qu'elle pourrait bien receler une dimension irréductible au langage, comme nous le verrons ultérieurement avec Castoriadis. Cela étant, Lacan reconnaît que la découverte freudienne dépend d'une situation social-historique particulière, dans laquelle les évolutions technologiques jouent un rôle non négligeable. Lors du *Séminaire I*, alors qu'il vient de différencier le « *sujet discourant* » et le « *sujet parlant* », il interroge avec ce dernier « *la structure de cette parole qui est au-delà du discours* »³, tout en critiquant l'hypothèse jungienne d'un fondement intemporel et archétypal. Il en vient ainsi à resituer la nouveauté freudienne dans un horizon social-historique :

³ *Le séminaire, livre I*, op. cit., p. 407.

« Sans doute fallait-il que le commun des hommes fût engagé depuis quelques temps dans un discours bien perturbé, dévié peut-être, et de quelque façon inhumain, aliénant, pour que se soit manifestée avec une telle acuité, une telle présence, une telle urgence, cette parole. Ne l'oublions pas, elle est apparue dans la partie souffrante des êtres et c'est bien sous la forme d'une psychologie morbide, d'une psychopathologie, que la découverte freudienne a été faite. »⁴

Pour nous, il ne s'agit pas seulement de "discours" perturbé mais plus largement d'un bouleversement social-historique de grande ampleur, qui culminera avec l'effraction de la Première guerre mondiale, qui n'est pas pour rien dans le remaniement de la topique freudienne comme en atteste le premier article des *Essais de psychanalyse*, intitulé « *Considérations sur la guerre et sur la mort* » (1915). Afin de prendre la mesure de ce bouleversement et du rôle des techniques dans sa genèse, nous pourrions notamment évoquer ces lignes de Walter Benjamin, dans son article consacré au conte et à Nicolas Lescov, article intitulé, selon les traductions, *Le narrateur* ou *Le conteur* (1936). Benjamin y développe la thèse qu'il est de plus en plus difficile de « raconter des histoires » et de « partager des expériences » car de jour en jour « le cours de l'expérience » (au sens du cours de la bourse) ne cesse de chuter depuis le retour mutique des anciens combattants de 1914-18.

« Ce qui s'est répandu dix ans plus tard dans le flot des livres de guerre n'avait rien à voir avec une expérience quelconque, car l'expérience passe de bouche en bouche. Il n'y avait à cela rien d'étonnant. Car jamais expériences acquises n'ont été aussi radicalement démenties que l'expérience stratégique par la guerre de position, l'expérience économique par l'inflation, l'expérience corporelle par la bataille de matériel, l'expérience morale par les manœuvres des gouvernants. Une génération qui était encore allée à l'école en tramway hippomobile se retrouvait à découvert dans un paysage où plus rien n'était reconnaissable, hormis les nuages et, au milieu, dans un champ de forces traversé de tensions et d'explosions destructrices, le minuscule et fragile corps humain. »⁵

La puissance des moyens techniques mis en œuvre, tant dans la logique de guerre que dans celle de la production, ou encore dans les déplacements quotidiens, la vitesse des processus, la rapidité des changements,... tout concourt, sur le plan technique et ses répercussions dans l'organisation de la société, à une rupture de la tradition qui est aussi une rupture dans un certain régime de parole. Ce que formule l'auteur en écrivant que l'expérience « passe de bouche en bouche » et que la transmission du savoir est devenue éminemment problématique au sein du monde moderne. Au-delà de l'image et du regret, il s'agit pour Benjamin de révéler comme une dissociation interne du sujet. Ce dernier est d'une part traversé par une "expérience" qu'il subit et ne parvient pas à formuler ni surtout à insérer dans une continuité de sens : à cet égard, nous pouvons parler d'une expérience "traumatique". D'autre part, il dispose de capacités techniques et d'expression, mais elles ne permettent pas suffisamment d'énoncer ce qui est vécu, voire y font obstacle. La pensée benjaminienne représente alors une esquisse d'alternative pour penser les conditions de possibilité de l'élaboration du désir dans de telles conditions et à partir de la prise en considération centrale de ce « *minuscule et fragile corps humain* ».

⁴ *Le séminaire*, livre I, op. cit., p. 407.

⁵ W. Benjamin, « *Le conteur* », trad. fr. P. Rusch, in *Œuvres III*, folio essais, p. 116.

Le déploiement des techniques de communication est loin d'être sans rapport avec la dimension destructrice ou traumatique de la puissance technique. Comme le suggère ensuite dans le texte l'opposition entre l'information, diffusée par les media de masse, et les « *bons conseils* » dispensés par le conte et le récit traditionnel, Benjamin souligne que l'usage massif des techniques modernes de communication ne permet pas à la psyché de s'insérer dans une trame de sens qui la mettrait en mesure de donner forme à une expérience singulière. Purement factuelle, l'information est aussi éphémère qu'univoque, fournissant des « *explications* » circonstanciées et d'une portée limitée, là où le conte conservait une force propre et durable, liée à sa singularité dans l'énonciation :

« Il ressemble, écrit-il à propos du conte, à ces graines enfermées hermétiquement pendant des millénaires dans les chambres des pyramides, et qui ont conservé jusqu'à aujourd'hui leur pouvoir germinatif. »⁶

Le conte était ainsi un moyen d'assurer un « *travail de culture* » indispensable à l'humanisation de la psyché et favorisant son implication dans une histoire à la fois individuelle et collective. A l'inverse, l'information fait circuler un certain régime de discours dans laquelle l'existence psychique se trouve prise sans pouvoir véritablement et singulièrement y investir ses motions pulsionnelles.

Mais nous pourrions aussi penser, pour revenir à Lacan, que ces motions pulsionnelles vont se trouver prises dans un contexte et une "trame" où la technique et les institutions formalisent autrement que par le passé les rapports humains et notamment les trois grandes passions mises en exergue par Lacan : celles de l'amour, de l'ignorance et de la haine. Au sujet de cette dernière, lors des discussions qui viennent clôturer le *Séminaire I*, il évoque au passage la difficulté que nous pouvons avoir aujourd'hui à bien cerner à quel point la haine peut devenir une passion sans limites. Pour quelle raison exactement ?

« [Parce que] les sujets n'ont pas, de nos jours, à assumer le vécu de la haine dans ce qu'elle peut avoir de plus brûlant. Et pourquoi ? Parce que nous sommes déjà très suffisamment une civilisation de la haine. Le chemin de la course à la destruction n'est-il pas vraiment très bien frayé chez nous ? La haine s'habille dans notre discours commun de bien des prétextes, elle rencontre des rationalisations extraordinairement faciles. Peut-être est-ce cet état de floculation diffuse de la haine qui sature en nous l'appel à la destruction de l'être. Comme si l'objectivation de l'être humain dans notre civilisation correspondait exactement à ce qui, dans la structure de l'ego, est le pôle de la haine. »⁷

Peut-être cette considération n'est-elle pas valable pour toutes les régions du monde, et notamment pour celles qui sont encore directement touchées par la guerre, la guerre civile ou le délitement des institutions. Mais elle nous paraît suggérer une piste importante concernant le possible "transfert" de la haine, dans des sociétés prétendument "pacifiées", d'un exercice direct et ouvert à des modalités plus surnoises, où les techniques, les institutions et les techniques de communication, par la violence qu'elles infligent aux individus et les bénéfices qu'elles procurent à certains, portent en elles la charge de cette passion destructrice.

⁶⁶ W. Benjamin, « *Le conteur* », op. cit., p. 125.

⁷ Lacan, *Le séminaire, Livre I*, op. cit., p. 422.

b/ Modernité technique et émergence des concepts freudiens

Il nous faut passer par le *Séminaire II* pour rencontrer des analyses plus précises concernant le rôle des techniques, que Lacan néanmoins tend à réduire, comme nous l'évoquions plus haut, à leur dimension signifiante : ici, plus spécifiquement, au fait qu'elles fournissent des modèles de pensée inédits, comme nous pourrions le dire de la machine à vapeur pour la thermodynamique. C'est d'ailleurs l'un des dispositifs techniques que Lacan évoque à propos de la formalisation par Freud du « *principe du plaisir* ». Pourquoi en effet, se demande-t-il, un auteur comme Condillac dans le *Traité des sensations*, ne parvient-il pas à élaborer un concept de ce type ? Parce qu'il

« n'en a pas la formule, parce qu'il est d'avant la machine à vapeur. Il a fallu le temps de la machine à vapeur, et son exploitation industrielle, et des projets d'administration, et des bilans, pour qu'on se demande — qu'est-ce que ça rend, une machine ? »⁸

Freud, à l'inverse, développe sa pensée après plus d'un siècle de mise en œuvre social-historique de cette technique, ce qui l'amène à poser le problème du destin des pulsions en termes énergétiques, à accentuer dans un premier temps le rôle du principe de plaisir, puis à découvrir un "au-delà" de ce principe, dans la mesure où certains symptômes psychiques résistent à ce premier mode d'explication et au modèle homéostatique initialement établi.

Nous devons également ajouter, comme y invite d'ailleurs la formulation de Lacan, que ce processus d'élaboration de modèles conceptuels va de pair avec celui, plus directement matériel, de l'évolution du travail et de ses rythmes ainsi que de sa mesure, de sa quantification. Le sujet ne pouvait pas lui-même en demeurer indemne, comme nous l'avons souligné avec Benjamin précédemment. Aussi l'évolution dans l'affinage des signifiants permettant de formaliser la vie psychique va-t-elle de pair avec la transformation effective de la psyché au sein des processus historiques. Il convient donc de ne pas dissocier ni réduire aucune des deux dimensions, matérielle-technique et signifiante.

Si Lacan opère en partie une telle réduction, il perçoit pourtant assez clairement le point de basculement qui conduit d'une conception mécaniste du corps à une conception énergétique de la vie psychique jusqu'à ce point d'achoppement que représente le symptôme. Evoquant Descartes et tout ce qui persiste de sa conception de l'homme-machine dans la biologie moderne, Lacan nous suggère que l'invention de l'horloge — et l'on pourrait aussi penser aux automates —, n'est pas pour rien dans cette conceptualisation du corps. Quant à la machine à calculer, dont Pascal inaugure l'élaboration, ses effets de formalisation et de structuration du monde humain se prolongent jusqu'à l'informatique contemporaine avec des effets anthropologiques méconnus, tout particulièrement des inventeurs :

« *Qu'est-ce qui est en jeu dans la machine ?*, demande Lacan. *Qu'à la même époque un nommé Pascal se soit employé à construire une machine, encore toute modeste, à faire des additions, nous indique que la machine est liée à des fonctions radicalement humaines. Ce n'est pas un simple artifice, comme on pourrait le dire des chaises, des tables et des autres objets plus ou moins*

⁸ *Le séminaire, livre II*, op. cit., p. 90.

symboliques au milieu desquels nous habitons (...). Les machines, c'est autre chose. Ca va beaucoup plus loin du côté de ce que nous sommes réellement que ne le soupçonnent ceux-là même qui les construisent. »⁹

Elles ne se contentent pas en effet de produire, ni de remplacer la force humaine ou animale. Elles consomment de l'énergie et appellent la quantification, elles exigent la formalisation de processus auparavant laissés dans l'ombre et qui obéissaient simplement à un fonctionnement naturel : la vie et la mort de l'esclave ou de la bête de somme, la reproduction spontanée de sa force de travail, etc. Avec la machine s'ouvre l'ère de la machinerie et de la machination, et entre Hegel et Freud, « *il y a l'avènement d'un monde de la machine* ». La machine fait apparaître les nécessités de son approvisionnement, de sa réparation, de son remplacement ; elle engage une approche systémique beaucoup plus intégrée et une préoccupation liée au rendement et à la rentabilité. Auparavant,

« les gens qui avaient des esclaves ne se sont jamais aperçus qu'on pouvait établir des équations entre le prix de leur nourriture et ce qu'ils faisaient dans les latifundia. On ne trouve aucun exemple de calcul énergétique dans l'utilisation des esclaves. »¹⁰

En un sens, la machine est plus "exigeante" que l'esclave, elle impose au producteur des contraintes supplémentaires qui induisent la fabrication de modèles de pensée plus élaborés, lesquels ont une incidence, autant que les machines réelles, sur les processus psychiques qui pourtant offrent une résistance inédite et insoupçonnée à leur formalisation. Ce autour de quoi tourne *in fine* la question de l'au-delà du principe de plaisir et de la dimension immaîtrisable du désir humain — de l'inconscient.

L'entremêlement entre technique et vie psychique se complique encore avec la quantification de l'information, problème technico-économique que Lacan évoque un peu plus loin dans son propos, en mentionnant les questions de rentabilité posées par la Bell Telephone Company.

« On est donc parti, vous le voyez bien, de quelque chose qui est très loin de ce que nous appelons ici la parole. Il ne s'agissait pas du tout de savoir si ce que les gens se racontent avait un sens. (...) Il s'agit de savoir quelles sont les conditions les plus économiques qui permettent de transmettre des mots que les gens reconnaissent. Le sens, personne ne s'en occupe. Voilà qui souligne bien ce fait sur lequel je mets l'accent, et qu'on oublie toujours, à savoir que le langage, ce langage qui est l'instrument de la parole, est quelque chose de matériel. »¹¹

Avec l'informatique et les recherches sur la mémorisation des données, qui se sont ajoutées aux autres techniques de communication, les messages ont ensuite été intégrés dans des circuits qui en assurent la conservation et l'accumulation, sans que l'on en mesure très bien encore la portée. Toujours est-il que le devenir de la psyché est bien solidaire du devenir de la quantification et de la conservation des données de la communication. Et nous pouvons supposer que ce qui circule dans les systèmes numériques forme une partie du discours de l'Autre, du recel des signifiants qui viennent donner forme à notre vie psychique.

⁹ *Le séminaire, livre II*, op. cit., p. 107.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid., p. 118.

Parallèlement cependant, il ne circule à ce niveau que des messages impersonnels, dénués de signification, comme l'évoquait ironiquement Lacan à propos du téléphone : « *ça parle* » sans pour autant que le sujet s'y retrouve, d'où la difficulté à faire émerger une « *parole pleine* », qui puisse donner voix au désir du sujet. Les systèmes de communication apparaissent ainsi comme aliénants dans la mesure où la circulation des messages y tourne en boucle, telle une compulsion de répétition, résistant à la percée du désir. Difficile d'établir cependant s'il l'est davantage que le discours ambiant, notamment celui de la tradition. Peut-être l'est-il davantage, en particulier du fait de sa rationalisation, de sa mécanisation, de son impersonnalité. C'est ce que suggérait W. Benjamin et que semble incidemment envisager Lacan en considérant que

*« la plus moderne des machines, beaucoup plus dangereuse pour l'homme que la bombe atomique, [c'est] la machine à calculer. »*¹²

Il conviendrait notamment de pouvoir déterminer si la prise en charge des circuits du discours et de la mémoire par les systèmes numérisés rend plus difficile l'émergence de rapports inédits entre les signifiants. La question semble prendre un tour tragique dans certains passages de Lacan, même s'il laisse ouverte l'issue de la confrontation entre l'homme moderne et la machinerie du signifiant numérisé. Cette issue d'ailleurs remonte assez loin dans l'histoire : au moins à la Renaissance, avec la mathématisation du réel puis ses effets dans la physique, la biologie et les sciences humaines. Dans le *Séminaire VII*, il écrit en effet :

*« Le développement soudain, prodigieux, de la puissance du signifiant, du discours surgi des petites lettres des mathématiques, et qui se différencie de tous les discours tenus jusqu'alors, devient une aliénation supplémentaire. En quoi ? En ceci que c'est un discours qui, par structure, n'oublie rien. C'est par là qu'il se différencie du discours de la mémorisation première qui se poursuit en nous à notre insu, du discours mémorial de l'inconscient dont le centre est absent, dont la place est située par le il ne savait pas qui est proprement le signe de cette omission fondamentale où le sujet vient se situer. »*¹³

En un sens, donc, la "chance" du désir, et la possibilité de son autonomisation, dépend en partie d'une certaine forme d'oubli et de béance, dans l'ordre du signifiant, qui donne du "jeu" et permet des réorganisations nouvelles.

Avec les chaînes signifiantes de la science moderne et leur prolongement dans les systèmes de communication, la logique est différente et certains processus de développement produisent leurs effets de manière autonome,

*« au point que nous en sommes à nous demander si le discours de la physique, engendré par la toute-puissance du signifiant, va confiner à l'intégration de la Nature ou à sa désintégration. »*¹⁴

Au lieu de nous inviter au catastrophisme, Lacan remet surtout en question ici la logique hégélienne d'une rationalisation univoque et progressive de l'humanité et de son savoir, qui culminerait en un Savoir absolu. Ce faisant, il laisse entrevoir malgré tout que la contestation freudienne de l'hégélianisme va de pair avec une prise en considération de la mort et des symptômes que fait surgir dans le sujet l'éventualité de sa rencontre crue et massive. En d'autres termes, la remise en question de la téléologie hégélienne, qui accentue l'idée de la

¹² *Le séminaire, livre II*, op. cit., p. 125.

¹³ *Le séminaire, livre VII*, op. cit., pp. 276-277.

¹⁴ *Ibid.*, p. 277.

mort de Dieu — comme garantie et support d'un accord harmonieux et sans réserve entre les signifiants et le réel —, place l'homme face à un choix éthique plus radical, sans que rien n'indique s'il sera en mesure d'y répondre sans procéder à des stratégies d'évitement.

A ce niveau, il se pourrait que l'homme moderne soit placé devant une situation plus complexe que les membres d'une société traditionnelle. En effet,

« c'est grâce à ses mythes, dit Lacan dans le Séminaire III, que le primitif s'y retrouve dans l'ordre des signifiants. Il a des clés pour toutes sortes de situations extraordinaires. S'il se met en rupture avec tout, des signifiants le supportent encore, qui par exemple lui disent exactement la forme de punition que comporte sa sortie, laquelle a pu produire des désordres. La règle lui impose son rythme fondamental. Nous, nous en sommes réduits à rester très peureusement dans le conformisme, nous craignons de devenir un petit peu fous dès que nous ne disons pas exactement la même chose que tout le monde. »¹⁵

Ceci revient à dire, en un sens, que le conformisme représente une sorte d'ersatz de mythologie, d'organisation minimale de la structure signifiante permettant de donner forme et sens à l'expérience humaine. Tel est ce que nous semble suggérer Moravia dans son roman *Le conformiste*, où le héros s'efforce d'endiguer son angoisse d'exister dans le ritualisme de l'ordre fasciste et la soumission consentie à l'ordre établi autour de lui.

Or, comme nous avons déjà pu le voir avec Milgram, le refuge dans le conformisme s'avère extrêmement préjudiciable dans les situations inédites où un choix éthique ou politique s'impose et engage une interprétation non conventionnelle du "réel". Dans cette optique, le "véritable fou", si l'on peut dire, l'homme aux prises avec une traversée psychotique, fait peut-être signe vers la possibilité d'une expérience limite de reconfiguration de l'univers signifiant et du réel qui s'y articule. Mais pour le psychotique, le parcours demeure aporétique et douloureux, marqué par une impossibilité fondamentale, comme en atteste par exemple le cas du président Schreber, longuement examiné par Lacan. Ainsi le psychotique n'est-il qu'« *écrivain* » et non pas « *poète* », comme l'indique Lacan dans son séminaire sur les psychoses. Par contraste, ceci confère une valeur éminente à cette autre forme d'expérience limite plus aboutie ou assumée qu'est la création artistique, lorsqu'elle conduit précisément à l'instauration d'un « *nouvel ordre de relation symbolique au monde* », ce qui signifie aussi une autre interprétation du réel, qui s'avance en marge du conformisme et peut offrir des alternatives à la manière dont les signifiants s'organisent dans certaines modalités du discours de la science et de ses prolongements techniques, au sein d'une société à tendance bureaucratique.

Ces premières esquisses d'analyses nous mettent sur la voie d'une réflexion complexe concernant la formation de la vie psychique dans son rapport aux évolutions techniques et à leurs répercussions sur les jeux du signifiant, donc aussi les techniques du discours. Il s'agit donc à présent pour nous de pousser plus loin la réflexion sur l'imbrication entre la psyché et les techniques, d'abord en nous appuyant sur des cas singuliers, situés historiquement et géographiquement, puis sur des théorisations plus rigoureuses conceptuellement portant sur le même type de phénomènes.

¹⁵ *Le séminaire, Livre III*, op. cit., p. 226.

2/ Les effets de la mondialisation sur l'équilibre psychique

a/ Les sujets de la tradition à l'épreuve de la modernité

Les considérations précédentes sur l'articulation entre la psyché et l'univers technique, nous amènent à étudier un premier cas exemplaire, abordé par Fethi Benslama dans *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam* : la désorientation identitaire des peuples de certaines sociétés islamiques et le risque d'aliénation qui peut en résulter, aliénation en un sens consentie, quoiqu'également et paradoxalement subie, au sein de ces sociétés. Au cours de sa réflexion, ce psychanalyste développe notamment la thèse selon laquelle les évolutions techniques au sens large — y compris celles qui touchent les techniques de communication et les techniques de gestion de l'Etat et des administrations — ont profondément bouleversé l'organisation des signifiants et des grands repères identitaires dans des sociétés auparavant organisées de façon traditionnelle, avec pour conséquence une profonde désorientation psychique et des stratégies de repli dangereuses et inédites.

Si une dynamique analogue de "modernisation" a eu lieu en Europe et plus généralement en Occident, elle s'est produite sur une durée plus étendue et a été accompagnée par un « *travail de culture* » sur un temps plus long, permettant à la vie psychique d'en recueillir certains bénéfices. Et encore, les résultats, rétrospectivement, ne sont pas si éminents quant aux conséquences sur l'économie pulsionnelle, sans parler de l'économie *stricto sensu* et des dynamiques sociales qui en résultent, comme le révèle la persistance du problème psychique rencontré par Freud dans le *Malaise dans la culture*.

« *Le processus de mutation du monde islamique, écrit Benslama, s'il évoque par certains aspects celui de l'Europe, se déroule dans des conditions historiques, sociales et politiques d'une tout autre nature. Succinctement, trois traits le caractérisent : un mode d'entrée dans la modernité marqué par la violence coloniale ; une rapidité foudroyante des processus de transformation et la manière dont ils sont dérobés par l'idéologie économique du développement ; la rareté des œuvres qui éclairent le présent et prospectent l'avenir. De ce fait, on peut considérer le cri de révolte islamiste comme une protestation en masse sous les effets cruels de la transformation de leur monde et du défaut de mise en œuvre de la Kulturarbeit, transformation rendue de ce fait impensable, absurde, déchirante.* »¹⁶

C'est dire l'imbrication entre les bouleversements techniques — jusque dans les techniques militaires et policières des colonisateurs, les techniques urbanistiques, agraires, etc. — qui affectent une société, l'organisation de ses modes de représentation grâce aux grandes œuvres spirituelles, théoriques et artistiques, et l'économie psychique qui doit rendre possibles les satisfactions pulsionnelles sur fond de renoncement. Dès lors, si la mutation civilisationnelle s'opère de manière rapide et douloureuse, il risque d'en résulter une violence réactionnelle tout aussi intense. Face à une vie psychique individuelle qui tend plutôt, comme le remarque

¹⁶ Fethi Benslama, *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, Paris, Aubier, 2002, p. 91.

Freud, à demeurer conservatrice et réfractaire aux évolutions, tout en étant fragile, le changement de registre peut se révéler presque impossible dans un premier temps. Il est, du moins, extrêmement problématique.

Peut-être d'ailleurs n'avons-nous pas suffisamment thématiqué, dans le monde occidental, ce que Benslama appelle « *le passage de la psyché de Dieu à la psyché de l'inconscient* », autrement dit le passage d'une économie pulsionnelle organisée autour du « *signifiant maître* » "Dieu" à une autre modalité d'organisation où le signifiant maître, devenu inconscient, porte un nom plus problématique, si ce n'est pluriel — à l'échelle d'une collectivité — quoique toujours singulier pour chaque individu. Les différents types de "refuges" dans le fondamentalisme, jusque dans leurs formes chrétienne ou protestante, mériteraient ainsi d'être envisagés sous l'angle d'une impasse pulsionnelle et existentielle à vivre la sortie d'une psyché de Dieu.

Mais pour en rester à l'islam et aux analyses de Benslama, il interprète le fondamentalisme islamique comme une "réponse" nouvelle, pour une part inédite, et non comme un simple "retour" à des valeurs traditionnelles — ce qui, au passage, tranche sur de nombreux préjugés.

*« L'idéologie islamiste n'est donc pas simplement un mouvement religieux intégriste. Il y a certes un fragment de son programme qui appartient à la tradition religieuse, dont l'importance varie d'une tendance à l'autre (...), mais l'ensemble est le produit d'une mutation historique, une nouvelle espèce de mythe identitaire que je propose d'appeler : le national-théo-scientisme. Il n'y a pas de doute que ce mythe, qui voudrait lier et cumuler les trois souverainetés de la théologie, de la science et du peuple, est un mythe totalitaire. »*¹⁷

A l'instar des deux grands spectres de l'Europe, avec chacun leur singularité, le nazisme et le communisme, l'idéologie islamiste représenterait ainsi une autre aberration, une autre impasse, face à un enjeu commun qui demeure partiellement irrésolu et imparfaitement élucidé.

Car cette "réponse" que constitue l'idéologie islamiste vise à résoudre, de façon certes inadéquate et aliénante, un problème non seulement réel mais crucial pour la vie psychique et son développement au sein d'un être-ensemble durable — problème dont on s'aperçoit *a posteriori* qu'il n'avait pas été si bien pris en charge par le travail de culture des nations européennes à l'aube du XX^{ème} siècle. Benslama propose de le formuler ainsi, évoquant à son égard la notion de « *mutation de la civilisation* » : c'est le problème de l'élaboration symbolique et institutionnelle de changements profonds qui

*« atteignent les constituants de ce pentaèdre (le temps, la jouissance, l'altérité, la mort, la vérité) et entraînent une nouvelle donne dans les liens des hommes entre eux et dans leur rapport au monde »*¹⁸.

Une telle mutation appelle de nouvelles formes de subjectivation. Qu'elle se produise trop rapidement et dans des conditions violentes, et elle risque alors d'induire des processus de « *révocation subjective* », dynamique dans laquelle la vie psychique ne parvient plus à trouver

¹⁷ *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, op. cit., p. 74.

¹⁸ *Ibid.*, p. 90.

un équilibre au sein du « *pentaèdre* » existentiel, ce qui menace sa pérennité ou tout au moins sa capacité d'investissement pulsionnel dans le corps et dans la communauté.

Or, « *si les hommes peuvent endurer des situations extrêmes de pénurie matérielle, en revanche, en tombant dans une telle destitution, ils désespèrent, délirent, se révoltent, et parfois finissent dans un état de carence tel qu'ils acceptent n'importe quelle transfusion de sens. La honte d'être un homme révoqué subjectivement conduit à vouloir contourner le monde au présent pour voir si, par derrière, l'origine comme paradis inaugural de la vérité n'est pas encore ouverte. Ce schème suppose assurément un mouvement régressif devant l'interruption provoquée par la mutation.* »¹⁹

La révocation subjective rend donc les individus plus susceptibles d'entrer dans des processus d'aliénation consentie, avec ce paradoxe que le remède n'apporte que des satisfactions substitutives tout en se nourrissant du mal à l'origine des souffrances individuelles — et, bien entendu, sans apporter de solutions à la hauteur du problème posé, tout particulièrement sur le plan politique.

A cet égard, il semble que certains régimes politiques dans l'aire musulmane se soient fourvoyés, et continuent en partie à le faire, avec l'aide active de certains Etats occidentaux. Confondant la modernité avec le modernisme, ils ont recours à des formes d'organisation sociale et étatique artificiellement calqués sur des modèles hérités de la pensée occidentale, sans les adapter à la spécificité de leur lieu et de leur temps de déploiement. La modernité constitue une mutation civilisationnelle issue de la triple révolution, scientifique, politique et technico-industrielle, qui prend naissance en Europe entre le XVI^{ème} et le XIX^{ème} siècles. Nous n'en mesurons pas encore le terme et les aboutissements précis, tout en étant légitimement attachés à son message universaliste. Par différence, le modernisme consiste dans une interprétation univoque et servile de l'idée de rationalité, sous l'angle d'un "modèle" indissociablement technique (le productivisme), économique (le capitalisme, y compris dans sa version de capitalisme d'Etat) et social (l'individualisme possessif).

Reprenant certaines analyses de l'islamologue Abdelmajid Charfi, Benslama rappelle les conditions dans lesquelles s'est opérée la "modernisation" des sociétés musulmane auparavant dominées par des régimes d'oppression coloniale. Face aux fléaux de la pauvreté, des épidémies et de l'analphabétisme, auxquels les régimes coloniaux n'apportaient pas de remèdes, les modes de vie traditionnels et communautaires ont pu fournir, dans un premier temps, quelque réconfort et certains moyens de résistance psychique. Cependant, les élites autochtones, formées par les régimes coloniaux, conçurent le projet de l'autodétermination politique, tout en l'associant, peut-être à tort ou de façon inadéquate, à une modernisation, parfois très volontariste, de la société. Percevant en même temps l'importance de la religion dans ces sociétés, les nouveau dirigeants post-coloniaux inventèrent un nouveau langage, « *imprégné de religion, mais d'un type nouveau qui n'[était] ni celui des traditionalistes et conservateurs, ni celui des milieux populaires.* »²⁰ Ce langage présentait le double défaut de ne plus faire référence à une expérience vive chez les destinataires et de ne pas véhiculer non plus le principe fondamental de l'Etat moderne : la séparation du religieux et du politique.

¹⁹ *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, op. cit., p. 92.

²⁰ *Ibid.*, p. 99.

De surcroît, cette ambiguïté ne permit pas l'élaboration d'un nationalisme laïque, qui aurait pu constituer un pôle d'identification substitutif, sans pour autant d'ailleurs être lui-même sans risques. Faute de cela, néanmoins, se sont développés des discours nationalistes ambigus, hérités de la révolution anticoloniale et qui pourraient avoir préparé le terrain de l'islamisme radical. Prenant l'exemple de l'Algérie, Benslama nous rappelle que les combattants nationalistes morts pour la libération étaient appelés « *chahîd* », soit « *martyr vivant auprès de Dieu* »²¹, vocable qui sacralisait déjà la dynamique d'émancipation politique tout en la référant, plus ou moins consciemment, au Coran. Dans le discours de légitimation du FLN, dont on sait par ailleurs combien il n'a pas contribué à l'avènement de la démocratie en Algérie, les martyrs ont constitué un élément majeur. Au point que le président Boumédiène n'hésita pas à proclamer, lors de la nationalisation du pétrole algérien, que celui-ci était « *le sang des martyrs* »²².

De telles confusions entre le religieux et le politique, le sacré et le profane, ne sont évidemment pas favorables à l'élaboration d'un travail de culture susceptible d'accompagner l'avènement de la modernité dans ses aspects positifs et émancipateurs. D'autant plus que, parallèlement, de nombreux dirigeants arabes mirent en place, en continuité partielle, d'ailleurs, avec ce qui existait déjà sous la colonisation, des fonctionnements bureaucratiques impersonnels achevant de détruire l'ordre ancien sans véritablement apporter de perspectives ni d'horizon commun d'espérance. Et ce d'autant plus qu'ils furent rapidement gangrenés par la corruption. D'où une « *misère psychologique des masses* », comme le dit Freud, terreau favorable à la servitude volontaire.

Paradoxalement, c'est alors par le biais d'une progressive alphabétisation des populations musulmanes, grâce au développement du système scolaire et aux techniques de communication de masse, que l'idéologie islamiste a pu se développer dans sa composante « *théo-scientiste* », tout en récupérant à son compte la fibre nationaliste, contraire au message universaliste du Coran. Si certains discours islamistes peuvent surprendre, par leur capacité à entremêler argumentations religieuse et scientifique, il s'agit précisément d'une composante essentielle du dispositif mis en place par les idéologues de l'islam radical. Benslama le réfère à un processus de décomposition de l'islam traditionnel, sous l'impact des évolutions techniques et sociales de la modernité. La crise identitaire appelait des réponses inédites, parmi lesquelles la "solution" extrême de l'islamisme radical. De même qu'avec le reflux de la religion chrétienne en Europe, le scientisme et les mythologies techno-scientifiques ont fleuri, l'autorité scientifique diffusée auprès des élites et des masses arabes a servi de pôle de renforcement ou de restauration de l'autorité religieuse.

*« N'oublions pas, écrit Benslama, que beaucoup de dirigeants et d'idéologues, membres actifs des mouvements islamistes, appartiennent à la sphère techno-scientifique. Ils n'hésitent pas à proclamer la nécessité de s'approprier la technique "occidentale", en supposant qu'elle n'a aucun effet d'altération sur le propre de leur identité. Elle serait en quelque sorte neutre. Mieux encore, elle leur conférerait la puissance, pure force sans verbe ni sens, du moins le pensent-ils, permettant la réalisation d'un recommencement du commencement islamique. »*²³

²¹ *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, op. cit., p. 71.

²² Cité par Benslama, in op. cit., p. 71.

²³ *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, op. cit., p. 74.

Ce faisant, ils ne semblent pas apercevoir que la technique moderne comme telle et son articulation avec la science sont partie prenante dans la genèse des problèmes qu'ils dénoncent et des formes contemporaines de la structuration psychique. De surcroît, ils destituent un peu plus la religion de son autorité transcendante, faisant dépendre celle-ci de l'autorité immanente de la science, dans un geste éminemment paradoxal.

S'appuyant notamment sur l'exemple d'un argumentaire islamiste mêlant défense de l'environnement et religion musulmane, Benslama dévoile le caractère aporétique voire nihiliste d'une telle "logique". Écrit par un haut responsable d'institut agronomique tunisien, Hamza Mohammed El-Hachimi, l'ouvrage *Les cinq valeurs universelles et les quatre superbombes*²⁴, vise à légitimer l'une par l'autre l'application des règles coraniques et la préservation des écosystèmes. Un passage du livre met directement en rapport l'interdit de l'inceste évoqué dans le Coran (Sourate 4, « *Les Femmes* », V. 23) et un argumentaire génétique fondé sur l'ADN et les problèmes de consanguinité mis au jour par la biologie moderne. « *Ce faisant, à son insu, l'auteur amène l'interdit dans la parole coranique à comparaître devant la raison biologique.* »²⁵

Une telle opération se révèle en réalité opposée à toute exigence religieuse élémentaire et elle serait répudiée par un défenseur véritablement "intégriste" ou "fondamentaliste" de la parole religieuse. D'une part, en effet, elle destitue l'interdit divin de son caractère de pur commandement, en le référant à des "raisons" immanentes qui dissolvent la transcendance. D'autre part, et corrélativement, elle fait dépendre le décret divin d'une exigence purement "utilitariste" : éviter la multiplication des tares génétiques. On pourrait d'ailleurs multiplier les exemples de ce type de réductionnisme utilitariste, que ce soit à propos de l'interdit de consommer du porc, de l'impératif des ablutions ou d'une période de jeun. Le fondement même de l'interdit se trouve ainsi radicalement fragilisé, ou plutôt faudrait-il dire que la crise des fondements de l'interdit traditionnel, engendrée par la modernisation des sociétés, se trouve reconduite de façon aberrante dans le discours religieux lui-même.

Or, la parole de l'interdit, l'« *inter-dit* » ou le « *dire d'interposition* » comme l'écrit Benslama, est aussi celle qui permet « *l'espacement entre le sujet et son acte, (...) la différenciation du soi avec soi-même et avec l'autre* »²⁶. Elle ne peut donc souffrir d'être réduite à la logique d'une prescription secondaire et fixée biologiquement ou physiquement ; elle ne se soutient que d'être maintenue dans une forme de transcendance. Si celle-ci n'est plus divine, elle exigerait d'être fondée sur une transcendance humaine irréductible à la positivité du scientisme : tel est, nous l'avons vu, l'un des problèmes majeurs rencontrés par Freud avec le mythe de la horde originaire.

Aussi l'auteur a-t-il raison de mentionner que l'émergence de la psychanalyse est liée à ce moment où l'Europe se trouvait confrontée à un désespoir profond lié à la mise en cause de la fonction du langage comme inter-dit, face auquel le scientisme et son instrumentalisation par

²⁴ Cité par Benslama, in op. cit., p. 77.

²⁵ *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, op. cit., p. 78.

²⁶ Ibid., p. 79.

les idéologies raciales ne pouvaient apporter qu'un surcroît de destructivité, accentuant la logique de révocation subjective. Or, en s'en remettant à la science comme autorité permettant, en apparence, de fonder l'interdit, les idéologues islamistes se placent eux-mêmes à l'intérieur du processus de révocation subjective, sur le plan théorique. En effet, s'appuyer sur le discours de la science comme fondement de l'interdit revient à supprimer la présence du sujet divin dans l'énonciation du commandement : la science renvoyant à un « *discours sans sujet* », comme le formule Lacan, elle vise idéalement une stricte articulation signifiante sans qu'un sujet de l'énonciation puisse lui être supposé — discours impersonnel, si l'on veut. Il en résulte une impossibilité pour les individus de produire l'espacement de sens — distance à soi, à l'autre, au monde — nécessaire à la création de significations et à l'investissement psychique singulier et collectif de celles-ci.

A cet égard, la situation des sociétés occidentales n'est d'ailleurs que très partiellement préférable, sur le plan psychique. Car le problème tient aussi en partie à la manière dont fonctionnent le pouvoir et l'autorité, et dont ils s'articulent à la question des origines. Dans un cadre traditionnel, les fonctions de commencement et de commandement sont très intimement associées. D'où la coalescence entre Dieu et le père (dans le cadre du patriarcat), et l'attribution à l'un comme à l'autre des fondements du pouvoir et de l'engendrement. La famille et la tribu sont intrinsèquement liées, par la double logique connexe de la naissance et de la hiérarchie politique, le chef étant *Patri-arche*, étymologiquement géniteur et origine du pouvoir.

L'un des principes de l'Etat moderne, comme le rappelle Benslama dans le droit fil des enseignements de la philosophie politique moderne, réside dans la séparation stricte entre la famille et la société civile, entre la généalogie ethnique et les fondements de l'être-ensemble. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si le nazisme, à grand renfort d'argumentations pseudo-scientifiques, s'est efforcé de dénier une telle séparation et de laisser croire que l'on pouvait régresser en-deçà de la différenciation. Car cette séparation est loin d'être sans conséquences sur la vie psychique des membres de la société.

« En effet, dans la condition de non-séparation, la vigueur patriarcale de l'imago paternelle assure à l'idéal du moi une capacité de rassemblement et d'adhérence qui accorde au Moi un grand potentiel de résistance à l'éclatement. Le Moi dans cette situation n'a pas besoin de mener des combats ou des actes de résistance acharnés contre la multiplicité des identifications que l'on rencontre chez le sujet moderne, pour lequel l'Etat a opéré la séparation entre la famille et l'espace politique. »²⁷

Comme nous l'avons évoqué dans le chapitre précédent, il ne s'agit pas d'idéaliser rétrospectivement la situation de cohésion d'un moi fort et unifié. Non seulement le devenir des sociétés modernes la rend intrinsèquement impossible à restaurer, mais le rôle même du Moi comme vecteur d'unité nous est apparu extrêmement contestable et problématique quant à l'émancipation du désir du sujet. Aussi ne dirions-nous pas, comme le fait Benslama de façon un peu rapide, que le Moi moderne aurait à « *mener des combats ou des actes de résistance acharnés* » : c'est le sujet de l'inconscient, sujet fondamentalement divisé et marqué par l'incomplétude, qui a à s'orienter au sein d'une multiplicité effectivement

²⁷ *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, op. cit., p. 101.

problématique. Il ne s'agit peut-être pas tant de "combattre" ou de "résister" que de créer les conditions de possibilité d'une élaboration psychique plus respectueuse du désir de chacun. Désirer autrement, et cesser de désirer la servitude et ses conditions, tel est l'horizon que nous a fixé La Boétie.

D'ailleurs, Benslama semble le reconnaître à demi-mots lorsqu'il évoque son expérience personnelle et celle de sa génération. A propos de la dimension "transgressive" des évolutions symboliques opérées par le Président Bourguiba en Tunisie lors de sa modernisation de l'Etat, il reconnaît d'abord qu'il n'en comprit pas la portée et les risques. Néanmoins, écrit-il,

« cette transgression est venue attiser, chez les adolescents qui découvraient l'irrévérence du monde moderne, ce qui constitue à mon sens le désir le plus puissant que la modernité ait suscité et propagé partout : le désir d'être un autre soutenu par les modes d'effectivité de la technique et de ses discours. Qui était cet autre ? Le révolutionnaire de Marx, le sujet de l'inconscient de Freud, le libertin de Sade, l'« exote » de Ségalen, l'alchimiste du verbe de Rimbaud, l'universaliste, le citoyen du monde... »²⁸

Ces formulations nous permettent de constater à quel point s'imbriquent les dimensions techniques, signifiantes et psychiques au sein desquelles le sujet peut s'aliéner mais où il peut également puiser les éléments lui permettant de formaliser singulièrement son désir. La technique est ici omniprésente quoique de manière implicite : elle intervient dans la genèse de la modernité, elle contribue à la diffusion des œuvres mentionnées et à leur production en masse, elle est l'objet des critiques et des espoirs de Marx, l'un des points d'appui de l'approche freudienne de la psyché, un des moyens qui a rendu la colonisation possible, etc.

Quant au signifiant, il intervient doublement, comme langue et comme pôle d'identification. En tant que langue, langue traduisible, langue qui circule entre les peuples, l'allemand de Marx et Freud a pu voyager et interpellé une conscience sensible aussi au français de Sade et de Rimbaud. Traduits, la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789*, Montesquieu, Rousseau,... sont allés inspirer les discours d'émancipation des peuples colonisés. D'autre part, "Marx", "Freud", "Sade", "Rimbaud",... sont venus résonner comme des pôles d'identification susceptibles d'alimenter le travail de culture de chacun. Et comme le dit très bien l'auteur, ceci dépasse de loin une connaissance formalisée et intellectualisée, la sphère des élites et des lettrés :

« c'était tout cela à la fois, en bribes et par impression, car nous connaissions mal les textes auxquels ces concepts et ces noms propres renvoyaient, mais leurs atomes étaient dans l'air que nous respirions. »²⁹

Bien sûr, pour que s'engage véritablement un *travail de culture*, il est essentiel que l'individu ne se limite pas à ce qui circule dans l'air du temps. Mais nous voyons ici la mise en place des conditions de possibilité pour que surgisse le « *désir d'être un autre* », qui définit peut-être

²⁸ *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, op. cit., p. 19.

²⁹ Ibid.

aussi une des conditions pour sortir de la servitude volontaire et inventer des alternatives lors d'une situation d'impasse existentielle, psychique et politique tout à la fois.

A l'inverse, le discours de l'islamisme, de même que tout discours identitaire, met l'accent sur le désir d'être soi : un soi entendu comme coïncidence, appropriation d'un "propre" ou d'une "origine". Il séduit en instrumentalisant le fantasme de l'accès à une plénitude originaire qui aurait été "perdue". Peut-être quelque chose l'a-t-il effectivement été, sur le plan inconscient, au temps "originaire" de l'humanisation de l'*infans*, lors de son "entrée" dans l'ordre du signifiant. Mais nous apprenons de la psychanalyse qu'il importe précisément d'assumer cette perte plutôt que de chercher illusoirement à la dénier ou à la dépasser — et *a fortiori* à la retrouver. Dans l'optique militante de l'islamisme, à l'inverse, l'accent est porté sur le retour à une plénitude *politique*, réputée capable de restaurer l'unité de la communauté.

« C'est la promesse du retour à l'âge d'or de la fondation islamique où le commencement et le commandement étaient réunis en un même principe, entre les mains du prophète-fondateur-législateur, puis de ses quatre successeurs ; temps supposé d'une justice idéale sur terre, avant la chute dans la division et la sédition interne que connaîtra par la suite la communauté. »³⁰

Figurations classiques et fantasmatiques dont nous avons pu décrypter les mécanismes, évoqués dans un autre contexte avec les analyses de Girardet et de Lefort en particulier.

Pourtant, les conditions du vivre-ensemble actuel ne permettent pas de croire naïvement à une telle restauration, du moins pas sans fortes discordances cognitives, qu'elles soient ou non thématiques. D'où le recours notamment à la science, pour tenter de résorber cette tension. Mais, comme nous l'avons vu, cette tension ne saurait être réduite absolument, pour une psyché placée au sein d'institutions et de modes de fonctionnement incompatibles "objectivement" avec le régime traditionnel de la « *psyché de Dieu* ». Benslama, paraphrasant Kierkegaard, en déduit une sorte de « *désespoir où l'on veut être Soi* ».

Nous pouvons l'interpréter comme une demi-conscience de l'impossibilité d'un retour à l'origine perdue, doublée d'une incapacité à investir le désir d'être un autre, qui peuvent culminer en un aveuglement volontaire, aveuglement entretenu par des techniques du corps et du discours savamment orchestrées par les idéologues. Cet aveuglement représente une aliénation d'autant plus forte qu'elle accroît la violence subie par toute psyché individuelle en lui imposant des méconnaissances supplémentaires. Mais elle est également d'autant mieux consentie qu'elle fournit des bénéfices symboliques autrement plus forts que ce qui peut être attendu au regard de l'état de la société, de la culture et des horizons d'espérance immanents.

³⁰ *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, op. cit., pp. 21-22.

b/ La tentation de la régression face au « *tourment des origines* »

Tâchons d'être un peu plus précis sur cette question complexe. S'appuyant sur *L'avenir d'une illusion*, Benslama en partage la thèse centrale : le discours religieux vient répondre, par un dispositif lui-même "impossible", à la situation inaugurale de l'existence humaine la plus réelle qui soit, celle de l'irréductible « *désaide* » infantile. Un tel discours affirme que Quelqu'un, un grand Autre, peut venir combler ce manque ou cette détresse et qu'Il porte le nom de "Dieu". Or son "impossibilité" n'enlève rien, en un sens, à l'effectivité de la croyance dans les propositions de la religion :

« *L'effectivité des formations religieuses tient à l'agencement imaginaire qu'elles produisent autour de l'impossible, agencement par lequel elle fait foi.* »³¹

Dans le cas précis de l'islam, étudié par Benslama, les conditions social-historiques des sociétés musulmanes ont rendu éminemment problématique le maintien de l'agencement imaginaire de cette religion, tel qu'il avait été élaboré par l'institution islamique, qu'il prend d'ailleurs le soin de distinguer de la position du prophète, du moins dans la première phase de son expérience religieuse.

Or cette institution avait elle-même colmaté une brèche liée au moment de la révélation du verbe coranique — première phase "christique" que l'auteur oppose à une seconde phase "paulinienne". Lors de la première phase, très significativement, alors que devait surgir la révélation de l'unicité absolue de Dieu,

« *Satan aurait emprunté l'identité de l'archange Gabriel, pour faire l'éloge des déesses féminines du panthéon arabe préislamique. Le prophète énonce donc que l'UN partagerait son royaume avec l'intercession de quelques-UNES !* »³²

On prétextera que ceci correspond à un moment où Muhammad devait politiquement composer avec ses adversaires polythéistes et l'on reconnaîtra même qu'il est ensuite rapidement revenu sur cette « *bévue* », comme l'écrit Benslama. Cela étant, la parole de vérité avait pour un instant pris la couleur du mensonge ; l'adéquation entre parole et être n'était donc pas absolue ni absolument pure.

L'intolérance à l'égard des *Versets sataniques* de S. Rushdie s'expliquerait en partie par le fait qu'ils proposent un agencement différent des matériaux du Coran, ce qui conduit à interroger le rapport de la vérité et de la fiction au sein de la parole prophétique. Les idéologues islamistes ne pouvaient voir que d'un mauvais œil un texte qui accentuait ce que les événements sociaux et technico-scientifiques avaient déjà partiellement mis au jour : une origine et une identité divisées, ambiguës, problématiques. Le texte de Rushdie accentuait donc ce que Benslama nomme le « *tourment de l'origine* », l'obsession-impossibilité d'un retour à la pureté inaugurale et fantasmée d'une origine immaculée. Tourment interprété d'ailleurs non pas comme une cause du fanatisme islamique contemporain mais comme un symptôme :

³¹ *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, op. cit., p. 47.

³² *Ibid.*, p. 37.

« symptôme d'un descellement de la solidarité traditionnelle entre la vérité et la loi (haqîqa et chari'a) laissant le sujet avec un excès de réel et de jouissance qui lui fait horreur, puisqu'il ne trouve pas, dans son univers imaginaire et symbolique antique, ce qui pourrait l'endiguer. D'où le recours à l'origine dans l'espoir de restaurer le bouclier de l'illusion religieuse. »³³

Cependant, comme nous l'avons vu plus haut, ce "bouclier" étant lui-même endommagé par les évolutions social-historiques, les islamistes vont tenter de le renforcer par le discours de la science, qui affaiblit *in fine* l'autorité religieuse tout en accentuant le phénomène de révocation subjective.

Néanmoins, la complexité de l'argumentation des idéologues mérite notre attention, notamment autour de la question de la technique et de la modernité. Si l'on suit la logique de l'Égyptien Sayyid Qutb, lui-même inspiré des deux principaux instigateurs de l'islamisme au début du XX^{ème} siècle, Abû Alâ Mawdûdî (en Afghanistan) et Hassan Al-Banna (en Egypte), les sociétés musulmanes ne seraient plus gouvernées par la loi islamique à cause de leur évolution sociale et politique — avènement de l'Etat moderne, droit positif inspiré des théories occidentales, etc. Elles auraient donc renié l'islam, seraient revenues à un état antérieur à l'origine même, sorte de pré-histoire d'avant le temps du prophète, époque de barbarie et d'ignorance de la loi divine. L'évolution vers la modernisation et celle vers l'islam iraient donc exactement en sens contraire. En conséquence il faudrait ré-islamiser les musulmans, qui souffriraient en punition de leur péché : avoir oublié leur propre religion.

Les voies proposées pour la ré-islamisation des musulmans sont violentes et fanatiques dans la mesure où elles confondent un retour interprétatif à l'islam des origines et un retour "réel" — en fait, imaginaire, mais avec des effets destructeurs dans le réel — vers cet état supposé. Il y a donc plutôt *« recours délirant à l'origine »*³⁴, qui passe notamment par l'exigence de certains émirs que les individus sous leur dépendance signent des attestations les plaçant entièrement dans leur soumission, ou par l'annonce de la "bonne nouvelle" de leur rachat aux victimes des massacres par leurs bourreaux, en Algérie en particulier.

Ces dérives constituent à la fois la négation de la réalité sociale et historique des sociétés musulmanes, mais également des préceptes de la religion, pour laquelle la notion de "retour" prend un accent avant tout herméneutique. Ceci n'exclut pas, d'ailleurs, la violence : une interprétation rigoriste de la Loi peut entraîner des peines d'emprisonnement ou de condamnation à mort effectives. Il s'agit également d'une négation du politique comme tel, le dialogue et la représentation étant remplacés par un délire collectif qui, le temps de l'ivresse du moins, fournit à un groupe l'illusion d'un être-ensemble fusionnel.

« Le délire collectif lui confère en quelque sorte un corps primitif qui échappe à l'interprétation symbolique, comme s'il y avait un besoin impérieux d'avoir des sensations physiques de la chose originiaire à même les corps, des corps imbriqués les uns dans les autres. »³⁵ ;

d'où le recours aux stigmates, à la mort sanglante, aux effusions de masse, etc.

³³ *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, op. cit., p. 48.

³⁴ *Ibid.*, p. 53.

³⁵ *Ibid.*

La focalisation sur le corps — et sur le corps de la femme en particulier — serait liée à l'impossibilité de penser la politique comme lieu *symbolique* permettant de maintenir à distance la tentation de toute-puissance et le retour douloureux de la détresse infantile. Il faut mettre en sûreté l'objet du désir, extirper physiquement le mal du "corps" de la société en retranchant certains de ses membres, se maintenir à l'abri de la tentation. Les représentations fantasmatiques de la religion visent désespérément à maintenir un équilibre dans le pentaèdre civilisationnel — temps, jouissance, altérité, mort, vérité — là où le politique n'est pas parvenu à proposer une alternative viable face aux effets dissolvants du modernisme.

Pour les sujets, il en résulte une instabilité psychique propice à la servitude volontaire dans des directions multiples : fanatisme, traditionalisme de fortune, occidentalisation potentiellement négatrice de l'héritage culturel. Mais ceci n'exclut pas non plus les réactions plus complexes qui visent à des élaborations culturelles ou politiques singulières et novatrices. Le projet de certains intellectuels héritiers de la culture arabo-musulmane n'est-il pas justement de développer un travail de culture adapté à des aires culturelles qui conservent leur singularité parallèlement à l'universalité des processus techniques ? Et d'apporter à leurs concitoyens les éléments nécessaires à la formalisation de leur vie psychique ?

Encore convient-il d'être mis en mesure d'opérer une distanciation et de médiatiser par la culture le rapport aux origines. Or la révocation subjective vécue à un niveau collectif ou massif rend cette possibilité éminemment problématique. Ainsi peut apparaître une sorte de fascination des masses pour l'origine elle-même, ou plutôt pour sa béance vécue comme une fulguration paralysante. Les discours et les pratiques de l'islamisme radical instrumentalisent, selon Benslama, cette tentation des déshérités à vouer un culte médusé à l'âge d'or fantasmatique des origines "perdues" — appuyé comme nous l'avons vu sur la nostalgie de chaque individu pour son "propre" objet perdu. D'un œil extérieur, nous pourrions être amenés à sous-estimer la force d'attraction "irrationnelle" des discours régressifs autour de la pureté et du retour aux temps "heureux" des origines. Notre auteur cependant évoque avec étonnement puis inquiétude sa découverte de l'ampleur du succès des premiers discours radicaux au sein des masses arabes.

« Cette tentation de coller les masses à l'originnaire, écrit-il, avait un effet de sidération et d'incrédulité chez certains, mais produisait un état hypnotique qui subjuguait beaucoup de gens du peuple et des classes moyennes. »³⁶

Il fait allusion à son expérience personnelle devant le phénomène de régression collective, perçue à travers toute une série de symptômes : tendance à l'infantilisme dans les comportements, retour au traditionalisme dans les usages vestimentaires, usage de formules linguistiques d'un autre âge, postures et propos de soumission à l'égard de ministres du culte peu dignes de confiance, etc. De telles dérives sociétales ne pouvaient aller sans injustices, sans humiliations, ni ressentiment. Mais le remède était confondu avec le mal : là où il se serait agi d'entreprendre une reconfiguration progressiste de l'héritage culturel, en phase avec les évolutions technologiques et sociales, se mettait en place l'idée d'un ressourcement à puiser au plus profond d'un passé immémorial.

³⁶ *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, op. cit., p. 29.

« Vouloir à ce point rejoindre l'origine n'allait pas sans une volonté de vengeance effrayante des temps présents. La misère sociale et psychique était rapportée à une défection à l'égard de l'origine qui se trouvait en souffrance d'avoir été coupée du cours auquel elle avait donné lieu. »³⁷

L'effraction des techniques modernes et de la communication de masse ayant rompu le fil de la tradition, la modernité était alors rendue responsable d'une déchéance morale et existentielle. Les messages du radicalisme islamiste attisaient dès lors le désir d'une « *réappropriation du propre* », d'une saisie absolue et définitive de soi, de l'unité de la communauté et du sens de l'existence.

A ce niveau, l'idéologie islamiste confond la représentation (problématique) de l'origine et le retour, prétendument effectif, à celle-ci. Un retour conçu comme une réactualisation de présence sans défaut. Une telle confusion contrevient à la fois, selon Benslama, à l'expérience originaire du prophète et aux traditions de lecture du Coran. Sur le premier point, il importe de considérer les récits biographiques du prophète. Orphelin de père à quatre ans, il perd ensuite sa mère et se trouve délaissé par sa nourrice. Sa vie psychique est alors le théâtre d'une vision terrifiante : trois hommes vêtus de blanc lui ouvrent la poitrine et lui enlèvent le cœur, entaillant sa chair où viendra s'inscrire le marquage du signifiant, l'ouverture permettant l'inscription de la langue : "bord" ou "rebord" — résultant de la découpe du corps — et "lettre" se disant tous deux "harf" en arabe. Ainsi, selon notre auteur, « *l'Ouvert est le signifiant originaire de la religion mahométane et de sa spiritualité* »³⁸.

Néanmoins les institutions théologiques ultérieures puis l'extrémisme contemporain ont su gommer voire retourner cette logique, les mots eux-mêmes se trouvant renversés à leur profit dans la mesure où "fath" (ouvert) en est venu à désigner la "conquête militaire" et à convertir le manque-à-être en appropriation violente. Du côté de la tradition exégétique par ailleurs, si l'opération de "retour" au moment originaire et au texte révélé joue un rôle central, il s'agit très précisément d'un retour interprétatif, les commentateurs classiques du Coran estimant que :

« l'origine n'est retrouvée que pour autant qu'elle est perdue et voilée dans l'acte même de sa représentation »³⁹.

Certes l'interprétation peut prendre deux voies divergentes, la première n'excluant pas les dérives de type fondamentaliste en raison de son souci de littéralité et d'orthodoxie. Cette première tradition, orientée par le concept de *tafsîr* (« *expliquer et commenter* »), anagramme de *tasfîr* (« *dévoilement* ») s'inspire de l'époque où le prophète dut expliquer à ses compagnons le sens du texte divin. La méthode qui en résulte

« se caractérise par le respect de la lettre du texte, par le recours à l'autorité des exégètes de la première génération et par le renoncement à l'interprétation personnelle »⁴⁰.

³⁷ *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, op. cit., p. 30.

³⁸ *Ibid.*, p. 33.

³⁹ *Ibid.*, p. 49.

L'approche très conservatrice d'une telle méthode interdit l'interprétation personnelle et rend problématiques les évolutions de la pensée religieuse face au devenir des sociétés humaines. Prise en elle-même cependant, elle n'inclut pas *ipso facto* une confusion entre la démarche interprétative et un pur et simple retour au moment d'émergence de la révélation coranique.

Quant à la seconde tradition, plus libérale, elle est guidée par le concept de *ta'wîl* (« le retour à ce qui est premier »), qui désigne l'interprétation « en tant qu'elle essaye de dépasser les limites de l'exégèse pour aller au-delà de la lettre ». Motivant à la fois les démarches de la mystique et de la philosophie arabes depuis Avicenne, cette approche s'avère plus créative intellectuellement et mobilise toutes les innovations du savoir, de la cosmologie à l'anthropologie en passant par les mathématiques et la médecine. Elle s'appuie par ailleurs sur l'idée d'une dialectique complexe entre les efforts de connaissance de soi et le dévoilement progressif d'horizons métaphysiques et théologiques insoupçonnés par l'individu au début de sa quête.

Les courants islamistes radicaux, nés comme nous l'avons déjà mentionné en Egypte et en Afghanistan au début du XX^{ème} siècle, méconnaissent la prééminence du plan interprétatif et accentuent à l'extrême l'idée d'un nécessaire retour "réel" (en vérité, *imaginaire*) aux premiers temps de l'islam et à l'organisation sociale qui leur correspond. Il peut difficilement en résulter autre chose qu'une attitude destructrice et nihiliste, dans la mesure où la violence est le seul moyen pour tenter d'éliminer les évolutions social-historiques qui ont eu lieu depuis l'hégire. Une telle négation s'apparente au délire et peut prendre une figure collective dans une société de masse. La promesse d'une sorte d'accouplement avec les temps originaires est conçue par Benslama comme un « *inceste politique* », enté sur le fantasme d'une éradication décisive de la "castration", de la faille qui traverse et divise inexorablement la communauté politique aussi bien que le sujet de l'inconscient. Sur le plan intellectuel et culturel, cette démarche conduit à un « *anéantissement de l'interprétation* ». Dès lors le déploiement d'une relation distanciée et plurielle à la tradition devient éminemment problématique. Une telle fermeture, comme l'écrivaient Adorno et Horkheimer à propos de la réduction de l'imaginaire théorique par l'industrie culturelle, « *ouvre la voie à la folie politique* ».

La folie politique s'exprime dans la vie individuelle des sujets et dans leurs discours, révélant parfois le caractère extrême et troublant que peut prendre la servitude volontaire, quasiment revendiquée. Benslama étudie en particulier le cas d'une femme, Nimat Sidqi, convertie au fanatisme après une traversée d'expériences douloureuses — et peut-être, mais les éléments disponibles ne nous permettent pas d'en juger, sur la base d'un terrain déjà potentiellement favorable à la dérive psychotique. Son "témoignage" publié, *L'Exhibition*, lui-même sujet à caution quant à son authenticité, évoque une rédemption après qu'elle a été miraculeusement sauvée de la maladie par Dieu — écrit-elle — alors que la médecine s'avérait impuissante. Elle en aurait tiré les leçons en adoptant la foi la plus intense qui soit. Le ton d'imprécation et d'accusation qu'elle adresse à ses contemporains, et particulièrement aux autres femmes, ainsi que les métaphores corporelles auxquelles elle recourt, marquent bien le tourment dans lequel

⁴⁰ *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, op. cit., p. 49.

elle se trouve prise. Parlant de l'état d'égarement des sociétés musulmanes, elle écrit notamment :

« nous devons crever cet abcès [il s'agit de la présence du mal dans la société] avec le bistouri, avec force pour le nettoyer de ce pus et brûler la blessure pour la purifier s'il le faut (...). L'épidémie du choléra s'est répandue parmi nous, comment vous taisez-vous ? Ses victimes se sont multipliées, sa contamination s'est étendue, les cadavres vivants s'étalent autour de vous, ne craignez-vous rien ? »⁴¹.

La communauté politique est ouvertement conçue comme un corps physique et souffrant, sur un mode quasi délirant, corps qu'il faudrait traiter avec violence pour lui restituer son harmonie et son intégrité.

La confusion imaginaire entre le corps individuel et le "corps" politique se traduit également par une violence que la femme consent à s'infliger elle-même, avec un aveuglement de rage destructrice. Atteinte de maladie physique malgré sa pratique de la religion et un pèlerinage à La Mecque, Nimat Sidqi s'accuse d'impiété et exacerbe sa culpabilité. L'auto-accusation fait ici écho à celle des procès de Moscou, au moins dans une certaine mesure : dans les deux cas, le Sujet-supposé-savoir, Dieu ou le Parti, ne peut pas avoir tort ; c'est donc le sujet fini qui doit (s')avouer sa culpabilité, y compris s'il ne sait pas en quoi il est coupable, au risque, sinon, de voir s'effondrer la réalité "garantie" par la Transcendance. Ainsi Nimat Sidqi écrit-elle :

« Je suis coupable, je mérite cette punition. (...) Et cette tête douloureuse, embrasée par le feu de la fièvre, ne se dérobait pas derrière le voile comme Dieu l'a ordonné, la voilà donc couverte par le bandage médical qui l'entoure totalement comme un voile. Je ne me suis pas voilée par le voile de la pudeur, alors Dieu m'a voilée avec le voile de la douleur. »⁴²

Elle prône alors, dans la suite de l'ouvrage, une stricte obéissance aux prescriptions les plus rigoristes de l'islam, celles qui sont le plus antithétiques avec l'émancipation de la femme. Cette émancipation est même conçue comme facteur d'orgueil et de perdition, comme une *hybris* de la femme, d'où le titre accusateur de son livre, *L'Exhibition* désignant et dénonçant l'impudeur des femmes égyptiennes émancipées.

Pour Benslama, ce cas extrême mais révélateur, qui a servi d'étendard aux idéologues et de pôle d'identification à des milliers de fidèles, résulte non seulement d'une impossibilité à s'orienter dans le rapport à la mort et à la jouissance, mais aussi d'une difficulté fondamentale à affronter la question de la dette et de la culpabilité. Il revient par là à une considération centrale de Freud dans le *Malaise dans la culture*. Ce dernier en effet, à la fin du dernier chapitre, pose cette question décisive pour le destin de l'espèce humaine, celle de savoir :

⁴¹ Citée par Benslama, in op. cit., p. 59.

⁴² Ibid., p. 60.

« si et dans quelle mesure son développement culturel réussira à se rendre maître de la perturbation apportée à la vie en commun par l'humaine pulsion d'agression et d'auto-anéantissement »⁴³.

On sait que Freud, auparavant, a longuement discuté de la prise en charge par la religion de cette part de renoncement pulsionnel lié à la culture et du sentiment de culpabilité qu'il risque d'engendrer dans la psyché. Mais il a reconnu aussi les insuffisances de la religion pour endiguer la violence, et la fragilisation probable de la Transcendance divine sous l'effet des progrès techniques et scientifiques diffusés par la culture de masse. Par ailleurs, le fondateur de la psychanalyse a dénoncé le caractère démesuré des commandements religieux pris au sens littéral (tel « *Aime ton prochain comme toi-même.* ») : cet excès risque lui-même d'alimenter la culpabilité en mettant inévitablement en défaut l'individu. La question demeure alors ouverte quant au dispositif culturel, institutionnel et symbolique, qui permettrait à la vie psychique de trouver un équilibre et de se repérer au sein du « *pentaèdre* » évoqué par Benslama (temps, jouissance, altérité, mort, vérité).

c/ Quel équilibre psychique au sein d'un « polythéisme des valeurs » ?

Face au problème de l'équilibre et de la canalisation des pulsions, il n'est pas évident que la culture occidentale ait trouvé de son côté une solution pleinement satisfaisante. A voir notamment la manière dont certains réagissent face au port du voile, quelque chose du rapport de l'occident à ses origines et au trouble qu'elles occasionnent semble réactivé, comme le suggère encore Benslama. D'abord, celui-ci nous fait remarquer la disproportion entre certains événements factuels — quelques dizaines de jeunes filles voilées dans des collèges français — et les réactions engendrées, tant sur le plan théorique (éthique, politique, philosophique) que sur les plans pratiques et institutionnels (recours à la justice, au Conseil d'Etat, lois et décrets, envoi de médiateurs,...). Il souligne également l'inadéquation des réponses ou du moins leurs ambiguïtés associées au fait de considérer le voile comme un *signe* religieux.

Dans la perspective de la théologie islamique, le voile est un moyen d'occultation du pouvoir fascinant que constitue le corps de la femme, celui-ci étant en lui-même considéré comme ostentatoire. Certes, la pensée rationnelle peut légitimement avancer qu'il s'agit d'une « *mainmise réelle sur le corps de la femme pour l'arraisonner* »⁴⁴. Mais pour cette raison précisément le voile n'est pas un signe, qui signifierait quelque chose, de l'ordre du symbolique et du signifiant : il est pouvoir d'occultation de la signification, de la polysémie et des ambiguïtés ; il matérialise un interdit, il constitue « *la barre sous laquelle la femme devient un signifié invisible et inaudible* »⁴⁵.

⁴³ *Le malaise dans la culture*, op. cit., p. 89.

⁴⁴ *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, op. cit., pp. 195-196.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 198.

Ainsi il n'ouvre pas à l'interprétation et à la signifiante : il interdit le rapport à chaque femme, à chaque une, produisant en même temps un effet d'abstraction générique. Les différentes femmes se trouvent ainsi rangées sous le signifiant global « femme » et réduites à l'unité d'un genre, lui-même réduit à l'unité d'un sexe dont on cherche à cacher le pouvoir d'attraction — lointain écho à ce que nous avons vu être à l'œuvre chez "nos" ancêtres grecs de l'antiquité. Matérialisation de l'interdit de la femme, ou plutôt de la diversité et de la pluralité *des* femmes, le voile joue en même temps un rôle d'espace de projection fantasmatique pour la gent masculine, conduite à surestimer l'énigme et le charme de la féminité, énigme que les multiples mythes de rencontre avec une sphinge, dans la tradition islamique, évoquent sur le plan métaphorique.

Que les violences infligées aux femmes et les processus d'aliénation, consentie ou non, exigent d'être dénoncés, au nom du respect de la personne humaine, est incontestable sur le plan rationnel. Néanmoins, Benslama nous invite également à réfléchir à l'arrière-fond métaphysique de l'affrontement entre les valeurs de l'universalisme des Lumières (en particulier les droits de l'homme) et celles de l'islamisme militant. Considérer le voile comme un signe pourrait se révéler être une esquivance visant à éluder un affrontement plus problématique : celui de l'interdit. Si en effet le voile matérialise un interdit, au nom de quoi interdire (juridiquement et moralement) l'interdit de l'autre (le voile) ? La question confronte la pensée universaliste elle-même à ses origines et à ce qui fonde ses propres interdits. Elle nous confronte donc potentiellement au trouble de l'origine, à une vacillation dans nos propres ancrages axiologiques. Que la confrontation avec ce trouble puisse être salutaire pour la pensée est une chose. Mais ceci rend problématique la prise de décision et l'instauration de normes définies et universellement valables dans le cadre d'une institution publique comme l'École, surtout si elle est déjà ébranlée par les doutes sur ses vertus intégratrices.

Au-delà même de l'institution scolaire, peut-être est-ce une certaine *représentation* du projet institutionnel de l'occident qui se trouve interpellée : celle du droit international et d'un ordre mondial gravitant « *autour de l'idée d'une humanité ordonnée à la communauté d'un interdit universel et d'une universalité d'interdits* »⁴⁶, ordre lui-même sous-tendu par une rationalité instrumentale insuffisamment interrogée dans ses fondements et sa légitimité. Un tel projet, présent non seulement dans les linéaments du droit international mais aussi dans les discours et les stratégies politiques, militaires ou humanitaires, tend à supposer qu'un consensus rationnel universel est non seulement possible mais qu'il suffirait à fonder un ordre de légalité et à faire respecter les impératifs qui l'accompagnent.

« Cette pensée élude donc la question essentielle de l'interdit, écrit Benslama, à savoir qu'il se fonde sur un dire d'interposition, sous-tendu (sous-entendu) par un dispositif de vérité. »⁴⁷

Il faudrait pouvoir envisager un énonciateur (un législateur) et une langue eux-mêmes universels, occupant la place d'un tiers indépendant et transcendant, un garant de l'interdit. Or nous avons déjà abordé avec le mythe freudien du meurtre du père originaire (et ses apories) le défi pour la pensée rationnelle que constitue la disparition de la Transcendance, de type religieux, pour fonder l'interdit et garantir un « *dispositif de vérité* ».

⁴⁶ *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, op. cit., pp. 216-217.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 217.

L'erreur serait néanmoins de mettre sur le même plan les revendications universalistes et rationnelles avec celles qui s'appuient sur l'extrémisme islamiste, comme essaient de le faire croire les idéologues et comme tendent à en accrédi-ter l'idée les discours les plus relativistes. Le conflit entre les deux :

« n'est pas la confrontation antique entre deux croyances en une même vérité [deux versions antagonistes, sur un même plan ou registre de vérité], comme les croisades le furent et le sont encore dans les mémoires, mais la guerre entre deux vérités décroisées »⁴⁸.

Cette dernière expression est ambiguë. Nous y lisons pour notre part la rupture de plan et de registre qui sépare la pensée religieuse de la pensée athéologique, ainsi que deux conceptions radicalement différentes de l'essence de la vérité. Une telle rupture s'avère particulièrement marquée sur deux thèmes fondamentaux que sont la *femme* et la *fiction*. La pensée religieuse prétend savoir ce qu'est et ce que veut la femme — ainsi que ce dont elle menace l'homme. Elle fixe par ailleurs dogmatiquement la ligne de partage entre la vérité et la fiction, sous l'autorité d'un Tiers garant transcendant. La pensée athéologique consciente d'elle-même, c'est-à-dire celle qui ne se rejoue pas sur le registre de la garantie divine, s'expose sur un mode beaucoup plus problématique à la question de la femme et à celle de la fiction. Ce n'est pas un hasard si Freud et Nietzsche, tous deux, circulent dans ces eaux troubles et cherchent à manier les ambiguïtés auxquelles nous confrontent la femme et la fiction. Confrontés au trouble des origines de l'occident et au trouble du partage entre féminin et masculin, les deux penseurs s'efforcent de ne pas céder au mirage identitaire et au recouvrement des questions abyssales concernant les fondements du vivre-ensemble.

Que le débat ne se soit pas clos depuis, nous rappelle l'importance et l'ampleur d'un dialogue de la pensée gréco-occidentale avec elle-même et avec son autre — qu'on l'appelle "orientale" ou d'un autre nom —, voire de *ses autres*, si l'on veut éviter de présupposer une unité de l'altérité. Il s'agit pourtant aussi de voir que certains peuvent trop rapidement estimer le débat achevé ou révo- cable, à l'instar des défenseurs d'une "identité" occidentale et de sa conception encore abstraite et discutable de l'universalité. Pour n'évoquer ici que la question des droits de l'Homme, telle qu'elle est envisagée dans l'argumentation de Benslama, et en nous en tenant à la littéralité de leur propos :

« il est clair que la femme est un Homme, l'Homme comme anthropos ou singularité-type de l'espèce. Non seulement la différence sexuelle n'est pas un trait essentiel de cette textualité, mais il s'agit là précisément de l'une des discriminations qu'elle veut supprimer »⁴⁹.

Si « discriminer » peut signifier hiérarchiser et marginaliser, le terme évoque aussi de façon plus neutre la différenciation. Or, si la légitimité rationnelle de l'équivalence homme-femme devant la loi, sur le plan juridique, peut être — et a largement été — fondée sur leur commune humanité, il n'en va pas de même sur les plans psychiques et anthropologiques. Que la différence des genres et le fait même de la sexuation continue de hanter la psyché et les rapports humains ne saurait être abusivement occulté ni méconnu, sous couvert d'égalité juridique. Et, comme nous l'avons vu notamment à propos des Grecs de l'antiquité,

⁴⁸ *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, op. cit., p. 216.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 215.

l'approche de cette dimension incarnée de la finitude produit de l'angoisse et suscite des dispositifs de dénégation très élaborés culturellement.

La question du voile, renvoyant l'occident à ce tourment originaire de la sexuation, réactive des angoisses diffuses, sachant par ailleurs que la discrimination continue à l'emporter sur la différenciation assumée et reconnue ouvertement dans son caractère problématique. Notre aire culturelle, quelle que soit sa diversité interne, persiste en partie dans ses pratiques inégalitaires à l'égard des femmes, demeure tentée par la fixation univoque de la féminité et n'a pas véritablement pris acte que la vérité a « *structure de fiction* », comme l'écrit Lacan. L'entrelacement entre légitimité et mythes fondateurs, en particulier, ne semble pas suffisamment thématiqué et les mythes freudiens, qui cherchent à en dévoiler la source psychique, restent souvent considérés avec condescendance, alors même que leur « *mentir-vrai* » devrait être pris plus au sérieux.

Comme le notait très judicieusement Claude Lefort, la pensée démocratique se trouve et doit se trouver sans cesse confrontée à l'épreuve de son institution et à la question du « *lieu vide* » de la source du pouvoir — et par conséquent de tous les partages entre le possible et l'impossible, le réel et le virtuel, le légitime et l'illégitime :

« là où se profile un lieu vide, il n'y a pas de conjonction possible entre le pouvoir, la loi et le savoir, pas d'énoncé possible de leur fondement ; l'être du social se dérobe, ou, à mieux dire, se donne dans la forme du questionnement interminable (...) ; les repères derniers de la certitude sont dissous, tandis que naît une sensibilité nouvelle à l'inconnu de l'histoire, à la gestation de l'humanité dans toute la variété de ses figures. »⁵⁰

Encore convient-il de rappeler combien cet état d'instabilité et de discord peut générer du renoncement et de la manipulation, ou encore la crispation sur des conceptions archaïques de l'identité. La désorientation existentielle induite par la modernité a aussi son revers sombre, jusque dans les contrées et les esprits les plus préparés par le travail de culture et par les leçons tirées de l'héritage des événements historiques. Ce revers sombre, nous le retrouvons dans le monde occidental, notamment là où des pratiques du récit ainsi que certains usages des nouvelles technologies visent à instrumentaliser la vie psychique en exploitant les effets de la désorientation identitaire.

d/ Une stratégie d'instrumentalisation des déséquilibres identitaires : le *storytelling*

Les analyses qui circulent autour du concept de *storytelling* ont le mérite d'attirer notre attention sur des phénomènes préoccupants qui se déroulent dans le cadre du discours public, que ce soit dans le monde du travail, dans l'univers politique ou dans la sphère médiatique. Néanmoins, le concept lui-même nous semble relativement indéterminé et porteur, par

⁵⁰ C. Lefort, « *Permanence du théologico-politique ?* », in *Essais sur le politique*, Le Seuil, 1986, rééd. Points essais, p. 294.

conséquent, de confusions et d'ambiguïtés. N'échappant pas à la mode, il tend à circuler comme un mot d'ordre sans permettre à lui seul de rendre compte des phénomènes disparates autour desquels il tourne. Diluant une terminologie avant tout destinée au domaine de l'analyse et de la critique littéraire, ceux qui recourent à la constellation de termes qui y sont associés risquent d'être pris dans le piège de l'analogie et de la banalisation. Comme le précise C. Salmon à la suite de Peter Brooks, professeur de littérature comparée, l'usage instrumental des théories du récit pourrait bien les avoir vidées de leur contenu et de leur sens⁵¹. Ainsi, si les concepts des théoriciens du *storytelling* leur servent avant tout à formaliser et à légitimer leurs pratiques, il convient de s'en méfier et d'éviter d'y recourir de manière abusive.

Ce terme faussement technique ne fait, pour une part, que recouvrir des pratiques classiques de manipulation par les procédés rhétoriques et les stratégies de communication, tels que nous les avons évoqués notamment autour d'E. Bernays, dans notre première partie. D'une façon analogue, il s'agit de légitimer des pratiques en recourant à une terminologie "savante", ce qui permet de jeter un voile pudique sur la violence psychique et symbolique perpétrée par les conseillers en communication. En accentuant par conséquent à l'excès la rupture entre les agissements récents associés au *storytelling* et les pratiques antérieures en matière de manipulation rhétorique, on risque d'occulter la continuité dans une logique à l'œuvre depuis le début du XX^{ème} siècle et particulièrement accentuée depuis les années 1950, à l'Est comme à l'Ouest : celle du productivisme et de la tentative de contraindre les travailleurs à augmenter leur rendement, les consommateurs leurs actes compulsifs d'achat, ou les électeurs leur approche utilitariste de la politique voire, par réaction, leur désengagement. Nous aborderons néanmoins, dans notre troisième partie, la question de savoir si malgré tout une rupture plus prononcée ne s'est pas opérée avec le néolibéralisme, depuis le début des années 1980, malgré une apparente continuité dans la logique de l'exploitation.

Pour l'heure, il nous importe de prendre au sérieux les objectifs visés par les nouveaux stratèges de la communication et de ne pas sous-estimer non plus la capacité de nuisance d'un réseau de discours et de pratiques très structuré et appuyé sur des outils numériques performants. De même que Michel Foucault a pu diagnostiquer les risques de l'usage des sciences humaines dans le contrôle des populations, notamment par le biais des statistiques, de la démographie ou de la médecine, nous pouvons envisager que la technicité conceptuelle élaborée dans le cadre de la critique littéraire ait des répercussions aliénantes sur les individus. Et ceci est peut-être d'autant plus le cas que, comme nous le verrons plus loin avec Paul Ricœur, le récit constitue une dimension centrale de notre rapport à nous-mêmes et à la communauté, ainsi qu'à la temporalité dans laquelle nous nous sentons exister. Dès lors, même si le réel a finalement toujours le dernier mot, c'est parfois de façon tragique et après bien des illusions que certains en arrivent à la faillite, au licenciement ou au suicide, après des mois ou des années de conditionnement par les discours managériaux, publicitaires ou politiques ; ou bien ce sont les diverses formes de névroses et d'addictions qui viennent jouer le rôle de compensation.

⁵¹ Cf. notamment C. Salmon, *Storytelling*, La Découverte, Paris, 2007, p. 13.

La spécificité des pratiques qui tournent autour du *storytelling* nous semble résider en trois points : la volonté de faire entrer la logique managériale et commerciale dans l'intimité de la vie psychique ; la capacité à recueillir de façon systématique les récits tenus par les cibles exploitées elles-mêmes (les salariés, les consommateurs, les électeurs,...) et à les instrumentaliser ; le recouvrement du réel par l'imaginaire, grâce à la mise à distance des réalités ultimes dans un univers hyper-médiatisé, au sein duquel "l'épreuve de réalité" est de plus en plus difficile à rencontrer. Sur le premier point, rappelons que le terrain avait déjà été préparé par certaines industries culturelles depuis les années 1940-50, comme nous l'avons envisagé avec Adorno et Horkheimer. Si l'on date en effet les débuts du *storytelling* aux années 1990, les "récits" utilisés par les dirigeants s'adressent à une génération bercée par les productions culturelles des multinationales et les messages publicitaires. Si toute histoire racontée risque d'être amenée à solliciter l'infantile, elle le fera d'autant mieux si l'enfance en question a été bercée par des récits analogues : ainsi le culte de la performance, le manichéisme, l'esprit d'équipe, etc., seront-ils d'autant mieux perçus qu'ils correspondent à des thèmes récurrents des superproductions cinématographiques et des spots commerciaux.

Evoquant le passage d'une stratégie de marque, fondée uniquement sur le nom du produit ou du fabricant, à une autre stratégie axée sur l'histoire de la marque et de ses promoteurs, C. Salmon souligne que l'objectif visé consiste à placer le consommateur en posture de s'identifier au héros mis en scène par la marque. L'identification est censée ensuite conduire à l'acte d'achat.

*« Le but du marketing narratif n'est plus simplement de convaincre le consommateur d'acheter un produit, mais de le plonger dans un univers narratif, de s'engager dans une histoire crédible. Il ne s'agit plus de séduire ou de convaincre, mais de produire un effet de croyance. (...) Choisissez un personnage et nous fournirons les accessoires. Donnez-vous un rôle, nous nous occupons du décor. »*⁵²

En un sens, Bernays ouvrait la voie, avec sa promotion des ballets russes, du velours ou des salons de musique. Mais il n'allait pas si loin que ces producteurs du whisky Chivas Brothers qui remontent à l'octroi du label royal au XIX^{ème} siècle puis retracent l'épopée du rock'n'roll pour narrer la geste héroïque de ce breuvage, ou encore que les promoteurs de la marque Levi Strauss Signature, instrumentalisant le mythe du *working class hero*. Tandis que les grands contes classiques ont été partiellement édulcorés par l'industrie culturelle, ce qui amoindrit la complexité du travail de culture opéré dans la vie psychique des enfants, comme le suggère en partie B. Bettelheim dans *Psychanalyse des contes de fées*, l'histoire des marques est convertie en conte visant à solliciter les affects d'adultes en partie préparés à cette confusion.

Dès lors, même si des tentatives comme celle du best-seller *Shakespeare on Management* peuvent paraître dérisoires — il s'agissait pour ses instigateurs « de relire les tragédies de Shakespeare dans le but d'en tirer des modèles de leadership et de leçons de pratiques pour la gestion des ressources humaines »⁵³ — elles révèlent cependant une tendance assez marquée dans le monde économique et politique à vouloir subordonner les grandes œuvres de notre héritage culturel à des finalités purement utilitaristes.

⁵² *Storytelling*, op. cit., p. 42.

⁵³ *Ibid.*, p. 72.

H. Arendt le déplorait déjà dans *La crise de la culture*, sans imaginer jusqu'à quel point cette démarche pourrait aller, point que nous parvenons d'ailleurs difficilement à évaluer tant nous nous trouvons baignés dans cet univers imaginaire et symbolique, comme le Trobriandais l'est dans sa propre culture. Elle ne peut être sans conséquences sur l'intime, et d'autant plus que le système éducatif n'aura pas fourni contradictoirement la possibilité d'un accès ouvert et indéterminé aux œuvres. On ne peut mesurer les effets sur la vie psychique d'un rapprochement confus entre le sens de l'œuvre réduit par l'industrie culturelle et la finalité instrumentale prônée par les idéologues.

Or le phénomène s'avère d'autant plus préoccupant que ceux-ci cherchent également à brouiller les repères entre le spontané et le prémédité, notamment à travers l'injonction paradoxale d'être "créatif", "amical" ou plein d'humour, dans des contextes institutionnels qui ne s'y prêtent pas, et particulièrement dans le cadre professionnel. Comme l'indiquent E. Chiapello et L. Boltanski, cités par C. Salmon :

*« ceux qui se trouvent pris dans ces dispositifs ne peuvent ni refuser catégoriquement de participer à ces échanges ni ignorer [...] que ces relations plus "authentiques" sont adossées à des techniques de "mobilisation". »*⁵⁴

Il risque ainsi d'en résulter d'importantes perturbations entre les sentiments réellement éprouvés et les impératifs institutionnels, et *a minima* une désorientation identitaire favorable à la manipulation. Que ce soit du côté de l'employeur ou de celui du vendeur, la stratégie vise à solliciter plus facilement ensuite les affects des cibles. La sociologue Eva Illouz, également citée par C. Salmon, estime que l'instrumentalisation et la sollicitation continue des affects par les discours managériaux et commerciaux contribuent à :

*« créer un moi souffrant, c'est-à-dire une entité organisée et définie par ses manques et ses déficiences psychiques, qui sont réinjectés dans le marché au travers de constantes injonctions au changement et à la réalisation de soi »*⁵⁵.

Le registre de la "fausse confiance" engage également dans la logique de confusion entre l'intime et le public. Un modèle du genre nous est fourni par Steve Jobs, le patron d'Apple. Comme le relate C. Salmon, Steve Jobs est passé maître dans l'art de raconter son parcours personnel et professionnel, en donnant toute l'apparence de la spontanéité et de la conversation courante à une histoire minutieusement étudiée auparavant pour séduire le public auquel il s'adresse, déjouant ainsi les processus critiques de la rationalité ordinaire. Intervenant par exemple à l'université de Stanford, lors de la remise des diplômes, le 12 juin 2005, il aurait commencé son propos ainsi :

*« Je suis très honoré d'être parmi vous aujourd'hui pour votre remise de diplômes dans l'une des plus belles universités du monde. Je n'ai jamais été diplômé d'aucune université. Pour dire vrai, c'est la première fois que j'assiste à une remise de diplômes. Aujourd'hui, je vais vous raconter trois histoires de ma vie. Pas de grands discours. Juste trois histoires. »*⁵⁶

⁵⁴ *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, cité par C. Salmon in *Storytelling*, op. cit., p. 84.

⁵⁵ *Les sentiments du capitalisme*, cité par C. Salmon in *Storytelling*, op. cit., p. 85.

⁵⁶ Propos cités par C. Salmon in *Storytelling*, op. cit., p. 45.

Nous sommes confrontés ici aux techniques classiques de la rhétorique : flatter le public et son orgueil, se placer en position d'humilité (feinte) pour lui donner un sentiment de supériorité (et par là déjouer la suspicion), conférer à la situation un air de nouveauté, adopter le ton badin de la conversation voire de la confidence. Les trois histoires en question vont ensuite mettre en valeur l'épopée d'un *self made man* aux prises avec le destin et qui en sort victorieux, dans l'esprit d'une certaine tradition nord-américaine susceptible d'interpeller les valeurs de l'auditoire et de renforcer ses préjugés ainsi que son admiration : le gamin pauvre qui devient informaticien après avoir suivi un stage de typographie, le début de la fortune et de l'amour avec Apple et la rencontre de son épouse, puis l'affrontement du cancer et le retour aux affaires. En guise de conclusion, une formule choc faussement iconoclaste : « *Stay hungry, stay foolish* » (gardez l'appétit, restez fou).

Les techniques du récit et de la narration peuvent être ainsi mises au service d'un brouillage des repères entre l'intime et le public, le privé et le professionnel. Des valeurs et des sentiments comme l'amour, le courage face à la maladie, la fantaisie, la créativité,... sont instrumentalisées pour servir un discours édifiant, un type de produits et un esprit d'implication totale dans la vie professionnelle, un certain style de management. Par des effets de retour difficilement évaluables dans leur portée, le monde des affaires fait intrusion dans la vie privée, selon une logique qui prolonge celle qu'Adorno et Horkheimer voyaient à l'œuvre dans les industries culturelles.

Avec les nouvelles technologies de l'information et de la communication, le processus peut gagner en complexité et, potentiellement, en intensité. Prenons l'exemple de la stratégie de changement organisationnel conduite par Renault en 2001. Elle visait non seulement à extorquer aux employés des aveux sur leur vécu intime, lors d'une situation de changement brutal dans leur environnement de travail, mais aussi à traiter ensuite par informatique la quantité considérable de données avec des logiciels perfectionnés, en vue d'en extraire des "histoires types" pouvant servir à l'édification du personnel de l'entreprise, par le biais de la communication interne. Contrairement à une "culture du silence", qui avait pu être celle du management traditionnel pendant près d'un siècle, se développe ainsi une culture de l'aveu et de l'instrumentalisation de l'intime, à laquelle font écho les émissions de "télé-réalité" et autres "talk-shows" à la mode.

Or, dans un monde de plus en plus médiatisé, au sens étymologique du terme, c'est-à-dire où les relations entre les individus et les groupes s'opèrent par le biais de médiations de plus en plus nombreuses et complexes, avec des distances spatiales importantes, il s'avère plus difficile qu'auparavant de vérifier les informations et d'obtenir des épreuves ou des contre-épreuves de réalité fiables. Le cas de la société Enron s'avère à ce titre assez emblématique. Il préfigurait, sans qu'on en ait tiré beaucoup d'enseignements, les problèmes générés avec la crise financière de 2008-2009.

Rappelons qu'Enron fut un temps la septième entreprise des Etats-Unis, estimée à environ 70 milliards de dollars et valeur phare des investisseurs. Avec la faillite de cette société financière en 2003, il est apparu que même des analystes financiers aguerris, des hommes

politiques et des professeurs de management n'avaient pas eu les moyens de détecter l'escroquerie à grande échelle contenue dans les pratiques comptables de l'entreprise. Celle-ci avait en effet décidé de faire entrer dans sa comptabilité, avec l'assentiment du cabinet d'audit réputé Arthur Andersen, les valeurs probables des ressources énergétiques sur le marché et non les valeurs effectives à la signature des contrats. Il en résultait une vaste entreprise de spéculation, inscrite dans les comptes mêmes de l'entreprise, au mépris des bénéfices réels.

Le principal instigateur de la stratégie d'Enron, Ken Lay, et son PDG, Jeff Skilling, vont jouer sur le désir de gain illimité des marchés financiers et prôner la "magie du marché" tout en cherchant à jouer les prophètes ; une stratégie de communication perfectionnée et efficace est utilisée pour séduire les marchés. Mais pour qu'elle puisse atteindre une telle ampleur, il fallait à la fois que des acteurs multiples et des intermédiaires successifs soient impliqués et s'accordent tous une certaine confiance (du "crédit" !) sur le seul fondement de leur fiabilité professionnelle supposée. Il importait aussi que les informations soient difficilement vérifiables et en partie déconnectées de leur ancrage effectif : dans un marché de l'énergie dérégulé et fragmenté, il était devenu extrêmement difficile de cerner les acteurs, l'état réel des centrales, des réseaux de distribution, des modes d'approvisionnement, etc. La crédulité des investisseurs, leur « *soumission à l'autorité* » pour employer l'expression de Milgram, tenait ainsi autant à leur désir de croire en l'aventure Enron qu'à la confiance accordée aux acteurs impliqués et à la difficulté de déterminer exactement l'état réel de l'entreprise, sorte de "feedback" à distance où les multiples médiations jouent le rôle de cloison séparatrice, isolant pour un temps les sujets du choc en retour de leurs prises de décision.

e/ Des identifications compensatrices face au désenchantement ?

Au-delà de la rhétorique, relativement intemporelle dans son principe, la dimension de la technique intervient ici à un double niveau dans les phénomènes associés au *storytelling*. D'une part, comme nous venons de le voir, les médiations introduites par les technologies numériques rendent plus complexe la recherche de preuve et d'épreuve de réalité. D'autre part, comme nous le disions avec W. Benjamin et F. Benslama, les individus éprouvent de plus en plus de difficultés à maîtriser et à coordonner leur expérience, en raison de la rapidité et de la "violence" des bouleversements civilisationnels contemporains, qui déstructurent les repères traditionnels. Nous pouvons ainsi nous demander si — et dans quelle mesure — il est possible d'exploiter les troubles identificatoires liés au désenchantement du monde. Et quel est potentiellement l'impact des nouvelles technologies dans cette entreprise.

Si nous rapprochons certaines analyses précédentes concernant les sociétés musulmanes, avec ce qu'avance C. Salmon à propos des *call centers* en Inde, nous pouvons déjà avancer que certaines pratiques managériales s'appuient sur le même type de fragilisation psychique que celles sur lesquelles cherchent à influencer l'idéologie islamiste contemporaine. S'inspirant du documentaire *John & Jane* du réalisateur indien Ashim Ahluwalia, l'auteur de *Storytelling* évoque le cas de trois jeunes indiens, Namrata, Vandana et Oaref, contraints — et consentants, dans une certaine mesure — de changer presque totalement d'identité quand ils

prennent leurs fonctions au téléphone, pour renseigner des clients britanniques ou nord-américains à des milliers de kilomètres de distance.

Débaptisés en Naomi, Osmond et Nikki, ils travaillent la nuit en raison du décalage horaire. Après une formation intensive, les managers du centre d'appel les amènent à perdre leur accent, à intégrer les anecdotes politiques et les résultats sportifs des pays couverts par le *call center* afin qu'ils donnent l'impression d'être des concitoyens autochtones du pays où résident les clients ; « *il arrive que des employés mémorisent les scores des matchs de base-ball pour pouvoir plaisanter avec leurs clients américains* » affirme Samir Mallal, co-auteur d'un autre documentaire, *L'appel de Bombay*⁵⁷.

Vivant ainsi, entre la nuit et le jour, deux identités différentes, ils sont partagés entre une tradition dont ils s'éloignent et une modernité en partie factice. Ils n'héritent dans l'immédiat que de la dimension la plus superficielle du modernisme, sans médiation spécifique par rapport à leur histoire singulière. Il est donc probable qu'une partie au moins des 350 000 indiens travaillant dans ce type de secteur en 2006 ait éprouvé certains troubles de la personnalité. Ils vivent comme des exilés intérieurs, écrit C. Salmon, ce qui peut être plus difficile à vivre encore que de l'être dans un autre pays, dans la mesure à la fois où persiste au quotidien le contraste avec la culture d'origine, où celle-ci ne peut donc pas être "rêvée" et idéalisée comme le font les émigrés. Mais aussi parce que l'acculturation demeure plus superficielle que ce qu'elle produirait dans le pays d'accueil, notamment grâce à son système scolaire et à une certaine "intégration" culturelle.

Ce type de servitude consentie, généré par les potentialités nouvelles des technologies numériques, sans lesquelles les délocalisations de cet ordre ne seraient pas possibles, risque de favoriser des effets névrotiques à grande échelle. Il faudrait par exemple pouvoir examiner de plus près l'état de confusion psychique qui semble être celui de Naomi :

« [elle] s'éclaircit la peau et se décolore les cheveux pour ressembler à Marilyn Monroe. Elle parle avec un accent américain même en dehors des heures de travail [...] [et] avoue avec un faux accent du Middle West : "I'm totally very americanized" »⁵⁸.

Attirés par des propositions salariales alléchantes, ces jeunes hommes et femmes se sont engagés dans un processus dont on mesure mal les conséquences mais dont on peut supposer qu'elles sont destructurantes pour la vie psychique et traumatiques par rapport au processus d'autonomisation par le « *travail de culture* », qui lui-même d'ailleurs ne va pas sans violence.

Si ces cas extrêmes peuvent se multiplier à l'heure actuelle dans les pays dits "émergents", ils ne doivent pas occulter des processus complexes à l'œuvre dans les pays développés et qui jouent également sur la désorientation identitaire touchant les citoyens du monde occidental. Nous avons pu envisager, dans la première partie, que l'attachement à des images communes, à des symboles, à des marqueurs linguistiques, alimentent les processus

⁵⁷ Cité par C. Salmon, in *Storytelling*, op. cit., p. 77.

⁵⁸ *Storytelling*, op. cit., p. 79.

identificatoires et, dans une certaine mesure, l'aliénation envers l'ordre établi et les valeurs dominantes. Dans l'univers occidental contemporain, marqué par le « *désenchantement du monde* » et le « *polythéisme de valeurs* », pour reprendre les expressions de Max Weber, les sources d'identification sont devenues multiples et hétérogènes. Leur diversité est devenue beaucoup plus forte qu'elle ne pouvait l'être dans des sociétés traditionnelles ou d'Ancien régime. Et l'effacement de la polarité Est-Ouest n'a peut-être, sur ce plan, pas amélioré la situation.

Certes, il peut s'agir là d'un potentiel d'ouverture, d'une "chance" pour la démocratie, dans la mesure où pourrait se déployer un champ de débat plus complexe et plus nuancé sur les conditions et les modalités du vivre-ensemble. Néanmoins, l'espace public est également ouvert à l'instrumentalisation des identités et des appartenances, qui se développe avec le marketing politique, le communautarisme et les stratégies de segmentation et de différenciation des marchés. Nous voyons là un risque de dérive favorable aux effets de servitude volontaire, dont les pratiques liées au *storytelling* cherchent à tirer profit.

Sur le plan strictement commercial d'abord, la grande diversité des marques et la forte concurrence qui les oppose conduisent à des logiques narratives inédites. Ceci est d'autant plus le cas lorsque l'image de la marque se trouve écornée par un scandale médiatique, à l'instar des *sweatshops* de Nike. L'objectif du *storytelling* consiste à resituer une marque dans un récit pseudo-historique et univoque, racontant le devenir élogieux dans lequel le consommateur pourra se situer en héros. Il pourra s'identifier au possesseur et à l'utilisateur du produit, aux "valeurs" de la marque, aux qualités de ses représentants. Tel est ce que suggère, par exemple, Christian Budtz dans un ouvrage collectif cité par C. Salmon, *Storytelling, Branding in Practice* :

« *Votre société a-t-elle une histoire originale à raconter ? Une histoire si honnête, si captivante et si unique, que nous soyons prêts à payer pour en faire partie ? Les marques doivent se construire sur la base d'une histoire, une histoire honnête, authentique et qui fait appel aux valeurs personnelles du consommateur.* »⁵⁹

Nous sommes aux antipodes de l'historiographie rigoureuse et du récit littéraire. Pourtant, la prétention manipulatrice des "histoires de marques" mêle les prétentions de ces deux types de textes : du côté de l'historiographie, les stratèges en communication vont chercher l'authenticité et la positivité — ce pour quoi on n'hésite pas à recruter historiens, sociologues ou ethnologues ; du côté de la littérature, ce sont les processus identificatoires de la fiction qui intéressent les propagandistes.

Le cas de Nike est emblématique, même s'il ne doit pas occulter un foisonnement de pratiques comparables, tout particulièrement de la part des entreprises fortement polluantes — production d'énergie, de produits chimiques, ... , qui cultivent leur image et cherchent à flatter aussi bien les consommateurs que les actionnaires avec des symboles de progrès et de préservation de l'environnement.

⁵⁹ Cité par C. Salmon, in *Storytelling*, op. cit., p. 37.

A partir du milieu des années 1990, la marque Nike perd une forte partie de son aura suite aux scandales médiatisés qui viennent mettre au jour ses méthodes de production. Des documentaires et des happenings portent atteinte à sa crédibilité. C'est notamment le cas en Autriche en 2003 : un groupe de militants s'étant fait passer pour des représentants de la marque s'était installé sur une grande place de Vienne et informait la population que de nombreuses rues et places en Europe avaient été rachetées par Nike et allaient donc porter son nom : *Nikesquare, Nikestrasse, Nikestreet, Piazzanike*, imprimant ainsi outrageusement le nom de la marque sur les signifiants majeurs de la cité. D'où l'impact symbolique et politique d'un tel geste, qui porte bien plus loin que les apparences anecdotiques ne le laissent penser. Outre la concurrence des autres marques du secteur, ceci incite les dirigeants du groupe à produire un contre-récit : il leur fallait réenchanter la marque, produire de façon plus volontariste des effets de « *fétichisme de la marchandise* » tels qu'ils sont dénoncés par Marx, autrement dit occulter la part d'exploitation et de rapport de travail inégalitaire contenue dans les produits offerts sur le marché des biens de consommation.

Si les nouvelles technologies de l'information avaient été investies par les militants contestataires, elles pouvaient l'être également par la marque. Et la puissance financière de la multinationale lui permettait de s'offrir les services des meilleurs spécialistes en matière de communication, tout particulièrement certains de ses adversaires antérieurs ! C. Salmon évoque en effet le recrutement par Nike de deux personnalités fortement engagées auparavant dans la dénonciation de ses pratiques : Amanda Tucker, directrice du programme de lutte contre le travail des enfants à l'OMT (Organisation mondiale du travail) et David M. Boje, universitaire américain qui avait participé au décryptage critique du "système Nike" avec ses étudiants.

Nous constatons ainsi à quel point les logiques institutionnelles et financières jouent un rôle dans la dynamique de servitude volontaire : il suffit parfois de quelques "arguments" convaincants pour faire passer les opposants dans le camp adverse, ce qui n'a d'ailleurs rien d'une nouveauté. Moyennant quelques modifications dans sa politique de production et certains engagements écologiques, à grand renfort de publicité, la marque se refit donc une virginité, au mépris de la réalité historique. L'essentiel, au final, était qu'une dynamique d'engagement et d'adhésion "volontaires" se remette en place et touche tous les acteurs nécessaires à la pérennité de la marque.

« Pour cela, il fa[llait] que la marque retrouve une identité forte et cohérente qui parle aussi bien aux consommateurs qu'aux collaborateurs de l'entreprise — employés, actionnaires, fournisseurs, investisseurs — et condense dans un récit cohérent tous les éléments constitutifs de l'entreprise : son histoire, la nature des produits qu'elle fabrique, la qualité du service à la clientèle, les relations de travail, le rapport à l'environnement... »⁶⁰

Dans un autre registre, plus directement politique, les récits manipulateurs peuvent être mis au service des gouvernants ou des prétendants au pouvoir. Sur le principe, la démarche n'a rien de spécifiquement moderne et renvoie, nous l'avons déjà mentionné, à la rhétorique et aux stratégies politiques classiques. Les techniques modernes de communication néanmoins, par

⁶⁰ *Storytelling*, op. cit., p. 34.

les effets de masse qu'elles sont susceptibles de produire, pourraient contribuer à opérer un renversement de la quantité en qualité.

Le cas du spot publicitaire en faveur de G. Bush, mettant en scène la jeune Ashley Faulkner, largement développé par C. Salmon⁶¹, est peut-être un simple épiphénomène, qui exploite le traumatisme de "l'après 11 septembre" dans l'opinion publique américaine, sur fond de rédemption christique. En revanche, le fonctionnement de la chaîne Fox News nous semble révéler plus durablement, jusque dans ses excès, les dérives actuelles ou potentielles liées au fonctionnement de l'information dans les grands médias nationaux, avec toute leur puissance technologique et les complexes stratégies de gestion financière qui les sous-tendent et leur offrent un soutien matériel conséquent.

La chaîne de télévision américaine Fox News a été créée en 1996, par le géant de la presse internationale Rupert Murdoch et avec l'aide d'un des premiers *spin doctors* de Ronald Reagan — ces conseillers en communication chargés de « retourner l'opinion » —, dignes successeurs d'E. Bernays. Appuyée sur un empire financier de plusieurs milliards de dollars, la chaîne a acquis une audience considérable — en 2003, 53% d'audience moyenne et 45% en prime time. Ayant déboursé plus de 3 milliards de dollars pour cette partie de son empire, R. Murdoch pouvait difficilement se faire le chantre désintéressé de la vérité journalistique. La stratégie de la chaîne a donc été animée par de toutes autres intentions. Elle a d'abord su dresser un état des lieux relativement judicieux de l'opinion américaine : les téléspectateurs estimaient avoir beaucoup de difficulté à se repérer dans la masse d'informations internationales, être en partie trompés par des médias partiels, et frustrés de leur capacité d'initiative face à des événements présentés en cascades comme une série de fatalités.

Face à ce constat fondé sur des études de marché précises, la réponse ne fut pas orientée par un souci démocratique, étranger d'ailleurs aux grands groupes financiers. Les conseillers en communication de la chaîne ont choisi de développer une « *vision du monde* » en phase avec son auditoire. Selon une démarche définie par Seth Godin, un spécialiste en marketing consulté par Fox News, il convenait ainsi de répondre à trois critères :

« 1) le désir [des téléspectateurs] d'écouter une histoire cohérente ; 2) un point de vue qui privilégie la responsabilité personnelle, les valeurs conservatrices et la politique républicaine ; 3) une apparente impartialité par opposition à une évidente démagogie »⁶².

Concrètement, pour atteindre cet objectif, la direction de la chaîne établit quotidiennement une liste des sujets à traiter et le type "d'histoire" qui sera raconté et décliné ce jour là. Elle fixe un point de vue diffusé par les notes de service internes et à destination des annonceurs, chacun devant respecter la tonalité générale fixée auparavant. Flattés dans leur orgueil et dans leurs préjugés, les spectateurs-cibles se révèlent plus réceptifs et plus dociles, selon la logique de l'illusion soutenue par le désir, telle que la conçoit Freud dans *L'avenir d'une illusion*.

⁶¹ *Storytelling*, op. cit., p. 111 et s.

⁶² *Ibid.*, p. 180.

Paradoxalement, ce type de discours, comme celui tenu autour des marques, risque de générer de la déresponsabilisation, la « *responsabilité personnelle* » prônée par Fox News ne correspondant en rien à une prise de responsabilité lucide, émanant d'un citoyen conscient des enjeux et des risques liés aux événements qui lui sont présentés. A l'instar de certains types de discours religieux, les récits élaborés par les stratèges en communication peuvent induire une déresponsabilisation des individus, amenés à se concevoir comme pris dans un déterminisme global, à ceci près néanmoins qu'ils peuvent se croire autonomes dans le choix du rôle qu'ils s'attribuent subjectivement. L'aliénation sera ainsi d'autant plus consentie et source de satisfactions pulsionnelles qu'elle flattera l'ego et les préjugés des destinataires.

Une fois encore, ceci met en cause les stratégies visant à renforcer le "moi" des individus, au détriment d'une compréhension plurielle et "divisée" de la vie psychique. Les spectateurs de Fox News pourront s'estimer libres et responsables, respectés dans leur intégrité, tout en s'impliquant dans les histoires de marques diffusées par les spots publicitaires. Les cadres dirigeants d'une grande entreprise pourront se considérer comme des acteurs lucides dans un univers économique "rationnel", tout en rejetant sur les "lois du marché" et l'inexorabilité concurrentielle les actes de gestion les plus douloureux pour leurs subordonnés voire pour eux-mêmes. En ce sens, peut-être l'unité de la personnalité n'est-elle assurée et préservée que sur le fond d'une espèce nouvelle de schizophrénie ?

Sur un troisième registre enfin, celui du travail, des logiques comparables tendent à se mettre en place. Elles sont perceptibles notamment dans l'articulation spécifique entre apparence d'autonomie et contrôle social. Dans la sphère économique, les mutations technologiques ont permis, depuis les années 1990, une transformation assez profonde de l'organisation du travail, plus dispersé (notamment à l'échelle du globe, avec les délocalisations), moins hiérarchisé (en apparence), avec des statuts plus précaires, hétérogènes, et des changements de fonction plus rapides, générateurs d'une fragilisation des solidarités et du partage d'expérience. Les employés sont par ailleurs plus évalués, selon des normes prescriptives et qui tendent à s'internationaliser, grâce à des instruments de mesure inspirés de ceux des sciences humaines et qui ont pour objectif de cerner leurs performances mais aussi leur "savoir être" et leur "potentiel" d'avenir. Les modalités de contrôle se sont donc paradoxalement affinées, tandis que les hiérarchies traditionnelles étaient remises en question.⁶³

Le management contemporain se trouve mêlé à la question de la servitude volontaire : dans ce cas précis, comment concilier l'autonomie — apparente — et le pilotage à distance, indispensables à l'accroissement de la productivité et au contrôle des processus de production ? Un tel mode de contrôle "informel" :

« doit favoriser chez les acteurs dispersés des attitudes apparemment incompatibles : l'individualisme et le fonctionnement en réseaux, l'esprit d'initiative et une extrême adaptabilité. Cela suppose moins de hiérarchie, mais plus de contrôle. Une forme de conduite des conduites qui

⁶³ Cette question a motivé ces dernières années plusieurs études sociologiques. On pourra consulter notamment *La question du consentement au travail, de la servitude volontaire à l'implication contrainte*, dir. J.P. Durand et M.C. Le Floch, Paris, L'Harmattan, Logiques sociales, 2006.

laisse aux agents une part d'autonomie suffisante pour s'ajuster à des situations complexes et imprévisibles dans le cadre d'un scénario qui les contraint. »⁶⁴

Il nous importe de souligner qu'il s'agit là avant tout d'un fantasme managérial de "conditionnement", qui correspond à une réalité plus contrastée. En fonction du degré d'autonomie laissé aux individus, et selon des modalités d'invention multiples, peuvent surgir des logiques de résistance et d'émancipation relatives. Mais les tentatives de contrôle, rendues parallèlement plus fines et moins visibles grâce aux nouvelles technologies, ne sont pas sans effets, fussent-ils des effets névrotiques. Les nouvelles modalités d'organisation du travail remettent incontestablement en question les formes traditionnelles de solidarité, que ce soit au sein de la famille ou de chaque type de profession. Et les représentations et interprétations du monde véhiculées par la communication de masse rendent plus difficile l'émergence d'alternatives.

Sur le plan économique, l'enjeu est de prolonger ce que Lefort diagnostiquait déjà avec la "libéralisation" des régimes communistes : le renforcement de l'implication dans le travail et dans la productivité. La stratégie visant à faire sortir les employés de leur "silence organisationnel", à passer aux aveux pour confier leur expérience, leurs frustrations, ou encore à dévoiler leurs sentiments sur les problèmes de la vie quotidienne dans l'entreprise, révèle assez nettement cette obsession managériale.

La stratégie employée par l'armée américaine pour faire face aux nouvelles tactiques militaires dans les guerres non-conventionnelles, constitue un autre exemple de tentative pour contrôler à distance des comportements dans un contexte d'apparente autonomisation des tâches. L'utilisation des technologies informatiques et numériques, associées à l'expertise scénaristique de l'industrie du cinéma, a pu cependant produire des conséquences plus graves sur l'existence physique et l'intégrité psychique des individus concernés. Peut-être, en ce sens, sont-elles plus irréversibles, quoiqu'avec des issues beaucoup moins maîtrisables que souhaité par les commanditaires et pouvant prendre des formes psychotiques chez les soldats de retour du "théâtre des opérations" comme on dit pudiquement.

Depuis 1999 en effet, la formation des soldats américains a été profondément bouleversée, en lien avec les nouveaux types de conflits dans lesquels ils doivent intervenir. Plus éloignés du centre de commandement, devant prendre des "initiatives" sans pour autant agir de leur propre chef, les soldats font l'objet d'une préoccupation analogue à celle qui vise les employés d'entreprises moins hiérarchisées : le pilotage à distance assorti d'un sentiment d'autonomie. Les contraintes s'avèrent néanmoins beaucoup plus fortes, dans la mesure où l'épreuve de réalité est considérablement plus intense : la mort, celle des adversaires ou des civils, celle des camarades de régiment, ainsi que la proximité de sa propre mort, confronte le soldat à un réel traumatique sans échappatoire possible, du moins dans un premier temps.

⁶⁴ *Storytelling*, op. cit., p. 81.

Il a donc fallu inventer un nouveau dispositif, issu de la collaboration entre trois institutions maîtrisant des techniques distinctes et complémentaires : techniques militaires (le Pentagone), techniques cinématographiques et scénaristiques (Hollywood), techniques informatiques et scientifiques (l'université de Californie du Sud). Comme l'indique C. Salmon, ce partenariat entre trois institutions spécialisées dans leur domaine a donné lieu à la création d'un Institute for Creative Technologies (ICT). Doté au départ d'un budget de 45 millions de dollars, il a permis la mise en place d'un dispositif de simulation de combat, le Joint Fires and Effects Trainer System (JFETS). Techniquement et scénaristiquement très perfectionné, ce dispositif de simulation de combat virtuel place les soldats en situation, dans des villes d'Irak ou d'Afghanistan. Sans revenir sur tous les détails de l'élaboration de ce système et ses caractéristiques⁶⁵, il nous importe ici de souligner sa nocivité, liée en particulier à l'intime imbrication des procédés techniques les plus avancés, issus de différents domaines du savoir contemporain.

Pris un à un, ces procédés peuvent induire des conséquences aliénantes, mais que l'on peut estimer tempérées par leur isolement et leur action localisée, ainsi que par l'indétermination de leurs finalités. Par exemple un film de cinéma édifiant peut renforcer des préjugés ou des tendances à l'action, mais il se déroule dans une salle ou sur un écran de télévision qui dénotent par eux-mêmes la dimension fictionnelle. Ils peuvent également être reçus et interprétés différemment selon les individus. Par ailleurs, les techniques d'entraînement militaire ont toujours confiné à la tentative de "conditionnement" des soldats, mais on peut concevoir qu'elles laissent tout de même une place dans leur imaginaire et leur vie psychique pour des réactions singulières. Nous ne pouvons négliger non plus, ainsi que l'évoque Freud à propos de l'armée prussienne, l'importance de l'investissement pulsionnel dans la hiérarchie militaire, qui passe par un contact humain quotidien et direct.

A l'inverse, nous pouvons considérer que la somme de dispositifs très élaborés mène l'armée américaine à une expérimentation humaine à grande échelle, dont on mesure mal les conséquences — et ce d'autant plus que les documents relatifs à l'état psychique et moral des soldats restent confidentiels : les données sur les névroses et psychoses de guerre des vétérans américains sont donc très peu accessibles. Des observateurs civils ayant néanmoins eu accès au JFETS, notamment Steve Silberman du magazine *Wired*, font part de leur trouble devant les effets de réalisme du simulateur et la perturbation qu'il suscite, en quelques minutes d'utilisation, dans la capacité à discerner la fiction et la réalité.

L'impression subjective de réalité est favorisée par des outils techniques très perfectionnés, mais surtout par l'immersion dans des scénarios hautement élaborés, fondés sur des expériences militaires, des témoignages, des stratégies réelles de l'état major. Chaque scénario intègre également des données extrêmement précises sur les réactions psychologiques et affectives des belligérants, le niveau de cohésion des groupes sociaux impliqués, l'attitude culturelle des populations face à l'autorité. Tous les types de connaissance sont mis à contribution pour alimenter l'effet de réel et s'approcher, au moins en apparence, des situations de combat au sein desquelles les soldats auront à intervenir. Si, comme nous avons eu l'occasion de le montrer avec les expériences de Milgram, la croyance

⁶⁵ Cf. *Storytelling*, op. cit., p. 141 et s.

dans la "réalité" provient en partie de l'autorité capable de confirmer ou garantir cette réalité, dans ce cas nous pouvons penser que l'ascendant du JFETS sur ses utilisateurs peut être assez marqué, puisqu'il concentre l'autorité de la science, de la technologie et de l'armée.

D'ailleurs, l'un des épisodes de la guerre d'Irak n'est pas sans écho avec l'affaire du procès Calley et du massacre de My Lai au Vietnam, rapportée par Milgram et que nous avons évoquée antérieurement. Le 19 novembre 2005, le sergent Franck Wuterich dirigeant une unité de *Marines* américains tua avec ses soldats vingt-quatre civils de sang-froid, dont une dizaine de femmes et d'enfants à bout portant. Son avocat le défendit, lors de son procès, en arguant du fait qu'il n'avait fait que ce pour quoi il avait été entraîné. Cet épisode tragique et l'argumentation de l'avocat montrent à la fois le danger et les limites du conditionnement par les nouvelles technologies. Renforçant ce qui existait de toute façon déjà à l'époque de la guerre du Vietnam, elles peuvent certes conduire, comme le craignent certains psychologues, à « *former des soldats surentraînés, déshumanisés, ayant perdu tout rapport de compassion et de pitié* »⁶⁶.

Mais paradoxalement, les échecs du dispositif, traduits par la mort de civils innocents, qui elle n'était pas programmée, marquent aussi ses limites. La complexité du réel est telle, et l'épreuve de la mort si intense, qu'il s'avère insuffisant de procéder à une préparation virtuelle, toujours déficiente. Une autre limite réside, comme nous l'avons déjà évoqué, dans l'état psychique des soldats revenus du front. Selon des méthodes psychiatriques techniquement perfectionnées mais humainement contestables, les médecins de l'armée américaine replongent les vétérans atteints de troubles psychiques dans le bain virtuel du JFETS tout en les abreuvant de médicaments, dans l'espoir de les ramener au sens des réalités et à l'équilibre psychique.

L'ensemble des démarches mises en place dans l'esprit du *storytelling*, par la communication et le management contemporains, a donc bien pour visée de produire du consentement. Cette visée n'a pas nécessairement un effet univoque et cohérent ; elle ne saurait être comparée à un conditionnement sans, dès lors, destituer l'individu de son libre-arbitre et de sa capacité de résistance et d'interprétation. Pourtant, nous ne pouvons pas non plus sous-estimer leur nocivité et leur potentiel de perturbation des fragiles équilibres psychiques qui peinent à s'établir dans la psyché de chacun. Cet équilibre est issu notamment d'un patient et long travail d'élaboration culturelle, qui fait intervenir aussi bien les récits que les institutions de la société. Or, comme nous allons le voir à présent, plus les récits et les institutions sont instrumentalisés, au service de l'hétéronomie et de l'aliénation, plus est mis en question le potentiel d'autonomisation de soi et d'émancipation au sein de la communauté.

⁶⁶ *Storytelling*, op. cit., p. 156 ; l'auteur ne citant pas précisément les sources d'où il tire ces commentaires.

3/ Intérêts et limites de l'« identité narrative » pour penser la vie psychique

L'approche précédente, focalisée avant tout sur la dimension manipulatrice des techniques du récit, risquerait d'en occulter la dimension formatrice pour l'individu et la collectivité. Une réflexion plus approfondie autour du concept d'identité narrative, tel qu'il est théorisé par Paul Ricœur à partir de *Temps et récit*, va nous permettre d'en mesurer davantage les ambiguïtés. En effet, si l'individu peut consentir à se laisser assigner une identité ou une part d'identité, que ce soit par les récits de fiction, dans la littérature ou le cinéma, les discours politiques ou la propagande publicitaire, il peut aussi les refuser, ou du moins en infléchir le sens et la portée, les appréhender de manière imprévisible, notamment grâce à l'humour, à la dérision, au détournement, etc.

Dès lors, s'il n'existe pas de discours absolument prescriptifs et univoques, nous devons souligner aussi qu'aucun individu n'est absolument innocent dans la manière dont il les interprète et les investit psychiquement. Nous pouvons par exemple déplorer, avec C. Salmon, le sort réservé aux employés des *call centers* en Inde et craindre que l'équilibre psychique de ceux-ci ne soit mis en danger par des pratiques managériales inconséquentes voire inhumaines. Cependant, nous ne pouvons pas exonérer lesdits employés de leur propre responsabilité : probablement une certaine image de la "modernité", certains clichés du modèle américain ou "occidental", le désir de s'émanciper des traditions parentales, ... constituent-ils des éléments qui guident aussi, plus "volontairement", leur implication dans ce métier et dans ce mode de vie. Certes, cette image, ce modèle et ce désir sont eux-mêmes en partie constitués en amont de leur volonté et en partie déterminés par leur environnement. Tel est ce qui contribue à la dialectique complexe qui conduit à l'émergence d'une conscience de soi, au sein d'un univers qu'elle n'a pas façonné elle-même.

Nous allons donc tenter de saisir à présent la marge de manœuvre de cette conscience de soi, et par conséquent les risques et les potentialités qui se présentent à elle. Ce sera ainsi l'occasion de cerner où peut se loger la servitude volontaire dans le rapport de l'individu aux techniques du récit, particulièrement celles de la littérature et de l'histoire, dont les discours publicitaires et politiques ne sont que des appauvrissements susceptibles d'osciller de la plus grande ingéniosité technique et sémantique à la plus absolue platitude.

Dans un premier temps, nous verrons que l'identité narrative correspond à une assignation identitaire susceptible ou non d'être réassumée par chacun, au moins dans une certaine mesure. Cette assignation résulte d'une composition complexe entre l'histoire, au sens du récit historique, et la fiction. Nous envisagerons alors comment l'individu se trouve pris dans une dynamique complexe entre « *mêmeté* » (en latin *idem*) et « *ipséité* » (du latin *ipse*), selon une relation réciproque oscillant entre les deux extrêmes de la conservation et de l'expérimentation des possibles de l'existence, cette dernière pouvant être particulièrement stimulée par la littérature. Il conviendra alors de dégager les enjeux éthiques et politiques qui ouvrent l'identité narrative au-delà d'elle-même et les individus vers un être-ensemble lui-même susceptible de variations importantes entre le consentement à l'ordre établi et l'instauration de modalités d'existences plus émancipatrices.

a/ Entre assignation identitaire et invention de soi

C'est au terme d'analyses croisées entre les techniques du récit historique et du récit de fiction, dans les conclusions de *Temps et récit III*, que Paul Ricœur commence à esquisser la problématique de l'identité narrative, qu'il reprendra ensuite dans *Soi-même comme un autre*. Il la définit comme « *le rejeton fragile issu de l'histoire et de la fiction* », comme « *l'assignation à un individu ou à une communauté d'une identité spécifique* »⁶⁷. Et il prend le soin de préciser qu'il s'agit là d'un concept qui ne prend son sens et sa valeur que par sa mise en acte et en œuvre dans une *praxis* donnée, individuelle ou collective. Loin d'une conception figée, par conséquent, l'identité narrative appelle une réponse complexe à la question "qui ?" : qui a fait l'action ?, qui en est l'auteur ?, dans quel but ?, avec quelles intentions ?, etc. Une telle identité ne se déploie elle-même qu'à travers un récit complexe qui articule les deux dimensions de l'*idem* et de l'*ipse* — sur lesquelles nous reviendrons dans le point suivant. Histoire et fiction, avec leurs modalités spécifiques et distinctes, entrent ainsi dans une relation de détermination réciproque, comme le suggère le paradigme de l'identité narrative du peuple juif. Comme l'écrit Ricœur, à cet égard :

« *le rapport est circulaire : la communauté historique qui s'appelle le peuple juif a tiré son identité de la réception même de textes qu'elle a produits* »⁶⁸.

Un tressage d'éléments historiques et de produits de l'imagination s'est établi et inscrit dans des textes devenus eux-mêmes porteurs d'histoire et de fantasmes, nourrissant ainsi une continuité en devenir qui est celle de l'histoire des communautés juives, histoire d'ailleurs elle-même ouverte à une pluralité d'interprétations. Du moins l'est-elle en droit, puisqu'en fait, l'interprétation peut se révéler unilatérale et exclusive, ce qui conduit précisément à une des modalités de la servitude volontaire : le fondamentalisme, lorsqu'il est véhiculé activement par ceux-là mêmes qui y aliènent leur pensée et leur liberté.

En dehors de la pluralité et de l'équivocité de ce qui ne « *cesse de se faire et de se défaire* » au sein de notre vie psychique, l'identité narrative renvoie à une catégorie de la pratique, dans le sens où elle ne se (dé)limite qu'au moment de la décision. Tant que l'on en reste au récit, et à la dimension strictement narrative, l'imagination est certes exercée et les possibles entr'ouverts, mais la volonté et l'implication effective, l'engagement de soi, restent en suspens. Ils ne prendront corps qu'avec l'action.

« *Dès lors, l'identité narrative n'équivaut à une ipséité véritable qu'en vertu de ce moment décisif, qui fait de la responsabilité éthique le facteur suprême de l'ipséité.* »⁶⁹

Nous reviendrons sur ce point central un peu plus loin, mais il nous importe d'emblée de souligner les limites du concept d'identité narrative s'il n'est pas référé à son horizon éthique et à l'engagement effectif. Cela étant — et Ricœur ne manque pas de le rappeler — il convient également de ne pas opérer une dichotomie trop nette entre la narration et l'action,

⁶⁷ *Temps et récit III*, rééd. Points Essais, Le Seuil, 1985, p. 442.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 445.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 447.

en particulier dans la mesure où « *la narrativité n'est pas dénuée de toute dimension normative, évaluative, prescriptive* ». A travers la manière de raconter l'histoire, pour un historien, ou de construire son propos, pour un romancier ou un poète, se jouent à la fois un rapport au contenu et des énoncés qui expérimentent, proposent ou imposent des valeurs ainsi qu'une certaine conception de la réalité. Il n'y a pas de récit éthiquement neutre. Mais, ici encore, le moment "décisoir", nous allons y revenir, est celui de la réception, moment où tel lecteur singulier se décide par rapport au type de rapport au texte qu'il choisit de privilégier et par rapport aux conclusions et inspirations d'action qu'il en tire.

Commençons par l'examen de ce qui se joue du côté des récits de fiction. Là où le temps historique, celui de l'histoire des historiens, résulte de la réinscription du temps vécu dans le temps cosmique ou "objectif", la littérature permet selon Ricœur d'opérer des « *variations imaginatives* » par rapport à ce cadre invariant :

« *En ce sens, de l'épopée au roman, en passant par la tragédie et la comédie ancienne et moderne, le temps du récit de fiction est libéré des contraintes qui exigent de le reverser au temps de l'univers.* »⁷⁰

Ceci a plusieurs conséquences importantes. D'abord, chacun peut déployer des mondes pluriels et singuliers : la lecture de plusieurs œuvres offre ainsi des expériences du temps et de l'existence multiples et intotalisables. Ensuite, et peut-être plus fondamentalement, les variations imaginatives font émerger « *des ressources du temps phénoménologique qui restent inexploitées, inhibées par le récit historique* »⁷¹. Sans reprendre dans le détail les analyses proposées par l'auteur à travers sa confrontation de trois romans (*Mrs Dalloway*, de V. Woolf, *La montagne magique*, de T. Mann et *A la recherche du temps perdu*, de M. Proust), signalons qu'il en tire l'idée selon laquelle les variations imaginatives de la littérature permettent de dégager les « *traits non linéaires du temps phénoménologique* », autrement dit la multiplicité des manières de vivre le temps, à la fois pour des personnages différents et dans la vie d'un seul et même personnage. Ceci peut conduire le lecteur non seulement à une plus grande intelligence de la complexité des temps qui le composent ou le traversent, mais aussi, comme nous le verrons par la suite, à réexaminer l'histoire passée de manière plus stratifiée.

Encore faut-il qu'il y ait lecture, et implication du lecteur dans celle-ci. Car le texte littéraire n'engendre une identité narrative qu'à condition d'être lu et « vécu », incarné *hic et nunc* par tel ou tel. Le texte est une configuration ouverte et, en un sens, inachevée. Au-delà même de la lecture, c'est « *dans l'action effective, instruite par les œuvres reçues, que la configuration du texte se transmute en refiguration.* »⁷². Il convient ici, nous semble-t-il, de faire un détour par la conception des trois moments de la « *mimésis* » chez Ricœur, afin d'éclairer la manière dont la lecture, issue d'un texte certes fictionnel mais empruntant ses éléments à la "réalité", peut reconduire à celle-ci, avec toutes les conséquences éthiques et politiques qui en résultent.

⁷⁰ *Temps et récit III*, op. cit., p. 230.

⁷¹ Ibid., p. 231.

⁷² Ibid., p. 287.

Dans le tome I de *Temps et récit*, s'inspirant en partie d'Aristote, le philosophe consacre le chapitre 3 de la Première partie à ce qu'il nomme la triple *mimèsis* dans le récit poétique : *mimèsis I*, *mimèsis II*, *mimèsis III*. Le premier moment, *mimèsis I*, permet de dégager ce que doit le récit de fiction à la réalité même dans laquelle vit l'auteur et aussi à laquelle il fait allusion dans son œuvre. Comme le démontre Ricœur,

« la composition de l'intrigue est enracinée dans une pré-compréhension du monde de l'action : de ses structures intelligibles, de ses ressources symboliques et de son caractère temporel. »⁷³

Sur le premier point, l'écriture d'un récit et sa réception par un lecteur présupposent qu'aient pu être assimilés — quelle que soit ensuite la diversité de sens qu'on leur attribue — les concepts de base de l'action et de sa compréhension (motivations, sentiments, finalités, agents, patients, etc.). La « *compréhension narrative* » fondée sur le récit et ses énoncés repose donc sur une « *compréhension pratique* » minimale et "antérieure" (logiquement).

Mais il convient aussi, et tel est l'enjeu de ce que l'auteur nomme « *ressources symboliques* », que l'auteur, puis le lecteur, parviennent à cerner ce qui de l'action mérite d'être énoncé, ce qui est révélateur, évocateur, parlant. Pour reprendre un exemple de Ricœur, il importera par exemple de pouvoir évaluer la portée symbolique du geste de lever le bras : est-ce pour héler un taxi, pour saluer, pour voter, ... ? Certes, au-delà des exemples simples, ce point précis peut poser des problèmes conséquents de compréhension entre les cultures et les époques, du fait des variations considérables dans la portée des gestes et attitudes des individus. Pire, le fait de privilégier tel symbole ou tel type d'action (héroïque, patriotique, de défi à l'ordre établi, ...) engagera la responsabilité de l'écrivain et le rapport au monde qui lui est contemporain.

Ainsi, de même que ce monde et ses valeurs symboliques ne sont pas neutres, la sélection des actions significatives par l'auteur ne l'est pas davantage. *In fine*, néanmoins, il importe assez peu que l'artiste soit absolument neutre, l'essentiel serait plutôt qu'à sa manière il reflète « *le caractère conflictuel des normes que la culture offre à l'activité mimétique des poètes.* »⁷⁴ Et Ricœur de poser cette question centrale :

« la neutralité éthique de l'artiste ne supprimerait-elle pas une des fonctions les plus anciennes de l'art, celle de constituer un laboratoire où l'artiste poursuit sur le mode de la fiction une expérimentation avec les valeurs ? »⁷⁵

D'ailleurs, comment même envisager que la sélection et l'usage des ressources symboliques soit univoque, marquées précisément qu'elles sont par l'équivocité et la surdétermination, qui conduit justement à la "conflictualité" ? La "pleine" compréhension d'un texte, ou plutôt un dialogue à bonne hauteur avec lui, exige du lecteur — et avant lui de l'auteur, bien entendu — qu'il soit sensible à cette dimension.

⁷³ *Temps et récit I*, rééd. Points Essais, Le Seuil, 1983, p. 108.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 117.

⁷⁵ *Ibid.*

Enfin, le récit de fiction présuppose une certaine compréhension intuitive et préalable de la temporalité vécue. Non seulement la possibilité de comprendre le récit, aussi complexe que soit sa trame temporelle, repose sur la capacité du lecteur à y retrouver les indices qui articulent les trois dimensions du temps : passé, présent, avenir. Mais il convient aussi, plus fondamentalement, d'interpréter lors de la lecture les fils conducteurs de l'intentionnalité des personnages, guidés par un certain "souci", au sens heideggerien de préoccupation existentielle. Un tel repérage, dans l'œuvre littéraire, s'appuie sur une précompréhension de la logique de l'ustensilité, au sens large, sur la mise en relation d'un réseau de moyens et de fins fédérés par une organisation temporelle. A sa mesure, avec ses propres ressources et parfois de façon décontextualisée ou déréalisée par rapport à l'existence vécue, la littérature emprunte donc à cette existence une partie de son infrastructure temporelle. D'où la conclusion de Ricœur à propos de *mimèsis I* :

« C'est sur cette précompréhension, commune au poète et au lecteur, que s'enlève la mise en intrigue et, avec elle, la mimétique textuelle et littéraire. »⁷⁶

Nous en arrivons ainsi au moment de *mimèsis II*, c'est-à-dire celui de la composition de l'œuvre elle-même, moment de la fiction, mais que Ricœur préfère à juste titre nommer « *royaume du comme si* », dans la mesure où le terme de fiction s'avère à la fois ambigu et péjoratif, là où la littérature ne (se) pose pas le problème de la référentialité, contrairement au récit historique : elle ne prétend pas énoncer directement la vérité sur la réalité. L'essentiel réside ici dans la « *mise en intrigue* » ou dans l'agencement des situations, configurées par le récit de façon singulière. Cette opération joue un rôle de médiation à plusieurs niveaux. D'abord, médiation entre des événements singuliers ou des incidents individuels, d'une part, et une histoire formant un tout, ou du moins une certaine unité, ne serait-ce qu'à l'échelle de l'œuvre elle-même, aussi déstructurée que puisse apparaître l'histoire racontée. Il y a là une certaine configuration, fût-elle aussi ouverte que dans l'*Ulysse* de Joyce. En outre, l'intrigue compose ensemble des facteurs hétérogènes : des agents, des buts, des moyens, des interactions entre personnages,... Elle médiatise donc entre eux les différents éléments qui entrent en jeu dans toute action et tout projet. Enfin, et ceci est probablement son opération la plus essentielle, la mise en intrigue produit une « *synthèse de l'hétérogène* »⁷⁷ temporel, c'est-à-dire qu'elle résout poétiquement la tension entre le temps vécu et le temps universel.

Ce dernier point doit attirer notre attention. En effet, il s'agit de ce qui va préparer le rapport de *mimèsis II* à *mimèsis III* et par conséquent engager la problématique de l'action et des effets du récit sur le lecteur. Or, dans la mesure où la résolution du paradoxe temporel est "poétique", elle laisse ouverte la question des effets sur l'existence concrète du lecteur. Si l'expérience qui se tisse au sein même du récit de fiction permet d'assurer une certaine cohérence temporelle, l'œuvre ne prescrit rien quant à ce que *doit* être l'expérience vécue du lecteur dans sa réalité propre. Elle offre simplement un modèle ou un paradigme de ce que peut constituer une expérience temporelle, étant mise entre parenthèses la réalité incarnée du lecteur à son époque. Le hiatus indépassable entre "l'expérience" des personnages et l'expérience effective du lecteur, représente alors aussi bien un défaut qu'une opportunité.

⁷⁶ *Temps et récit I*, op. cit., p. 125.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 128.

On peut le considérer comme un défaut, dans la mesure où l'œuvre littéraire n'offre pas de solution préétablie pour résoudre le problème de l'insertion *hic et nunc* du lecteur dans la trame temporelle de l'histoire, et donc une réponse univoque à la question du sens de l'existence. Mais nous y voyons plutôt une opportunité, car la manière dont le lecteur investira son expérience de lecture reposera sur sa propre responsabilité et l'amènera à "s'expliquer" avec l'œuvre tout en s'explicitant lui-même. Tel est ce que Freud nomme le « *travail de culture* », et sur quoi Ricœur porte l'accent dans les conclusions de *Temps et récit III* lorsqu'il écrit :

*« une vie examinée est, pour une large part, une vie épurée, clarifiée par les effets cathartiques des récits tant historiques que fictifs véhiculés par notre culture. L'ipséité est ainsi celle d'un soi instruit par les œuvres de la culture qu'il s'est appliquées à lui-même. »*⁷⁸

Dans le cas du récit de fiction, tout particulièrement, la confrontation du lecteur à une expérience qui fait sens, ou même qui se confronte au non-sens, lui offre l'occasion d'une explication avec soi, qui est aussi une explication avec la dynamique historique et culturelle dont il est issu. Encore conviendrait-il de rappeler avec la psychanalyse, qu'une telle explicitation ne peut que demeurer fragmentaire, lacunaire, le désir du sujet se plaçant toujours dans les marges et les anfractuosités du discours.

Au niveau de la réception de l'œuvre, nous pouvons indiquer, plus précisément, que sont sollicitées chez le lecteur deux types d'activités intellectuelles fondamentales, et deux dynamiques qui l'invitent à s'insérer dans la trame temporelle et la problématique du sens. D'une part, il s'agit de la *schématisation*, au sens kantien, c'est-à-dire de la capacité à réunir sous un même concept le divers de l'intuition sensible, à coordonner les sensations éparses qui menacent toujours de s'émietter. Sur le plan transcendantal, l'imagination productrice kantienne correspond à cette capacité, que nous retrouverons à l'œuvre dans la pensée de Castoriadis, d'unifier et de donner sens à une réalité qui, certes, s'y prête, mais n'est pas elle-même absolument unifiée et dotée d'un sens univoque. Cette capacité est fondamentale dans la mesure où elle permet d'établir une première trame d'expérience, d'unifier des séries d'intuitions sensibles *a priori* incoordonnées. D'autre part, et complémentirement, la mise en intrigue invite à entrer dans la logique de la *traditionalité*. Ricœur précise qu'il convient d'entendre par là :

*« non la transmission inerte d'un dépôt déjà mort, mais la transmission vivante d'une innovation toujours susceptible d'être réactivée par un retour aux moments les plus créateurs du faire poétique. »*⁷⁹

D'un côté, la lecture de l'œuvre rattache le lecteur au fil temporel des générations antérieures à travers tout ce qui s'est "sédimenté" dans l'œuvre : qu'il s'agisse de la langue elle-même, des grands genres littéraires repris ou revisités, voire déconstruits, des grands auteurs intégrés à l'intertextualité et des grands thèmes qui transcendent les époques et les cultures. D'un autre côté, par sa singularité même et sa manière spécifique d'aborder l'héritage culturel, toute œuvre est un paradigme d'innovation et une invitation vers une tâche comparable, qu'elle soit

⁷⁸ *Temps et récit III*, op. cit., p. 444.

⁷⁹ *Temps et récit I*, op. cit., pp. 132-133.

d'écriture ou de création de soi en général, "d'écriture de soi", pourrait-on dire, dans la mesure où chaque vie "examinée" correspond à une tâche comparable à un travail de composition continu des éléments de l'existence, dont une bonne partie, nous l'avons déjà largement établi, proviennent de l'héritage culturel et institutionnel trans-individuel.

Nous pouvons ainsi aboutir à *mimèsis III*, moment où le récit acquiert son sens plein parce qu'il est « *restitué au temps de l'agir et du pâtir* ». C'est le moment décisif et décisoire au cours duquel le lecteur prend en charge dans son existence propre les effets de sa lecture. Et ce moment se révèle également central pour notre propos relatif à la servitude volontaire. En effet, le lecteur ou le destinataire d'un récit aura à prendre position dans sa manière d'interpréter le "texte" et d'agir en conséquence. Il pourra se situer à différents niveaux entre deux extrêmes : la pure et simple conformation au sens majoritairement partagé des énoncés et un positionnement actif et critique, de reprise transformatrice des récits antérieurs. En règle générale, le premier positionnement se limitera au sens obvie et immédiat, tandis que le second se placera dans une intertextualité complexe et d'origine multiple, favorable à la mise en perspective historique et idéologique.

Dans le cas d'une œuvre littéraire, celle-ci n'est pas en soi absolument prescriptive. Comme l'écrit Ricœur,

« l'œuvre écrite est une esquisse pour la lecture ; le texte, en effet, comporte des trous, des lacunes, des zones d'indétermination » ou encore, il constitue « *un ensemble d'instructions que le lecteur individuel ou le public exécutent de façon passive ou créatrice* »⁸⁰.

C'est dire combien le rapport au texte engage la question de la responsabilité, à la fois dans le choix des textes dont chacun consent à entendre les « *instructions* » et dans la manière même de les interpréter. A cet égard, comme nous l'avons déjà suggéré plus haut, le texte de fiction présente un avantage spécifique sur le texte historique, en raison de son indépendance par rapport à la question de la référentialité et de la vérité. Ricœur voit ici :

« la condition négative pour que soit libéré un pouvoir plus radical de référence à des aspects de notre être-au-monde qui ne peuvent pas être dits de manière directe », ce qui permet, positivement, « *l'élargissement de notre horizon d'existence* »⁸¹.

Mais ceci n'est valable que si l'œuvre maintient précisément son indépendance par rapport au "réel" : si elle maintient son indétermination sur les référents, ses ambiguïtés, sa polysémie, sa dimension de déréalisation, ou encore son potentiel utopique et uchronique.

Peut-être même convient-il d'ajouter que l'œuvre dispose d'un plus grand potentiel libérateur si telle n'est pas directement l'intention de son auteur de fournir une réponse ou une image figée et prescriptive, trop didactique. Comme le précise Ricœur dans une note de *Temps et récit III* tout à fait essentielle :

⁸⁰ *Temps et récit I*, op. cit., pp 145-146.

⁸¹ *Ibid.*, p. 151.

« la littérature n'agit qu'indirectement sur les mœurs, en créant en quelque sorte des écarts de second degré, secondaires par rapport à l'écart primaire entre l'imaginaire et le réel quotidiens »⁸².

Evoquant en particulier *Madame Bovary*, il estime que le roman a pu davantage influencer ses destinataires par ses innovations formelles, comme l'introduction du narrateur comme observateur impartial, que les interventions moralisantes et didactiques de romanciers plus "engagés". Ceci recoupe certaines de nos réflexions précédentes concernant le rôle de la langue, qu'il s'agisse des évolutions syntaxiques et sémantiques, ou de l'importance du maintien de la polysémie et des ambiguïtés. Seul un tel travail sur la langue, nous semble-t-il, est susceptible de transcender l'ordre établi, qui passe aussi voire d'abord par les manières de parler d'une époque. Ainsi, utiliser les mêmes manières de s'exprimer que celles qui sont d'ores et déjà disponibles dans l'espace public, même pour s'opposer à l'ordre établi, n'est peut-être pas suffisant ni véritablement émancipateur. Ce en quoi la véritable littérature et la véritable poésie contiennent toujours potentiellement et indéfiniment un pouvoir d'émancipation, à condition qu'il soit saisi et réactualisé à chaque génération.

Par différence, les qualités du récit historique sont tout autres. Mais en un sens complémentaires des précédentes. Passons rapidement sur les vertus éclairantes de l'histoire pour la conscience individuelle, dont elle favorise le "sens historique" et l'intelligence des situations. Evoquons aussi au passage l'importance des scrupules méthodologiques énoncés par l'historien dans ses textes et qui appellent à une lucidité du lecteur sur les problèmes liés à l'objectivité de la critique historique et à la question de la preuve. La dimension qui nous semble la plus centrale pour notre réflexion autour de l'identité narrative réside dans la capacité de l'histoire à susciter chez le lecteur admiration ou effroi à l'égard d'événements passés. Dans une certaine mesure, certes, la sollicitation des sentiments contrevient à l'exigence d'objectivité. Elle peut même jouer un rôle manipulateur, surtout si elle s'établit dans un contexte de glorification des vainqueurs du moment. Il convient donc d'aborder cette dimension avec circonspection et de n'entretenir aucune naïveté sur le fait que si

« notre goût de célébrer s'adresse plus volontiers aux hauts faits de ceux que Hegel appelait les grands hommes historiques, [elle] relève de cette fonction de l'idéologie qui consiste à légitimer la domination »⁸³.

Cela étant, il est difficile pour ne pas dire impossible — et peut-être d'ailleurs pas souhaitable — d'éviter un rapport au passé sur le mode de l'affectivité et de l'implication d'une part d'imagination, ce qui conduit Ricœur à parler de « *fictionnalisation* » de l'histoire dans le récit historique.

La fictionnalisation se déploie en particulier à propos des événements marquants pour chaque communauté historique, avec toutes les ambiguïtés que nous avons abordées à propos de l'autochtonie grecque ou de la fondation des nations américaine et française.

⁸² *Temps et récit III*, op. cit., note 1, p. 317.

⁸³ *Temps et récit III*, op. cit., p. 340.

« Ces événements, qu'on dit en anglais "epoch-making", tirent leur signification spécifique de leur pouvoir de fonder ou de renforcer la conscience d'identité de la communauté considérée, son identité narrative, ainsi que celle de ses membres. »⁸⁴.

Nous pouvons à juste titre craindre que l'évocation des événements historiques sur ce mode ne conduise à l'instrumentalisation du passé par les détenteurs du pouvoir. La commémoration fervente, l'exécration, l'indignation, la compassion,... ont été utilisées à l'envi depuis l'antiquité. Néanmoins, il convient aussi de remarquer avec Ricœur qu'un récit historique de l'ordre de la pure explication objective, si tant est d'ailleurs qu'il soit possible, ne rendrait pas non plus justice à la singularité des situations passées, particulièrement lorsqu'elles concernent les victimes. Réduire les souffrances singulières de chacune à un cours de l'histoire neutre et objectif contreviendrait à leur irréductibilité à un processus causal, alimentant par là une forme de théodicée historique.

Dès lors, s'il convient de se garder de toute exécration comme de toute vénération, l'histoire pourrait rendre justice à l'horreur, comme d'ailleurs à la juste admiration, par le recours aux sentiments suscités par la fictionnalisation partielle du récit.

« Le rôle de la fiction, dans cette mémoire de l'horrible, est un corolaire du pouvoir de l'horreur, comme de l'admiration, de s'adresser à des événements dont l'unicité expresse importe. Je veux dire, écrit Ricœur, que l'horreur comme l'admiration exerce dans notre conscience historique une fonction spécifique d'individuation. »⁸⁵

Les enjeux éthiques et politiques de cette remarque nous semblent importants. Car d'une part chaque destinataire de ce type de récit sera amené à réfléchir sur sa responsabilité présente au regard du passé, et ce toujours avec le souci de la singularité des situations : en s'individuant dans l'élaboration de soi et par l'explicitation de son rapport aux singularités passées, il pourra trouver des ressources pour son action. D'autre part, en entretenant la mémoire de victimes ou d'hommes et de femmes estimables, là encore de façon singulière, il en prolongera indirectement l'existence en les réinscrivant dans un présent qui s'efforce d'en tirer les enseignements.

« En fusionnant ainsi avec l'histoire, la fiction ramène celle-ci à leur origine commune dans l'épopée. Plus exactement, ce que l'épopée avait fait dans la dimension de l'admirable, la légende des victimes le fait dans celle de l'horrible. (...) Dans les deux cas, la fiction se met au service de l'inoubliable. »⁸⁶

Indirectement, Ricœur nous révèle ici combien la mémoire dépend des affects, et ceux-ci de l'imagination. Une simple restitution des faits dans leur "objectivité" risquerait en effet d'être sans incidence sur les comportements présents. En un sens, tel est aussi le cas d'une présentation médiatique et exagérément émotionnelle, comme on le remarque régulièrement dans l'actualité, à propos de la Shoah ou du Rwanda, pour ne prendre que deux exemples récurrents et paradigmatiques. Entre les deux cependant s'esquisse une voie qui cherche à

⁸⁴ *Temps et récit III*, op. cit., p. 339.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 340.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 342.

toucher chacun dans son existence présente — et qui s'adresse véritablement à *chaque un*, comme l'écrit La Boétie —, non seulement pour ne jamais oublier, mais aussi pour « *libérer rétrospectivement certaines possibilités non effectuées du passé historique* », pour reprendre cette formule benjaminienne employée par Ricœur.

Plus largement, la dimension de l'affect concerne notre rapport à l'histoire tout entière. Comme le rappelle Ricœur, en effet, nous sommes tout autant les patients que les agents de l'histoire, ce qui fait que « *nous sommes affectés par l'histoire et que nous nous affectons nous-mêmes par l'histoire que nous faisons* »⁸⁷. Le pâtir et l'agir sont intimement liés et s'entremêlent, autant dans la compréhension que nous nous faisons du passé que dans les projets que nous sommes susceptibles d'élaborer. C'est pourquoi ici encore il convient de cerner la part de consentement à l'ordre établi et la capacité que nous avons à le transcender, afin de déterminer la dimension de servitude volontaire dans notre rapport à l'histoire et, plus largement, à l'identité narrative.

Reprenant à Reinhardt Koselleck les concepts d'« *espace d'expérience* » et d'« *horizon d'attente* », Ricœur montre à quel point les conditions d'interprétation de nos expériences présentes et les esquisses qui informent nos projets futurs résultent d'une relation réciproque complexe entre l'héritage historique et culturel, d'une part, et le travail d'interprétation-modification que nous sommes capables d'en produire, d'autre part. Il convient donc que l'histoire, sollicitant nos affects mais aussi notre responsabilité, soit un moyen de lutte contre le rétrécissement de notre espace d'expérience. Ceci n'est le cas qu'à la condition qu'elle s'oppose :

*« à la tendance à ne considérer le passé que sous l'angle de l'achevé, de l'inchangeable, du révolu. Il faut rouvrir le passé, raviver en lui les potentialités inaccomplies, empêchées voire massacrées »*⁸⁸.

Par là nous sommes également mis en mesure d'ouvrir le futur à des possibles déterminés qui nous conduisent plus loin que de simples velléités utopiques sans ancrage dans l'effectivité. L'identité narrative bien comprise est ainsi capable de nous mettre sur la voie de l'initiative au sens fort du terme, avec cette place spécifique « *entre l'horizon d'attente et l'être-affecté-par-le-passé, grâce à quoi l'initiative s'égale au présent historique* »⁸⁹.

Le cas particulier de la cure psychanalytique, mentionné à plusieurs reprises par Ricœur et repris dans les conclusions, peut nous servir de point d'appui pour éclairer ce dégagement possible d'une initiative à la hauteur des enjeux présents, à travers la confrontation à une histoire d'abord vécue sur le mode du pâtir. Ceci incite d'ailleurs notre auteur à écrire que :

⁸⁷ *Temps et récit III*, op. cit., p. 385.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 390.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 420.

« la psychanalyse constitue (...) un laboratoire particulièrement instructif pour une enquête proprement philosophique sur la notion d'identité narrative. »⁹⁰.

Certes affecté initialement par une histoire qu'il méconnaît voire refoule et qui à certains égards est vécue comme insupportable, le patient se confronte par la cure à une (re)configuration des composantes de son existence. Il n'est pas évident qu'il doive en résulter, comme le pense Ricœur, une « *histoire cohérente et acceptable* », qui risque de nous reconduire aux apories du "moi" et à la sous-estimation des risques relatifs à l'errance du désir dans les fantasmes du grand Autre. En revanche, il s'agit bien de libérer une capacité d'initiative rendue problématique par les troubles psychiques et la tendance conservatrice à la répétition. Donc aussi, en un sens, de permettre que « *l'analysant puisse reconnaître son ipséité* ». Encore convient-il de ne pas confondre l'ipséité avec la mêmeté d'un moi prétendument unifié et cohésif, ni de l'assimiler à une conscience maîtresse d'elle-même et des désirs qui la sous-tendent.

⁹⁰ *Temps et récit III*, op. cit., p. 444.

b/ La narrativité, modèle d'une identité complexe

Nous sommes ainsi conduits à l'exigence de penser une identité complexe, prise entre différents types de "narrations" au sens large. Certaines sont explicites, quoique pas toujours appréhendées par le sujet : histoire "officielle" des programmes scolaires, récits "historiques" véhiculés par les médias et l'opinion, fictions cinématographiques et littéraires,... D'autres ont marqué plus spécifiquement la vie psychique du sujet : éléments de fracture de l'histoire nationale qui le touchent affectivement, directement ou par ses proches, résidus de l'histoire familiale en partie non dits mais articulés entre les lignes des énoncés formulés plus ouvertement, premières rencontres "traumatiques" avec le réel et avec la langue, etc. Au sein de ce réseau dense et complexe, non systématique voire contradictoire, la cohérence n'est pas de mise. Les contradictions en particulier peuvent jouer sur de nombreux niveaux. Et les "phrases" commencées ailleurs sont souvent inachevées, restent en suspens. Difficile par conséquent de concevoir une "identité" pourtant nécessaire pour élaborer une pensée, fonder la responsabilité et le sens des initiatives.

Pour en dégager certaines conditions de possibilité, attachons-nous maintenant à un autre texte, *Soi-même comme un autre*, où Ricœur reprend la question de l'identité narrative. Il distingue alors très précisément deux composantes de l'identité personnelle, que l'identité narrative va en partie médiatiser. D'un côté, la mêmété (latin : *idem* ; anglais *sameness*, allemand *Gleichheit*) renvoie à la permanence dans le temps d'une continuité de soi à soi, continuité essentiellement qualitative et relationnelle : persistance du code génétique, de la morphologie globale du corps et, sur le plan psychologique, permanence d'un certain "caractère" ; ce qui n'exclut pas des variations ou évolutions, mais graduelles, continues, progressives. En un sens même, le caractère occupe une position médiane entre la dimension de la mêmété et celle de l'ipséité, dans la mesure où il peut évoluer grâce au rapport réflexif à soi, qui est plus de l'ordre de l'*ipse* que de l'*idem*. D'un autre côté, l'identité à soi peut être conçue sous l'angle de l'ipséité (du latin *ipse*, en anglais *selfhood*, en allemand *Selbstheit*). D'abord caractérisée par la relation réflexive de la conscience de soi, elle se déploie dans le temps sous les traits de l'engagement et de la parole donnée.

De façon plus complexe et dynamique que dans certaines de ses œuvres antérieures, comme le reconnaît Ricœur, il convient d'envisager le caractère dans sa genèse temporelle. Certes il est difficile de changer son caractère et les traits "à quoi" nous sommes reconnaissable, ce qui le lui faisait envisager dans *Le volontaire et l'involontaire* comme un « involontaire absolu » : quelque chose qui nous définit et à quoi nous sommes amenés à consentir. Dans *Soi-même comme un autre*, l'auteur prend davantage la mesure de la temporalité selon laquelle s'établit un caractère, et ce d'abord à travers l'habitude, initialement contractée lors du devenir de l'enfant, puis enfin acquise et potentiellement modifiable, dans une certaine mesure. Au moment de l'acquisition, la dimension de l'*ipse* prévaut, puis se cristallise pour ainsi dire en mêmété, en "seconde nature". Le caractère s'engendre également à travers les multiples identifications, comme nous l'avons déjà évoqué. Nos "dispositions" s'établissent à travers :

« l'ensemble des identifications acquises par lesquelles de l'autre entre dans la composition du même. Pour une grande part, en effet, l'identité d'une personne, d'une communauté, est faite de

ces identifications-à des valeurs, des normes, des idéaux, des modèles, des héros, dans lesquels la personne, la communauté se reconnaissent. »⁹¹

Nous trouvons là aussi une part d'ipséité, de rapport à soi réflexif et assumé. Dans une certaine mesure nous opérons des choix, si ce n'est dans nos identifications, du moins dans l'interprétation subjective que nous en faisons, ou encore dans certains arbitrages entre valeurs concurrentes. Ces modalités de l'intersubjectivité rendent possible le développement d'une relation de détermination réciproque entre le dehors et le dedans, l'hétéronomie et l'autonomie ; ce en quoi elles ne sont pas étrangères à la dimension éthique de l'identité. Le caractère présente donc un double visage : il s'apparente à un pôle stable, qui résulte en même temps d'une longue sédimentation historique et ouvre à une multiplicité de possibles à venir.

Ricœur souligne ici à quel point il est essentiel de maintenir la tension entre ces deux pôles, pour des raisons éthiques et politiques. Sur le premier point, comme il le développait déjà dans *Le volontaire et l'involontaire*, personne ne doit simplement prétendre subir son caractère comme une fatalité. C'est, en un sens, "librement" que nous avons consenti à tel ou tel caractère, et que nous continuons à l'entretenir : la liberté est première par rapport à la finitude du caractère, qui ne peut simplement être invoqué comme un destin subi de façon purement hétéronome. A cet égard, toute l'histoire de la formation du caractère résulte d'une dynamique temporelle et existentielle mettant en jeu la liberté. L'identité narrative, susceptible de redéployer par le récit ce que l'histoire du sujet a progressivement mis en place, permet de l'approcher dans sa complexité.

D'autre part, sur le plan collectif et politique, le caractère ou l'identité d'un peuple peuvent permettre une approche analogue. Comme l'établit Braudel, évoqué par Ricœur, il est possible de dégager, au moins pour une période donnée, *L'identité de la France*, si l'on parvient à

« dégager des traits distinctifs durables, voire permanents, à quoi on reconnaît la France en tant que quasi-personnage »⁹².

Cependant, ces traits sont le résultat et le produit complexe d'une histoire, d'une géographie et d'une dynamique culturelle et psychologique, encore et toujours en devenir, au sein de laquelle la liberté et l'initiative ont toujours part. Isolés de cette dialectique,

« ces traits se durciraient et donneraient aux pires idéologies de l'"identité nationale" l'occasion de se déchaîner »⁹³.

D'où la dimension éminemment politique de la réflexion sur l'identité narrative à l'échelle d'un peuple ou d'une nation, comme nous avons déjà pu nous en apercevoir avec Benedict Anderson ; et ceci avec tous les dangers que Ricœur n'omet pas de mentionner au passage.

⁹¹ *Soi-même comme un autre*, rééd. Points Essais, Le Seuil, 1990, p. 146.

⁹² *Ibid.*, p. 148.

⁹³ *Ibid.*

Diffère radicalement de la dimension de la mêmété celle qui met en jeu la promesse. Dans son type pur, idéalisé, la promesse représente le maintien de soi qui ne doit rien à la mêmété. Par elle, je m'engage pour le futur quelles que soient les évolutions qui affecteront ce que je suis. Mais au-delà du modèle théorique de la promesse, il convient d'articuler ce que je suis en tant que personne et telle promesse que je tiens par mes engagements. L'identité narrative, déjà mise en jeu dans la formalisation de l'évolution dynamique du caractère, vient ici jouer un rôle important de liaison entre celui-ci et la promesse. La reprise de certains thèmes de *Temps et récit* permet ici à Ricœur de montrer comment le passage par la littérature permet de modéliser cette liaison et ses variations, entre les pôles du caractère le plus tenace et de la promesse la plus autonome.

Dans *Temps et récit*, la fiction littéraire était conçue comme un moyen de concilier la concordance d'une trame narrative et la discordance des événements imprévus qui en perturbent le cours. Dans *Soi-même comme un autre*, elle permet — rapportée plus précisément à la dimension du personnage —, de le considérer comme capable d'intervenir de façon imprévisible dans le cours des événements (discordance) et comme s'insérant dans un contexte qu'il n'a pas créé et qui forme une histoire globale (concordance). Plus précisément encore, et cette fois-ci de façon intrasubjective, l'identité narrative permet d'une part d'articuler la singularité d'une vie — qui a sa "cohérence" propre et présente une certaine concordance, interprétée et vécue par l'individu — et, d'autre part, les accidents et rencontres qui font effraction dans sa vie psychique et en menacent l'unité.

Encore faudrait-il préciser que Ricœur, dans un souci de conciliation, n'accentue pas suffisamment l'irréductibilité d'une certaine incohérence de l'existence effective, par rapport à ce qui malgré tout se trame et se lie dans le récit et la syntaxe des interprétations. De plus, il ne nous paraît pas assez souligner à quel point chaque individu entre dans l'existence comme le prolongement complexe des "récits" déjà en cours de "rédaction" et dont il n'a pas eu initialement à connaître le "script". Dans la littérature, cette dernière dimension est presque inévitablement occultée par le fait que le roman "commence" toujours en un point et ne saurait épuiser la complexité inaugurale des réseaux narratifs dans lesquels se trouvent pris les personnages. La mythologie, et notamment la mythologie grecque, grâce à la modélisation des sagas familiales et de leurs répercussions politiques, nous en donne probablement une version plus évocatrice, quoique cryptée.

Reste à examiner comment ce détour par la narration permet d'envisager l'articulation entre la mêmété et l'ipsité. Ricœur en revient alors à la question des *variations imaginatives*, que nous avons déjà évoquée, et au rôle de la littérature comme « *laboratoire pour des expériences de pensée où sont mises à l'épreuve du récit les possibilités multiples de l'existence* »⁹⁴. Dans le folklore et les contes de fées, le personnage tend à présenter un caractère relativement fixe, identifiable et réidentifiable comme "même" à travers le récit. Dans le roman classique, on assiste davantage à la genèse de son caractère, avec des modulations qui vont jusqu'à faire décroître la dimension du même au profit d'un devenir plus complexe. Les variations peuvent alors aboutir à une autre extrémité, comme dans certains romans du XX^{ème} siècle (*L'homme sans qualité* de Musil, *L'Étranger* de Camus,

⁹⁴ *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 176.

Ulysse de Joyce,...) : la continuité du caractère disparaît au profit d'un courant de conscience tendu vers le projet — aussi indéterminé soit-il. A ce niveau :

« la décomposition de la forme narrative, parallèle à la perte d'identité du personnage, fait franchir les bornes du récit et attire l'œuvre littéraire dans le voisinage de l'essai. Ce n'est pas non plus par hasard si maintes autobiographies contemporaines, celle de Leiris, par exemple, s'éloignent délibérément de la forme narrative et rejoignent, elles aussi, le genre littéraire le moins configuré, l'essai précisément. »⁹⁵

Comment envisager alors la dimension de l'ipséité, lors de cet effacement plus ou moins prononcé du caractère et de la mêmeté des personnages ou des auteurs d'autobiographies ? D'abord par la mise au jour de la dimension la plus immédiate de l'ipséité : la réflexivité et la présence à soi dans l'instant et dans l'acte de pensée. Mais peut-être aussi, de façon plus voilée, à travers la promesse et l'engagement éthique. Ce dernier point s'avère plus difficile à établir, et Ricœur en vient à une confrontation entre les fictions littéraires et ce qu'il nomme les « *fictions technologiques* » afin de dégager la spécificité éthique des premières. Cette confrontation nous concerne ici au plus haut point, dans la mesure où les « *fictions technologiques* » conjoignent la logique des techniques du récit avec l'imaginaire du « *rêve technologique* ».

L'expression de « *fictions technologiques* » renvoie à un certain registre de la science-fiction : celui dans lequel les conditions de vie de l'homme sur terre sont supposées dépassables et où l'ancrage corporel devient relativement contingent, l'individu pouvant être dupliqué, télétransporté, cryogénisé, etc. De telles variations jouent essentiellement sur la mêmeté, et tendent à méconnaître le rapport à soi, avec sa dimension non seulement réflexive mais ancrée dans un corps propre et une appartenance terrestre. Par contraste, les fictions littéraires — dont malgré tout une partie de la science-fiction ou de la littérature d'anticipation font partie, précisément à la condition de ne pas éliminer cette dimension corporelle et terrestre — mettent à l'épreuve la dimension de l'ipséité, et ce jusque dans ses prolongements éthiques.

Abordant le rapport de la vie psychique au courant de conscience, au doute, à l'historicité, à l'absurde, au tragique, ou encore par le recours à la dérision, au comique, etc., les fictions littéraires rendent possible le déploiement des potentialités de l'être-au-monde. Confronté à la finitude et à la mort, à la servitude et à la liberté, à l'hétéronomie et à l'autonomie, le lecteur traverse des expériences qui peuvent le mettre sur la voie d'un rapport à soi et au monde, à la fois ouvert et porteur de singularité et d'engagement. Ainsi surgit la dimension éthique des variations imaginatives, déjà entr'aperçue dans *Temps et récit*.

⁹⁵ *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 177.

c/ Les « variations imaginatives » comme épreuves éthiques et politiques

Le problème éthique est déployé par Ricœur selon plusieurs niveaux. Tout d'abord, le récit éveille à la logique de la rétrospection et de la prospection, favorisant ou préparant les conditions pour une « éthique de responsabilité » au sens de Weber. D'autre part, les variations imaginatives permettent l'expérimentation théorique des valeurs,

« des explorations menées dans le royaume du bien et du mal. Transvaluer, voire dévaluer c'est encore évaluer. Le jugement moral n'est pas aboli, il est plutôt lui-même soumis aux variations imaginatives propres à la fiction. »⁹⁶

Et Ricœur précise davantage sa pensée dans une note qui suit de peu la thèse précédente : il parle en effet des

« récits à la faveur desquels nous mettons à l'essai divers cours d'action en jouant, au sens fort du terme, avec des possibilités adverses. On peut à cet égard parler d'imagination éthique, laquelle se nourrit d'imagination narrative »⁹⁷.

L'identité du lecteur se trouve ainsi engagée dans un laboratoire d'expériences, certes "imaginaires" mais qui peuvent nourrir sa pensée et son action, au moment de (se) choisir face aux situations à venir. Tel est particulièrement le cas face à la mort, voire à des situations extrêmes qui menacent de nous y conduire. A cet égard, la fiction littéraire pourrait bien constituer une sorte d'éducation à la finitude. Même si Ricœur se fonde ici sur d'autres présupposés, il pose tout de même cette question :

« Quant à la mort, les récits que la littérature en fait n'ont-ils pas la vertu d'émousser l'aiguillon de l'angoisse face au rien inconnu, en lui donnant imaginativement le contour de telle ou telle mort, exemplaire à un titre ou à un autre ? »⁹⁸

Tout en sollicitant notre souci devant l'être-pour-la-mort, la littérature nous offre de surcroît comme des "visages" de la mort ou de l'attitude à adopter face à son éventualité. La littérature permet ainsi de donner corps imaginativement à ce qui n'en peut recevoir d'autre, avec toute l'ambiguïté d'une représentation qui peut soit reconduire à des processus d'évitement du réel, soit manquer de la part d'affects nécessaire à l'investissement psychique.

L'individu peut certes y trouver d'abord une "consolation", comme l'envisageait notamment Benjamin. Encore convient-il de prendre garde au sens de ce concept. Car comme le rappelle Ricœur,

« il ne faut pas crier trop vite à la tromperie de soi. En tant que contre-désolation, la consolation peut être une manière lucide (...) de mener le deuil de soi-même »⁹⁹.

⁹⁶ *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 194.

⁹⁷ Ibid., note 1, pp. 194-195.

⁹⁸ Ibid., p. 192.

Non seulement le transport dans la métaphore littéraire peut permettre de s'affranchir d'un moi figé et d'une existence insincère, mais il peut également offrir une réponse à toutes les formes de l'absurde, qu'il soit métaphysique, historique ou existentiel. En mentionnant l'idée de "contre-désolation", Ricœur pointe le refus du consentement au pire et l'impératif éthique et politique de s'opposer à la servitude, quelles qu'en soient les formes. La consolation dont il est question ici n'a donc rien à voir avec l'opium du peuple ou le divertissement. Tout au contraire fait-elle signe vers le sens des responsabilités et l'implication. Nous pouvons en effet toujours nous efforcer de transcender notre caractère, nos peurs et nos préjugés hérités, ceux auxquels nous tenons souvent par un attachement excessif au "moi" qui a été et dont nous ne parvenons pas à faire le deuil. Contre l'attachement à la mêmeté, une implication volontaire de notre ipséité peut nous conduire, avec l'appui du récit et des métaphores littéraires, à des évolutions personnelles importantes.

Rien n'est moins simple ni facile qu'une telle évolution, et il est probable que des résistances psychiques importantes y fassent obstacle. La littérature pourrait cependant en partie nous y préparer, particulièrement lorsqu'elle tend à mettre en question l'identité-mêmeté du personnage ou de l'auteur autobiographe. Encore faut-il non seulement qu'elle implique des investissements pulsionnels, mais qu'elle soit à même de les faire évoluer, d'engager des déplacements, des transferts. Peut-être cela peut-il commencer à se produire lors de ces « *nuits de l'identité personnelle* »¹⁰⁰ que les récits de conversion religieuse, de grandes dépressions ou d'expériences extrêmes (notamment concentrationnaires, pénitentiaires, ou asilaires,...) tendent à mettre en mots. A ce niveau, comme le formule très bien Ricœur,

« le lecteur en quête d'identité se trouve affronté à l'hypothèse de sa propre perte d'identité, à cette *Ichlosigkeit* qui fut à la fois le tourment de Musil et l'effet de sens interminablement cultivé par son œuvre. »¹⁰¹

Mis en rapport avec l'*Hilflosigkeit* freudienne, ce passage par l'épreuve de la perte d'identité narrative constitue une sorte d'accentuation pour la conscience de la détresse et du dénuement. Mais elle contient en même temps, comme le suggère d'ailleurs notre auteur, une esquisse de solution : son investissement dans l'œuvre d'art et son partage dans l'espace public constituent les premiers pas d'une éthique et d'une politique responsables, c'est-à-dire soucieuses de la fragilité de l'humain et de la singularité des souffrances et des peines de chacun.

Se dégage alors l'idée que l'identité narrative contribue à articuler de manière complexe et ouverte les dimensions de l'agir et du pâtir de l'existence, et ce de façon singulière, appelant de la part du lecteur une épreuve de sa propre singularité. Revenir émotionnellement et imaginativement, par la littérature, à des expériences de dénuement qui font écho à l'*Hilflosigkeit* primordiale, sollicite en effet la mémoire de la détresse humaine, appelée potentiellement à se rejouer dans les situations de l'existence adulte. Ceci accroît la lucidité sur la condition humaine tout en minorant l'importance de tous les "divertissements" favorables à l'oubli, non de l'être en général mais de l'humanité de l'homme en particulier.

⁹⁹ *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 192

¹⁰⁰ Ibid., p. 197.

¹⁰¹ Ibid., p. 196.

Oubli qui peut toucher chacun d'entre-nous, tant les alternatives narcotiques sont légions. Or, le rappel a également valeur d'appel à la liberté. Du moins si l'on prend conscience de l'articulation intime entre le pâtir et l'agir, entre l'involontaire et le volontaire, ce qui nous renvoie à un ouvrage assez largement antérieur de Paul Ricœur.

Dans une réflexion sur la servitude volontaire, nous pouvions en effet difficilement ne pas aborder *Le volontaire et l'involontaire*, même si son thème semble en apparence assez éloigné de la problématique politique de La Boétie. Néanmoins, nous trouvons à rapprocher les deux perspectives, particulièrement autour de l'intime connexion entre le volontaire et l'involontaire, leur "réciprocité" comme l'écrit Ricœur au début de son introduction. Si en effet de l'involontaire se met en place au cours d'une existence humaine — tel caractère, l'inconscient freudien, la vie organique et ses impératifs biologiques —, nous pouvons le concevoir sur le fondement d'une liberté de la volonté, à la fois première et dernière. La liberté est première en ce sens qu'elle précède (logiquement) tout consentement à être ou devenir tel ou tel. Non pas tant sur le plan phénoménal ou causal : la contingence cerne de toutes parts notre existence, du lieu de naissance au milieu social en passant par notre code génétique, la maladie, etc.

En revanche, comme le soulignent très nettement certaines analyses de Sartre, la manière dont nous interprétons ces modalités de notre être-au-monde nous est propre, et engage notre liberté *a priori*. Selon les termes de Ricœur,

*« le nexus du volontaire et de l'involontaire n'est pas à la frontière de deux univers du discours dont l'un serait réflexion sur la pensée et l'autre physique du corps : l'intuition du Cogito est l'intuition même du corps joint au vouloir qui pâtit de lui et règne sur lui ; elle est le sens du corps comme source de motifs, comme faisceau de pouvoirs et même comme nature nécessaire (...). Motivation, motion, nécessité sont des relations intra-subjectives. »*¹⁰²

Il y a donc une homogénéité d'essence entre le volontaire et l'involontaire, tels qu'ils sont abordés ici par Ricœur, et non une dualité de plans, comme dans le dualisme kantien de la nécessité et de la liberté. Le « *je pense* » du cogito n'est pas abordé par Ricœur comme pure pensée, dans une tradition qui idéaliserait le geste cartésien, mais comme un effort de dégagement de la finitude sur fond d'enracinement dans celle-ci. Comme il l'écrit un peu plus loin,

*« l'acte du Cogito n'est pas un acte pur d'auto-position ; il vit d'accueil et de dialogue avec ses propres conditions d'enracinement. L'acte du moi est en même temps participation. »*¹⁰³

Mais si le dualisme esprit/corps s'avère secondaire et lié à une approche pour ainsi dire rétrospective et abstraite, par l'entendement, il est relayé par un autre, qui fonde le drame de la conscience et le rapport polémique ou conflictuel entre le volontaire et l'involontaire. Lors de son émergence, la conscience de soi découvre aussi la "rigidité" de ses ancrages. La spontanéité risque alors de lui apparaître « *tout entière comme une puissance plus ou moins*

¹⁰² *Le volontaire et l'involontaire, Philosophie de la volonté II*, Aubier, 1950, rééd. 1988, p. 13.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 21.

blessante »¹⁰⁴ : l'involontaire est interprétable comme une puissance hostile que la conscience sera tentée de rejeter hors de son champ : puissance du corps, puissance de l'inconscient, puissance de la vie. Néanmoins, comme Ricœur le montrera par la suite, il convient plutôt de penser que c'est à partir du corps, de l'inconscient et de la vie, comme modes d'enracinement de la psyché humaine dans la finitude, qu'une conscience libre et responsable peut surgir, lucide alors sur ses propres limites sans pour autant condescendre à un déterminisme aveugle.

En revanche, lorsque l'homme se trouve aux prises avec la passion, il abandonne la partie et se trouve en état de servitude volontaire à l'égard de lui-même et de son environnement :

« *Le principe des passions réside dans un certain esclavage que l'âme se donne à elle-même* »¹⁰⁵
ou encore « *les passions (...) procèdent du foyer même de la volonté et non du corps ; la passion trouve sa tentation et son organe dans l'involontaire, mais le vertige procède de l'âme.* »¹⁰⁶

Certes, les connotations théologiques sont loin d'être absentes du texte de Ricœur et l'on reconnaît ici les traces de la réflexion chrétienne sur le péché originel. Cependant, et indépendamment de cette référence — ou bien en la lisant de manière plus métaphorique —, nous retrouvons là un paradoxe déjà rencontré avec La Boétie : celui de l'énigme de cette attitude banale et ordinaire autour de laquelle nous ne cessons de tourner. Comment se fait-il qu'une liberté puisse renoncer à elle-même ? Pourquoi conférer tant de pouvoir à son autre ? Pourquoi consentir à l'aliénation alors qu'il suffirait de le vouloir pour que cela cesse sur le champ ? Les conditions "extérieures" peuvent favoriser le développement d'une passion ou le choix de telle ou telle : par exemple un fanatisme religieux, ou bien un autre, politique ; la passion pour le jeu ou la passion pour le combat. En dernier ressort néanmoins, chacun se décide pour saisir ou non ces conditions et en faire la motivation principale de sa passion. L'imagination vient alors au secours de la passion dans la mesure où elle peut faire passer le "rien" — en un sens l'objet du désir à l'origine de la passion — pour une réalité déterminée qui mérite qu'on y sacrifie sa liberté voire sa vie.

Cependant, l'imagination est également le pouvoir par lequel nous pouvons apercevoir la liberté tout en étant pris dans la finitude et les apparences de l'aliénation. Telle est notamment la raison pour laquelle les réflexions des philosophes du contrat sur l'état de nature conservent malgré leurs imperfections une fonction "didactique" : elles nous mettent sur la voie d'une pensée de la liberté à la fois inhérente à la condition humaine, "perdue" à la naissance et à reconquérir dans l'ordre culturel et politique par une explicitation complexe de soi avec le monde, de soi avec soi et de soi avec autrui. Si *l'homme est né libre* et que *partout il est dans les fers*, comme le rappelle l'incipit du *Contrat social*, la description imaginaire de l'état de nature nous apparaît comme un rappel et comme une tâche : rappel de la liberté humaine et tâche de la faire prévaloir sur la "mauvaise foi" au sens où l'entendait Sartre.

¹⁰⁴ *Le volontaire et l'involontaire, Philosophie de la volonté* *TI*, op. cit., p. 21.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 25.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 24.

Ricœur, pour sa part, préfère dans son texte opter pour une formulation marquée par le christianisme et plus tournée vers l'individu dans son rapport à soi, avec un arrière fond plus éthique que politique. Il évoque le mythe de l'innocence, associé à l'état qui précède le péché originel, et la Transcendance divine qui permet à la conscience de se projeter vers un moment ultime de rédemption et de victoire sur le mal que constitue la déchéance dans le renoncement à la liberté. Néanmoins, il précise de façon plus large et indépendamment de telles connotations, que « *la captivité et la délivrance de la liberté sont un seul et même drame* »¹⁰⁷.

Un tel drame, il est possible de l'éclairer par une transcendance détachée de son ancrage théologique, à condition toutefois d'envisager une alternative culturelle et politique à la religion, et une conception du grand Autre qui ne s'arrête sur aucune figure déterminée de ce en quoi il consiste — puisque précisément il n'a pas de consistance. Nous accordons cependant à Ricœur que le drame de la liberté, prise dans la tension entre le volontaire et l'involontaire, exige un certain rapport à la transcendance. Car dans l'immanence pure et simple, elle trouve difficilement les ressources nécessaires à la (re)conquête de soi et à l'affrontement de la finitude, qui fait que l'involontaire gagne facilement du terrain : par la maladie, la vieillesse, les menaces extérieures sur l'intégrité physique, voire la faim ou le confort.

Mais l'essentiel est de considérer : « *que servitude et affranchissement sont des choses qui arrivent à une liberté* »¹⁰⁸ et donc qu'en un sens toute "vraie" servitude est "volontaire" si l'on s'abstrait au moins temporairement, comme propose de le faire Ricœur dans sa démarche de description eidétique, de la très grande complexité qui engage ensuite chaque liberté dans une histoire singulière, à la fois à l'échelle individuelle et collective. Ceci ne signifie donc pas qu'il suffirait de le vouloir pour être libre — et Ricœur n'a pas la naïveté de le croire ni de le dire. En revanche, la pensée de Ricœur nous permet de considérer qu'en-deçà et malgré les sédimentations de l'habitude, du caractère, de l'inconscient voire des passions les plus diverses, demeure une puissance indéfectible de liberté qui peut à tout moment resurgir et dire "non" ou provoquer l'improbable.

Prenons simplement deux exemples : celui de l'arrachement aux préjugés et celui de la réflexion éthique. Le préjugé peut se concevoir comme l'influence impersonnelle des autres sur ma propre pensée, comme le poids de l'habitude ou de la tradition qui fait plier voire abdiquer la liberté de penser. Pourtant, chacun peut chercher à s'en extraire, se réveiller, se ressaisir, sortir de la caverne, etc. Afin de bien juger de cette opération complexe, et souvent sous-estimée dans ses difficultés et ce qu'elle engage d'effort et de courage, voire de souffrances — malgré les mises en garde de l'allégorie platonicienne —, il importe de relier l'arrachement aux discours hérités de l'Autre, vecteurs de préjugés, et l'arrachement à soi :

*« je ne m'arrache aux autres, en tant qu'ils ne sont personne, que si je m'arrache à moi-même, en tant que je me suis aliéné, c'est-à-dire livré à d'autres qui ne sont personne »*¹⁰⁹.

¹⁰⁷ *Le volontaire et l'involontaire*, op. cit., p. 32.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 36.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 56.

Nous avons vu cependant combien cette opération s'avérait concrètement difficile du fait des attachements affectifs, identitaires, matériels et symboliques de chaque individu. La difficulté ne doit cependant pas nous faire oublier le principe, celui de l'oscillation d'une liberté entre hétéronomie et autonomie, et de l'indispensable pari sur l'autonomie, seul vecteur d'émancipation.

C'est pourquoi l'examen rapide de la structure de la réflexion éthique peut également nous instruire. Ordinairement, cette réflexion s'inscrit dans un horizon de valeurs où les plus fondamentales d'entre-elles ne sont pas réévaluées. Si mon jugement moral peut hésiter sur le choix à opérer et effectuer des comparaisons entre le meilleur et le pire,

« ce jugement, à l'échelle réduite d'une situation, a pour horizon ou pour arrière plan des repères ou des références de valeur qui (...) forment, pour une conscience donnée, à une époque donnée de son développement, une table concrète plus ou moins ordonnée, ou mieux une configuration ou une constellation d'étoiles fixes »¹¹⁰.

On interroge certes les « *raisons de ses raisons* », et non plus seulement les « *raisons de son projet* », mais en se tenant tout de même à distance des fondements de la morale selon laquelle on s'oriente, sur un mode relativement conservateur.

Néanmoins, une réflexion éthique conséquente ouvre à une radicalité plus grande, dont le déclenchement passe peut-être par une part d'involontaire, par quelque chose de subi ou d'éprouvé, comme une effraction ou une violence, ou encore un déplacement dans l'organisation psychique. Ainsi,

« dans les grandes crises, à l'occasion d'une épreuve qui me radicalise, en face d'une situation bouleversante qui m'attaque dans mes raisons dernières, ce sont mes étoiles fixes que j'interroge. (...) Les dernières valeurs sont soudain dévoilées comme celles qui ne se réfèrent plus à... Mes étoiles fixes sont-elles fixes ? (...) Le Grund devient Abgrund. »¹¹¹

Parfois obstacle à la liberté, l'involontaire peut aussi provoquer sa réémergence après un temps de latence. Les circonstances, mon corps, le refoulement psychique, la maladie,... peuvent constituer des points d'appui pour aller à la rencontre de ma liberté et affronter les questions existentielles les plus centrales. Par ailleurs, avec la réflexion éthique survient l'épreuve de l'angoisse devant l'absence de fondement (*Abgrund*) que pouvait occulter l'apparence d'un fondement (*Grund*) solide de mes valeurs. Ce moment de suspension et de tournoiement du ciel éthique, en partie opéré, nous l'avons vu, dans la littérature de fiction, invite plus nettement la liberté à se décider pour des valeurs, tout en ayant conscience de sa responsabilité dans leur positionnement.

La difficulté est alors de situer la liberté humaine dans ses propres limites, entre l'affirmation aveugle de toute-puissance et le consentement excessif à l'être-ainsi du monde, qui abîme la liberté et la subjectivité dans le déterminisme, suprême renoncement à la liberté. Comme l'écrit Ricœur dans sa conclusion :

¹¹⁰ *Le volontaire et l'involontaire*, op. cit., p. 71.

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 71-72.

« audace et patience ne cessent de s'échanger au cœur même du vouloir. La liberté n'est pas un acte pur, elle est en chacun de ses moments activité et réceptivité ; elle se fait en accueillant ce qu'elle ne fait pas : valeurs, pouvoirs et pure nature. »¹¹²

Mais si Ricœur choisit de placer cette difficulté en regard d'une Transcendance de type divin, c'est-à-dire de placer l'humain en face de la métaphore de Dieu, dont nous ne nions pas l'effectivité, nous estimons que la modernité nous conduit à penser l'homme selon la psyché de l'inconscient et non selon la psyché de Dieu. Ce qui ne revient absolument pas à reconduire l'orgueil d'une liberté qui se prétendrait capable de se fonder elle-même.

Au contraire, l'inconscient tel que nous en recueillons la formalisation par Freud et Lacan marque une limite indépassable pour la liberté, que Ricœur lui-même reconnaît d'ailleurs comme une des figures de l'involontaire absolu. Le « *sujet divisé* », comme l'énonce Lacan, est marqué par la langue et les institutions dans lesquelles il a été formé et s'est formé. L'altérité radicale à laquelle l'homme se trouve confronté est celle du langage et de l'institution, que l'individu n'a pas constitués mais qu'il reçoit des générations antérieures. On peut certes les hypostasier jusqu'à en faire le don d'un être supérieur aux desseins duquel nous n'accédons pas. Mais nous préférons les concevoir comme les produits d'un imaginaire social propre à l'espèce humaine et qui transcende l'individu, au point que ce dernier peut aller jusqu'à en perdre de vue sa part de liberté instituante, envers de toute forme d'institution.

Il est peut-être inéluctable, cependant, que les institutions soient hypostasiées sous la forme du grand Autre, au niveau de l'inconscient, tant elles contribuent à l'élaboration de notre architecture subjective. Grâce à la langue et aux techniques, nous échappons en partie à la détresse et à l'*Hilflosigkeit*. Les relations affectives que nous entretenons avec les institutions, nos pairs et les représentants de la hiérarchie, nous assurent d'une certaine reconnaissance, aussi fragile ou illusoire soit-elle. Difficile, dans ces conditions, d'échapper au mirage qui nous fait apercevoir l'Autre et ses représentants comme la garantie ultime de notre être et du sens de la "réalité".

¹¹² *Le volontaire et l'involontaire*, op. cit., p. 454.

CHAPITRE 3 : Quelle issue pour le désir, entre « discours du maître » et « discours universitaire » ?

La vie psychique et sa dynamique pulsionnelle se trouvent prises dans ce réseau complexe de relations, dont la logique échappe à tout modèle de représentation simple. Les rapports à autrui, à la langue et aux institutions demeurent toujours ambigus et surdéterminés, oscillant entre marge de liberté dans l'élaboration de soi et aliénation, travail de culture et malaise dans la culture. D'autre part, un héritage complexe échoit à chacun, telle une série non homogène de "phrases" commencées avant la naissance du sujet. A charge pour lui de continuer à les écrire, qu'il le veuille ou non. Chaque individu est donc constitué par le grand Autre, figure complexe sur laquelle nous allons être amenés à revenir plus précisément dans ce chapitre. Le concept de « grand Autre » nous apparaît en effet aussi problématique que fondamental pour éclairer la réflexion sur la servitude volontaire.

La "constitution" de l'individu par le grand Autre ne peut être conçue selon un modèle mécaniste, ni même selon sa complication en une détermination réciproque fondée sur le modèle de l'organisme vivant. Le rapport des individus au grand Autre se compose de types de relations multiples et hétérogènes. Et ce que désigne abusivement le terme unifié d'« Autre » pourrait bien se révéler inconsistant. Le paradoxe est pourtant que l'Autre me constitue et me fournit une impression de consistance. Une telle relation se situe par conséquent à la limite du pensable et surtout du représentable, particulièrement dans le registre de la pensée ensembliste-identitaire. Elle s'avère également difficilement supportable sur le plan psychique et existentiel, sans parler du plan politique à l'échelle de la communauté.

L'Autre est fédéré — ou plutôt l'a été, jusqu'à une époque relativement récente — par le « discours du maître » qui en cristallise la configuration, sur le double plan individuel et collectif, et à chaque fois selon des modalités particulières. Chaque individu élaborera son "identité" autour d'un « signifiant-maître » ou d'un « trait unaire » inconscient, une marque signifiante puisée dans l'Autre et accentuée par la parole d'une figure marquante de l'entourage. Que cette figure vienne à faire défaut, comme le montre Lacan pour Schreber dans le Séminaire III, et il en résultera des risques de décompensation psychotique. Dès que cette "figure" intervient, cependant, une part de désir se trouve refoulée, l'accès à la jouissance absolue est barré ; ce qui semble d'ailleurs indispensable à l'établissement de toute civilisation. La tentation est grande, pour la vie psychique, de chercher à "retrouver" cette jouissance "perdue", de dénier la castration. Cette tentation mobilise les formations de l'inconscient de manière très variée.

Le rêve, en un sens, correspond à la modalité nocturne de cette tentative de "retrouvailles". La perversion en est une version diurne parmi d'autres : défenseur de la foi, comme le dit Lacan dans le Séminaire XVI, le pervers cherche à assurer la jouissance de l'Autre pour en garantir la consistance. Par la torture ou la destruction terroriste par exemple, le pervers s'éprouve

comme instrument de la jouissance de l'Autre, Dieu ou Parti, croyant par là le faire exister dans sa complétude. Mais la jouissance lui échappe, nécessairement. Selon d'autres modalités encore, le névrosé se voudrait le représentant de "l'Un" dans le champ de l'Autre : il s'imagine que par la correspondance — impossible — avec son idéal du moi, il pourrait trouver le moyen de se rendre maître de la jouissance et dépasser la division du sujet. Mais la jouissance n'est pas dans l'Autre, elle est toujours au-delà : au-delà de la langue, des institutions, de l'autre qui me fait face, ... au-delà des régulations du principe du plaisir.

Les dérives perverses restent relativement minoritaires au sein d'une population donnée, mais elles existent et constituent un maillon important dans la chaîne des tyranneaux qui contribuent à la pérennisation de la servitude volontaire, particulièrement lorsqu'il s'agit d'exécuter les basses œuvres. Les névrosés sont plus fréquents, et les tendances névrotiques probablement universellement éprouvées par chacun dans la mesure où les conflits pulsionnels sont irréductibles dans la civilisation. Dès lors, chacun cherche à "s'approprier" diversement l'objet de son désir, l'objet a, tout en étant pris dans la logique du fantasme, qui consiste à prendre cet objet pour quelque chose de réel et d'accessible, alors qu'il ne peut être approché que de manière inadéquate par le prisme de l'imaginaire.

Autour de l'objet a se joue une dimension centrale de la servitude volontaire, comme nous allons tenter de l'établir dans ce qui suit. Et comme l'émergence de l'objet a dépend de l'imposition du réseau des signifiants et des institutions, il s'agira de savoir si, et dans quelle mesure, chacun peut échapper à ses effets en terme de fantasme et sortir de ses démêlés avec le « discours du maître », ou ce qui pourrait en représenter le prolongement ou la transposition à l'époque contemporaine, le « discours universitaire », au sens que prennent ces expressions dans les séminaires de Lacan.

1/ Jusqu'où suis-je constitué par l'Autre ?

Que ce soit dans son commentaire du *Discours* de La Boétie, ou encore dans ses analyses du régime soviétique et de la bureaucratie, C. Lefort nous rappelle qu'un des ressorts de la servitude volontaire réside dans la tendance de chacun d'entre-nous à désirer jouer le rôle de "maître", y compris aux échelons inférieurs d'une hiérarchie, quelle qu'elle soit. Un tel désir passe notamment par l'identification au "tyran", c'est-à-dire au maître suprême, à l'Un seul au-dessus de tous :

« Telle est la chaîne de l'identification que le dernier des esclaves se veut encore un dieu. Impossible donc de sous-estimer ce jugement : la tyrannie traverse la société de part en part. (...) la servitude de tous est liée au désir de chacun de porter le nom d'Un devant l'autre. Le fantasme de l'Un ce n'est pas seulement celui du peuple rassemblé, nommé, c'est simultanément celui de chaque homme, tyranneau, dans la société. »¹

¹ C. Lefort, « *Le nom d'Un* », op. cit., p. 329, nous soulignons.

Les termes de cette analyse renvoient à une tendance générale, relativement indépendante du régime politique et inhérente au lien social, qu'il convient d'éclairer à présent par la réflexion de Lacan. Quelques années avant le commentaire de Lefort, dans le *Séminaire XVII* sur *L'envers de la psychanalyse* (1969-70), nous tombons en effet sur cette formule, qui nous paraît singulièrement proche de la précédente :

« Toute canaillerie repose sur ceci, de vouloir être l'Autre, j'entends le grand Autre, de quelqu'un, là où se dessinent les figures où son désir sera capté. »²

Les propos de Lacan, et surtout l'arrière plan théorique qui les sous-tend vont nous permettre de mieux articuler le rapport entre désir de maîtrise et servitude volontaire.

a/ Rôle du grand Autre dans l'élaboration du désir

Comme nous avons commencé à l'établir dans les chapitres précédents, le désir de chacun s'élabore à travers une relation complexe, à la fois au langage, aux différentes figures marquantes de l'entourage, aux modèles et interdits culturels en vigueur dans telle civilisation, etc. La polysémie de l'expression « *grand Autre* » chez Lacan permet de désigner à la fois toutes ces figures de l'altérité constitutive du désir. Elle a par ailleurs le mérite de suggérer les risques de substantialisation d'une réalité pourtant intotalisable ou inconsistante. Le grand Autre renvoie en effet à la fois : 1) au lieu des signifiants, autrement dit à l'ensemble des termes de la langue, à un moment donné de son existence ; 2) au petit autre — père, mère, ou autre figure d'identification — divinisé ou surévalué imaginativement et par l'entremise duquel je désire ; 3) de façon plus mythique ou fantasmatique, à Celui qui serait susceptible de satisfaire définitivement mon désir. L'Autre n'existe et ne subsiste donc que dans l'accrétion de figures hétérogènes.

Mais ceci, nous ne le reconnaissons pas volontiers ni aisément. Tel est probablement ce qui motive Lacan dans le maintien de cette terminologie problématique : c'est par le désir et ses équivoques que tend à se produire et à se reproduire l'illusion de l'unité de l'Autre, qui va de pair avec celle d'un désir maîtrisé et maîtrisable. Et l'illusion d'unité de l'Autre se trouve renforcée par les pratiques institutionnelles les plus diverses, même si l'institution religieuse en représente probablement la forme la plus aboutie. Or, notre question est ici précisément de savoir si — et dans quelle mesure — chacun peut échapper à la tentation de substantialisation du grand Autre et aux pratiques institutionnelles qui la véhiculent. Tant que subsiste en effet cette tentation, persiste avec elle le risque de la maîtrise et son envers, qui consiste à se faire soi-même objet de la maîtrise de l'autre — et donc esclave, particulièrement sur le plan du désir.

Pourquoi le fantasme de la consistance de l'Autre est-il si prégnant ? Et pourquoi peut-on être tenté de s'aliéner à "Lui" ? La réponse, complexe, tient à la fois au rôle qu'assume l'Autre dans la constitution du désir et à la capacité de l'Autre, conçu imaginativement, d'occulter le

² J. Lacan, *Séminaire XVII, L'envers de la psychanalyse*, Le Seuil, 1991, p. 68.

manque-à-être ou la castration constitutive de l'être humain. Mais elle tient aussi à la fonction que l'Autre occupe dans l'institution : en un sens, toute institution qui se pérennise devient elle aussi une figure du grand Autre. L'expérience analytique se présente alors comme une mise en question du statut de l'Autre, mise en question consciente de la difficulté même de son entreprise et des apories potentielles de ses résultats. Comme le dit Lacan au début du *Séminaire XVI, D'un Autre à l'autre* :

« Le drame est que, quel que soit le sort que réserve à l'Autre cette mise en question, la même expérience démontre que c'est de son désir que je suis — dans les deux sens merveilleusement homonymiques en français de ces deux mots —, que je suis la trace. C'est d'ailleurs précisément en cela qu'au sort de l'Autre je suis intéressé. »³

On ne peut donc pas si facilement se débarrasser de l'Autre, y compris sous ses deux formes traditionnelles que sont le Dieu des philosophes et le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. En tant qu'héritier d'une famille, d'une culture, etc., je suis (du verbe *suivre*) la trace de mes prédécesseurs. En tant qu'objet de désir, de non-désir et de convoitise, je suis (du verbe *être*) la trace marquée du désir de l'Autre.

Afin d'éclairer cette posture inaugurale problématique, tâchons d'abord de reprendre la genèse du sujet psychique et de son désir, tels que les envisage Lacan dans le *Séminaire V, Les formations de l'inconscient*. Nous prolongerons d'abord certaines analyses esquissées dans notre chapitre 1, notamment autour des trois temps de l'Œdipe. Pour ce faire, nous distinguerons deux plans complémentaires : d'une part ce qu'il advient du sujet naissant, l'enfant, dans la relation au désir de ses parents ; d'autre part le destin de son désir à lui, enfant, suite au passage obligé de sa formulation dans une langue particulière, elle-même inscrite dans les institutions de la société à telle époque spécifique.

Commentant notamment le cas du petit Hans et les trois étapes du complexe d'Œdipe, Lacan, comme nous l'avons déjà évoqué, considère que l'enfant passe par trois phases successives dans la formation de soi et de son désir. Chacune fait intervenir indissociablement ses parents et la langue dans laquelle se formule leurs discours. Lors d'une première étape, l'enfant peut être considéré comme « assujet », et donc assujéti par ce qui le constitue : essentiellement le désir de la mère. En l'absence d'autres "références", il est amené à s'éprouver lui-même comme pur et simple objet de son désir (à elle), bien que de façon déjà articulée par la langue, à travers le discours de la mère. Lacan peut ainsi dire de l'enfant, lors de cette première phase :

« c'est un assujet parce qu'il s'éprouve et se sent d'abord comme profondément assujéti au caprice de ce dont il dépend, même si ce caprice est articulé. »⁴

Sur le plan imaginaire et au niveau inconscient, l'enfant se représente probablement l'Autre comme un tyran (ce que dénote le terme de "caprice") et se trouve pris dans une aliénation première, qui peut ne pas rester sans effets sur sa constitution ultérieure et son rapport aux autres.

³ Lacan, *Séminaire XVI, D'un Autre à l'autre*, Le Seuil, 2006, p. 72.

⁴ J. Lacan, *Séminaire V, Les formations de l'inconscient*, op. cit., p. 189.

Le second temps correspond à l'intervention du "père", qui représente avant tout l'autre de la mère et une médiation permettant d'ouvrir la dialectique du désir. Par le père, et sa présence dans le discours de la mère elle-même, l'enfant est en effet amené à se situer dans un rapport plus complexe au désir de l'autre ou des autres qui l'environnent immédiatement. A cet égard d'ailleurs, Lacan reconnaîtra de plus en plus que le « *complexe d'Œdipe* » n'est probablement pas la seule manière de concevoir la dialectique du désir, dans la mesure où sa formation est liée à un contexte culturel particulier voire à une problématique freudienne plus contingente⁵. Mais ceci n'enlève rien à la nécessité de concevoir la formation du désir à travers le double rapport à l'Autre : l'ordre du langage et des institutions, d'une part, et la présence, au-delà de l'enfant, d'une ou plusieurs autres personnes dont le désir va interférer avec le sien.

Ainsi, à un rapport duel mère-enfant, doit succéder un rapport à trois termes qui "ouvre" la relation à un jeu d'altérités multiples. Le père, présent dans le discours de la mère et dans son désir, représente celui qui est susceptible de la satisfaire ou de lui refuser la satisfaction. Non seulement cette présence invite l'enfant à ne pas se concevoir comme le seul et unique objet du désir ; mais elle le convie également à découvrir la dimension de renvoi indéfini du désir humain. En un sens, le père apparaîtra à ce niveau comme l'Autre de l'autre (avec un petit "a"), dans une position transcendante par rapport au désir de la mère, celui-ci ayant été éprouvé comme transcendant par rapport au désir de l'enfant.

Dès lors, au lieu d'être le seul objet d'un Autre (la mère) qui serait Un, l'enfant est objet parmi d'autres d'un Autre encore au-delà : au-delà de la mère, il y a le père, mais au-delà de lui toute l'institution social-historique qui leur donne à chacun un statut particulier, parfois aux côtés d'autres figures centrales telles que l'oncle, le grand-père ou la grand-mère, etc. Le "père" en vient donc aussi à symboliser l'institution elle-même et ses lois, sans que cette dynamique ait nécessairement une portée "patriarcale" : en tant que tierce instance, il joue le rôle de représentant, pour ainsi dire par délégation, des interdits de la société, en particulier l'interdit de l'inceste. Ce moment est ainsi celui de la découverte de la "castration", qui est le nom de la finitude et de la division du sujet du désir.

Cette finitude et cette division ont lieu dans le désir de la mère lui-même, et c'est par son entremise que l'enfant sera renvoyé à sa propre division interne. La mère ne peut alors plus être imaginée comme toute-puissante par l'enfant, qui n'est par conséquent plus réduit à se concevoir comme le pur objet du caprice de celle-ci, du moins dans le cadre d'un fonctionnement ordinaire de la relation familiale. Il peut néanmoins surgir des dysfonctionnements, au cours desquels la mère ou le père seront maintenus dans leur position de toute-puissance, et donc imaginés comme un Autre consistant ou un représentant de l'Autre. Comme le suggérait déjà Freud dans *L'avenir d'une illusion*, ces dysfonctionnements n'affectent pas exclusivement les cas cliniques de névrosés ou de psychotiques, mais parfois tout un groupe — ce qu'il désignait comme une névrose collective de l'humanité sous les traits de la religion.

⁵ A ce sujet, cf. notamment le *Séminaire XVI*, op. cit., p. 277 : « *Que cette barrière [de l'interdit de la jouissance, de l'inceste] soit métaphorisée dans l'interdit de la mère, ce n'est après tout que contingence historique, et le complexe d'Œdipe lui-même n'est là qu'appendu.* »

Le destin de la relation aux parents et au grand Autre dépend en partie d'un signifiant privilégié : le "phallus". Celui-ci ne désigne pas l'organe génital masculin, sur le plan biologique, mais le signe de quelque chose, comme une marque ou une dénotation : Lacan évoque la trace de pas sur l'île déserte de Robinson Crusoé, qui indique la présence-absence de Vendredi, le tatouage, la circoncision. C'est donc le signe d'une entaille ou d'une entame. Celui de l'inscription de l'ordre du langage sur l'être humain jusque dans son corps et sa manière de l'éprouver. Que le père "possède" le phallus et qu'il puisse en "priver" la mère, lors du second temps de l'Œdipe, ne renvoie donc pas à une puissance réelle du père ni à un ordre social nécessairement patriarcal. Cela indique qu'il est porteur d'un signe et d'un rôle "limitatif" par rapport à la toute-puissance du désir : il introduit de la négativité dans le rapport désirant mère-enfant, donc une certaine ouverture. Par l'introduction du "phallus" le désir de l'enfant est réorienté vers des dynamiques plurielles lui permettant d'esquisser sa propre subjectivation, ce qui va de pair avec une destitution de la toute-puissance d'un désir hégémonique. Et ceci prend sens sur le fond de toute l'organisation sociale, qui malgré ses aspects "répressifs" à l'égard des pulsions, joue aussi un rôle fondamental dans la formation et la libération d'une certaine autonomie désirante.

Ceci qui nous amène à la troisième phase :

« C'est la sortie du complexe d'Œdipe. Cette sortie est favorable pour autant que l'identification au père se fait à ce troisième temps, où il intervient en tant que celui qui l'a [le phallus]. Cette identification s'appelle Idéal du moi. »⁶

Formulée ainsi, elle concerne essentiellement le garçon, ou encore un individu de sexe féminin qui s'identifie au genre masculin. L'Idéal du moi recèle alors une valeur « *typifiante* » ou normative, à la fois nécessaire et problématique : nécessaire à la construction de soi et problématique tant l'identité demeure difficile à constituer et peut devenir aliénante si elle est vécue de façon trop rigide. Elle le sera d'autant plus que le père sera conçu comme un représentant absolument légitime du grand Autre, comme le tenant lieu d'un Autre consistant — qu'il s'agisse de l'ordre social réifié ou de Dieu. Pourtant, il ne l'est pas. Et le signifiant "phallus" se présente justement pour Lacan comme ce qui dénote cette relative inconsistance de l'Autre.

Si le phallus est la marque d'une certaine puissance, ce serait plutôt d'une puissance de séparation, associée à une certaine impuissance. Le père occupe donc aussi une position en partie dérisoire et sa "virilité" n'a pas grand-chose à voir avec la puissance d'un mâle dominateur, maître de ses attributs et de la jouissance de la femme. En ce sens, comme le dit Lacan un peu après :

« cela veut dire qu'en tant qu'il est viril, un homme est toujours plus ou moins sa propre métaphore. C'est même ce qui met sur le terme de virilité cette ombre de ridicule dont il faut tout de même faire état. »⁷

Le porteur du signe de la séparation, du phallus, joue un rôle par délégation, rôle auquel il ferait bien de ne pas s'identifier. Or n'est-ce pas pour dénier cette posture fragile que certains

⁶ J. Lacan, *Séminaire V*, op. cit., p. 194.

⁷ Ibid, p. 195.

hommes peuvent vouloir adhérer aveuglément à un groupe, à une lignée ou à une nation ? En effet, par l'intermédiaire de la communauté et de son ou ses signifiants directeurs, l'homme (au masculin), peut trouver à renforcer son identité problématique. L'appartenance au groupe aura également pour fonction d'occulter l'« ombre de ridicule » liée à la virilité : comme l'indiquait Freud dans « *Psychologie des foules et analyse du moi* », l'idéal du moi de chacun se trouve largement augmenté et conforté, par la double identification des uns aux autres et de tous à l'Un — chef, idéal, trait identitaire, parti, etc. Dans ce cas la dimension de métaphore est largement mise de côté, et avec elle l'inconsistance de l'Autre.

Nous pouvons donc concevoir qu'aux différentes phases de l'Œdipe peut intervenir une surestimation de l'Autre et une tendance à croire en sa dimension substantielle, tendance d'autant plus forte qu'elle implique le désir et sa formation, de façon très intime, complexe et peu perceptible pour les sujets humains. Or, cette dynamique est aussi renforcée par ce qui se produit en parallèle de ces relations aux tiers (mère, père, etc.) : dans le destin du désir de l'enfant lui-même. Comme le développe par ailleurs Lacan, les besoins primaires et pour ainsi dire biologiques de l'*infans* vont devoir en passer par la langue pour se formuler. Ce passage induit la conversion du besoin en demande et un radical transfert de plan : de l'ordre biologique nous passons à l'ordre culturel.

Or, ce passage n'est pas sans perte, au niveau pulsionnel. Comme l'indique par ailleurs le concept de refoulement chez Freud, l'entrée en institution de l'être humain génère une répression pulsionnelle avec pour conséquence un double destin des pulsions. Une partie de l'énergie pulsionnelle est "liée" et investie dans l'ordre social, notamment par le biais de la sublimation. Par ailleurs cependant, une part de la pulsionnalité demeure insatisfaite et "vagabonde" : nous la retrouvons dans les rêves et les différents symptômes psychiques, ainsi que dans le trait d'esprit, probablement aussi dans l'art où elle parvient assez singulièrement à s'impliquer.

Ce que Lacan place au registre de la demande, c'est la part socialisée et verbalisée de l'énergie pulsionnelle. Le désir, lui, demeure en marge et du côté de l'insatisfaction, du refoulement et de l'inconscient. La difficulté, une fois réalisée la socialisation de l'individu, est que le désir s'avère inaccessible, si ce n'est par des approximations qui toujours emploient le langage et génèrent ainsi, de manière indépassable, du refoulement. Ce pourquoi le sujet du désir est essentiellement inconscient, réfractaire à toute formulation langagière adéquate et univoque.

b/ L'objet *a* comme trace de l'Autre dans mon désir

De la présence de l'Autre dans le désir, nous pouvons néanmoins apercevoir les traces, notamment dans le trait d'esprit. L'espace d'un instant, celui-ci nous laisse entrevoir ce qu'aurait pu être une conjonction heureuse entre le signifiant et la pulsion. Cependant, comme le marquage du désir par le signifiant est avant tout une opération douloureuse, comme le suggéraient par ailleurs les exemples du tatouage ou de la circoncision, le désir humain entretient une relation intime et ambiguë avec la souffrance.

« A la limite, ce à quoi confine le désir, non plus dans ses formes développées, masquées, mais dans sa forme pure et simple, c'est à la douleur d'exister. »⁸

Néanmoins, dans la mesure précisément où l'ordre social conduit à la formation du désir dans des figures complexes et médiatisées, la douleur et le manque-à-être sont impliqués eux-mêmes dans le déploiement des institutions. Tel est nous semble-t-il l'intérêt du concept « d'objet *a* » que de désigner, d'abord de façon énigmatique, le destin du rapport entre le désir et son objet sous l'angle de la socialisation et du fantasme. Car si l'objet *a* renvoie à l'objet du désir, il n'y renvoie que sous la forme socialisée — et donc toujours inadéquate voire illusoire, marquée par l'imaginaire. A son revers apparaît toujours la perte inaugurale d'une plénitude originaire, plénitude elle-même rétrospectivement idéalisée voire mythifiée, avec en arrière fond la souffrance de cette perte.

Il convient alors d'examiner quel peut être précisément le rapport entre le grand Autre et l'objet *a*. Ceci nous amènera également à nous demander comment et dans quelle mesure l'objet *a* peut être instrumentalisé par l'ordre social et pour quelles raisons le sujet peut se laisser prendre à ses leurre, selon des modalités qui pourraient nous éclairer quant à la servitude volontaire.

Dans la mesure où le désir se constitue dans le rapport à la langue et à l'institution sociale, il est directement concerné par le grand Autre, comme nous venons de le voir. C'est ainsi par le grand Autre que se trouve générée une perte ou un effet de perte, en-deçà de quoi il nous est impossible de remonter : cela reviendrait à passer outre les conditions de la culture et de la socialisation.

*« Cet effet symbolique s'inscrit dans la béance qui se produit entre le corps et sa jouissance, pour autant que c'est l'incidence du signifiant, ou de la marque, c'est-à-dire ce que j'ai appelé tout à l'heure le trait unaire, qui la détermine ou l'aggrave. Comme nous ne pouvons sonder ce qui de cette béance était déjà là dans l'organisme, et que seule nous importe l'aggravation, disons que l'incidence du trait unaire lui donne sa consistance. Il se dessine donc un rapport entre l'effet de la perte, à savoir l'objet perdu en tant que nous le désignons par *a*, et ce lieu qui s'appelle l'Autre, sans lequel il ne saurait se produire, lieu encore non connu et non mesuré. »⁹*

⁸ Séminaire V, op. cit., p. 338.

⁹ Séminaire XVI, op. cit., p. 127.

En trouvant à s'identifier principalement à une marque ou à un certain signifiant, dans son Idéal du moi — ce que dénote le concept de « *trait unaire* » — chaque sujet parvient tant bien que mal à se situer dans l'ordre social. Cependant, cette identification se paie du prix de la perte de ce que nous pouvons supposer être une jouissance pleine et entière, « *l'objet perdu* » étant lui-même une supposition rétrospective et « *a* » le signifiant de cette perte et en même temps de sa valeur, comme un « *x* » inconnu dans une équation mathématique.

Cette inconnue l'est d'abord pour le sujet lui-même, qui est pourtant structuré, dans son être, par les différentes dimensions de l'Autre. Comme nous l'avons évoqué, chacun est intéressé au sort de l'Autre en tant que chacun est fait désirant par les incidences de son rapport à l'Autre. D'où une attente généralement démesurée envers l'Autre :

« C'est la demande à l'autre de ce qui lui manque, Je me demande ce que tu désires, et son double, qui est précisément la question que nous pointons aujourd'hui, à savoir Je te demande, non qui je suis, mais, plus loin encore, ce qu'est Je. »¹⁰

Au premier niveau se pose la question de la jouissance de l'Autre : jouit-il, comment et par quoi ? Question à plusieurs entrées ou à plusieurs adresses puisqu'elle peut être orientée aussi bien vers un parent que vers différentes figures de l'autre — la femme pour l'homme et réciproquement, le riche pour le pauvre, le savant pour l'ignorant, le Noir pour le Blanc, ... — ou encore des formations collectives comme une communauté de fidèles, de chercheurs ou telle catégorie sociale déterminée. Au second niveau, le problème se situe plutôt du côté de l'identité du sujet. Qu'est-ce qui m'assure que je suis un, Je unique et cohérent, au sein de l'organisation complexe que Je suppose garantie par l'Autre ?

D'après Lacan, comme nous avons déjà eu l'occasion de l'évoquer au chapitre 1, "Je" trouve à constituer mon identité grâce à l'identification. Dans le cadre de ce nouveau moment de notre réflexion, nous pourrions le formuler ainsi : inconsciemment, je me laisse marquer par un trait signifiant spécifique, le trait unaire, qui joue un rôle pivot dans la construction de mon identité. J'entretiens donc un lien privilégié avec un élément que l'on peut noter "1", et qui se situe dans l'Autre : un nom, un adjectif, une propriété, un objet-signe, une appartenance, etc.

« Il est indispensable (...) qu'il y ait dans l'Autre au moins un élément, réduit à l'élément un, et (...) c'est ce qui a longtemps fait prendre l'Autre pour l'Un. »¹¹

Cette méprise se révèle cependant difficilement évitable tant mon identité subjective repose sur l'hypothèse de l'existence de l'Autre comme Un. Je désire l'Autre comme Un et je tends à le constituer comme un objet *a* : les différentes figures de l'Autre sont difficilement détachables de la logique du fantasme. Dès lors je risque d'attribuer à l'Autre la consistance d'un objet, et je l'investis de ma foi alors qu'il est inconsistant. A ce niveau, il importe de souligner avec Lacan que :

¹⁰ *Séminaire XVI*, op. cit., p. 87.

¹¹ *Ibid.*, p. 382.

« pour autant que c'est au lieu de l'Autre qu'est appendue la possibilité du sujet en tant qu'il se formule, il est des plus importants de savoir que ce qui le garantirait, à savoir le lieu de la vérité, est lui-même un lieu troué. »¹²

Troué, il l'est de devoir comporter structurellement un ensemble vide, qui est le lieu où devrait se trouver la jouissance. Or celle-ci ne se définit que par son exclusion du lieu des signifiants : elle n'est pas incluse dans le grand Autre auquel dès lors il manque au moins un élément. Cet élément manquant, la jouissance, chacun court après dans l'espoir de le saisir... mais se retrouve de manière récurrente devant sa perte et l'évanescence de ses tenants-lieu dans le fantasme, les différents objets *a*.

C'est ce que Lacan va aussi nommer le « *plus-de-jouir* », à partir du moment où la "perte" et le désir de la combler entrent dans la logique sociale, sont pour ainsi dire "mis sur le marché". Cette question représente l'un des principaux enjeux du *Séminaire XVI*, tout en constituant une difficulté que nous ne sous-estimons pas. Il y va d'une certaine récupération de ce qui a été perdu, et d'une mise en relation des individus, les uns par rapport aux autres, sous l'angle du désir et de ses objets :

« Pour marquer les choses, dit Lacan, il faut en effet supposer qu'au champ de l'Autre il y a le marché, qui totalise les mérites, les valeurs, qui assure l'organisation des choix, des préférences, et qui implique une structure ordinale voire cardinale. »¹³

En d'autres termes, et pour chaque type d'institution social-historique, une certaine organisation des biens et des plaisirs, des modèles et des interdits, se met en place. Tout individu aura alors à s'y insérer moyennant une certaine perte, à s'y repérer dans les points cardinaux de son désir, mais aussi à y être instrumentalisé par le désir des autres, avec lesquels il entre dans une équation complexe. Or, si la perte en elle-même est déjà occultée, l'instrumentalisation du plus-de-jouir l'est encore davantage. Nous retrouvons là le refoulement et sa dimension socialement instituée : l'ordre social existant génère des effets de censure qui ne permettent pas d'y voir clair quant à la position du sujet à l'égard du désir de l'Autre :

« Il n'y aurait aucune raison de sujet, au sens où l'on dit raison d'Etat, s'il n'y avait au marché de l'Autre ce corrélatif, qu'un plus-de-jouir s'établisse qui est capté par certains. »¹⁴

L'individu aurait donc quelque chose à (se) cacher, pour assurer sa pérennité, comme les dirigeants d'un Etat, et souvent avec de bien mauvaises raisons, raisons liées à l'organisation d'ensemble du système social et à ses inégalités dans l'accès à la jouissance.

A ce niveau de l'analyse, Lacan propose de mettre en rapport la fonction du plus-de-jouir et le concept de plus-value tel qu'il est élaboré par Marx. Bien plus qu'une analogie, il existe entre

¹² *Séminaire XVI*, op. cit., p. 59.

¹³ *Ibid.*, p. 17.

¹⁴ *Ibid.*, p. 18.

les deux, selon Lacan, une homologie : ce sont deux manières d'exprimer l'incidence du discours sur la jouissance et de chercher à cerner la place et le rôle de l'objet *a* dans les relations humaines. Mais la psychanalyse n'aborde pas ce problème sous l'angle d'un savoir théorique et systématique — ce qui fait aussi la difficulté pour nous de constituer des énoncés satisfaisant ces critères. Elle l'aborde sous l'angle de la souffrance, de la souffrance psychique des sujets, et de leur discours, dans sa dimension la plus décousue et la plus immaîtrisée. Pourquoi ? Essentiellement parce que le savoir lui-même est partie prenante dans cette affaire. Sous cet angle, la psychanalyse est aussi le symptôme de la modernité, et

*« elle n'apparaît comme symptôme, dit Lacan, que pour autant qu'un tournant du savoir dans l'histoire (...), ou de l'incidence du savoir dans l'histoire, est déjà là qui a concentré, si je puis dire, la fonction définie par l'objet *a* pour nous l'offrir, la mettre à notre portée. »¹⁵*

Si cela a pu transparaître incidemment dans le discours de Marx, sa "découverte" a peut-être été pervertie par un trop grand empressement à circonscrire l'essence de l'exploitation et ses figures, et par la méconnaissance que le savoir lui-même pouvait y jouer un rôle majeur, reconduisant en partie l'illusion d'un grand Autre substantiel. Tâchons donc à présent d'examiner, à la fois sur le plan historique et intra-sujetif, le devenir des relations entre le savoir et la jouissance, autour de la volonté de s'approprier l'objet du désir.

2/ La relation maître-esclave, dans l'histoire et la vie psychique

Le grand Autre, tel que nous l'avons défini précédemment, est intrinsèquement marqué par une historicité complexe et hétérogène. Il s'agit autant de l'historicité de la langue que celle des structures familiales, des rapports de domination dans la société ou encore des formes de régimes politiques. Le sujet psychique, de façon toujours singulière, se voit contraint de bâtir son histoire singulière dans le réseau de cette structure complexe et entre ses mailles. Lacan va, à ce titre, s'inspirer de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, afin d'esquisser une "histoire" du devenir de la psyché dans l'univers occidental depuis les Grecs. Néanmoins, sa conception de l'inconscient et du sujet divisé le conduit à s'écarter de la dialectique hégélienne. Aussi Lacan ne propose-t-il pas à proprement parler une théorie complète de "l'histoire" de la psyché : sa pensée fonctionne par allusions, par touches successives, et ceci dès les premiers séminaires publiés.

Dans la mesure où Lacan est amené à se montrer très critique à l'égard du caractère substantiel de l'Autre, il ne peut admettre la conception hégélienne de l'Esprit. Par conséquent, il ne peut prétendre atteindre une totalisation du savoir ni même une saisie systématique et totalisante de ce qui est en question dans le devenir de l'humanité. Cependant, dans la mesure où non seulement le sujet, mais la psychanalyse elle-même, sont pris dans ce devenir et eux-mêmes symptômes de ses failles, il convient de les confronter tous deux à l'historicité dans laquelle ils sont pris. Que ce soit sur le plan des relations inter-individuelles, ou dans leur traduction singulière sur le plan intra-psychique, les trois dimensions centrales de

¹⁵ *Séminaire XVI*, op. cit., p. 46.

l'existence que sont le pouvoir, le savoir et la jouissance s'articulent de manière complexe et dynamique. Leur jeu n'est-il pas lui-même souvent aporétique ? Et n'y a-t-il pas là une énigme à affronter, en écho à celle qu'évoquait La Boétie à propos de la servitude volontaire ?

a/ Maîtrise et servitude au niveau intra-subjectif

Dans la mesure où la psychanalyse a avant tout affaire à l'individu, commençons par l'examen du fonctionnement de la relation maître-esclave dans la vie psychique. Lacan nous la laisse envisager d'abord, dans le *Séminaire II*, de façon métaphorique, sous les traits de l'aveugle et du paralytique :

« La subjectivité au niveau du moi est comparable à ce couple, introduit par l'imagerie du quinzième siècle (...). La moitié subjective d'avant l'expérience du miroir, c'est le paralytique, qui ne peut pas se mouvoir seul si ce n'est de façon incoordonnée et maladroite. Ce qui le maîtrise, c'est l'image du moi, qui est aveugle, et qui le porte. »¹⁶

C'est donc le maître qui est chevauché par l'esclave, paradoxalement. La conscience s'érige en fonction de maîtrise du corps et de la vie psychique incoordonnée ; à ce titre elle prétend au titre de « maître ». Mais elle est en réalité aveugle aux pulsions qui animent le sujet et en viennent à constituer son désir à travers une histoire singulière. Dès lors, si l'on envisage les choses métaphoriquement, la conscience est "chevauchée" par la dynamique pulsionnelle, qui tient donc les rênes et la conduit en sous-main. Mais ce guidage lui-même est paralysé par la fascination, fascination exercée par l'image du moi dans le miroir. La vie pulsionnelle risque d'échouer dans la puissance illusoire de l'unité d'un « moi », renforcé par des identifications plus élaborées — à un genre, à une ethnie, à une patrie, à une profession, etc. ; et le sujet « cède sur son désir ». Le paralytique chevauchant un aveugle, voilà de quoi esquisser de façon allégorique la situation aporétique du sujet et le début d'une "dialectique" tout à fait problématique.

Que ce soit au niveau de la société ou de l'individu, une forme de renonciation à la jouissance est constitutive, à la fois de la structuration intra-psychique et de l'ordre social. Néanmoins, comme l'énonçait déjà Freud dans *Le malaise dans la culture*, ce renoncement prend plusieurs aspects. Pour une part, difficilement quantifiable, il est indispensable et entre de plein droit dans le « travail de culture », qui seul permet l'élaboration de formes viables de soi et de l'être-ensemble. Ceci néanmoins ne va pas sans effets névrotiques, sans production d'insatisfaction et de refoulement, sans engendrement d'une certaine hostilité à la culture. Mais celle-ci est d'autant plus vive lorsque les formes existantes de culture, au sens large d'organisation de la société, mode de répartition des richesses, etc., se traduisent par des bénéfiques pulsionnels inégaux en fonction des catégories sociales.

¹⁶ *Séminaire II, Le moi dans la théorie de Freud...*, op. cit., pp. 74-75.

Lacan revient sur ces problèmes relatifs à l'entrée en institution de cet être pulsionnel qu'est l'homme, en particulier dans le *Séminaire XVI*. Le couple maître-esclave désigne certes dans la réflexion de Lacan un rapport inter-personnel dans lequel les bénéfiques pulsionnels et une part de "jouissance" vont être captés par l'un au détriment de l'autre, mais pas toujours du côté où on s'attendrait à les trouver, c'est-à-dire du côté du maître... D'autre part et plus intimement, cette relation se déploie dans le cadre de la formation historique de la psyché, de l'élaboration progressive et complexe du « *travail de culture* » au fil des siècles.

L'homme "civilisé", l'homme de la culture, dans les sociétés hautement hiérarchisées et technicisées, devient lui-même, et quelle que soit sa position sociale, le lieu d'une conflictualité psychique qui rend problématique son épanouissement et le conduit, pour ainsi dire, à se faire esclave de lui-même, au moins dans une certaine mesure. Pourquoi les individus en général — et certains plus que d'autres — en viennent-ils à consentir aux effets disproportionnés du renoncement pulsionnel ? Qu'est-ce qui les conduit à accepter voire à alimenter la logique du renoncement ? Comment en est-on arrivé, sur le plan social-historique, à une quasi perversion de la culture, s'apparentant à une entreprise fascinatrice au bénéfice du maître ou des maîtres — eux-mêmes d'ailleurs dans une posture problématique eu égard à la question de la jouissance et de l'émancipation ?

Comme pour le grand Autre, le concept de "maître" doit être maintenu dans une certaine polysémie, avec tout ce que cela comporte d'ambiguïtés et d'équivoques. Au regard des exigences de clarté conceptuelle, cette approche peut sembler insatisfaisante. Cependant, dans la mesure où il convient de chercher à cerner les choses-mêmes, il nous semble difficile voire illégitime de lever de telles ambiguïtés. En ce qui concerne en particulier les "effets de maîtrise" et les enjeux du rapport maître-esclave, comme c'est d'ailleurs le cas également chez Hegel, cela se joue indissociablement sur les plans individuel et collectif, et particulièrement à l'articulation entre les deux plans.

Dans un cas comme dans l'autre, le problème tourne autour du renoncement. C'est par lui que se constitue le maître, qui « *entend bien en faire le principe de son pouvoir* »¹⁷. Néanmoins, et contrairement à l'interprétation hégélienne, il s'avère problématique qu'un dépassement réconciliateur puisse s'opérer, dans la mesure où le renoncement pulsionnel laisse un reste, une part d'intraitable, que ni l'ordre du langage, ni l'ordre des institutions, ne parviennent à éliminer. Plus radicalement, même, c'est originairement l'instauration du langage, puis celle des institutions et des modes de production afférents, qui génèrent l'insatisfaction irréductible.

Pour Lacan, au niveau du psychisme mais aussi au niveau de la société et de ses modes de répartition des satisfactions pulsionnelles, cela se traduit par l'engendrement d'un « *plus-de-jour* ». Cette expression désigne l'effet rétroactif de l'institution de la société sur la vie psychique : à la fois interdit de la jouissance absolue, sans limites, autrement dit instauration de la "castration" ; et parallèlement creusement indéfini du désir qui semble chercher toujours plus à "jouir", sous des formes détournées ou atténuées, les formes de jouissance "socialisées" n'ayant plus qu'un lointain rapport avec la radicalité de la jouissance telle qu'on peut après-

¹⁷ *Séminaire XVI*, op. cit., p. 17.

coup se la représenter, notamment à travers les symptômes psychiques ou les périodes les plus troublées de l'histoire — démesure de la violence guerrière ou génocidaire, résurgence du viol et de la cruauté dans la torture,...

Situé dès sa naissance dans l'ordre du langage et de l'institution, le sujet se trouve pris dans une logique d'échanges et d'équivalents, il est introduit dans un certain "marché" du plus-de-jour. De façon analogique, Lacan s'inspire des analyses de Lévi-Strauss sur la femme comme objet d'échange dans les sociétés traditionnelles. Plus généralement, tout sujet humain se trouve inséré dans une logique comparable, intégrant le désir des parents et des proches, le rapport désirant entre les sexes et entre les générations, les relations pédagogiques, etc. Or le sujet n'en sait rien, et il est toujours d'emblée impliqué comme objet du désir — avant même de pouvoir émerger comme sujet pensant, celui-ci s'installant toujours, sans le savoir, dans la dépendance du désir de l'autre. Comme le formule Lacan :

« le sujet, avant d'être pensant, est d'abord le a. Et c'est après que la question se pose d'y accorder ceci, qu'il pense. Mais il n'a pas eu besoin de penser pour être fixé comme a. »¹⁸

Ce premier aspect n'est pas sans conséquences sur le rapport de l'homme au savoir et sur le désir de savoir.

Le second aspect, outre celui du rapport au savoir, réside en ceci que l'humain se trouve également pris dans l'ordre de la production et du travail. Tel est ce qui conduit Lacan à engager un dialogue avec Marx et à considérer qu'à partir de l'avènement du capitalisme se met en place une homologie entre la plus-value et le plus-de-jour. L'économie capitaliste peut en effet être articulée à l'économie psychique. En produisant et en consommant, le sujet humain implique indissociablement son renoncement pulsionnel et sa recherche de jouissance. De même les rapports interpersonnels s'inscrivent-ils dans un jeu de gains et de pertes de jouissance, à la fois inégalitaire dans la mesure où certains y perdent plus que d'autres, et égalitaire parce que tout le monde y perd le bénéfice de la jouissance absolue et y rencontre l'échéance de sa propre mort. Qu'on soit dans la position de maître ou dans celle d'esclave, on croit pouvoir récupérer la part de jouissance "perdue", on s'imagine pouvoir posséder l'objet du désir, l'objet *a*, ou bien encore pouvoir se le faire restituer par le biais d'une "révolution" éminemment problématique.

C'est méconnaître que l'objet *a* s'inscrit tout d'abord sous le signe d'une perte, et que son surgissement après-coup dans le grand marché des biens et des savoirs ne peut qu'en être affecté.

« Le a vient se substituer, dit Lacan, à la béance qui se désigne dans l'impasse du rapport sexuel, et il se redouble de la division du sujet en lui donnant sa cause, qui jusque là n'était saisissable d'aucune façon, car le propre de la castration, c'est que rien ne peut à proprement parler l'énoncer, parce que sa cause est absente. A sa place vient l'objet a, comme cause substituée à ce qu'il en est radicalement de la faille du sujet. »¹⁹

¹⁸ *Séminaire XVI*, op. cit., p. 160.

¹⁹ *Ibid.*, p. 347.

Ainsi ce qui est désiré, que ce soit un bien matériel, une connaissance, une activité, une personne — voire la liberté si elle est représentée comme un "bien" ou une "chose" — ne l'est jamais pour soi-même mais comme équivalent d'un "objet" insaisissable. De cet objet, on suppose qu'il donnerait sa pleine consistance au sujet et sa complétude harmonieuse au rapport sexuel. On y tient particulièrement dans la mesure où, enfin, il nous permettrait d'accéder à la cause de notre être, non pas biologique mais culturel, à notre être dans la langue et les institutions. Pourtant, rien ne permet adéquatement de saisir ce qui se produit exactement du moment inaugural où l'humain advient au sein d'un univers culturel donné.

Si nous mettons avant tout ici l'accent sur l'angle intra-psychique, rappelons qu'il n'est pas réellement dissociable de son envers social-historique, si ce n'est par l'opération de la pensée. Comment concevoir au niveau du sujet l'articulation entre sa division et l'instauration dans la vie psychique d'une relation maître-esclave intériorisée ? Pour Lacan, comme nous l'avons vu, le sujet humain s'élabore par le biais d'une "marque", par l'identification à un signifiant privilégié qu'il nomme le « *trait unaire* ». Par cette identification symbolique, qui renvoie au moment de la sortie de l'Œdipe et à la fixation — relative — d'une certaine identité, l'individu se retrouve à la fois divisé entre les deux dimensions du conscient et de l'inconscient et, corrélativement, en un moi socialisé et un sujet du désir : le divorce est alors consommé entre le sujet et le savoir, ainsi qu'entre le sujet et la jouissance. L'individu divisé méconnaît cependant la division ou du moins ses effets, particulièrement du côté de la jouissance et de la maîtrise. Lacan recourt à une comparaison éthologique pour préciser l'enjeu de cette méconnaissance. Evoquant une étude de Lorenz sur les loups, Lacan remarque qu'ils ne vont pas plus que l'homme jusqu'à la lutte à mort effective dans la quête de reconnaissance et la recherche d'un ascendant sur l'autre :

« le geste suffit [le loup qui s'estime vaincu offre sa gorge à l'autre], il n'y a pas besoin que l'autre l'égorge. Seulement, à la suite de ça, le loup vainqueur ne se croit pas deux loups. L'être parlant, lui, se croit deux, à savoir, comme on dit, maître de lui-même. »²⁰

Incidentement, nous retrouvons certes la division en deux, mais la méconnaissance porte sur ses effets et s'apparente à l'illusion d'une possible réunification.

C'est une autre manière d'énoncer la relation conflictuelle de l'aveugle et du paralytique. Le pôle du Je-identité induit chacun à se penser comme maître de soi, en toute conscience. Mais le "soi" résulte d'une unification problématique du corps, qui ne va pas sans effets de destitution de ses capacités de jouissance. Le supposé maître perd donc également quelque chose, puisque c'est d'une part de lui-même que le sujet se trouve dissocié. "Je" perds donc la possibilité de jouir absolument en me constituant comme individu social, d'où l'émergence du plus-de-jouir et de son corrélatif, l'objet *a*. L'histoire du sujet consiste donc en partie dans celle d'une recherche de récupération indéfinie : le maître-conscience va (re)chercher chez l'esclave-corps la possibilité de récupérer une jouissance perdue, sans savoir exactement ce qu'il doit trouver. Comme le formule en effet Spinoza en un tout autre contexte, dans l'*Ethique*, nous ne savons pas ce que peut le corps. Ceci amène Lacan à considérer que « *l'esclave est l'idéal du maître* » ou encore que le maître est « *le cocu de l'histoire* » quoique « *cocu magnifique* »²¹.

²⁰ *Séminaire XVI*, op. cit., p. 366.

²¹ *Ibid.*, pp. 366 et 367.

Aveuglée par sa position de maîtrise, la conscience domine sans jouir — et sans savoir exactement ce qui est en jeu dans la question de la maîtrise — alors que l'esclave-corps en "sait" peut-être davantage mais ne dispose pas des moyens de l'exprimer, sauf de manière incidente, par les symptômes. Croyant savoir, le maître-conscience :

« ne sait pas quelle est la position de l'esclave. Car enfin, dans tout ça, absolument rien ne démontre que l'esclave ne sache pas très bien ce qu'il veut depuis le départ. Comme je l'ai maintes fois fait remarquer, la question des rapports de l'esclave avec la jouissance n'est pas du tout élucidée. Quoi qu'il en soit, ça suffit à laisser dans l'ombre son choix à lui dans cette affaire. »²²

De telles formulations ne doivent néanmoins pas nous induire à personnifier le corps ou à le considérer comme une instance séparée de la conscience. Il s'agit là de métaphores. Peut-être la seule voie d'ailleurs pour formuler ce qui est en jeu. "Corps" ou "conscience", il s'agit de signifiants qui désignent des facettes différentes d'une même réalité humaine, indissociablement tissée de vie organique et du réseau symbolique dans lequel elle s'inscrit ou qui vient s'inscrire en elle. En ce sens le "corps" est toujours un corps de signifiants, un corps certes biologique mais sur lequel se greffent les mots de la langue et les impressions en retour de tous les gestes techniques d'une époque. Le corps humain est tatoué, circoncis, scarifié,... de manière beaucoup plus universelle et intime que ne le laissent penser ces pratiques circonstanciées propres à certaines cultures.

Ceci n'apparaît pas aux yeux du maître, qui conserve toujours quelque connivence avec le sourire ironique du colon ethnocentrique devant les pratiques rituelles des peuples dits par lui "primitifs". Il y a là cependant une certaine duperie de la conscience, qui « sert à quoi elle ne pense pas servir »²³. Tel est ce qui caractérise son aveuglement. Et si l'on définit la dupe comme « quelqu'un que quelqu'un d'autre exploite », nous pouvons nous demander avec Lacan : dans ce cas, qui exploite qui ? Difficile de répondre au premier abord, et les schémas classiques de l'exploitation se révèlent déficients à rendre compte d'une relation qui, en apparence, ne profite à personne et touche une seule et même personne.

Le renoncement pulsionnel a-t-il en effet un bénéficiaire identifiable ? Au-delà de l'individu, nous pourrions être tentés de répondre : la société. Mais ce serait trop prématurément la substantialiser, avec pour conséquence une surestimation du grand Autre. Faut-il alors dire : les élites ou les dominants ? Mais ils sont eux-mêmes pris dans le même registre, particulièrement à titre individuel, inclus qu'ils sont dans le grand marché du plus-de-jouir. La position du sujet quel qu'il soit, à l'égard de son désir, se révèle très problématique, et ceci quelle que soit par ailleurs son appartenance sociale.

Le sujet est-il donc maître ou esclave de sa jouissance ? Comment cerner la place exacte de la jouissance dans la dynamique intra-subjective ? La jouissance doit avant tout être distinguée du plaisir, comme l'excès de la juste mesure. A la suite de Freud, Lacan définit le plaisir et son principe comme l'apaisement d'une tension, comme une satisfaction tempérée. Mais il

²² *Séminaire XVI*, op. cit., p. 367.

²³ *Ibid.*, p. 208.

n'est pas nécessairement raisonnable ni conscient, au sens de la tempérance grecque, car son principe demeure voilé : ce sur quoi porte la limitation, c'est-à-dire la jouissance elle-même, reste énigmatique.

« Dans la psychanalyse, le principe du plaisir se situe et règne dans l'inconscient. Cela veut dire que le plaisir, que dis-je, sa notion même, est pour nous aux catacombes. »²⁴

Freud en a fait apparaître la dynamique complexe dans le rêve, par les lapsus et les mots d'esprit voire, dans une certaine mesure, à travers la création artistique. Et devant la résistance des sujets à se situer dans un juste rapport au plaisir, il a dû recourir à l'hypothèse d'un "au-delà" du principe de plaisir qui dénote l'excès de la jouissance sans la qualifier en propre, car nous en ignorons les limites, « *de la chatouille à la flambée à l'essence* », selon une formule de Lacan. Comme le dit ce dernier, faisant parler Freud *post-mortem* :

« Le plaisir, savez-vous où je l'ai retrouvé, (...) cette fleur de notre âge, cette légèreté ? Il s'essouffle maintenant dans les souterrains, Acheronta, seulement occupé à empêcher que tout ne saute, à imposer une mesure à tous ces enragés en y glissant quelque lapsus, parce que si ça tournait rond, où irions-nous ? »²⁵

Probablement et paradoxalement jusqu'à la mort, comme le suggère déjà l'article de Freud consacré à l'« *Au-delà du principe du plaisir* », malgré ses accents mythologiques et son usage métaphorique de la biologie de l'époque. Du moins existe-t-il un rapport intime et complexe, souvent abordé dans la littérature depuis les tragédies grecques et les textes religieux, entre la jouissance et la mort.

Cependant, une formulation aussi massive fascine plus qu'elle n'éclaire. Et affirmer par exemple que la jouissance est par essence "masochiste" reste encore du registre de la métaphore. D'abord parce que la clinique relative aux individus masochistes révèle une attitude extrêmement élaborée et complexe autour de la jouissance et de son évitement. Ensuite parce qu'on risque d'en conclure trop prématurément à un désir de souffrir de la part du sujet et un sujet de ce désir, là où la jouissance est plutôt le nom d'un excès qui transcende le sujet — sans pour autant désigner une transcendance radicale, à laquelle pourtant ne cessent de reconduire les fantasmes du grand Autre, dans la religion et ailleurs.

Peut-être alors vaut-il mieux dire, comme l'indique Lacan :

« Le sujet fait la structure de la jouissance, mais tout ce qu'on peut en espérer jusqu'à nouvel ordre, ce sont des pratiques de récupération. Cela veut dire que ce que le sujet récupère n'a rien à faire avec la jouissance, mais avec sa perte. »²⁶

Ainsi lorsque nous croyons jouir d'un objet de désir, objet *a* quel qu'il soit, il ne s'agit pas de jouissance au sens strict mais d'une rencontre, inévitablement éphémère, avec la perte originaire de la jouissance absolue. Une telle épreuve est donc toujours aussi celle de la castration, d'où le renvoi indéfini d'objet en objet et l'insistance de la répétition, généralement

²⁴ *Séminaire XVI*, op. cit., p. 112.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid., p. 115.

accompagnés de l'occultation de la béance de la perte par le fantasme du plein, de l'unité, de la complétude. Le plus-de-jouir désigne ainsi la tentative aporétique du maître pour s'approprier la jouissance après laquelle pourtant il ne cesse de courir :

« Ce petit a, comme l'expose Lacan, je l'ai appelé le plus-de-jouir, en tant que c'est ça qui est cherché dans l'esclavage de l'autre comme tel, sans que rien que d'obscur ne soit pointé quant à la jouissance de cet esclave. »²⁷

Le maître ignore donc ce qui motive son désir de pouvoir, et cette ignorance va se traduire historiquement et collectivement sur le double plan du savoir et du travail.

Avant de passer à ce second plan inter-subjectif, soulignons la dissociation qui s'opère entre savoir et pouvoir au niveau intra-subjectif. L'un des principaux points de repère se situe autour de la formalisation du stade du miroir. Alors que l'impuissance motrice voisine avec les pulsions partielles, dans les tout premiers mois de la vie de l'enfant, nous nous situons du côté de l'impuissance ou du dénuement, mais peut-être aussi — du moins est-ce une hypothèse fondée par l'expérience analytique — du côté d'une relation intime à soi et à la jouissance, relation qui ne saurait être qualifiée de "savoir" dans la mesure où le signifiant n'est pas encore entré en jeu. Avec lui en revanche, et dès les premières formes du maniement symbolique, la maîtrise cherche à se déployer, et trouve dans l'image spéculaire un moment privilégié de son unification factice.

Mais ceci se traduit par l'effacement d'un "savoir" de la jouissance qui pourrait d'ailleurs n'être qu'un fantasme rétrospectif de complétude originare. Nous sommes renvoyés, du côté du maître, à un pouvoir sans savoir ; et, du côté de l'esclave, à un savoir inconscient et dénué de pouvoir. Le pouvoir, notamment celui des individus masculins dans les sociétés patriarcales, s'en est longtemps accommodé, parce qu'il entretenait collectivement la croyance qu'il trouvait dans l'Autre le savoir de la jouissance qui lui faisait défaut. Ainsi les autochtones grecs, les citoyens romains, les membres de la communauté chrétienne, les patriotes français ou allemands, selon des modalités différentes et pour ne citer que quelques exemples, croyaient-ils qu'en s'aliénant à une forme spécifique du grand Autre, ils allaient s'assurer de sa jouissance et en recueillir les fruits. Qu'importe que ce soit au prix de la souffrance de certains et certaines, et donc d'une partie de l'humanité.

Cette partie n'est cependant pas sans voix, et sans voix au pluriel dans la mesure où elle n'est pas elle-même homogène. Encore fallait-il une oreille pour les entendre et les faire résonner. Si les historiens ou les anthropologues ont pu faire écho à celle des esclaves ou à celle des minorités, ou encore les théoriciens du socialisme à celle des ouvriers exploités de la révolution industrielle, c'est sous les traits de l'hystérique que la psychanalyse a découvert celle du désir aliéné. De telles voix nous suggèrent avant tout que la vérité, plutôt que de commencer par se dire, et par s'énoncer dans le langage des maîtres et de la maîtrise, que la vérité se souffre. Pour la psychanalyse, la vérité du désir aliéné s'articule énigmatiquement sous forme de symptôme. Devant l'insistance et la résistance de l'hystérique, le désir esclave tel qu'il a été entendu par Freud n'a-t-il pas révélé à la fois la vérité du maître et la réfutation de sa maîtrise ?

²⁷ *Séminaire XVI*, op. cit., p. 370.

D'ailleurs, le moment historique d'émergence de la psychanalyse, comme nous l'avons déjà évoqué, n'est pas indifférent. A partir de la fin du XIX^{ème} siècle, le maître a perdu de sa superbe et le grand Autre de sa consistance. Si des hommes (masculins), à commencer par Freud lui-même, ont su se mettre à l'écoute des hystériques, qui étaient aussi l'écho de la part "esclavagée" en eux,

« ce n'est pas parce qu'ils domin[aient]. C'est parce qu'ils [avaient] perdu les pédales. A partir de ce moment-là, il n'y a plus que les femmes, et spécialement les femmes hystériques, qui y comprennent quelque chose. »²⁸

Le verbe "comprendre" s'avère d'ailleurs assez peu approprié, dans la mesure où il dénote un savoir clair et conscient, une "maîtrise" précisément problématique. Car, comme nous l'avons vu, il est très improbable que quiconque puisse maîtriser ce qu'il en est de la jouissance — quoique de le prétendre et de le faire croire soit justement un des atouts-maîtres des pouvoirs, qu'ils soient politiques, financiers ou religieux.

Que fait donc apparaître la voix de l'hystérique telle qu'elle est interprétée par Freud ? Elle pose la jouissance comme un absolu, comme quelque chose avec quoi l'on ne transige pas et qui s'établit sur une sorte d'inconditionnalité catégorique. Néanmoins, elle n'établit pas ce "savoir" à travers un discours théorique : elle le subit tout en ayant également à endurer l'ordre social et institutionnel qui prétend la prendre en charge, comme le montre bien G. Didi-Huberman à propos de la Salpêtrière et de Charcot dans *Invention de l'hystérie*²⁹. Car ce savoir dérange et déjoue les principes de la maîtrise et du savoir institutionnalisés de la psychiatrie, qui préfère alors la théâtraliser et en faire un spectacle, ce qui est tout autre chose qu'une écoute respectueuse de son dire et de sa souffrance réelle.

« C'est justement parce qu'elle pose la jouissance comme un absolu, dit Lacan, que l'hystérique est rejetée, à ne pouvoir y répondre que sous l'angle d'un désir insatisfait par rapport à elle-même. »³⁰

En un sens, l'hystérique représente "en chair et en os" la mise en question des illusions autour de la jouissance du grand Autre, et par conséquent aussi des illusions relatives au savoir absolu et aux ambitions de pouvoir afférentes.

Que la jouissance soit posée comme un absolu la situe hors de portée du savoir et du pouvoir humains. Mais il pourrait alors rester une place pour Dieu, pour le savoir absolu tel qu'ont prétendu en faire l'expérience les grands mystiques de chaque religion. Par différence, la persistance du désir insatisfait et même l'insatisfaction comme constitutive du désir, telles que les révèle l'hystérique, écarte la possibilité d'une réponse métaphysique. En ce sens, la question-énigme ouverte par Freud, « *que veut une femme ?* » dénote l'impossibilité d'accéder à la clé du désir et nous oriente vers la logique de renvoi indéfini vers des objets qui ne sauraient jamais valoir que comme substituts. D'autre part, la mise à l'épreuve du savoir, et d'abord de celui de Freud lui-même, par les résistances de l'hystérique, pointe les limites du

²⁸ *Séminaire XVI*, op. cit., p. 212.

²⁹ G. Didi-Huberman, *Invention de l'hystérie, Charcot et l'iconographie photographique de la Salpêtrière*, Macula, Paris, 1982.

³⁰ *Séminaire XVI*, op. cit., p. 212.

savoir face au désir. Peut-être même devons-nous reconnaître que l'exercice de la pensée conceptuelle « barre l'accès à un savoir »³¹ qui serait le savoir du désir, indissociable du désir de savoir.

b/Maîtrise et servitude au niveau du savoir et de la production

Pour que de tels problèmes relatifs au savoir et au pouvoir se formulent ainsi et qu'une telle remise en question surgisse, il fallut cependant attendre la fin du XIX^{ème} siècle en Europe, ce qui nous amène à examiner maintenant la dimension social-historique du rapport maître-esclave. Nous avons esquissé auparavant l'hypothèse que l'homme (au masculin) s'est retrouvé désorienté dans cette conjoncture. Rien ne dit cependant que ses fonctions de maîtrise n'aient été transférées ailleurs, ni que le grand Autre qui lui servait de support n'ait pris d'autres visages que Dieu le Père. Il s'agit donc de mieux cerner en quoi la dynamique du savoir et celle du travail, irréductibles l'une à l'autre, se déploient au cours de la modernité et depuis la Renaissance européenne sur le fondement d'un renoncement pulsionnel généralisé. Ce renoncement, commun à toutes les cultures, prend cependant ici une forme particulière d'instrumentalisation du plus-de-jouir, pris au double jeu de la science et de l'économie. Ceci nous engage dans une lecture de l'histoire occidentale qui met en question l'idée d'un progressisme univoque, majoritairement défendue au XIX^{ème} siècle et qui demeure vivace dans certains esprits, mais également la perspective d'une alternative simple à ce qui est dénoncé comme "exploitation".

Au premier abord, l'évolution historique depuis l'Antiquité a permis une libération des esclaves. Cependant, comme le dit Lacan dans le *Séminaire XVI*, et de façon volontairement provocatrice :

*« elle les libère on ne sait pas de quoi, mais une chose est certaine, c'est qu'à toutes les étapes elle les enchaîne. A toutes les étapes de la récupération, elle les enchaîne au plus-de-jouir. »*³²

D'une part, en effet, le développement du savoir, par le biais de la philosophie et des sciences, s'effectue sur fond de méconnaissance de la structure du désir et favorise un certain leurre autour de ce qui est réellement désiré dans le savoir. Ajoutons à cela qu'à entrer au service des pouvoirs, le savoir s'est trouvé lui-même pris dans une instrumentalisation problématique. D'autre part, la "rationalisation" de la production à partir de l'émergence des grandes manufactures et plus récemment l'intégration des biens culturels au système économique ont contribué à la confusion croissante entre la réponse à une demande et la spécificité des revendications du désir. Et dans la mesure où chacun est pris dans cette double logique, à des titres divers, il est d'autant plus difficile de prendre du recul et trop facile, parfois, de s'imaginer dans une position d'extériorité.

³¹ *Séminaire XVI*, op. cit., p. 273.

³² *Ibid.*, p. 116.

D'une façon ou d'une autre, et sur un mode d'autant moins identifiable que nous ne sommes pas situés aux deux extrêmes de la maîtrise et de la servitude, nous sommes tous des « employés » dans le marché complexe du plus-de-jour :

« Ceux qui passent entre les mailles du réseau de fer que constitue ce que si insuffisamment épingle la notion d'exploitation de certains hommes par d'autres, je veux dire ceux qui ne sont pas pris dans l'un ou l'autre des deux extrêmes de la chaîne d'exploitation, quelle est leur fonction, que sont-ils ? — sinon des employés. »³³

Lacan rappelle à ce propos le trait d'esprit d'Heinrich Heine, qu'il avait déjà examiné au début du *Séminaire V*. Dans ses *Tableaux de voyage*, Heine fait intervenir un certain Hirsch Hyacinthe qui eut l'occasion de soigner le grand argentier Rothschild. Etant au service de celui-ci, et plus précisément parce qu'il prend soin de ses cors aux pieds, le "héros" en question s'attribue de l'importance et de la valeur, comme s'il était partie prenante de la grandeur du banquier. Il en vient ainsi à estimer qu'il a été traité « d'une façon tout à fait famillionnaire »³⁴ par un autre membre de la famille Rothschild. Le mot « famillionnaire » condensant les deux signifiants "famille" (ou familial) et "millionnaire" ne devrait pas avoir de sens et n'en comporte pas dans le vocabulaire courant. Pourtant, nous pouvons rire ou sourire et, dans une certaine mesure, nous sentir concernés.

C'est du moins ce que laissent penser les personnages du récit où :

« chacun des interlocuteurs qui se rencontrent sur le passage de la douce rigolade du famillionnairement s'y sent, sans le savoir, intéressé comme employé ou, si vous voulez, comme impliqué dans le secteur tertiaire. »³⁵

Peut-être chacun reconnaîtra-t-il par là qu'il souhaiterait accéder à la position de millionnaire et devenir familial des puissants. L'essentiel cependant réside dans le moment de joie qui accompagne spécifiquement la reconnaissance du trait d'esprit par le sujet. Il y retrouve quelque chose de l'ordre de la légèreté. Comme si l'espace d'un instant il retrouvait la possibilité d'une parole pleine, celle de l'expression adéquate du désir. Quelque chose passe, et se passe, entre les interlocuteurs, comme une entre-connaissance, une connivence, relative à la fois à la prise du sujet dans l'ordre social et dans le langage, et à la suspension momentanée de ces ordres. Le trait d'esprit emprunte son matériau à l'Autre, mais dégage un espace hors de son champ ou à la marge, et fait signe alors vers le désir du sujet, et probablement, au-delà, vers la jouissance.

Ceci ne signifie pas pour autant que le sujet se trouve et se connaît à travers le trait d'esprit, ni qu'il s'affranchit par là des conditions de la castration. En effet, comme le rappelle Lacan :

« il est patent que, pour tout être inclus dans le langage et l'ustensile, la jouissance ne peut s'articuler que dans le registre inhérent à l'un et à l'autre, ce registre de reste que j'ai défini comme le plus-de-jour »³⁶.

³³ *Séminaire XVI*, op. cit., p. 52.

³⁴ Cité par Lacan, *Séminaire V*, op. cit., p. 23.

³⁵ *Séminaire XVI*, op. cit., p. 52.

³⁶ *Ibid.*, p. 90.

Efforçons-nous alors de suivre le fil de ces deux dimensions du langage et de l'ustensile. Du côté du second se trouvent les moyens de production. Lacan les définit ici comme :

« ce avec quoi on fabrique des choses qui trompent le plus-de-jouir, et qui, loin de pouvoir espérer remplir le champ de la jouissance, ne sont même pas en état de suffire à ce qui, du fait de l'Autre, en est perdu »³⁷.

Au-delà de la sphère des besoins strictement physiologiques, relativement limitée et simple à satisfaire — et bien qu'une grande partie de l'humanité souffre encore de carences à ce niveau, du fait que les désirs de l'autre partie transcende radicalement ses besoins — s'étend l'horizon indéfini des objets possibles du désir. Ainsi à notre époque, industrielle ou post-industrielle, les moyens de production sont-ils essentiellement consacrés à produire des objets *a*, des leurres à tromper en masse le désir. Cette production repose par ailleurs sur l'instrumentalisation du besoin des plus déshérités et celle du désir des "employés".

Comme nous l'avons vu à propos de la culture de masse, ceci est d'autant plus vrai que la production touche les "biens culturels" et finit par régler notre usage des plaisirs et notre pratique des loisirs. L'impératif des loisirs administrés — Lacan parle de « *loisirs forcés* » — va de pair avec l'impératif du travail et rend très hypothétique la possibilité d'un *otium cum dignitate* chère à Horace.

« On vous donne des loisirs pour que vous alliez chercher un billet à la gare de Lyon, il s'agit d'abord de le payer, puis de se transporter dare-dare aux sports d'hiver (...). On n'est pas là pour rigoler. Le type qui ne fait pas ça, qui ne va pas travailler aux loisirs, il est indigne. »³⁸

Le plus indigne cependant n'est-il pas, comme le dit un peu plus loin Lacan, que

« tout cela se passe aux dépens du simple arrangement de la vie ordinaire, comme en témoignent ces chancres de sordidité au milieu desquels nous vivons, dans les grandes villes tout spécialement »³⁹ ?

Au niveau collectif, ces évocations rejoignent ce que nous avons dit précédemment du différentiel entre savoir et pouvoir au niveau individuel. La société fonctionne, concernant la question du désir, selon une "logique" sur laquelle elle reste aveugle et dans laquelle tous sont plus ou moins "employés" ; et l'idée qu'elle se fait d'elle-même et de son identité semble la paralyser dans son action transformatrice et sa réponse à des enjeux bien réels. Ainsi des millions d'individus meurent de faim et s'entassent dans des bidonvilles, alors que l'humanité dispose du savoir et des modes de production nécessaires à leur existence. D'après Lacan,

« les empires modernes laissent éclater leur part de manque justement en ceci que le savoir y a pris une croissance sans doute démesurée par rapport aux effets du pouvoir. »⁴⁰

³⁷ *Séminaire XVI*, op. cit., p. 103.

³⁸ *Ibid.*, p. 111.

³⁹ *Ibid.*, p. 112.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 299.

Nous dirions plutôt, quant à nous, que le savoir, de ne pas être suffisamment interrogé sur ses finalités ni son rapport aux pulsions, finit par n'offrir de bénéfiques qu'à des pouvoirs cyniques, eux-mêmes en partie aveugles aux effets de leur usage du savoir et du pouvoir. Les effets du pouvoir sont bien réels, et souvent meurtriers ; ceux du savoir en revanche, au-delà des connaissances instrumentales, laissent à désirer. Nous en revenons au problème du malaise dans la culture et à une certaine défaillance dans le travail de culture.

Celui-ci est d'autant plus problématique du fait de la réduction de l'héritage culturel au statut de bien de consommation. Les analyses de Lacan rejoignent sur ce point celles d'Arendt ou d'Adorno et Horkheimer. En apparence permissive et émancipée, l'éducation moderne et la morale qui l'accompagnent pourrait bien dès lors prolonger l'éthique protestante telle que l'envisageait Max Weber. Il se trouve en effet que « *l'entreprise capitaliste (...) ne met pas les moyens de production au service du plaisir* »⁴¹, comme le souligne Lacan, si l'on entend ici par « plaisir » un moment de satisfaction qui fasse droit, autant qu'il est possible, au désir du sujet. A l'inverse, elle met le plaisir au service des moyens de production, au sens où elle subordonne le désir au travail et à la consommation de loisirs. Grâce à cela, les individus sont peu ou prou incités à entrer dans le jeu de miroir aux alouettes du plus-de-jouir fabriqué en masse et industriellement, ce qui contribue à alimenter leur investissement dans le "jeu" de la servitude volontaire.

Face à une telle dynamique, il convient de ne pas omettre que la production elle-même, du moins telle qu'elle continue à exister depuis l'avènement du capitalisme, ne se soutient que de l'extorsion d'une plus-value. Les employés sont donc aussi privés d'une part de jouissance dans leur travail — et pas seulement du côté des loisirs et de la consommation. Ils sont donc confrontés ici aussi à l'effet d'une perte, qui peut aller jusqu'à la perte de leur travail. Le chômage apparaît à cet égard comme la forme extrême d'une privation déjà à l'œuvre dans l'organisation du travail — ce que nous indique incidemment son usage comme moyen de pression sur les salariés et contre les revendications salariales. Cela dit, pour rester dans l'optique de Lacan, nous pourrions considérer que les concepts de "capitalisme" et de "révolution" fonctionnent potentiellement de manière circulaire. Car, à envisager une "révolution", en particulier sur le mode d'une approche marxiste des apories du capitalisme, encore faudrait-il savoir ce qui est à "révolutionner", ce qui doit être inversé ou transformé dans la logique productiviste du capitalisme.

« [Or] *il n'est pas sûr que la prise du pouvoir ait résolu la subversion du sujet — capitaliste — attendue de cet acte, et qu'elle ait eu de fait des conséquences bien fastes au gré des marxistes ayant eu à les recueillir.* »⁴²

De son côté, bien que Lacan défende l'idée d'une homologie entre la plus-value et le plus-de-jouir, il n'en tire que des remarques allusives et des propositions prudentes. A propos de la circularité entre capitalisme et révolution, notamment, il suggère ceci :

« *il se peut que nous ayons là-dessus quelque chose à offrir, en tant qu'analystes. Ce serait de montrer, par une série d'exemples, un joint par où le cercle pourrait s'ouvrir. C'est ce qui fait*

⁴¹ *Séminaire XVI*, op. cit., p. 109.

⁴² *Ibid.*, p. 17.

L'intérêt de la psychanalyse, je veux dire son intérêt dans l'histoire. C'est aussi bien ce à quoi elle peut défailir, aussi intégralement qu'il se peut. »⁴³

Pourquoi une telle prudence à l'approche de questions que nous pouvons considérer à juste titre comme "capitales" ? Il s'agit d'abord en partie de tirer les enseignements de l'histoire ; au moment où Lacan formule ces propos, en 1968-69, on commence à disposer d'informations suffisantes en Europe de l'Ouest pour juger des effets du communisme, et les critiques formulées notamment par Lefort, comme nous l'avons vu dans notre première partie, dataient déjà des années cinquante. Par ailleurs, Lacan nous invite à nous méfier de ce qui se "comprend" trop rapidement et donne l'illusion d'une saisie intégrale du réel par les mots. Aussi sa prudence vise-t-elle à mettre à distance la possibilité d'une compréhension pleine et entière de l'instrumentalisation du plus-de-jouir, compréhension qui prétendrait ensuite faire système et fonctionner comme une doctrine. D'où la référence à « *une série d'exemples* », qui constitueraient comme des singularités éparses, une constellation de cas et de possibles, dont la totalisation demeure problématique. Il ne s'agit pas d'ailleurs dans ses propos de trouver des "solutions" mais simplement d'ouvrir une logique en apparence circulaire, d'esquisser des voies latérales.

Enfin, Lacan n'omet pas la démarche singulière de l'expérience analytique elle-même. Abordant l'humain d'abord par sa dimension pathologique, reflétant une époque dont elle est en partie le symptôme, la psychanalyse se doit de mobiliser avec prudence ses concepts et ses théories dans une visée plus générale. Susceptible d'accompagner des sujets individuels dans un parcours les (re)conduisant à la possibilité d'une existence et d'une parole plus "ouvertes", et ce avant tout sur le plan du désir, que peut-elle au-delà ? Quelle peut notamment être son incidence sur la culture et le travail de culture, au-delà du cabinet du psychanalyste ? Quelles peuvent être ses conséquences politiques, au sens large du terme, c'est-à-dire ses effets sur l'être-ensemble à l'échelle d'une société ?

Les réponses à ces questions se révèlent complexes. Activité essentiellement fondée sur une pratique de la langue dans un cadre privé et spécifique, la psychanalyse se trouve prise dans le réseau complexe de ses usages, qui la transcendent assez radicalement : des discours multiples se déploient dans la vie quotidienne, les médias, le management, les pratiques juridiques, politiques, littéraires, etc. Quant à la psyché, elle subit les effets du développement des techniques, effets pluriels et ambigus, oscillant entre risques de régression et voies d'émancipation. Pour ce qui est par ailleurs des institutions liées à la psychanalyse et à son exercice, elles demeurent divisées, soumises à la pression d'autres institutions, en particulier médicales. Bref, la pratique et les enseignements de la psychanalyse tels que les envisage Lacan ne sauraient prétendre à autre chose, dans l'immédiat, qu'à un "devenir minoritaire" et à des effets marginaux à l'échelle collective.

Ceci est d'autant plus vrai que son "discours" ne se prête pas, voire s'oppose, à une diffusion large dans l'opinion. On lui prête à cet égard parfois un hermétisme ou un ésotérisme avec lequel Lacan lui-même joue en partie, et particulièrement dans ses *Ecrits*. Nous n'y voyons

⁴³ *Séminaire XVI*, op. cit., p. 333.

cependant que l'effet d'une contradiction plus essentielle entre la logique ordinaire du savoir et le type de "savoir" qui émerge avec la psychanalyse. Si elle est autant symptôme que remède, et remède plutôt marginal, tout laisse à penser que d'autres disciplines ont eu maille à partir avec des problèmes similaires, liés aux effets socio-historiques du devenir de l'humanité et particulièrement au devenir du savoir tel qu'il opère dans l'espèce humaine. C'est pourquoi nous retrouverions très probablement les traces d'un même type de "savoir" dans d'autres disciplines, des arts à la philosophie en passant par les sciences historiques.

Sur ces questions relatives au statut du savoir dans le monde contemporain, nous ne pouvons formuler que quelques hypothèses, qui engagent une certaine interprétation de l'histoire — et de l'histoire du savoir en particulier. Nous sortons alors des conditions limitatives du cadre psychanalytique et de la possibilité d'une mise à l'épreuve clinique des énoncés. Cependant, nous suivons également une des intuitions de Freud, lorsqu'il cherche à articuler la psychologie individuelle à la psychologie collective et à la métapsychologie. Nombre d'hypothèses ou de formulations à cet égard sont incontestablement problématiques — si ce n'est fantaisistes : le privilège accordé au modèle oedipien, le rôle de certaines métaphores biologiques, l'idée d'un meurtre du père de la horde originaire, etc., sont des éléments constitutifs de la théorie freudienne qui méritent d'être discutés et critiqués. Cependant, les premières incursions de Freud dans une relecture de l'histoire de l'humanité nous indiquent d'une part qu'il les jugeait indispensables pour la psychanalyse et, d'autre part, que l'écoute des souffrances du présent exigeait aussi un autre mode d'appréhension du passé, non seulement de l'individu mais de l'espèce humaine.

Reprenant cette question où Freud l'avait laissée, Lacan s'efforce de trouver d'autres formulations tout en s'inscrivant dans une perspective comparable. Nous avons déjà évoqué, dans notre chapitre 2, certaines allusions de Lacan sur le lien entre les névroses et les bouleversements techniques de la modernité. Avec une perspective historique plus large, telle qu'il la développe en particulier dans les *Séminaires XVI et XVII*, nous allons maintenant nous demander si le rapport actuel de l'homme moderne à son savoir et les effets de ce savoir sur le sujet ne prennent pas leur source dans l'histoire occidentale depuis les Grecs. Ici, Lacan se place sur le terrain philosophique, dans un voisinage critique avoué à l'égard de Hegel, mais aussi dans un échange avec Heidegger et non sans affinités avec les penseurs de l'École de Francfort. Il s'agit en effet pour lui de saisir par quelle "dialectique du savoir" le sujet a pu en arriver à la fois à méconnaître autant son propre désir et à s'inscrire dans la logique d'un savoir officiel facteur d'aliénation et d'instrumentalisation du plus-de-jour.

Cette préoccupation apparaît en filigrane dans le *Séminaire VII sur L'éthique de la psychanalyse*, mais se formule plus explicitement à partir de la fin du *Séminaire XVI* et dans le *Séminaire XVII, L'envers de la psychanalyse*, avec la théorie des quatre discours. Si l'on suit Lacan, le savoir semble avoir été dévoyé, du moins dans une certaine mesure et en ce qui concerne son articulation au désir, à partir d'un moment historique déterminé. Peut-être même y eut-il deux moments successifs : celui de l'invention de la philosophie dans l'antiquité grecque puis celui de l'émergence des sciences modernes, autour du XVI^{ème} siècle.

Soulignons cependant qu'à la différence d'Heidegger, Lacan n'invoque pas une « *histoire de l'être* » ni ne prône un dépassement de la métaphysique occidentale avec des accents prophétiques. Il se soucie plutôt de l'histoire des signifiants et de la manière dont s'y trouve impliqué le désir humain, celui-ci constituant son fil directeur central et le point d'ancrage récurrent dans la clinique et les symptômes de l'homme moderne. Aussi importe-t-il, selon nous, de ne pas envisager ses interprétations de l'histoire de manière trop univoque et surtout en considérant que ses formulations visent à rendre compte de manière exhaustive et systématique de l'histoire humaine ou de l'histoire occidentale.

Pour notre part, du moins, nous avons abordé les propos de Lacan sur cette question comme des incursions permettant de réfléchir aux rapports du désir humain au savoir. A ce titre, Lacan considère que la philosophie puis la science ont joué, dans la formation de la vie psychique aussi bien qu'à l'échelle de la civilisation occidentale, un rôle problématique qui s'apparente à une entreprise de fascination et de virement de la jouissance au bénéfice du maître, celui-ci n'en demeurant pas moins aveugle à ce qu'il advient de son désir. Nous retrouvons ainsi au niveau du savoir la question du plus-de-jouir, abordée précédemment sous l'angle de la production matérielle.

« L'imputation que le travail de l'exploité est supposé dans la jouissance de l'exploiteur, ne trouve-t-elle pas son analogue à l'entrée du savoir ? — en ceci que les moyens qu'il constitue feraient de ceux qui les possèdent, ces moyens, ceux qui profitent de ceux qui gagnent ce savoir à la sueur de leur vérité. Sans doute l'analogie tomberait-elle à côté de se jouer dans des domaines si distincts, si le savoir ne s'était montré depuis quelques temps tellement complice sur le terrain du mode d'exploitation qualifié de capitaliste. »⁴⁴

Nous avons vu dans notre première partie combien le savoir pouvait être instrumentalisé par les pouvoirs et entrer au service des maîtres, selon des modalités très diverses et dans des types de régimes différents. Mais les propos de Lacan ne visent pas exactement une "instrumentalisation", qui renverrait à un rapport extérieur de moyen à fin, comme si le savoir, par lui-même neutre et autonome, pouvait être utilisé à mauvais escient par des dirigeants, politiques ou économiques, mal intentionnés. Dans la mesure où les résultats de la science font évoluer nos manières de parler et de penser le monde, ils modifient très radicalement l'organisation des signifiants. Il en résulte des transformations importantes dans la structuration du grand Autre et par conséquent aussi sur celle du sujet de l'inconscient. Or, contrairement aux idées reçues selon lesquelles la science moderne se serait affranchie de la métaphysique grâce à l'abandon des causes finales et à la positivité de l'expérimentation, Lacan considère qu'elle reste appuyée sur un présupposé d'ordre théologique :

« Ce savoir, à le découvrir, nous le concevons — que nous le voulions ou pas, car c'est un fait de pensée — comme ordonné déjà en quelque place. »⁴⁵

Lorsque Galilée opère avec des formules mathématiques pour interpréter le grand livre de la nature, au mépris de certaines données empiriques et de la tradition aristotélicienne, il présuppose effectivement un livre et un rédacteur, un grand Autre divin qui le conforte dans l'idée d'un ordre et d'une consistance de l'univers. Sur le plan philosophique, Descartes

⁴⁴ *Séminaire XVI*, op. cit., p. 353.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 280.

recourt à la garantie divine du grand Autre dans les *Méditations*, afin d'asseoir la possibilité d'une fondation rationnelle du savoir. Que cet Autre soit déjà sur le point de basculer du Dieu d'Abraham au Dieu des philosophes, à savoir la Raison substantifiée, est certes important. Néanmoins, et tout particulièrement sous l'angle du désir, continue de circuler l'hypothèse d'un sujet supposé savoir, d'un garant de la consistance du grand Autre. Le transfert d'un compte à l'autre ne supprime pas le problème des modalités par lesquelles le désir va investir le savoir et celui des formes alternatives du grand Autre qui risquent d'en résulter.

Nous pourrions notamment toujours attendre de cet Autre un certain « *service des biens* », comme si d'un « *son de clochette* » — celui de la « *demande* », individuelle et sociale — il pouvait répondre et y donner pleinement satisfaction, sur le modèle du souverain doux et bienveillant de Tocqueville. Les sciences et les pouvoirs politiques entretiendraient à cet égard une connivence problématique, en particulier dans le domaine des sciences humaines, comme nous l'avons évoqué à propos des ambiguïtés de la psychologie sociale.

« Les programmes qui se dessinent comme devant être ceux des sciences humaines n'ont à mes yeux, dit Lacan de façon assez radicale, pas d'autre fonction que d'être une branche, sans doute avantageuse quoiqu'accessoire, du service des biens, autrement dit du service de pouvoirs plus ou moins branlants dans le manche. »⁴⁶

Nous ne serions pas si univoques sur le rapport de ces sciences au pouvoir. Néanmoins, cette formulation a le mérite de nous rappeler l'importance des liens entre la science — avec ses programmes de recherche et son présupposé d'un sujet supposé savoir —, la politique et la figure évolutive du grand Autre.

Cela étant, la mise en question radicale de la garantie d'un sujet supposé savoir reste très problématique aux yeux de Lacan, qui rejoint en ce sens les hésitations de Freud dans *L'avenir d'une illusion*. Cherchant à déjouer les risques de substantialisation du grand Autre dans le *Séminaire XVI*, il indique en effet :

« il n'est pas dit qu'il soit possible à la pensée de soutenir un affrontement à cette question, ni même qu'en donner la formule constitue en rien un pas dans ce sens. »⁴⁷

Aussi des expressions comme la « *mort de Dieu* » ou le « *désenchantement du monde* » ne doivent-elles pas être surestimées dans leur portée, dans la mesure où le fantasme du grand Autre substantiel renaît de ses cendres par le biais du déni récurrent de la castration et de la production fantasmatique du grand Autre.

Il convient d'ajouter à cela la "quantification" du plus-de-jouir, si l'on peut dire, qui fait entrer la question de la jouissance dans la logique des sciences, des techniques et de l'économie, tout aussi redoutables que celle de la religion sur ce point précis.

« Quelque chose a changé à partir d'un certain moment de l'histoire. Nous n'allons pas nous casser les pieds à savoir si c'est à cause de Luther, ou de Calvin, ou de je ne sais quel trafique de

⁴⁶ *Séminaire VII*, op. cit., p. 373.

⁴⁷ *Séminaire XVI*, op. cit., p. 281.

navires autour de Gênes, ou dans la mer Méditerranée, ou ailleurs, car le point important est qu'à partir d'un certain jour, le plus-de-jour se compte, se comptabilise, se totalise. Là commence ce qu'on appelle l'accumulation du capital. »⁴⁸

Jusque là, nous pourrions considérer que subsistait une disjonction entre le savoir et le plus-de-jour. Le maître se contentait de commander et d'exercer son pouvoir pour que "ça marche", tout en étant relativement indifférent au savoir et à la quantification des biens. Quant à l'esclave, peut-être conservait-il par devers lui le secret de la jouissance, dans l'intimité d'un rapport au corps étranger au maître. La Renaissance bouleverse le rapport maître-esclave en réduisant au même dénominateur le savoir et ce qui reste de la jouissance dans l'ordre culturel, le plus-de-jour.

Ceci n'est pas sans incidences sur les institutions du savoir et leur place dans l'économie générale des sociétés modernes — et dans l'économie psychique. Pour en formaliser les effets, Lacan va proposer dans le *Séminaire XVII, L'envers de la psychanalyse*, une mise en relation de quatre types de discours qui ont aussi une portée intra-psychique : le discours du maître, le discours universitaire, le discours de l'hystérique et le discours de l'analyste. Ces quatre formes peuvent être appréhendées, nous semble-t-il, comme les idéaux-types de Max Weber, c'est-à-dire comme des abstractions permettant de dégager les traits les plus représentatifs d'une réalité en elle-même plus complexe et où les différents types peuvent se mêler dans des proportions variables. D'autre part, ces quatre discours sont intimement dépendants les uns des autres et difficilement dissociables. Aussi Lacan s'efforce-t-il de concevoir leur généalogie et de cerner la logique de leurs rapports, une fois encore autour de la question du désir.

Historiquement, le discours du maître est premier. Sur le plan anthropologique, quoique Lacan ne développe pas cette perspective, nous pourrions considérer sa place dans les sociétés dites "traditionnelles". Le signifiant, sous les espèces des signifiants-maîtres de la langue (mots magiques, religieux, de commandement,...) et des insignes du pouvoir, est entre les mains de maîtres spirituels et temporels. La langue est divinisée, ce qui passe par la représentation de ses origines mythiques. La conservation de ses formes et de ses dénotations canoniques entre essentiellement au service du maintien de l'ordre établi. On trouve alors un premier marquage de l'homme par le langage et les premiers effets de la division du sujet sous la pression de l'interdit de la jouissance.

Mais le plus-de-jour "circule" de manière partiellement indépendante du savoir et de l'organisation économique de la société. Lors des fêtes, des rituels religieux, des pratiques guerrières, ou encore des pratiques sexuelles, on peut supposer une dépense pulsionnelle qu'aucune comptabilité ne vient enregistrer et incrémenter dans une dynamique sociale ultérieure. Le maître pourrait bien alors avoir été assez indifférent au savoir comme tel ; le pouvoir et son exercice pouvaient lui suffire. Comme le formule Lacan : « *Il fait un signe, le signifiant-maître, tout le monde cavale.* ». Que le chef de guerre donne le signal de l'attaque, que le prêtre brandisse l'objet du culte ou que le pharaon prononce les mots sacrés et chacun

⁴⁸ *Séminaire XVII*, op. cit., p. 207.

s'exécute, selon un rituel prescrit et intégré par tous. Le maître n'a pas besoin de disposer d'un savoir précis et objectif sur les mécanismes en jeu ni sur la psychologie de ses sujets. Quant à l'organisation du travail, il la délègue à des contremaîtres tant qu'un produit suffisant lui en revient.

D'après Lacan, la philosophie grecque va profondément modifier ce rapport du maître au savoir : elle va intéresser le maître au savoir et faire naître en lui le désir de savoir, ce qui n'avait *a priori* rien d'évident. Corrélativement, l'esclave va se trouver examiné de près, ce qui ne va pas sans conséquences sur le statut de sa jouissance, sur laquelle la maîtrise va chercher à s'exercer. Qu'il s'agisse des multiples analogies fondées sur les techniques artisanales ou de la manière dont Socrate traite l'esclave du *Ménon*, les philosophes grecs, pour Lacan, tendent à conceptualiser le savoir-faire de l'esclave, à enserrer dans le signifiant des pratiques qui y échappaient jusqu'ici. Ce passage de la *tekhnè* à l'*épistémè* est connu et largement commenté, mais généralement selon une tonalité univoque allant dans le sens d'un progrès du savoir, d'un détachement à l'égard de la particularité et des intérêts matériels, d'un désintéressement jugé bénéfique et éthiquement irréprochable. Un tel transfert de savoir est-il pour autant si désintéressé ? Et où se situe le désir dans cette opération de « *virement* », de transfert de valeur et d'investissement psychique, proche de l'extorsion de fonds ? La réponse de Lacan est que

« la philosophie dans sa fonction historique est cette extraction, cette trahison, je dirais presque, du savoir de l'esclave, pour en obtenir la transmutation comme savoir de maître. »⁴⁹

Trop massive, une telle formulation occulte ce que le discours philosophique comporte de vérité sur l'homme, le pouvoir et le désir — autrement dit ce qu'il contient déjà des linéaments du discours de l'hystérique.

Néanmoins, elle prend acte historiquement de la subordination et de l'inféodation récurrente du discours philosophique, d'abord à l'égard de la théologie, puis des Universités et des institutions académiques en général, ou encore des idéologies tant conservatrices que révolutionnaires, chacune trouvant matière à rationaliser l'irrationnel par le moyen du concept et à leurrer pour un temps le désir. De plus, l'activité de la pensée conceptuelle, comme nous l'avons déjà évoqué, tend à jouer plus ou moins indirectement un rôle de censure : son acte d'exposition, de déploiement théorétique, fait passer au second plan voire dans les coulisses les motivations sous-jacentes de son exercice. La dignité et la noblesse du concept occultent le caractère moins avouable des pulsions qui ont conduit à sa genèse ; et la dévalorisation des activités manuelles ainsi que la dissimulation des intérêts pulsionnels opèrent comme un déni des origines.

Au cours de l'opération de conceptualisation, quelque chose se perd, se trouve refoulé dans les marges, qui pourtant concerne intimement l'opérateur de ladite conceptualisation, c'est-à-dire le sujet pensant. Adorno le dégage très nettement dans la *Dialectique négative*, à travers une formule qui résume assez bien son rapport critique au concept et à l'idéalisme hégélien : « le système est le ventre devenu esprit »⁵⁰. Le système absorbe et digère l'irréductible altérité

⁴⁹ *Séminaire XVII*, op. cit., p. 22.

⁵⁰ T.W. Adorno, *Dialectique négative*, trad. fr. Payot, 1978, p. 26.

du réel par rapport au concept et ne se donne pas les moyens de penser l'irréductibilité du réel au signifiant. Ou encore, il prétend dépasser la division du sujet, entée sur l'écart incompressible entre le signifiant et le réel, et donc le caractère résolument in-accessible de la jouissance, qui s'avère pourtant bien être son idéal dissimulé, sous les traits du sujet supposé savoir qui jouirait de sa position éminente de maîtrise.

Cependant la jouissance ne se laisse pas résorber dans le signifiant : elle ne saurait être quantifiée, contrairement au plus-de-jouir. Elle demeure réfractaire à toute valeur d'échange, à tout monnayage, fut-il celui du maître et de ses opérations bancaires. Celles-ci permettent néanmoins au maître d'investir la logique du plus-de-jouir : la transformation des savoirs-faire singuliers de l'esclave par les formalisations conceptuelles du langage théorique — de la science en particulier — va permettre ainsi qu'un certain savoir et une certaine exploitation du savoir passe de la poche de l'esclave à celle du maître.

Cela étant, le maître se trouve pris dans une dynamique qu'il n'a pas nécessairement souhaitée et surtout qu'il ne maîtrise pas autant qu'il pourrait l'imaginer. L'œuvre du philosophe est donc plus ambiguë que ne le laisse parfois entendre Lacan. En intéressant le maître au savoir, le philosophe lui inspire le désir de savoir alors qu'il y était préalablement indifférent. Il y a là aussi une faiblesse ou du moins une complication introduite dans la position du maître. Nécessairement plus à l'écoute de l'esclave et de ses "enseignements", il se trouve amené dans une proximité plus trouble avec la jouissance et sa perte, sur une pente entropique, pour reprendre une métaphore de Lacan : il est pris dans une logique de déperdition dans l'intensité de jouissance, corrélative d'une augmentation de l'organisation dans la répartition de ce qu'il en reste. Le pouvoir est ainsi conduit à perdre de sa puissance et de sa consistance, ce qui faisait dire à Lacan, dans une formule citée plus haut, que la science entre au service de pouvoirs « *plus ou moins branlants dans le manche* ». Le savoir affaiblit le pouvoir, à la fois dans son principe et dans son autosuffisance.

Le philosophe fait surgir un trouble dans la position du maître, que reflète par exemple la place de Socrate face aux aristocrates athéniens ou encore le trouble d'Aristote devant la nature et la fonction exactes de l'esclave. Y'a-t-il véritablement une différence de nature entre l'esclave et le maître, comme certains passages du *Politique* le laissent entendre ? Et sinon à quoi tient la différence ? Quel est son fondement et, par conséquent, sa légitimité ?

« Ah, s'exclame Lacan à propos du Stagirite, *s'ils n'étaient pas du même sexe, si c'était l'homme et la femme, ce serait vraiment sublime, et il laisse entrevoir qu'il y aurait un espoir. Malheureusement, ce n'est pas comme cela, ils ne sont pas de sexe différent, et les bras lui en tombent.* »⁵¹

Là où la différence conçue comme différence des sexes aurait pu passer pour naturelle, l'esclave se révèle comme une production signifiante, social-historique, éminemment contestable. En retour, la différence des sexes elle-même hante les textes grecs comme une question liée au signifiant, ainsi que nous l'avons vu en première partie.

⁵¹ *Séminaire XVII*, op. cit., p. 204.

Les choses auraient néanmoins pu en rester à ce niveau d'incertitude et de trouble, si les hommes s'étaient eux-mêmes contents d'un traitement mythologique de telles questions. En tranchant les ambiguïtés du mythe et en instaurant le règne de la positivité, les sciences ont néanmoins engagé un autre bouleversement. Elles ont progressivement pris la place du maître ou du moins hérité de sa prétention de maîtrise, tout en réitérant à leur manière la même cécité à l'endroit de la jouissance. Prétendant régir l'organisation sociale et matérielle du monde humain, elles ont continué à passer sous silence et à méconnaître l'importance du jeu des pulsions et de leur rapport à l'interdit. Le discours de la science et son horizon de totalisation, dont le désir d'achèvement est rigoureusement pensé par Hegel, occupent ainsi une place dans l'ordre social qui était auparavant celle du maître, ce qui affecte en retour la place des autres composantes de l'architecture sociale et notamment celle de l'ancien maître, de l'esclave et de la jouissance — ou de son résidu (l'objet *a*).

Au tournant de la Renaissance, le discours universitaire devient ainsi peu à peu la dominante qui fédère l'organisation sociale. Lacan entend par « *discours universitaire* » une sorte d'idéal-type qui réunit différents traits spécifiques du savoir tel qu'il fonctionne dans une société bureaucratique au sens de Max Weber : division du travail et spécialisation des disciplines, réseau de connexions complexes entre les programmes de recherche, leurs applications pratiques et les visées du pouvoir politique, transmission conservatrice d'une *doxa* et maintien de l'ordre établi, répartition de titres honorifiques et de signes de reconnaissance sociale qui font participer chacun au prestige du sujet supposé savoir.

Comme nous l'avons déjà mentionné précédemment, dans les sociétés développées, chacun se trouve plus ou moins "employé" dans le réseau des activités et des discours qui formalisent et quantifient le plus-de-jouir. Dans la mesure en effet où chacun est désiré, autant pour sa personne que pour les produits de son travail, matériel ou intellectuel, se crée un ensemble de relations où chacun occupe certaines places, en tant qu'il est objet de désir, objet *a*. Un tel réseau s'apparente cependant à un écheveau complexe qui n'a rien de la clarté systématique d'une logique conceptuelle. Tel qui croit maîtriser sa vie et ses subordonnés se révèle frappé d'impuissance sexuelle ou servile devant l'objet de ses désirs intimes. Telle qui revendique un traitement équitable et paritaire joue ailleurs un rôle tyrannique de la façon la plus arbitraire, ou bien fait preuve de servilité dans l'intimité.

On multiplierait à l'envi les exemples et les motifs d'imbrication des désirs et des sources d'aliénation générés par les troubles de la jouissance. Ce qui polarise ou fédère néanmoins toutes ces attitudes très diversifiées, c'est un certain rapport au savoir, que Lacan appelle la dominante du discours universitaire. On va chercher conseil auprès du médecin, du psychiatre, de l'économiste, de l'expert en management, ..., on multiplie les titres et les diplômes, les qualifications et les quantifications, les appellations, plus ou moins contrôlées. Le savoir prétend ainsi fixer les places et les fonctions, dicter les noms et le sens de la réalité. Pourtant

« tous tant que nous sommes, à mesure que le champ s'étend de ce que la science fait peut-être fonction de discours du maître, nous ne savons pas jusqu'à quel point (...) chacun est d'abord déterminé comme objet a. »⁵²

En tant que nous sommes tous évalués et hiérarchisés sur le marché du savoir et de la production, nous entrons comme valeurs dans le champ des échanges d'équivalents sans en apercevoir aucunement l'issue — au double sens de finalité et de moyen d'en sortir.

Le cas de « l'étudiant », une fois encore à concevoir comme un idéal-type — non sans effets de caricature ou de provocation de la part de Lacan, surtout en une époque troublée où l'étudiant pouvait se croire investi d'une mission "révolutionnaire" — nous paraît emblématique de la difficulté à sortir des effets de servitude volontaire engendrés par la dominance du discours universitaire sur l'ensemble de la société. Avec certes des motifs personnels, dont il convient cependant de ne pas surestimer l'importance, Lacan s'en prend lors des séminaires de 1968/69 et 1969/70, à la fois aux institutions universitaires *stricto sensu* et aux illusions sur la facilité avec laquelle il serait possible de subvertir la logique productiviste et quantificatrice engagée par les révolutions scientifique et industrielle. A l'endroit des institutions, et prenant prétexte du visionnage d'un film sur les très sévères et masculines universités britanniques, il commente la situation ainsi, le 25 juin 1969 :

« L'hommelle, voilà la vraie figure de l'Alma Mater, l'Université autrement dit, l'endroit où d'avoir pratiqué un certain nombre de manigances autour du savoir vous donne une institution stable, sous la houlette d'une épouse. »⁵³

Le terme d'hommelle permet à Lacan d'énoncer la personnification du grand Autre et sa représentation comme être asexué, donc non concerné par la castration, consistant et unifié. Ni homme ni femme, l'hommelle est un autre nom de Dieu, dont les fidèles tirent leur substance tout en payant de leur corps. Ces fidèles se trouvent en particulier du côté des étudiants, qui se retrouvent en position d'« astudés » : ils alimentent la recherche par le produit de leur travail, en y sacrifiant une jouissance convertie en plus-de-jouir sur le marché des productions intellectuelles et des titres universitaires. Chaque étudiant, en un sens, est producteur d'objet *a* dans le discours de l'université, là où l'esclave était producteur dans la configuration du discours du maître.

D'où le ton moqueur et les formules provocatrices de Lacan à l'adresse des étudiants de Vincennes en décembre 1969 :

« Vous êtes les produits de l'Université, et vous prouvez que vous êtes la plus-value, ne serait-ce qu'en ceci (...) c'est que vous sortez de là, vous-mêmes égalés à plus ou moins d'unités de valeur. »⁵⁴

Aujourd'hui, on parlerait plutôt de « crédits d'enseignement ». Cela ne révèle-t-il pas davantage encore le caractère de créance douteuse des prétentions au savoir que l'on acquiert par ce biais ? Car en définitive que vaut notre savoir et que veut-on savoir à travers lui ? Qu'est-ce qui demeure obscur voire aveuglément et absurdement tyrannique derrière cet

⁵² *Séminaire XVII*, op. cit., p. 187.

⁵³ *Séminaire XVI*, op. cit., p. 399.

⁵⁴ *Séminaire XVII*, op. cit., p. 232.

impératif catégorique de la recherche : « *Continue à savoir* »⁵⁵ ? Est-ce qu'il ne nous a pas déjà menés suffisamment loin sur la pente de la destruction ? Et qui pourrait pourtant prétendre arrêter le "progrès" des équations et des enquêtes statistiques ? Leurs effets ne sont-ils pas d'ailleurs potentiellement tout aussi émancipateurs qu'aliénants ?

Au niveau du désir, et pour rester sur le terrain spécifique de la psychanalyse, il importe surtout d'examiner la place et la fonction de l'étudiant, avec des difficultés analogues à celle occupée dans un autre contexte par l'esclave. L'étudiant est censé produire, et produire du savoir finalisé dans une thèse, dont la plus-value sera essentiellement réinvestie dans la globalité du discours universitaire. Grâce à cela, le producteur se voit attribuer le droit d'occuper lui-même la position de maître et de se hisser au rang d'auteur, son nom commençant ainsi à pouvoir jouer « *le rôle de signifiant-maître* »⁵⁶. Voilà pourquoi, l'année précédente, Lacan pouvait affirmer que « *l'étudiant n'a aucune vocation à la révolte* » et est conduit institutionnellement à subir la « *sujétion du savoir* »⁵⁷, du moins tant qu'il reste majoritairement orienté par le désir de savoir et séduit par les bénéfices de la maîtrise. C'est alors le rapport de l'étudiant au savoir qui exige d'être interrogé, si l'on veut pouvoir faire évoluer la position d'astudé qu'il occupe dans la structure du discours universitaire.

Ceci nous conduit inévitablement à nous interroger sur notre propre position d'énonciation au cours du présent travail. Nous n'avons pas manqué de noter en effet les mises en garde de Lacan sur l'impossibilité de formuler en langage universitaire ce qu'il cherche à nous faire entendre. Evoquant notamment une thèse soutenue à Louvain et qu'il a eue à préfacer, il dit, au début du *Séminaire XVII*, qu'elle tient

« *son prix d'exemple aussi par ce qu'elle promeut à la distorsion, en quelque sorte obligatoire, d'une traduction en discours universitaire de quelque chose ayant ses lois propres* »⁵⁸.

De façon plus explicite, à la séance suivante, il affirme :

« *De tout énoncé universitaire d'une philosophie quelconque, fut-ce celle qu'à la rigueur on pourrait épingleur comme lui étant la plus opposée, à savoir, si c'était de la philosophie, le discours de Lacan — irréductiblement surgit la Je-cratie.* »⁵⁹.

Même s'il précise que toute philosophie n'est pas réductible à cette forme de pouvoir hégémonique de la conscience et de la maîtrise, une telle déclaration permet d'explicitier la tension inhérente à notre propos depuis un certain temps. Nous avons en effet projeté d'élaborer un savoir sur la servitude volontaire, dans le cadre d'un travail universitaire, prétendant par là-même établir une certaine maîtrise sur la question. Or nous nous retrouvons à interroger un type de discours, celui de Lacan et de la psychanalyse, qui tend à dénoncer cette prétention et nous suggère qu'elle serait elle-même partie prenante dans les processus de servitude volontaire actuellement à l'œuvre dans les sociétés contemporaines.

⁵⁵ *Séminaire XVII*, op. cit., p. 120.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 221.

⁵⁷ *Séminaire XVI*, op. cit., p. 399.

⁵⁸ *Séminaire XVII*, op. cit., p. 46.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 71.

Pris dans la dynamique d'un savoir dont la logique et les usages le dépassent très largement, l'étudiant-chercheur apparaît comme un agent de maîtrise au sein d'un processus de production qui rend éminemment problématique l'idée d'une émancipation par le savoir et la possibilité de subvertir l'hypothèse et les effets du sujet supposé savoir. A ce titre, d'ailleurs, il ne représente qu'un cas particulier dans un contexte plus vaste, qui implique l'ensemble des institutions de la société et leurs membres. Néanmoins ces institutions, et l'institution universitaire en particulier, ne sont pas monolithiques et tout particulièrement en régime démocratique. Les discours qui s'y font entendre ne sont pas univoques. Et c'est de leur sein également, et en partie grâce à leur dimension formatrice et à leur rôle de transmission d'un héritage culturel et critique, qu'a pu naître une capacité d'écoute pour le discours de l'hystérique et un trésor de modèles de pensée pour l'élaboration de la théorie psychanalytique.

A cet égard, Lacan lui-même n'est pas toujours de très bonne foi sur ce qu'il doit à la culture et aux institutions de son temps, et particulièrement à la philosophie de Socrate à Hegel, de Descartes et Pascal à Heidegger, sans parler des sciences, par ailleurs, de la linguistique en passant par l'anthropologie et la topologie. Et si l'institution psychanalytique fondée par Freud ne l'a pas ménagé, ni telle institution médicale ou universitaire accueilli durablement, c'est toujours depuis un lieu reconnu de l'Université qu'il a pu faire entendre son discours. Ceci, d'ailleurs, il le reconnaît assez explicitement, tandis qu'il reprochera toujours aux représentants de l'IPA (l'Association psychanalytique internationale) de lui avoir coupé la parole sans ménagements :

« Vous pouvez en croire, dit-il à ses auditeurs en 1969, quelqu'un qui est entré dans le champ de l'Université pour des raisons historiques, très précisément pour ceci, qu'avec les analystes il n'y avait rien à faire pour leur faire savoir quoi que ce soit. Alors, petit espoir que, par effet de réflexion, le champ de l'Université aurait pu les faire raisonner autrement. En somme, une caisse de résonance pour le tambour, quand lui-même, il ne raisonne pas, c'est le cas de le dire. »⁶⁰

L'institution universitaire a donc laissé place à un discours en partie dissonant avec son idéal-type, qui n'est lui-même d'ailleurs qu'une dominante jouant à des degrés divers dans la réalité. Et les auditeurs de Lacan, dans ce qui se nommait assez officiellement un "séminaire", n'étaient-ils pas majoritairement des étudiants et des analystes issus de l'élite culturelle parisienne ? Ce qui nous indique à la fois que les propos de Lacan ne sont pas incompatibles avec le lieu de l'université et que les *astudés* ne se prêtent pas intégralement à leur instrumentalisation ni à l'illusion de maîtrise, corrélative du fantasme du sujet supposé savoir. Néanmoins, il convient aussi de ne pas minimiser la tension ou plutôt l'hétérogénéité indépassable et structurelle entre le fonctionnement idéal-typique du discours universitaire, d'un côté, et celui du couple discours de l'hystérique/discours de l'analyste, d'autre part.

Ces deux derniers "discours" ne sont d'ailleurs nommés tels que par abus de langage, et ne représentent pas des discours "contestataires" ou "opposés" au discours universitaire. Ils sont plutôt d'un autre ordre, se jouent sur une autre scène, qui n'est pourtant pas sans rapport non plus avec l'espace social et culturel où se trament tous les discours. Sur le plan historique, des équivalents du discours de l'hystérique existent probablement depuis longtemps et se

⁶⁰ *Séminaire XVI*, op. cit., p. 399.

déployent sous des formes diverses. Si Freud a su traduire dans une langue rigoureuse ce qui était en jeu dans la parole cryptée de l'hystérique, des équivalents de celle-ci existaient déjà dans la mythologie, les rituels religieux, la littérature ou l'imaginaire des contes populaires. Dès lors

« ce que l'analyste institue comme expérience analytique peut se dire simplement — c'est l'hystérisation du discours. Autrement dit, c'est l'introduction structurale, par des conditions d'artifice, du discours de l'hystérique. »⁶¹

Rappelons que Freud s'est trouvé confronté à la résistance de l'hystérique face à ses interprétations, que par là son savoir, le savoir psychiatrique hérité, s'est trouvé mis en défaut et remis en question dans ses prétentions. Dès lors il a dû construire les conditions de possibilité d'un autre discours, engagé sur cette « *autre scène* », comme il nomme parfois le lieu de l'inconscient. Ces conditions, effectivement "d'artifice" au sens où elles correspondent à un dispositif inventé de toutes pièces et qui n'a rien de naturel ni de spontané, ont permis la mise entre parenthèses des "attitudes naturelles" induites par les situations ordinaires d'intersubjectivité dans les relations sociales. L'absence du regard de l'autre, l'association "libre", le rôle du silence, l'attention "flottante", les moments interprétatifs qui ponctuent la séance sont autant d'éléments qui visent à déjouer les stratégies du masque et de l'esquive, généralisées non seulement dans les relations sociales mais dans le rapport de soi avec soi.

Il ne résulte pas pour autant de cette situation un "savoir", et ce n'est d'ailleurs pas son objectif central, si l'on entend du moins par "savoir" une certaine maîtrise théorique et une connaissance permettant d'intervenir directement sur le réel ou d'anticiper l'avenir. Que le psychanalyste ait à se constituer pour lui-même un savoir scientifique et culturel étendu, pluridisciplinaire, Freud et Lacan en attestent par la multiplicité de leurs sources de réflexion et leur érudition. Mais il n'en découle pas pour autant une connaissance claire et distincte des modalités qui ont conduit chaque patient vers une impasse psychique, ni la maîtrise des réponses strictement adéquates à la situation.

Quant au patient lui-même, que lui importe le "savoir" ? Conduit à une impasse et à des conflits pulsionnels, c'est une demande "thérapeutique" qui le motive, du moins au premier abord. Comme le rêve, les propos énoncés lors de la libre association constituent un texte d'abord énigmatique et incomplet, tel un rébus dont on ne connaîtrait pas la fin. Le discours de l'hystérique, qui n'émane pas nécessairement d'un ou une hystérique au sens strict, comme le dit Lacan, mais qui surgit de l'hystérisation du discours du patient, n'énonce donc pas un savoir clair et cohérent.

A l'autre pôle, du côté de l'analyste, les ponctuations interprétatives ne présentent pas non plus de cohérence et de complétude telles qu'on pourrait les attendre d'un savoir conceptuel. Il importe d'ailleurs de bien situer la différence entre les propos publiés par les psychanalystes ou énoncés lors d'un séminaire, à destination de leurs confrères et successeurs ou bien d'autres publics, et la position qu'ils ont à occuper dans une séance, autant que nous puissions

⁶¹ *Séminaire XVII*, op. cit., pp. 35-36.

en juger. Dès les *Cinq psychanalyses*, et notamment dans le cas de Dora, nous pouvons saisir la très nette différence entre les échanges qui ont lieu directement entre Freud et elle, et ceux qui se développent ensuite entre Freud et ses lecteurs, par l'intermédiaire de textes écrits rétrospectivement. Les premiers échanges entre Dora et Freud produisent des réactions affectives, des déplacements, des résistances,... sans nécessairement induire une compréhension claire et distincte et avec comme issue une rupture de contrat : l'interruption brutale de l'analyse par Dora. Le second type de discours — les comptes-rendus de Freud — visent à faire apercevoir au lecteur les mécanismes de la vie psychique et à légitimer la pratique et la méthode psychanalytiques. En un sens, nous sommes déjà, à ce niveau, dans le discours de type "universitaire", même si Lacan estimera toujours, de son côté, occuper lors de ses séminaires — qui ne sont pas, en ce sens, des *écrits* — la place de l'analysant plutôt que celle de l'analyste.

Il nous paraît toucher juste, à cet égard, lorsqu'il se réjouit que finalement Freud se soit "trompé" dans son interprétation concernant la place de Dora dans la constellation désirante des acteurs principaux de son entourage. Un tel "échec" marque en effet une certaine irréductibilité du discours de l'hystérique à son interprétation dans les termes d'un discours docte et savant. Ce qui est en jeu dans son dire demeure réfractaire au concept et motive une ré-interrogation analysante de la situation. Freud dut d'ailleurs affronter, le premier, ce défi de la destitution de son savoir de maître, une certaine impuissance dont il se désole lui-même au passage.

La leçon de l'hystérique nous conduit donc plutôt du côté du non-savoir — du moins de l'impossibilité du savoir absolu — et de la dimension interminable du jeu du désir. Interminable, ce jeu l'est d'être déterminé par la division interne du sujet, elle-même indépassable. Cette division se traduit ensuite plus visiblement par la différence des sexes ou des genres, de manière complexe : tout individu est contraint, selon des modalités plurielles mais délimitées par chaque contexte social-historique, de se situer par rapport à la sexualité et à son déterminant symbolique majeur, le « Phallus ». Une telle contrainte peut s'avérer intolérable, pour l'homme comme pour la femme, dans la mesure où elle interdit toute conjonction harmonieuse et tout état de "bonheur" durable, du moins si l'on se représente celui-ci comme une plénitude totale.

Or, paradoxalement, toutes les relations qui s'établissent sur le registre maître-esclave tendent à dénier cette impossibilité du bonheur. Autrement dit maître et esclave ne se soutiennent mutuellement que d'une commune croyance en la possibilité du bonheur. Du fait qu'il détient les insignes du pouvoir (le sceptre, les galons, le diplôme, la fonction,...), le maître s'illusionne quant à sa toute-puissance et à l'accès qui lui serait ainsi ménagé vers la satisfaction intégrale de son désir. Mais le signifiant, il le tient d'un autre, et ce signifiant le fixe à une place, le limite dans ses possibilités, l'expose au risque de le perdre,... Bref, il ne l'est pas intrinsèquement, de même que l'homme n'est pas le phallus — et que s'il l'a, ce n'est pas pour autant qu'il en est le maître. Quant à l'esclave, il peut lui-même se leurrer sur la puissance du maître, sur sa propre impuissance ou encore sur les promesses de rédemption de sa servitude présente. La puissance du maître, comme le dit La Boétie, c'est de la captation de celle des esclaves qu'elle subsiste : ceux-ci consentent peu ou prou à laisser coloniser leur plus-de-jouir. Quant à leur impuissance, elle est elle-même toute relative. En effet, non

seulement ils conservent peut-être encore une part de jouissance irréductible au signifiant-maître, mais ils continuent d'incarner l'idéal du maître, qui ne cesse de désirer le produit de leur savoir ou de leur travail, en quoi le maître est aussi aliéné à l'esclave.

Avec un discours énigmatique, l'hystérique esquisse une voie de sortie hors du cercle en nous amenant à réaliser et à devoir assumer deux choses : d'une part la « *castration du père idéalisé, qui livre le secret du maître* » et, d'autre part, la « *privation, assumption par le sujet, féminin ou pas, de la jouissance d'être privé* »⁶². Sur le premier point, et si nous suivons en particulier les enseignements auxquels Dora conduit Freud, le père idéalisé, que l'on retrouve dans toutes les formes de surestimation psychique du maître, apparaît finalement lui-même comme divisé, travaillé et traversé par les errements du désir, et donc tout aussi impuissant que puissant, à l'instar du père de Dora. Sur le second point, Dora symbolise également le fait que la jouissance humaine, toujours résiduelle par rapport à la jouissance absolue ou supposée telle, passe par l'épreuve de la privation et le jeu autour du manque ou de l'absence. Telle était d'ailleurs aussi la leçon que Freud tirait du jeu de la bobine, auprès de son petit-fils en passe d'entrer dans l'ordre du signifiant lorsqu'il effectuait ses premiers pas dans le tressage de la pulsion au langage, grâce à la fois au babil du *Fort-Da* et à un dispositif technique minimal, le fil et sa bobine.

Ce type d'énoncé pourrait sembler dénoter une prétention de maîtrise, en pointant une "raison suffisante" de la servitude volontaire, autour du motif de la dénégation de la castration et de ses effets : surestimation du maître par l'esclave, du maître par lui-même, personnification et divinisation du grand Autre, etc. Tel est d'ailleurs parfois ce que l'on croit pouvoir tirer de *L'avenir d'une illusion*, en passant un peu vite sur le titre et certains commentaires, qui lui promettent précisément un assez bel avenir. Quel est donc ce savoir et quelle est son importance s'il demeure à ce point sans effets, ou du moins sans effets de masse ? Que peut-il résulter de la simple énonciation d'analyses générales, qui peuvent même susciter de l'incrédulité ou du mépris, tandis qu'elles renvoient finalement à la banalité quotidienne du mal de la servitude volontaire ?

Peut-être le discours et la position de l'analyste pourront-ils sur ce point nous fournir quelque lumière. Néanmoins nous ne sous-estimons pas la difficulté de cet abord. Et l'on ne peut pas dire que depuis l'invention de la psychanalyse les choses se soient améliorées : en terme de maîtrise et d'exploitation à l'échelle mondiale ou au niveau de la répression pulsionnelle et des impasses dans le travail de culture, les progrès de la rationalité instrumentale ont permis des "progrès" incontestables dans le contrôle et la quantification. Face à cela, peut-on mobiliser ce qui s'appellerait un "discours" de l'analyste ? Comme nous l'avons évoqué précédemment, sa position d'énonciation oscille entre le discours universitaire ou quasi-universitaire, dans son enseignement et ses publications, et des interventions ponctuelles dont la "logique" demeure problématique et assez peu comparable à un discours ordonné, dans le cadre de sa pratique.

⁶² *Séminaire XVII*, op. cit., p. 112.

Dans l'opinion, et peut-être aussi dans l'esprit du patient lorsqu'il vient consulter le psychanalyste, celui-ci apparaît comme un sujet supposé savoir. On suppose qu'il détiendrait une vérité cachée, voire mystérieuse, qui tiendrait à un savoir, à une profondeur de vue, à la fréquentation des arcanes de l'âme humaine. Or, en réalité que sait-il ? N'a-t-il pas en un sens réactualisé, dans des conditions d'exercice et à une époque radicalement autres, la leçon de Socrate relativement au non-savoir et à l'injonction du temple de Delphes ? Comme le formule Lacan dans son commentaire de Descartes, si l'homme peut affirmer « *je pense, donc je suis* », il convient de prolonger la phrase laissée en suspens : « *parce que je suis divisé* », marqué par la castration qui est un autre nom du non-savoir et de l'impossibilité du savoir absolu, conjoint dans l'inconscient à la jouissance absolue. La phrase complétée révèle que la certitude du maître et de la maîtrise repose sur l'occultation de la jouissance et de l'épreuve de l'esclave. L'hystérique fait droit et donne voix à cette épreuve, dans la souffrance et par son inscription dans le corps et les symptômes.

L'analyste, acceptant de se placer avant tout à l'écoute de cette voix, recueille l'écho de ses leçons d'une simplicité confondante. Simplicité ne signifie par pour autant facilité d'accès ni absence de difficulté pour en tirer les enseignements. Parce que tout s'oppose, dans la vie psychique et dans la vie sociale, à la reconnaissance du non-savoir et à l'acceptation de ses conséquences, l'hystérique et le psychanalyste ont affaire à une double résistance, psychique et sociale, ce que ne cesse de désigner Freud avec le terme de censure. Et le psychanalyste lui-même n'est jamais à l'abri d'oublier la leçon, et de se soumettre aux tentations de la normalisation sociale : ce que Lacan ne cesse de reprocher à de nombreux disciples de Freud. Le problème est alors tout aussi bien conceptuel et théorique qu'institutionnel, comme en attestent les démêlés de Lacan avec l'institution analytique et le devenir de la psychanalyse outre Atlantique notamment. Le « *discours de l'analyste* » et ses produits dérivés sont donc eux-mêmes potentiellement réintégrés dans le grand marché des biens culturels et des produits de consommation, ce qui est également visible au niveau éditorial.

Que dire alors de la position de l'analyste telle que l'envisage Lacan ? Et que pouvons-nous en tirer pour notre présente réflexion ? Plutôt que de mettre l'accent sur le "discours", avec une connotation qui nous incite à le penser comme cohérent et systématique, lié par une intention et une finalité assurées, Lacan cherche plutôt à en repérer la place. Dans ses termes, l'analyste s'efforce d'occuper la position :

« de l'objet a, en tant que cet objet a désigne précisément ce qui, des effets du discours, se présente comme le plus opaque, comme depuis très longtemps méconnu, et pourtant essentiel. Il s'agit de l'effet de discours qui est effet de rejet. »⁶³

Ainsi, là où la position d'énonciation du maître est dominée par le concept de loi — le maître est celui qui fait la loi, tant au niveau du savoir que de la production, mais aussi celui qui en subit les effets en retour — et où celle de l'hystérique l'est par le symptôme — qu'elle fait et subit également — l'analyste se trouve sous la dominance de l'objet *a*.

⁶³ *Séminaire XVII*, op. cit., p. 47.

Ce qui ne signifie pas qu'il domine ou maîtrise quoi que ce soit. Plutôt s'efforce-t-il de se maintenir au plus près des effets du refoulement dans la langue et des effets de la constitution en image de l'objet *a* (le fantasme), afin de les restituer en écho à leur énonciateur, le patient. Ce dernier se trouve ainsi avec la tâche de s'orienter par rapport à son désir, avec cette difficulté particulière qu'il sera toujours tenté voire contraint de le reformuler dans des formes aliénées — ce qui est probablement indépassable, sauf de façon sporadique et éphémère. Dès lors le psychanalyste, en principe,

« doit se trouver à l'opposé de toute volonté, au moins avouée, de maîtriser. Je dis au moins avouée — précise Lacan —, non pas qu'il ait à la dissimuler, mais puisque, après tout, il est facile de redérapier toujours dans le discours de la maîtrise. »⁶⁴

Autre motif pour lequel le discours de l'analyste est l'envers du discours du maître : s'il en est le contrepoint, et peut-être une des formes privilégiées de sa destitution, il risque toujours de se retourner et de s'en retourner vers la posture de la maîtrise. Ce avec quoi Lacan lui-même est aux prises de manière récurrente, jusque dans sa *Lettre de dissolution*, du 5 janvier 1980⁶⁵.

Néanmoins, un certain destin de la science moderne, tel que nous l'avons déjà abordé plus haut, sépare assez radicalement le discours de l'analyste et celui du maître actuel. Avec la mathématisation du réel à compter de la Renaissance,

« le savoir du maître se produit comme un savoir entièrement autonome du savoir mythique, et c'est ce qu'on appelle la science »⁶⁶.

En tant que « discours sans sujet », la science rejette dans les marges la question de la jouissance et la place du désir, et avec eux l'interrogation sur les finalités du savoir et sur la légitimité de l'impératif catégorique « Continue à savoir ». En ce sens, elle est amenée à

« refouler ce qui habite le savoir mythique. Mais excluant celui-ci du même coup, elle n'en connaît plus rien que sous la forme de ce que nous retrouvons sous les espèces de l'inconscient, c'est-à-dire comme épave de ce savoir, sous la forme d'un savoir disjoint. »⁶⁷

Les questions-énigmes que nous adresse la sexualité telle qu'elle est prise dans le réseau des signifiants, et celles concernant le rapport du sexuel au savoir, sont à la fois évacuées du champ de la science et rendues difficilement formulables et accessibles par le refoulement lié à l'ordre social. Qu'un tel savoir soit "disjoint", et donc hétérogène par rapport à la logique ensembliste-identitaire selon l'expression de Castoriadis, n'est donc pas contingent ni réversible. Nous rencontrons-là, structurellement, un obstacle voire une limite, que la pensée conceptuelle ne saurait dépasser, notamment en énonçant que toute formulation de la limite est déjà le moyen de son dépassement, dans le style hégélien de digestion-absorption du réel par le concept.

⁶⁴ *Séminaire XVII*, op. cit., p. 79.

⁶⁵ Cf. *Autres écrits*, Le Seuil, 2001, p. 317 et s., où il écrit notamment : « Il y a un problème de l'Ecole. Ce n'est pas une énigme. Aussi je m'y oriente, point trop tôt. / Ce problème se démontre tel d'avoir une solution : c'est la dis – la dissolution. / (...) Je m'y résous pour ce qu'elle fonctionnerait, si je ne me mettais en travers, à rebours de ce pour quoi je l'ai fondée. »

⁶⁶ *Ibid.*, p. 103.

⁶⁷ *Séminaire XVII*, op. cit., p. 103.

Dès lors le champ de la jouissance et du sexuel — pourtant central dans la compréhension de ce qui fait agir les hommes et les conduit à des investissements aliénés du désir —, ne peut être traduit en un discours absolument clair et unifié. Il convient par conséquent de chercher à se tenir au plus près du discours de l'hystérique et de ses prolongements dans la diversité des symptômes psychiques, toujours en partie ouverts à la polysémie et à l'ambiguïté, ainsi qu'à une relance indéfinie de la question du désir.

« Si la psychanalyse nous présentifie le sexe, et la mort comme sa dépendance — encore là ne sommes-nous sûrs de rien si ce n'est d'une appréhension massive du lien de la différence sexuelle à la mort —, c'est de démontrer de façon, je ne dirai pas vive, mais seulement articulée, que, de la prise dans le discours de cet être (...) nulle part n'apparaît d'articulation où s'exprime le rapport sexuel, si ce n'est de façon complexe (...) dont l'un est cet effet réel que j'appelle le plus-de-jouir, qui est le petit a. »⁶⁸

Dans la mesure où la différence sexuelle s'inscrit essentiellement dans et par le signifiant, et divise les sujets eux-mêmes et entre-eux, la langue ne saurait exprimer adéquatement ce qui est en jeu et dont pourtant l'humain ne cesse de subir les effets. La marque signifiante creuse un écart entre le corps et la jouissance, et dans cet écart prolifèrent les formes de l'objet *a* après lesquelles chacun court sans généralement savoir où il va. Notre difficulté à conceptualiser de manière systématique la servitude volontaire, qui fait d'ailleurs écho à celle rencontrée par La Boétie, nous semble en partie tenir à cet obstacle structural. Et nous ne pouvons pas considérer que le « discours de l'analyste », qui ne représente d'ailleurs, répétons-le, qu'un horizon ou un idéal-type, nous offre des ressources suffisantes.

c/ L'éventualité d'une « parole pleine » ou les échos d'un mi-dire

Notre passage par Freud et Lacan se révèle-t-il donc strictement aporétique ? La réponse à cette question dépend du type de "solution" que l'on en attend. S'il s'agissait uniquement pour nous d'établir un savoir clair et exhaustif des fondements psychiques, linguistiques et institutionnels de la servitude volontaire, tout en nous imaginant par là mettre à la disposition de chacun les moyens de la penser et de s'en affranchir, nous serions contraints de reconnaître les limites et les insuffisances de l'ensemble du parcours précédent. Une telle intention serait d'ailleurs relativement naïve, car elle méconnaîtrait les multiples résistances psychiques à la prise en compte par chacun de la part d'affect et de fantasme qui le conduit à consentir à telle ou telle forme de servitude, une servitude qui lui procure par ailleurs de puissants "bénéfices secondaires". D'une certaine manière, c'est d'abord cette naïveté, qui est aussi la nôtre, que nous avons mise à l'épreuve et tenté de réduire dans les pages qui précèdent, en multipliant les voies d'accès vers des formes diversifiées de servitude volontaire et les limites de la prétention au savoir à leur égard.

Peu à peu, s'est fait jour l'irréductibilité de la servitude volontaire au savoir, qui va de pair avec celle de la jouissance par rapport à la maîtrise. On ne "maîtrise" donc pas la servitude volontaire, ni pour s'en affranchir, ni pour l'instrumentaliser, et ses formes se déplacent et se

⁶⁸ *Séminaire XVII*, op. cit., p. 179.

diffraquent au gré des transformations de l'individu et des évolutions social-historiques. Est-ce une nouvelle façon de conclure à l'aporie ? En partie seulement si l'on veut bien reconnaître que s'est opéré un déplacement par rapport à l'intention initiale. Nous nous sommes en effet rapprochés graduellement du souci d'un véritable « *travail de culture* » au sens de Freud. Ce "travail" doit être soigneusement distingué de la culture au sens courant et des formes traditionnelles d'éducation et de transmission du savoir. Il vise à la fois la nécessaire humanisation des pulsions mais aussi l'atténuation des effets négatifs de la répression pulsionnelle par des modes de satisfaction plus élaborés, ce que Freud nomme la sublimation.

Celle-ci à son tour doit être précisément différenciée de l'idéalisation, qui est le plus souvent à l'œuvre dans l'activité éducative et la culture, particulièrement la culture de masse. L'idéalisation en effet se fonde sur des modèles artificiels et généraux, qui vont des figures les plus banales des stars, aux personnages et aux œuvres culturelles les plus éminents. La sublimation se développe en revanche à travers des élaborations successives de la dynamique pulsionnelle, qui font droit aux formes humaines de satisfaction sans occulter absolument la part du manque-à-être. Tel est en effet ce qui nous semble le plus à même, non pas de nous prémunir contre la servitude volontaire, mais d'en atténuer les effets. Car contrairement aussi à ce que nous pourrions espérer, la minoration des effets de la servitude volontaire dans la vie psychique ne conduit pas à des satisfactions, au sens courant du terme en tous cas.

La double confrontation à l'impuissance — ou plutôt à l'impouvoir, à l'absence de toute-puissance — et à la responsabilité n'est pas une partie de plaisir. Et les voies qui y mènent ne sont pas toutes tracées ni compatibles avec un discours global, en particulier par le biais de l'éducation et de la culture de masse. Aussi l'approche freudienne de la sublimation laisse-t-elle encore planer quelque équivoque, lorsque Freud l'envisage comme liée aux formes les plus élaborées et valorisées socialement, ou susceptible, dans l'art en particulier, de procurer à l'artiste des bénéfices financiers ou en terme de reconnaissance. Nous dirions plutôt, avec Lacan, que la sublimation :

« est le propre de celui qui sait faire le tour de ce à quoi se réduit le sujet supposé savoir. Toute création de l'art [notamment] se situe dans ce cernement de ce qui reste d'irréductible dans le savoir en tant que distingué de la jouissance. »⁶⁹

L'œuvre d'art peut nous permettre de préciser l'ambiguïté dans laquelle se trouve prise toute position d'enseignement ou de transmission du savoir, y compris avec le "savoir" de l'hystérique et le discours de l'analyste. Clairement située par Lacan du côté du plus-de-jouir, l'œuvre d'art est conduite à jouer un double jeu : elle occupe deux positions distinctes voire opposées dans l'ordre social et dans la vie psychique. En tant que le plus-de-jouir se trouve comptabilisé et incrémenté dans la logique sociale existante, l'œuvre a un prix en termes monétaires et une valeur culturelle officialisée par sa présence dans les institutions. Elle s'intègre ainsi dans le réseau des objets *a* et dans la substituabilité indéfinie en tant qu'objet de consommation, aussi somptuaire soit-elle.

⁶⁹ *Séminaire XVII*, op. cit., p. 353.

Cependant, contrairement aux objets ordinaires et même aux individus lorsqu'ils sont pris pour objets de désir, l'œuvre d'art fait du plus-de-jouir son thème central, même si cela n'est pas toujours ou même rarement thématisé. Elle est toujours le mémorial de ce sur quoi elle porte, le témoignage d'une perte, l'évocation d'une disparition. Et pourtant elle se présente aussi comme une "satisfaction", éprouvée corrélativement et paradoxalement. La jouissance de la perte, ou plutôt l'affect consécutif à l'épreuve de la perte de jouissance, voilà ce qu'elle présentifie et peut permettre à ses destinataires d'éprouver singulièrement. Ce en quoi elle incarne adéquatement, c'est-à-dire de manière toujours inadéquate mais assumée comme telle, le plus-de-jouir. Elle déploie autrement et plus publiquement — mais dès lors avec toutes les ambiguïtés relatives à la publicité — ce qui se joue dans les coulisses du discours de l'hystérique et ce qui s'en énonce du côté du discours de l'analyste.

Relativement à notre thème, c'est alors la réceptivité à ces différentes modalités d'entente et de reflet de « *ce qui reste d'irréductible dans le savoir en tant que distingué de la jouissance* » qui nous paraît centrale. C'est en effet à ce niveau que se jouent les modalités de notre rapport au grand Autre, qui est l'un des axes essentiels où situer la problématique de la servitude volontaire. L'œuvre d'art, telle notamment qu'elle se trouve reflétée ou explicitée par le discours de l'analyste, manifeste l'incomplétude du grand Autre et l'intimité entre le désir et la déperdition de la jouissance. Quelle que soit sa forme et sa matière esthétique, l'œuvre se donne à ressentir et à éprouver, d'une certaine manière à pâtir, ce en quoi elle se rapproche du symptôme, même si elle emprunte des voies différentes. De plus, elle ne peut être dite "d'art" qu'à transcender l'état actuel de l'ordre signifiant ; elle pousse l'Autre hors de ses gonds comme le dit Hamlet à propos du temps. L'artiste y parvient de s'être mis à l'épreuve et à l'écoute de son époque, dans ce qu'elle a de plus informel et de plus diffus à exprimer, et sans savoir ce qu'il en adviendra des "propos" qu'il tient ni s'il formulera autre chose qu'un cri, pour reprendre la formulation de Merleau-Ponty dans « *Le doute de Cézanne* ».

Quant au destinataire potentiel, il se trouve sollicité par l'entente de ce cri ou de son écho diffracté dans les formes linguistiques, musicales, corporelles ou plastiques employées. Bien que mis en rapport avec la transcendance divine pendant une longue période de l'histoire de l'art, cet écho n'a pourtant rien de mystique ou de théologique. Au contraire — et c'est ce qui donne raison aux iconoclastes, mais peut-être pas pour les motifs qu'ils invoquent — l'œuvre d'art manifeste à celui qui sait l'entendre l'incomplétude du grand Autre et les conditions d'exercice du désir humain en régime athéologique. L'insatisfaction de l'artiste, l'inachèvement de l'œuvre, sa polysémie, ses ambiguïtés, son irréductibilité à tout discours constitué en doctrine, sa manifestation des formes multiples de l'absence,... sont autant de dimensions par lesquelles chacun peut entrer dans les effets de perte avec lesquels elle nous met en relation. Mais le pas-de-sens ou le peu-de-sens qu'elle génère nous amène également à éprouver la joui-sens, autre nom évocateur de la sublimation.

Nous pouvons ici effectuer un parallèle avec la situation analytique, bien qu'elle opère selon des modalités différentes. Comme l'œuvre d'art, le psychanalyste se situe du côté de l'objet *a* : il joue le rôle d'objet du désir grâce au transfert, ce qui signifie aussi qu'il est marqué par l'absence, la perte, l'im-puissance. Loin d'être le « *sujet supposé savoir* », il se situe en réalité du côté du trou dans l'Autre, de l'absence d'un interlocuteur qui serait le

représentant ou le garant de la complétude de l'Autre, en position de symétrie inverse par rapport au tyranneau. Comme le dit Lacan, à laisser énoncer au patient tout ce qui lui passe par la tête, la situation analytique place le sujet supposé savoir plutôt du côté du patient, même si ce dernier l'envisage à l'inverse du côté du psychanalyste.

Du côté du névrosé, qui considère que « *le savoir est la jouissance du sujet supposé savoir* », les intentions premières sont de participer à ce savoir en devenant employé du savoir. Cependant, à épuiser ses énoncés, à suivre toutes les locutions et circonlocutions inadéquates à formuler son désir, ce dernier découvre qu'il n'a rencontré que du signifiant tout en passant à côté de la jouissance : celle-ci est ailleurs, nous ne saurions la saisir dans l'Autre. Seule sa perte peut ainsi être éprouvée et, potentiellement, transposée en une satisfaction nécessairement éphémère et singulière, comme l'effet d'une rencontre — « *parce que c'était lui, parce que c'était moi* » écrit Montaigne de son amitié avec La Boétie — irréductible au savoir. De là peut surgir une forme particulière d'entre-connaissance, comparable au dialogue susceptible de s'instaurer avec l'œuvre d'art.

Le tableau des *Ambassadeurs*, d'Hans Holbein, peut ici nous servir de modèle. Il est évoqué par Lacan dans le *Séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Les deux hommes présents sur la toile sont des diplomates. A cet égard, officiellement, dans l'exercice de leur fonction d'« employés », ils ne parlent pas en leur nom propre ni au titre de leur désir ; ils ne sont que les représentants de leur pays ou de leur institution. Jean de Dinteville, ambassadeur de France en Angleterre en 1533 à l'orée de la rupture anglicane, et Georges de Selve, Evêque de Lavaur et diplomate pour le Saint-Siège, se rencontrent à Londres et se trouvent immortalisés par le peintre, lui-même exilé suite aux effets de la Réforme sur l'humanisme et sur la peinture en particulier. La période est donc effervescente dans les rapports à l'Autre, mis en crise dans son statut et ses représentations ainsi que dans les institutions qui le portent et assurent l'apparence de sa consistance. Le Christ disparaît presque du tableau, derrière un lourd rideau, en haut à gauche. Et les instruments de la science et de la technique modernes, fréquents dans les vanités, évoquent les limites du savoir face à la mort.

Au centre du tableau en bas, entre les deux hommes, la forme oblongue d'un crâne en anamorphose, joue sur l'ambiguïté entre la forme prévalente que pourrait constituer le phallus et le symbole de la mort une fois cette forme déployée par les procédés optiques adéquats. Alors que le grand Autre, sous sa figure divine, se trouve destitué de sa toute-puissance par les effets de la polysémie de ses usages — comme pouvait l'être la parole de l'expérimentateur, chez Milgram, dès lors que les commandements n'étaient plus univoques — surgit au devant de la scène le rapport du signifiant à la jouissance et à la mort, même si de le dire ne nous permet pas pour autant d'aller plus loin dans leur articulation.

En contrepoint, la coprésence des deux hommes est aussi le signe de leur amitié, puisque leur rencontre résulte d'une visite privée, en marge des démarches officielles. Même si Lacan parle d'un « *piège à regard* »⁷⁰, nous pouvons aussi considérer que ce tableau constitue un

⁷⁰ *Séminaire XI*, op. cit., p. 83.

dispositif de mise en question de la pulsion scopique, elle-même émanation du désir de savoir qui méconnaît ses propres ambitions. Seule l'entre-connaissance de l'ordre de l'amitié, et peut être l'agrément des sciences et des arts, présents à travers les objets situés entre les deux amis, seraient ainsi une réponse adéquate après la mise à découvert de l'inconsistance de l'Autre. Encore faut-il que ni l'amitié, ni la science, ni l'art n'en viennent à suppléer l'absence de l'Autre. Or ceci ne manque pas de se produire, pour l'amitié dans sa dégradation en psychologie des foules, pour la science en prétention exorbitante de savoir autosuffisant et pour l'art en culture de masse et en nouveau moyen de se payer des indulgences et de s'attribuer les bonnes grâces de l'Autre.

Très réduite est alors la possibilité pour que puisse malgré tout passer, dans le signifiant, l'expression du contenu le plus juste du désir humain, dans une forme qui ne tende pas vers sa simple intégration dans une logique d'aliénation. C'est ce que nous semble viser Lacan lorsqu'il examine ce que pourrait être une « *parole pleine* », au début des années 1950, parole dans laquelle l'expression du désir puisse "passer" ou entre-apparaître... avant de se retraduire dans l'articulation signifiante et de se trouver réinvestie par la logique des objets *a* et du fantasme. Il y a là une limite, de l'ordre de l'impossible, dans l'expression adéquate et durable du désir du sujet, dont le champ demeure spécifiquement du côté de l'inconscient. Et c'est probablement pourquoi Lacan préférera ultérieurement, vers la fin des années 1960, indiquer que la vérité ne s'énonce que d'un « *mi-dire* » : l'expression « *parole pleine* » fait encore trop référence à la possibilité d'une plénitude qui demeure justement problématique dans l'abord du désir et de sa structure au niveau du sujet.

D'une manière analogue — mais non équivalente — au mythe, la vérité du désir passe par la métaphore, toujours inadéquate... tout en exprimant pourtant une dimension importante de cette vérité, qui est aussi celle du sujet. Nous ne pouvons en toute rigueur parler ici de "libération", surtout si elle est envisagée comme une possibilité de sortir de l'aliénation à l'égard de l'ordre signifiant et par rapport aux défilés du fantasme. Nous rencontrons bien une limite indépassable, qui se reconstitue à chaque pas. Néanmoins, il peut se produire un « *peu de liberté* » comme Lacan note quelque part que le trait d'esprit fait surgir du « *peu-de-sens* » ou du « *pas-de-sens* » — un pas de liberté qui risque d'ailleurs de reconduire le sujet à deux pas en arrière, quand il s' imagine avoir conquis une place forte et saisi définitivement la clé ; la clé des champs de la liberté... et du désir.

La « *parole pleine* » représente ainsi un horizon asymptotique ou un point de référence, par opposition à la parole vide. Celle-ci correspond aux égarements du sujet dans les formes courantes du langage et de la représentation de soi. Elle prédomine dans les énoncés du moi et de la conscience, que ce soit dans la plainte, dans la critique ou dans l'énonciation de thèses plus ou moins formalisées : toujours le sujet y perd son désir, comme on dit "y perdre son latin". Ainsi discourant, l'individu se méconnaît comme sujet "parlant" — qui pourtant énonce en marge de son discours "officiel" ce qui a trait à son désir. Par rapport à lui, la parole quotidienne est donc toujours d'abord vide. Dans le cadre de la situation analytique, le patient se trouve confronté à l'impasse de l'énonciation de son désir dans les formes de la langue héritée.

« *Le sujet ne s'y engage-t-il pas, écrit Lacan, dans une dépossession toujours plus grande de cet être de lui-même, dont, à force de peintures sincères qui n'en laissent pas moins incohérente*

l'idée, de rectifications qui n'atteignent pas à dégager son essence, d'états et de défenses qui n'empêchent pas de vaciller sa statue, d'étreintes narcissiques qui se font souffler à l'animer, il finit par reconnaître que cet être n'a jamais été que son œuvre dans l'imaginaire et que cette œuvre déçoit en lui toute certitude. »⁷¹

Dès lors, la tâche de l'analyste consiste notamment à accompagner le patient dans cette épreuve des multiples apories dans l'énonciation adéquate du désir, ce qui rend possible une mise en suspens des certitudes et génère des effets de dépersonnalisation, c'est-à-dire de décollement des identifications du moi. Corrélativement se mettent en place les conditions de l'anamnèse, selon une démarche mise au jour par Freud dans son rapport avec le discours de l'hystérique. La situation analytique permet ainsi de faire surgir une certaine vérité du sujet,

« parce que c'est l'effet d'une parole pleine de réordonner les contingences passées en leur donnant le sens des nécessités à venir, telles que les constitue le peu de liberté par où le sujet les fait présentes. »⁷²

Le concept de "liberté" prend avant tout ici son acception mécanique, celui que lui accordait Valéry dans ses « *Fluctuations sur la liberté* » déjà citées, en écrivant :

« Je ne trouve une signification précise à ce nom de "Liberté" que dans la dynamique et la théorie des mécanismes, où il désigne l'excès du nombre qui définit un système matériel sur le nombre de gênes qui s'opposent aux déformations de ce système, ou qui lui interdisent certains mouvements. »⁷³

Telle est la liberté d'un "jeu", au sens où une machine fonctionne voire "prend du jeu" dans ses rouages, jusqu'à dysfonctionner voire à tomber en panne. Une telle évocation ne vise pas à suggérer que l'action humaine est purement mécanique et réductible au fonctionnement d'une machine, fut-elle désirable. En revanche, pris dans les mécanismes du langage et de l'ordre social, le désir humain se voit imposer les conditions initiales du jeu — sans généralement que chacun en ait conscience et particulièrement dans les premières années au cours desquelles le jeu s'institue. Et ceci peut aller fort loin, comme nous l'enseigne le pari de Pascal, puisque chacun peut aller jusqu'à parier cette vie contre une autre, en tablant sur l'existence substantielle du grand Autre sans preuve suffisante. Peut-être même y a-t-il là une pente vers laquelle chacun incline, plus ou moins fortement. Pourtant, il s'avère également possible de ménager là quelque jeu dans la prise de distance : en ce point réside le peu de liberté.

Tâchons de préciser à quoi tient et à quoi correspond l'horizon ou l'instant d'une parole pleine. Les « *contingences passées* » se trouvent inscrites à plusieurs niveaux et dans plusieurs registres, comme le précise Lacan dans son Rapport du congrès de Rome de 1953 : à même le corps par l'inscription du symptôme hystérique, dans les souvenirs d'enfance, dans l'idiosyncrasie sémantique de chacun, dans son investissement imaginaire personnel des

⁷¹ « *Fonction et champ de la parole et du langage* », in *Ecrits I*, op. cit., pp. 247-248.

⁷² Ibid., p. 254.

⁷³ Paul Valéry, « *Fluctuations sur la liberté* » (1938), *Regards sur le monde actuel*, in *Œuvres*, t. II, Éd. Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1960, p. 951.

légendes et fictions de la culture ambiante et, enfin, dans les traces du « *chapitre censuré* » de son histoire, perceptibles grâce aux accrocs et raccords dans les énoncés.

« *Réordonner* » ces contingences vers des « *nécessités à venir* » est un acte rendu possible par la situation analytique et les ponctuations de l'analyste, qui arrêtent le sujet et orientent son attention vers la première "historisation" de son vécu. Ce vécu et ses contingences se sont déjà historicisés dans la vie psychique du patient, mais il ne les a pas fait "siens", si l'on peut dire. Ils se jouent de lui et ils jouent en lui, jusqu'à ce que le sujet trouve à rejouer ce qui le constitue pour l'assumer dans son être en devenir. Ce qui était au "point mort" se remet en mouvement, sans que l'on puisse anticiper sur le sens que prendront les événements ultérieurs ; et ceci alors même qu'il y a probablement de la nécessité ou du moins des contraintes dans ce devenir, en raison des possibilités limitées du jeu.

L'infléchissement peut apparaître avant tout sur le plan de l'interprétation, au double sens du terme, herméneutique et théâtral. Ce qui implique également un chœur et un public. D'où l'analogie déployée par Lacan entre la remémoration hypnotique et la tragédie grecque. La première, d'où Freud tire en partie le modèle de l'anamnèse analytique,

« est sans doute reproduction du passé, mais surtout représentation parlée et comme telle impliquant toutes sortes de présences. Elle est à la remémoration vigile de ce que l'on appelle curieusement le "matériel", ce que le drame produisant devant l'assemblée des citoyens les mythes originels de la Cité est à l'histoire qui sans doute est faite de matériaux, mais où une nation de nos jours apprend à lire les symboles d'une destinée en marche. »⁷⁴

Dans l'après-coup, un individu ou un ensemble de citoyens ont toujours à expliciter et à assumer ce qu'ils ont été, restructurant par là ce qu'ils sont et, potentiellement, ce qu'ils peuvent être amenés à devenir. Mais la tâche est infinie puisqu'on a toujours déjà été — mis au monde, désiré, inséré dans une lignée, une ethnie, une classe sociale, une nation, etc. — et qu'en se réinterprétant on ne peut manquer de se trouver pris dans d'autres lignées et d'autres généalogies. Un moment heureux d'interprétation, toujours temporaire et ponctuel cependant, peut surgir, particulièrement au niveau individuel et dans le cadre réglé par la situation analytique. Il permet que s'esquisse une parole pleine — qui parfois s'énonce d'un silence éloquent. Qu'une telle parole soit possible au niveau collectif est en revanche beaucoup plus problématique, dans la mesure où le "nous" parvient difficilement à se constituer autrement qu'à travers l'image d'un être-ensemble substantiel et d'une figure du grand Autre tendant à dissimuler son inconsistance.

Cela dit, et déjà au niveau individuel, la possibilité d'une parole pleine demeure très réduite et son énonciation toujours prise dans une dialectique complexe entre les quatre discours. Dans « *Fonction et champ de la parole et du langage* », Lacan le formule un peu différemment en évoquant plutôt une dialectique paradoxale entre la parole et le langage. Si le premier paradoxe concerne la folie et le second la névrose,

⁷⁴ « *Fonction et champ de la parole et du langage* », op. cit., pp. 253-254.

« le troisième paradoxe de la relation du langage à la parole est celui du sujet qui perd son sens dans les objectivations du discours. Si métaphysique qu'en paraisse la définition, nous n'en pouvons méconnaître la présence au premier plan de notre expérience. Car c'est là l'aliénation la plus profonde du sujet de la civilisation scientifique et c'est elle que nous rencontrons d'abord quand le sujet commence à nous parler de lui : aussi bien, pour la résoudre entièrement, l'analyse devrait-elle être menée jusqu'au terme de la sagesse. »⁷⁵

Une telle sagesse — mot qui d'ailleurs fait signe vers un impossible — ne consiste pas précisément dans un discours objectif et objectivant, dans un savoir absolu de type encyclopédique. Elle se démarque du savoir scientifique, du moins dans sa dimension positiviste, et s'établit autour de la notion de « *mi-dire* », évoquée ultérieurement par Lacan. D'abord et avant tout elle se souffre, et probablement de façon indépassable en raison du hiatus entre le désir du sujet et l'ordre du langage. L'utopie d'un tout-savoir, qui circule malgré les dénégations dans l'imaginaire contemporain, en particulier au niveau des attentes à l'égard de la science et du pouvoir politique, apparaît ainsi comme une illusion favorable à la production d'effets de servitude volontaire. Les sujets se laissent capter imaginairement par la représentation d'une conjonction harmonieuse entre les êtres, qui serait aussi une adéquation entre le désir et la langue, pourtant irréductibles l'un à l'autre. Ainsi on irait croire qu'« *une issue s'offre au sujet pour la résolution de cette impasse où délire son discours* »⁷⁶.

L'illusion du tout-savoir est alors l'envers de la sagesse, et le sujet risque de se placer avec elle dans la position du citoyen de Tocqueville sous les auspices du despote doux et bienveillant.

« La communication peut s'établir pour lui valablement dans l'œuvre commune de la science et dans les emplois qu'elle commande dans la civilisation universelle ; cette communication sera effective à l'intérieur de l'énorme objectivation constituée par cette science et elle lui permettra d'oublier sa subjectivité. Il collaborera efficacement à l'œuvre commune dans son travail quotidien et meublera ses loisirs de tous les agréments d'une culture profuse qui, du roman policier aux mémoires historiques, des conférences éducatives à l'orthopédie des relations de groupe, lui donnera matière à oublier son existence et sa mort, en même temps qu'à méconnaître dans une fausse communication le sens particulier de sa vie. »⁷⁷

Lacan nous présente ici une situation limite, à laquelle peuvent faire écho certains romans de science-fiction ou d'anticipation. En effet, jamais le désir ne se laisserait intégralement domestiquer de la sorte par un état donné de la communication et de la régulation sociale, quelles que puissent être par ailleurs les volontés politiques et commerciales visant à l'instrumentaliser. Le désir, en effet, insiste, résiste à sa réduction par la langue et la culture, comme l'enseignait déjà Freud dans le *Malaise*. Il se traduit donc nécessairement par des souffrances et des symptômes, qui pour être chaque fois singuliers n'en sont pas moins des mises en question de l'ordre établi et, potentiellement, des sources d'innovation symbolique porteuses d'émancipation. Prenons garde néanmoins aux modalités de cette mise en question, qui ne s'appuie pas prioritairement sur des "revendications" conscientes et des modes de "contestation" directement politiques. Ceux-ci risquent en effet d'être eux-mêmes déterminés par l'ordre établi et contraints, peu ou prou, à rester insérés dans la logique de l'existant et

⁷⁵ « *Fonction et champ de la parole et du langage* », op. cit., pp. 279-280.

⁷⁶ Ibid., p. 280.

⁷⁷ Ibid.

dans les représentations imaginaires qui ont cours à une époque donnée. Une mise en question réellement transformatrice passe donc par ce qui, de la subjectivité et du désir, subvertit l'ordre établi par l'invention symbolique.

Elle peut alors produire ses effets, aussi diversifiés que possible, dans tous les terrains où le langage se déploie. Peut-être est-ce néanmoins dans les arts qu'elle s'énonce le mieux ou qu'elle nous découvre ses formations les plus emblématiques. Telle est une des raisons pour lesquelles Lacan accorde une attention particulière au mouvement des précieuses ou au surréalisme, qui ont su, en leur temps, faire surgir des configurations langagières inédites, susceptibles d'accompagner le "frayage" du désir vers son énonciation⁷⁸. Plus globalement, sa démarche consistant à revisiter de grands moments de la culture, des textes platoniciens à la poésie courtoise en passant par la peinture de la Renaissance ou le théâtre de Jean Genet, n'est-elle pas orientée par cette préoccupation d'y déceler les formes par lesquelles ce frayage a toujours su résister à l'ordre établi tout en s'accommodant des contraintes social-historiques ?

L'art représente donc une pratique privilégiée, quoiqu'il n'en ait pas la propriété exclusive ni ne réponde toujours à cette exigence d'exploration des voies et des voix du désir. Rappelons à ce titre la différence que fait Lacan entre le fou et le poète. Si le premier en effet est écrivain — et peut aussi bien être peintre, à ses heures —, il n'est pas poète au sens étymologique du terme, c'est-à-dire producteur de formes nouvelles d'expression et de configurations symboliques. Comme il le dit lors du *Séminaire III* dans son commentaire des *Mémoires* de Schreber, celui-ci

*« ne nous introduit pas à une dimension nouvelle de l'expérience. Il y a poésie [en revanche] chaque fois qu'un écrit nous introduit à un monde autre que le nôtre, et, nous donnant la présence d'un être, d'un certain rapport fondamental, le fait devenir aussi bien le nôtre. La poésie fait que nous ne pouvons pas douter de l'authenticité de l'expérience de saint Jean de la Croix, ni de celle de Proust ou de Gérard de Nerval. La poésie est création d'un sujet assumant un nouvel ordre de relation symbolique au monde. »*⁷⁹

Sans détenir pour autant la clé de son désir, ni énoncer dans le contenu de son œuvre une vérité universelle, chaque "poète", chaque créateur, fait de son désir le cœur de son expérience et de son travail, fédère ou cristallise autour de lui l'architecture symbolique à laquelle il donne naissance, et nous donne par là à habiter le monde d'une manière singulière et pourtant universellement partageable, au sens où Hölderlin écrit que « *l'homme habite en poète* » sur cette terre.

Paradoxalement, dès lors, nous rencontrons aussi la présence du maître chez l'artiste — ou plus largement chez tout énonciateur d'invention symbolique. Pour bien en situer la place cependant, il convient de préciser sur quoi porte alors l'exercice de la maîtrise. Toujours en quête de justesse dans l'expression, confrontée de manière réitérée à son défaut, la création artistique n'est pas maîtresse de ses énoncés, qui d'ailleurs s'en vont vivre leur vie avec les

⁷⁸ Cf. notamment *Séminaire III, Les psychoses*, op. cit., p. 130.

⁷⁹ *Séminaire III*, op. cit., p. 91.

œuvres qui échappent au contrôle de leur créateur. Tant qu'il crée ou en forme le projet, en revanche, l'artiste ne « *cède pas sur son désir* » : il s'astreint à cette éthique de la langue ou de la forme, qui consiste à ne jamais lâcher prise dans la recherche des voies d'expression d'une parole juste, tout en pressentant plus ou moins confusément que l'entreprise demeure aporétique — du moins si l'on en conçoit la réussite comme une adéquation enfin trouvée entre le désir et le signifiant.

Assumer « *un nouvel ordre de relation symbolique au monde* » n'a donc rien à voir avec l'illusion d'occuper la place du grand Autre, du sujet supposé savoir. Au contraire, cela revient à vivre dans son corps et dans son œuvre la division du sujet, d'une manière singulière et subjective, toujours située historiquement bien qu'irréductible aux configurations symboliques préexistantes. L'artiste peut donc constituer un modèle pour les générations suivantes, parce qu'il n'aura pas cédé aux sirènes de la communication ambiante. Tel est aussi le cas de la plupart des penseurs, des inventeurs ou de certains hommes politiques, mais aussi parfois d'anonymes, qui auront su mener leur existence en marge des discours officiels et des pressions majoritaires au conformisme.

Une telle forme de "maîtrise" de son existence est donc avant tout maîtrise dans l'expression et souci porté à l'expression. Si elle se traduit, à la limite, comme « *parole pleine* », ce n'est pas au sens d'un contrôle ni d'une domination, que ce soit sur le sens ou sur le réel. Il n'y a pas là d'adéquation, ni *adaequatio rei et intellectus* dans la conception thomiste de la vérité, ni convenance des moyens aux fins de la logique instrumentale. A l'inverse, nous y rencontrons la reconnaissance assumée de l'inadéquation. Mais elle produit néanmoins des effets, comme acte de parole, effets qui sont de l'ordre d'un transfert comme le dit Lacan :

« *Chaque fois qu'un homme parle à un autre d'une façon authentique et pleine, il y a, au sens propre, transfert symbolique — il se passe quelque chose qui change la nature des deux êtres en présence.* »⁸⁰

Cet énoncé lui-même nous donne à percevoir son inadéquation et ses impropriétés. Car cette « *façon pleine et authentique* » n'a rien de la saisie d'une essence ou d'une entente de l'être, pour parodier Heidegger. Elle n'est "pleine" qu'à suggérer la faille qui traverse le sujet, et "authentique" qu'à s'inscrire en faux par rapport à la multiplicité des formes d'inauthenticité — autre nom, finalement, pour désigner l'aveuglement sur les conditions humaines du désir. Quant à la « *nature des deux êtres en présence* », elle renvoie, nous semble-t-il, à leur mode de rapport au désir et au langage, mode qui peut gagner en pertinence grâce à l'entre-connaissance. Celle-ci nous apparaît ici comme un autre nom du transfert et de la reconnaissance, dans l'autre, des mêmes impasses devant l'énigme du désir, transfert et reconnaissance accompagnés du refus insistant d'une réponse alléchante émanant de l'Autre.

A la question "peut-on s'affranchir du discours du maître ?", nous répondrons donc d'abord que la question était mal posée et que le problème n'est pas là. D'ailleurs, la poser ainsi nous reconduirait à des effets de servitude, car cela nous laisserait envisager que de la liberté peut

⁸⁰ *Séminaire I, Les écrits techniques de Freud*, op. cit., p. 176.

surgir d'une opposition au maître et d'une référence prise à l'aune de son discours. De façon complexe, ce discours nous constitue et contribue à notre existence quotidienne : il habite la conscience, fonde les interdits, accompagne notre rôle social et nos pensées les plus constituées. A l'échelle collective, la localisation du discours du maître est devenue aujourd'hui plus problématique qu'hier : au maître antique se sont substitués des tyranneaux et une certaine impersonnalité des instances de la maîtrise — dont généralement ils se réclament — l'Entreprise, les Lois du marché, la Nation, la Communauté religieuse.

L'impersonnalité va de pair avec la relative dilution des instances de la maîtrise, ou du moins leur pluralisation en diverses figures hétérogènes : les pouvoirs politique, religieux, scientifique, ... entre lesquels se trouve diffractée la figure du grand Autre. Ce qui ne lui enlève rien, au passage, de sa dangerosité et de son pouvoir de fascination aliénante. Mais grâce à des types de discours et à des personnalités qui se font une autre idée de la "maîtrise" que les tyranneaux, peuvent surgir des réflexions et des pratiques favorables à l'émancipation dans ces différents champs de "l'autorité". Tout dépendra donc de la position des sujets vis-à-vis de la langue, des représentations et des institutions.

Sur ce plan, la question précédente se pose différemment. Il s'agit plutôt de circuler entre les différents types de discours, non seulement les quatre types évoqués par Lacan au cours du *Séminaire XVII* mais tous les autres types susceptibles d'être distingués et catégorisés : ceux des sciences et des arts, de l'Est et de l'Ouest, de l'Orient et de l'Occident, du passé et du présent, etc. Par le croisement des perspectives peut surgir l'épreuve de la limitation des uns et des autres, et finalement leur défaut de maîtrise sur les plus importantes des choses humaines, à savoir les affects et le désir.

Prendra alors figure de "maître" — en une autre acception que le sens courant attaché à la domination et au contrôle — celui ou celle qui fera signe vers l'insuffisance des discours constitués et leur caractère toujours inadéquat par rapport à une « *parole pleine* ». Les effets de cette rencontre ne se traduiront pas par la domination ni l'aliénation, mais par un transfert symbolique, accompagné d'un déplacement de sens ou d'une mise à distance du sens, d'un *pas-de-sens* selon la formule empruntée à Lacan. Contrairement aux apparences, il s'agit d'un acte fort, quoique modeste. C'est au départ la modification d'un tracé sur la toile du peintre, le changement d'un ton musical, d'une couleur, d'un signe ou d'une décimale dans un calcul mathématique, un nouvel usage syntaxique ou sémantique, ... un silence là où on aurait attendu une réponse.

Le *pas-de-sens* nous apparaît ainsi comme une condition nécessaire de la liberté, l'accompagnement de sa venue à l'existence. Il permet d'un côté une mise à distance des rapports préconstitués à la langue et aux institutions, une mise en suspens de la consistance du grand Autre, un moment de "frayage" tenu vers ce qui serait de l'ordre d'une « *parole pleine* ». Mais une telle distance n'est jamais absolue ni durable, parce que la langue et les institutions sont aussi les conditions de possibilité indépassables de notre être-au-monde et de notre expression. Pourtant, on peut toujours s'attendre à ce qu'un tel déplacement symbolique engendre de l'événement, un « *miracle* » au sens d'H. Arendt, c'est-à-dire un acte véritable,

improbable et inanticipable sur la seule base des données préalables dans l'état antérieur du monde.

Il ne s'agit donc pas, sous prétexte que nous mettons l'accent sur la parole et le symbolique, de réduire la liberté à sa dimension purement "intérieure" ou "intellectuelle" voire verbale et illusoire. La modification d'un agencement symbolique est probablement plus radicale que certaines actions concrètes et effectives, quoiqu'une telle modification puisse elle-même engager ensuite à des actes radicaux. Faire surgir dans la culture la formule de la pesanteur ou les lois de l'héliocentrisme, l'injustice de la condition d'esclave ou de celle de prolétaire, les principes de la machine à calculer ou de la radioactivité, le ridicule d'une situation ou l'irrationalité de ce qui se prétend rationnel, tout ceci commence par des réarrangements de signifiants.

Se déploie alors grâce à eux un imaginaire radical qui transcende en partie l'imaginaire second impliqué dans l'ordre du monde existant, son « *horizon d'attente* » et son « *espace d'expérience* » selon les expressions de Koselleck . Les nouvelles configurations symboliques ouvrent ainsi, de manière indéfinie et inanticipable, des possibilités inédites d'interprétation et d'action qui peuvent faire droit et donner voix, au moins en partie, au désir du sujet et à l'expression d'une certaine marge de liberté. La dialectique de l'instituant et de l'institué demeure néanmoins indépassable, et avec elle le risque que se reconstituent sans cesse des effets de servitude volontaire, pour chacun et pour tous.

TROISIEME PARTIE : Entre servitude volontaire et liberté résolue, assumer une condition humaine divisée et fragile ?

« Le grand turc s'est bien avisé de cela que les livres et la doctrine donnent plus que toute autre chose aux hommes, le sens et l'entendement de se reconnoître, et d'hair la tyrannie : j'entens qu'il na en ses terres gueres de gens scavans, ni n'en demande. Or communément le bon zele et affection de ceus, qui ont gardé maugré le temps la devotion a la franchise, pour si grand nombre qu'il y en ait, demeure sans effect pour ne s'entreconnoître point : la liberté leur est toute ostée sous le tiran, de faire, de parler, et quasi de penser : ils deviennent tous singuliers en leurs fantasies. »¹

Après les considérations qui précèdent, nous percevons mieux les ambiguïtés de ce passage du *Discours* de La Boétie. Il serait en effet tentant de le rapprocher de l'esprit des Lumières, dont on sait ce qu'il doit à la pensée politique de la Renaissance, et notamment cette réponse de Kant à la question *Qu'est-ce que les Lumières ?*, où ce dernier vante les bienfaits de l'usage public de la raison — tout en restreignant paradoxalement son usage privé. En un sens, Kant n'a-t-il pas posé le problème de l'émancipation de manière encore trop intellectualiste ? Certes il évoque, dès le début du texte, le *courage* de se servir de son propre entendement. Il va même jusqu'à préciser que la dimension *volontaire* de l'état de tutelle accepté par chacun dépend d'une défaillance de détermination personnelle :

« On est soi-même responsable de cet état de tutelle quand la cause tient non pas à une insuffisance de l'entendement mais à une insuffisance de la résolution et du courage de s'en servir sans la conduite d'un autre. »²

Cependant, sa manière de définir la tutelle elle-même se révèle à nos yeux relativement problématique. Que signifie exactement, en effet, l'idée que « l'état de tutelle est l'incapacité de se servir de son entendement sans la conduite d'un autre »³ ? Inviter à *ne pas* laisser un livre, un directeur de conscience ou un médecin — exemples pris par Kant — juger à ma place, paraît en effet salutaire et souhaitable. Cependant, qu'en est-il du jugement "positif" et effectif que j'établis "par moi-même" et sur quoi se fonde-t-il alors ? Autrement dit, jusqu'où peut-on prétendre "penser par soi-même" sans en passer par l'autre ? N'y a-t-il pas là un risque majeur de méconnaître que toute pensée, de se formuler dans une langue et un univers culturel donnés, ainsi que dans la relation à tels maîtres spécifiques et incarnés, est inévitablement tributaire de l'autre ?

¹ La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, op. cit., pp. 156-157.

² Kant, *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?*, trad. fr. J.-F. Poirier et F. Proust, coll. GF-Flammarion, 1991, p. 43.

³ Ibid., nous soulignons.

Kant est donc fondé à poser le problème dans une perspective politique. C'est bien à partir de conditions politiques déterminées que peut être pensée l'émancipation des individus. Ou, pour le dire dans les termes d'H. Arendt, qui critique par ailleurs l'idée d'une liberté purement "intérieure" :

« sans une vie publique politiquement garantie, il manque à la liberté l'espace mondain où faire son apparition. »⁴.

La réponse de Kant nous semble cependant sous-estimer le rôle de la langue et du désir dans la relation à autrui, et par conséquent dans la formation de la pensée et la communication des pensées les unes avec les autres. Un écart fondamental persiste entre la connaissance et la liberté, l'ordre du savoir et l'exercice effectif de la liberté. La lecture en parallèle du *Discours* de La Boétie et de la *Réponse* de Kant nous révèle à cet égard une différence de tonalité décisive. Commençons par les termes dans lesquels s'exprime le second. Il écrit, à propos de la possibilité d'accéder à l'autonomie intellectuelle quel que soit le contexte social-historique :

« il se trouvera toujours quelques êtres pensant par eux-mêmes, même parmi les tuteurs en exercice du grand nombre, pour rejeter eux-mêmes le joug de l'état de tutelle et pour propager ensuite autour d'eux l'esprit d'une appréciation raisonnable de la propre valeur et de la vocation de tout homme à penser par soi-même »⁵.

D'un côté, les bénéfices psychiques et institutionnels de la position de « tuteur en exercice du grand nombre » nous sont apparus comme des obstacles assez importants à la possibilité de se départir de la tendance à la servitude volontaire. Quant au fait de « propager » le message de la liberté, il rencontre des obstacles tout aussi conséquents : peut-on, et jusqu'à quel point, faire partager une expérience de la liberté ? Et en quoi cela peut-il consister ? D'un autre côté, les formulations kantienne mettent l'accent sur l'usage autonome de l'entendement, sur un mode relativement abstrait et qui présuppose l'existence d'une droite Raison. Penser par soi-même reviendrait alors — comme par ailleurs concernant l'autonomie morale — à obéir à la Raison, à penser *sous la conduite* de la Raison. N'est-ce pas là réintroduire subrepticement la dépendance envers le grand Autre ? Une pensée autonome est-elle équivalente à une réflexion où l'on se sert de son propre entendement sous la conduite de l'Autre ?

Que dit de son côté La Boétie ?

« Toujours on trouve il quelques uns mieux nés que les autres, qui sentent le poids du joug et ne se peuvent tenir de le secouer ; qui ne s'appriivoisent jamais de la sujétion ; et qui toujours comme Ulysse, qui par mer et par terre cherchoit toujours de voir de la fumée de sa case, ne se peuvent tenir d'aviser à leurs naturels privilèges, et de se souvenir de leurs prédécesseurs, et de leur premier être. »⁶

Ce qui définit ces quelques uns, ce n'est pas d'emblée une quelconque position sociale ou intellectuelle, même si le « mieux nés » pourrait nous faire penser à une aristocratie. Nous y entendons plutôt l'idée que le désir de liberté naît et renaît partout, de manière aléatoire et

⁴ H. Arendt, « Qu'est-ce que la liberté ? », in *La crise de la culture*, op. cit., p. 193.

⁵ Kant, *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?*, op. cit., p. 44.

⁶ *Discours de la servitude volontaire*, op. cit., p. 156.

contingente, indépendamment des contextes socio-historiques. Certes, ceux chez qui ce désir (re)naît ont « *l'entendement net* » et « *l'esprit claivoiant* », poli « *par l'estude et le sçavoir* », mais surtout « *la teste d'eusmesmes bien faite* ». La Boétie accentue donc la dimension des affects et un certain type de spontanéité ou d'irréductibilité du désir de liberté par rapport à la rationalité. Le surgissement de la liberté est logiquement antérieur à la pensée constituée et à l'ordre de la connaissance. Par ailleurs, en passant par l'exemple singulier, ou plutôt par l'allégorie, il esquisse une articulation relationnelle qui éloigne l'entre-connaissance d'une trop grande proximité avec l'institution. « Ulysse » a valeur ici de modèle emblématique pour désigner tout individu qui ne « *cède pas sur son désir* », selon la formule de Lacan, autrement dit chaque un, quel que soit son statut et son savoir, qui a su vaincre les séductions multiples présentées sous ses yeux par toutes les figures du grand Autre qui persistent malgré le polythéisme des valeurs.

Se pose ainsi à nous le problème des voies permettant d'emprunter d'autres chemins que ceux de la servitude volontaire, avec toute l'insuffisance du savoir pour conduire à l'émancipation, voire le rôle que le savoir lui-même peut jouer dans les effets d'auto-aliénation. Si nous relisons d'ailleurs très littéralement les propos de La Boétie retranscrits au début de cette troisième partie, ils n'énoncent pas que les livres et la théorie nous permettent d'*être* libres et de penser par nous-mêmes. Il est écrit qu'ils alimentent « *le sens et l'entendement de se reconnoistre, et d'hair la tyrannie* ». Autrement dit, le savoir n'intervient qu'en second lieu et n'a pas valeur en soi, mais comme médiation entre les individus libres. L'essentiel demeure l'entre-connaissance et l'hostilité à l'égard des diverses formes de tyrannie, autrement dit un goût commun et partagé pour le parfum de la liberté.

Pourtant, sans la médiation des livres et la communication des pensées des uns aux autres, le désir de liberté demeure sans effets. Du moins sans incidences collectives, politiques, mondaines pour reprendre le mot d'Arendt. Dispersés, les êtres libres « *deviennent tous singuliers en leurs fantasies* », ce qui peut signifier soit qu'ils ne disposent que d'une liberté intérieure très illusoire, soit même qu'ils développent chacun par devers soi une névrose particulière, qui les isole les uns des autres et les retranche de l'être-en-commun. Néanmoins, la mise en relation des uns avec les autres ne s'opère pas par le biais d'un savoir pur et absolu, ni à travers des institutions neutres et impersonnelles. Savoirs et institutions sont toujours incarnés par des "représentants", facilement tentés de se faire passer pour des représentants de l'Un, aux yeux des autres aussi bien qu'à leurs propres yeux. Ceci est très vigoureusement dénoncé par Socrate, mais rarement suffisamment entendu. Et l'on passe ainsi de simples représentants d'un pouvoir ou d'un savoir divisés, à des ministres du culte de l'Autre comme suprême sujet-supposé-savoir.

Pourtant, pouvons-nous nous passer de maîtres ? Et si « *l'homme est un animal qui, du moment où il vit parmi d'autres individus de son espèce, a besoin d'un maître* », comme l'écrit Kant dans la Sixième proposition de son *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, de quel maître peut-il s'agir ? Sachant que lui-même « *à son tour, est tout comme lui un animal qui a besoin d'un maître* »⁷ ? Nous accordons volontiers à Kant que le problème de l'éducation du genre humain représente l'un des plus difficiles, et que nous ne

⁷ Kant, *Idée d'une histoire universelle*, trad. fr. S. Piobetta, coll. GF-Flammarion, 1990, pp. 77-78.

parviendrons peut-être jamais qu'à y donner des solutions approximatives. Il nous invite également à juste titre à articuler cette question à celle d'un ordre juridique et politique juste, à l'échelle nationale et internationale.

Néanmoins, il s'agit aussi d'un problème d'économie pulsionnelle, probablement sous-estimé par le philosophe. Car l'homme est loin d'être un animal qu'il suffirait de domestiquer. Son entrée dans l'ordre du langage en a fait tout autre chose qu'un être régi par des comportements biologiques. Dès lors, la répression pulsionnelle envisagée sous le seul angle du redressement d'un bois noueux — métaphore kantienne héritée de la *Bible* — méconnaît les effets névrotiques de la culture et le malaise qui en résulte, comme nous l'apprend Freud. D'où la complexité du « *travail de culture* » (*Kulturarbeit*), dynamique complexe de subjectivation qui doit permettre aux individus de trouver un équilibre psychique dans le cadre d'une existence collective. Celui qui est susceptible d'accompagner ce travail joue un rôle particulièrement difficile et ne saurait s'ériger lui-même en maître. Ou bien, en des termes probablement inappropriés, s'agirait-il d'un maître en non-savoir, le Socrate utopique d'avant Platon dont il ne nous reste que des traces. Si chacun peut reconnaître en lui la liberté, c'est que la nature « *nous a tous figurés a mesme patron afin que chacun se peust mirer et quasi reconnoistre l'un dans l'autre* »⁸. Non que nous y retrouvions notre image, comme dans un miroir qui ne saurait refléter que de l'Un, mais au contraire notre défaut commun d'être parlants marqués par la finitude et le manque-à-être.

Celui qui peut nous mettre sur la voie du « *travail de culture* » est donc loin de représenter le maître tyrannique qui, comme l'écrit Lefort, s'imagine « *porter le nom d'Un devant l'autre* ». Il devrait refuser avec rigueur de substantialiser la Raison, le Savoir ou même la Langue, qui ne consistent, n'ont de consistance, que dans la relation, à travers l'entre-connaissance des esprits libres. Mais cette tentation de diviniser l'Autre est peut-être indépassable, ce en quoi Hegel lui-même présenterait un caractère indépassable. Non qu'il ait énoncé une vérité au sens littéral, celle de l'avènement effectif de l'Esprit absolu. En revanche, son système n'énonce-t-il pas entre les lignes un travers inhérent à l'être humain ? Croyant maîtriser ce qu'il dit, l'homme se prend aux pièges de la langue et du concept. S'inscrivant confortablement dans une tradition, ou à l'inverse s'imaginant ne dépendre d'aucune, il méconnaît la complexité et les contradictions des influences qui le constituent et lui tiennent à cœur. Est-ce pour autant un motif suffisant pour considérer que tout ceci fait système et qu'une logique transcendante synthétise *in fine* l'ensemble des méconnaissances et des contradictions ? Comme nous l'avons vu, la servitude volontaire peut prendre plusieurs visages. Celui du système n'est certainement pas le moindre.

Alors revenons à La Boétie et à son évocation des hommes libres :

« *Ceus la quand la liberté seroit entierement perdue et toute hors du monde, l'imaginent et la sentent en leur esprit, et encore la savourent ; et la servitude ne leur est de goust pour tant bien qu'on l'accoustre.* »⁹

⁸ *Discours de la servitude volontaire*, op. cit., p. 142.

⁹ *Ibid.*, p. 156.

La première leçon à en tirer est peut-être celle d'une écoute : écoute de la langue, et de ce qui s'exprime à travers elle d'irréductible souffrance face à l'oppression, d'absence de renoncement devant l'hypocrisie des discours officiels. Les modèles en sont multiples, infinis ; chacun privilégiera les siens, ceux auxquels il a été le plus sensible. En guise d'éclairage et de suggestion, nous évoquerons dans notre premier chapitre quelques voix qui nous paraissent évocatrices d'une telle dynamique de mise à distance critique de la langue et du concept.

Comme nous l'avons établi en effet, à la fois grâce aux témoignages historiques, à la linguistique, à l'anthropologie et à la philosophie politique — sans parler de la psychanalyse — la relation d'intime dépendance que nous entretenons avec la langue mérite d'être analysée et mise à distance. Les manières de le faire et de mettre cette critique au service de la liberté sont multiples. Du fait de notre parcours et de notre expérience, nous avons privilégié deux exemples portant sur les usages publics de la langue et leur pouvoir de configuration et de défiguration du réel. Ainsi Karl Kraus puis T.W. Adorno et P. Celan — ces deux derniers placés en relation de dialogue, en partie "manqué", comme nous le verrons —, nous ont semblé offrir des paradigmes de réflexion instructifs et émancipateurs.

La langue elle-même s'insérant plus globalement dans une culture, étant imprégnée de tout l'imaginaire social d'une époque et d'une aire géographique, nous avons estimé important, ensuite, de prendre en considération deux autres démarches, elles aussi particulières. Que l'une soit d'origine plus philosophique, et la seconde anthropologique, ne doit pas occulter leur commune ambition de mettre à distance les imaginaires sociaux. Ici encore, un cheminement en partie contingent nous a conduits, tout d'abord vers P. Ricœur et ses analyses de l'utopie et de l'idéologie, appuyées sur une démarche antécédente menée par le sociologue K. Mannheim. Puis nous nous sommes tournés vers le comparatisme anthropologique dans le domaine politique, grâce à G. Balandier et, plus récemment, M. Detienne. Au-delà de la diversité des imaginaires, nous avons tenté de mettre en valeur, avec Castoriadis, le potentiel d'émancipation collectif contenu dans un « *imaginaire radical* » irréductible, à la source même de la pluralité visible et souvent recouvert par ses formes instituées.

Il nous restait à cerner les impératifs qui pouvaient être formulés à l'égard des institutions, afin qu'elles fassent droit au désir de liberté voire lui permettent de s'exprimer et de maintenir son potentiel instituant. Nous avons privilégié une exigence centrale, qui n'exclut pas d'autres possibles mais joue selon nous un rôle central et fédérateur pour toutes les autres : l'exigence démocratique. Grâce aux analyses de M. Foucault, de W. Brown et de M. Revault d'Allonnes, nous avons à la fois été amenés à réaffirmer l'impératif politique de la démocratie et la difficulté de le faire exister au sein d'un réseau de rationalités étatiques, techniques et économiques tout à fait indifférentes voire hostiles, dans certains cas, à l'exercice de la liberté de chacun. Notre attachement à la dimension linguistique du problème de l'aliénation — mais aussi l'imbrication très nette entre le droit à la parole et la reconnaissance politique —, nous a amenés à emprunter à J. Rancière le concept de « *mésentente* ». Une préoccupation continue et rigoureuse pour le soin apporté à la langue et à l'écoute des voix multiples qui traversent toute communauté, est selon nous un problème central au cœur de l'exigence et de l'existence démocratiques.

CHAPITRE 1 : Se jouer de la langue et déjouer ses charmes

Le rôle de la langue et du rapport que chacun entretient avec elle est déterminant dans les processus qui conduisent à la servitude volontaire. Aussi est-il essentiel de mettre à distance la langue que nous employons et dont nous méconnaissons inévitablement à quel point elle nous "emploie", ou du moins nous structure, et prépare les conditions de possibilité de ce que nous sommes et de ce que nous pensons. Avant même de penser — et d'avoir conscience de quoi que ce soit — nous parlons et nous sommes parlés par d'autres, nous sommes pris dans des réseaux complexes de signifiants. Si la psychanalyse nous a permis dans la deuxième partie de démontrer à quel point ceci était prégnant dans l'existence humaine, la pratique psychanalytique demeure localisée et spécifique. Elle ne suffit pas, loin s'en faut, à développer le travail de culture indispensable à une existence en commun respectueuse du pluralisme et de la démocratie. Parmi d'autres pratiques néanmoins, elle permet à certains individus de mettre en perspective leur relation aux signifiants et de changer de mode d'écoute de la langue, de type d'appréhension de l'existence, de mode de rapport à la communauté voire à la "réalité".

Parmi les autres pratiques, nous avons privilégié ici deux démarches à l'égard de la langue qui nous semblaient ouvrir la voie à une réflexion distanciée sur ses conséquences politiques. En premier lieu, nous proposerons un parcours en compagnie du polémiste viennois Karl Kraus. La singularité du personnage, sa situation social-historique et surtout son exigence vis-à-vis des usages de la langue publique et médiatique nous ont semblé en effet dignes d'admiration et source d'enseignement. D'autre part, nous nous sommes attachés à dégager les enjeux du dialogue philosophique et poétique entre T. W. Adorno et P. Celan. Le premier, plutôt situé sur le versant conceptuel de la langue, mais sensible à l'écriture poétique, n'a pas toujours "rencontré" le second, profondément marqué par sa traversée personnelle de la période nazie et fortement attaché à la langue allemande qui avait baigné son enfance tout en étant devenue la langue de ses bourreaux.

Pourtant, ils ont "dialogué" l'un avec l'autre, et surtout leurs œuvres ont entretenu un dialogue plus implicite entre-elles. Un tel dialogue, nous le verrons, a pour intérêt de mettre à l'épreuve les risques d'enfermement conceptuel de la pensée philosophique ainsi que les risques d'isolement de l'écriture poétique. Dans l'entre-deux qui les sépare, peut-être irréductiblement, s'ouvre un espace pour éprouver la langue dans son ouverture, sa fonction essentiellement dialogique et polémique, ainsi que sa disponibilité pour la création inédite de significations. Si les conditions de possibilité de la liberté tiennent à la constellation langagière au sein de laquelle nous nous déterminons, alors ces réflexions sur la langue contribueront-elles à nous mettre sur la voie d'un écart par rapport à la servitude volontaire.

1/ La critique des usages publics de la langue : l'exemplarité du "cas Kraus"

Afin de marquer la singularité et le caractère aléatoire des rencontres, j'emploierai pour un temps ici le pronom "je", sans y attacher une éminence particulière ni de présuppositions relatives aux caractéristiques du sujet de l'énonciation. J'ai rencontré le personnage et l'œuvre de Karl Kraus dans des circonstances tout à fait contingentes. Le traducteur de *Troisième nuit de Walpurgis*, Pierre Deshusses, présentait son travail lors d'une conférence, à laquelle j'avais été convié par un ami, soucieux comme je le suis des problèmes d'aliénation et de liberté politiques. Étrange loi de l'entre-connaissance, qui n'obéit pas à une stricte nécessité sans pour autant être le fruit du hasard, loi faite de connivence et de réceptivité.

J'ai d'emblée été frappé par l'injustice et l'incompréhension qu'avait eues à subir Kraus, particulièrement à la fin de sa vie et au-delà même de sa disparition, après la publication partielle, en juillet 1934, du texte de *Troisième nuit de Walpurgis*, dans le numéro 890-905 de sa revue *Die Fackel (Le Flambeau)*¹. Je notais également son souci de la langue juste et la difficulté à le lire, y compris pour des lecteurs germanophones, comme le souligne le traducteur dans son avant-propos. Je ne mesurais cependant pas l'importance de sa contribution à la tâche de critique de la langue et de la culture, ni les influences notables qu'il eut sur des penseurs, des écrivains et des artistes comme Adorno et Horkheimer, P. Bourdieu, E. Canetti ou A. Berg, pour n'en citer que quelques uns. J'ignorais par ailleurs son rapport conflictuel avec la psychanalyse naissante, et *a fortiori* ce qui m'apparaît comme une étrange proximité avec certaines dimensions de la pensée de Lacan. Progressivement cependant, j'ai été amené à le lire — du moins les œuvres disponibles en langue française — et ai découvert la posture tout à fait singulière qu'il a adoptée face à l'usage de la parole publique, tandis que se tramait successivement la tragédie des deux guerres mondiales.

Dès lors il m'est apparu comme un interlocuteur privilégié, dont l'œuvre permet d'accentuer la réceptivité aux dérives de la langue et de la culture. Ceci est d'autant plus le cas que sa personne comme son œuvre apparaissent éminemment ambiguës. Le lecteur d'aujourd'hui est ainsi conduit à une approche nécessairement complexe et contradictoire, dans laquelle les malentendus à propos de l'auteur ou les témoignages sur les effets de ses lectures publiques doivent être pris en considération. Jusque dans ses excès et ses contradictions, Karl Kraus me semble constituer une figure instructive et riche d'enseignements pour la réflexion sur notre rapport à la langue, aux institutions et aux partis politiques, à la communauté et à la guerre. Il est digne d'attention également par son courage, son sens de la répartie, son indifférence vis-à-vis des conventions,... et même pour son tempérament "tyrannique". Personnalité marquante de la vie intellectuelle et politique viennoise du début du XX^{ème} siècle, il représente à mes yeux un cas exemplaire pour susciter et stimuler la pensée critique sur les usages de la parole publique et sur ses effets dans l'opinion. Alors que l'influence de la

¹ Fondée en 1899, cette revue satirique dont K. Kraus devint rapidement le seul rédacteur et qu'il autofinçait, sut adopter un ton résolument indépendant dans le paysage médiatique viennois et même, au-delà, germanophone, et constitua une référence pour de nombreux membres de l'intelligentsia de langue allemande au début du XX^{ème} siècle.

presse, en particulier, allait croissant, il a su décrypter la manière dont une société, caractérisée par l'omniprésence des médias de masse, tend à se représenter la "réalité" telle que la reflètent les discours qui occupent majoritairement l'espace public, au détriment du réel, de la souffrance et de la mort.

a/ Un tyran génial et fascinateur

Karl Kraus n'est rien moins qu'un personnage "sympathique" avec lequel on pourrait désirer nouer une amitié. A Sidonie Nadherny qui commençait à entretenir avec lui une relation amoureuse, Rilke écrivait le 21 février 1914 la recommandation suivante :

« Vous êtes en face d'une arme, d'un homme armé, d'un agresseur intellectuel — et la réciprocité naturelle de ce face-à-face n'est féconde qu'aussi longtemps que, d'une manière ou d'une autre, vous vous défendez ; si une amitié résulte de cela, alors cela ne peut être qu'une amitié complètement en armes, afin que les vôtres puissent s'exercer dans cette rencontre. »²

Certes, ce face-à-face pourrait bien se révéler formateur. Encore faut-il pouvoir jouer à armes égales. Celles de Kraus, longuement affûtées depuis les premières publications de *Die Fackel* en 1899, semblent avoir été redoutables. Nous pourrions même regretter, de nos jours, la rareté de ce type d'ardeur polémique associée à une culture et à une langue de grande qualité. On peut se demander néanmoins si la satire la plus acharnée produit des effets émancipateurs durables, au-delà de l'instant où s'exerce la mise à distance de ses objets — du moins tant qu'elle est appréhendée par les lecteurs comme une fin en soi et isolée d'un contexte plus vaste : psychologique, sociologique, institutionnel et historique. La satisfaction ambiguë que procure la satire ne risque-t-elle pas d'entretenir cette position de liberté subjective qui caractérise l'ironie ? Et n'est-on pas alors amené à ne pas prendre position tout en éprouvant le malin plaisir d'exercer cette « *négativité infinie et absolue* » comme l'aurait exprimé Hegel ? Kraus ne s'en est pas lui-même tenu là, loin s'en faut ; et il nous faudra ici envisager quelles sont ses propositions "positives", concernant la langue et la culture en particulier.

Il se faisait néanmoins une haute opinion de lui-même et de son rôle. Et la puissance de fascination qui émanait de sa personne en a semble-t-il médusé plus d'un. Ses lectures publiques le laissaient en partie percevoir comme un sombre prophète à la voix envoûtante. Pourtant, il ne s'appuyait pas sur une inspiration divine ou une révélation transcendante. Il lisait les journaux et était à l'écoute des discours publics et des conversations quotidiennes, en décryptait les formulations, pour en faire apparaître l'absurdité voire la dangerosité. L'un des témoignages les plus évocateurs des effets de ces lectures publiques nous est fourni par Elias Canetti dans son article intitulé « *Karl Kraus école de la résistance* »³. Conduit à l'une ces célèbres lectures à Vienne, en 1924 et alors qu'il n'avait que dix-neuf ans, Canetti écrit qu'il ressentit rapidement l'ambiance électrique suscitée au sein du public par les jugements et les condamnations de Kraus. Il fut longtemps lui-même sous le charme. Le grand moraliste

² Cité par J. Bouveresse, dans *Satire et prophétie : les voix de Karl Kraus*, Agone, Marseille, 2007, p. 13.

³ Trad. fr. *Cahiers de L'Herne, Karl Kraus*, n°28, 1975, p. 160 et s.

public, qui se compare parfois au nettoyeur des écuries d'Augias, envoûtait la salle et ne tolérait pas la contradiction. Voici comment Canetti décrit la loi de condamnation énoncée par Kraus dans ses jugements ainsi que ses effets sur l'assistance — non sans une coloration subjective due à son propre talent littéraire et à ses préoccupations personnelles :

« (...) ce qu'il y avait d'incompréhensible et d'inoubliable, pour quiconque en a été le témoin — inoubliable même s'il devait vivre trois cents ans — c'est que cette loi était du feu : elle irradiait, elle brûlait et anéantissait. Ces phrases construites comme des forteresses cyclopéennes s'ajustant toujours avec précision les unes aux autres lançaient soudain des éclairs qui n'avaient rien d'innocent, qui n'illuminaient rien : ce n'étaient pas non plus des éclairs de théâtre, mais des éclairs meurtriers (...).

Ce qui plongeait les spectateurs dans une sorte d'expectative lancinante, ce n'était pas tant le verdict que son exécution immédiate. (...) Des décennies s'écoulèrent avant que je comprenne que Karl Kraus avait réussi à transformer des intellectuels en une masse haineuse et agressive qui se retrouvait à chaque soirée de lecture et tenait bon et ferme jusqu'à ce que la victime fût abattue. Dès que la victime était réduite au silence, cette chasse n'avait plus d'attrait et l'on pouvait en entreprendre une autre. »⁴

Il faudrait confronter ce témoignage à d'autres, au-delà même de celui de Rilke qui semble aller dans une direction convergente. Il convient par ailleurs de différencier la personne et son œuvre, quoique Kraus nous incite en partie à les penser conjointement. Mais la question des effets d'une prise de position intellectuelle et littéraire sur ses destinataires, nous semble ainsi posée de manière exemplaire. L'expérience retraduite par Canetti nous invite à méditer sur la face sombre de l'orateur Kraus, capable de se transformer en chef charismatique et à celle des auditeurs, individus généralement cultivés mais captivés jusqu'à en perdre le sens de la mesure et l'autonomie de jugement, tous ensemble impliqués dans une dynamique de servitude volontaire. La situation, certes, n'est pas comparable, en particulier dans ses conséquences, avec celle de l'orateur politique ou religieux. Cependant, il est préoccupant de constater combien une tâche motivée par des critiques émancipatrices peut générer des effets opposés. Que certaines cibles aient amplement mérité la condamnation acerbe de Karl Kraus est indiscutable : l'escroc et rédacteur en chef Békessy ou le préfet de police criminel Schober sont deux exemples restés célèbres.

Mais les violences infligées par la virulence de la "chasse-à-Kraus" ont-elles toujours été légitimes et proportionnées ? Et n'est-ce pas déjà en soi paradoxal de parler d'armes et de blessures dans le domaine du langage ? A la décharge de Kraus, il faut bien reconnaître que ses offensives répondaient avant tout à celles, considérables, de ses adversaires, ceux-ci ayant préparé et orchestré la possibilité d'un double meurtre de masse : celui de la Première guerre mondiale puis, vingt ans après, celui de tous les opposants politiques, des marginaux et des Juifs suite à l'avènement du national-socialisme. La question des méthodes et de ses effets sur l'auditoire reste néanmoins ouverte, comme le confirme la suite des propos de Canetti et sa lucidité sur l'emprise du discours du maître :

« Le fond du problème est qu'il s'était arrogé à lui-même tous les jugements à prononcer et ne permettait à aucun de ceux pour lesquels il était un exemple d'émettre un jugement personnel. Chacun de ses partisans put très vite observer sur soi-même les conséquences d'une telle contrainte.

⁴ E. Canetti, « Karl Kraus une école de la résistance », op. cit., p. 162.

Ce qui arrivait d'abord après l'audition de dix ou douze soirées de lecture de Karl Kraus, après un ou deux ans de lecture de Die Fackel, c'était une atrophie de la volonté de juger par soi-même. L'on était submergé de décisions énergiques et impitoyables qui ne permettaient pas le moindre doute. Ce qui avait été décidé là en cette instance supérieure, était considéré comme convenu, l'on se serait trouvé présomptueux de vérifier soi-même après coup, aussi ne s'occupait-on jamais d'un auteur que Kraus avait maudit. »⁵

Une telle emprise nous semble particulièrement inquiétante, et ceci d'autant plus qu'elle a conduit l'auteur de ce témoignage, pendant plusieurs années, à s'interdire de lire certaines œuvres, atrophiant sa curiosité et sa capacité à investir des champs d'expression diversifiés. Canetti en vient même à considérer qu'« à cette époque, [il a] vraiment fait l'expérience de ce que cela signifie de vivre sous une dictature »⁶. Rien ne l'avait contraint à venir et à écouter, rien ne le contraignait à se soumettre aux diktats du maître... et pourtant il s'y subordonna en partie et subit assez durablement le charme des incantations kraussiennes. Ceci pose plus généralement le problème des figures marquantes de l'autorité, fut-elle fondée sur la puissance intellectuelle et des convictions éthiques ou politiques légitimes. Si l'essentiel est de conduire à l'émancipation des *destinataires*, ne convient-il pas d'être plus prudent ? La réponse à cette question est difficile, dans la mesure où la grandeur du modèle, sa rigueur formelle et éthique, peuvent aussi valoir comme source d'inspiration et facteur d'élévation de soi. Après le moment de terrassement, comme l'évoque Canetti, peut venir le moment de la réaction et du déploiement de ses propres capacités intellectuelles. Tous les auditeurs n'avaient cependant pas la trempe de Canetti et de quelques autres, comme Adorno et Horkheimer.

L'auteur de *Masse et puissance* reconnaît ainsi sa dette à l'égard de Kraus et précise la nature des enseignements qu'il a pu en tirer, à plus long terme. D'abord, Canetti a puisé dans la démarche du polémiste une attention rigoureuse pour la littéralité des énoncés, notamment des articles de presse, ainsi qu'une plus grande réceptivité aux voix, aux intonations, à la dimension « *acoustique* » des phrases, comme il l'écrit très justement. Par ailleurs, il évoque la capacité d'indignation morale que Kraus savait rendre contagieuse et qui inspira à l'auditoire, en une époque de nationalisme et de militarisme exacerbés, « *une haine absolue pour la guerre* »⁷. Il en est résulté pour Canetti un « *sentiment de responsabilité absolue* », qu'il n'avait jamais éprouvé jusqu'alors et qui trancherait aujourd'hui avec le leitmotiv galvaudé de l'"engagement". Ce mot finit en effet par désigner un volontarisme naïf et une implication subjective aux motivations parfois douteuses ou portées par l'air du temps, teinté de moralisme bien-pensant.

La conception courante de l'engagement, à notre époque, nous semble largement sous-estimer les conditions de possibilité (et de détermination) de la prise de décision et de l'action, ainsi que leurs conséquences à moyen et long terme. Ainsi par exemple on "s'engagera" dans un projet humanitaire ou la lutte pour la défense d'un environnement local, sans s'interroger de manière suffisamment approfondie et conséquente sur les conditions linguistiques, institutionnelles et politiques de son action. Celle-ci pourra alors s'avérer dérisoire voire

⁵ E. Canetti, « *Karl Kraus une école de la résistance* », op. cit., p. 166.

⁶ Ibid., p. 167.

⁷ Ibid., p. 164.

contre-productive, en raison d'une relative "naïveté" concernant les paramètres qui régissent la *praxis* en amont de l'action entreprise. L'expression « *sentiment de responsabilité absolue* » nous paraît alors à interpréter non comme un impératif kantien abstrait, mais comme l'obligation de se poser de manière extrêmement précise et conséquente, *hic et nunc*, la question des conditions de possibilité et d'exercice d'une parole et d'une action libres. Sur ce point, il est incontestable que Kraus nous fournit des éléments de réflexion précieux.

b/ L'oreille aux aguets des symptômes linguistiques

Les textes de Karl Kraus nous conduisent à un souci marqué pour les formations linguistiques ainsi que pour leur rapport avec le réel. Nous retrouvons ici une thématique déjà abordée dans les deux premières parties, mais avec ici une portée différente et selon un autre angle de vue. Max Horkheimer nous semble l'avoir très bien formulé, non sans excès peut-être, comme il est presque de rigueur de le faire pour tout ce qui touche à Karl Kraus. Dans *La sociologie de l'époque actuelle*, dont un court extrait a été traduit en français et publié dans les *Cahiers de L'Herne* consacrés à Kraus, Horkheimer écrit au sujet de ce dernier :

« (...) il établit une sociologie de la langue non à partir des sciences sociales, mais à partir de la langue elle-même. Ses analyses linguistiques sont un apport à la physionomie de la société. Il démasque la société à l'aide de la langue (...). Comparés à son analyse de la langue, les instruments de la sociologie officielle sont émoussés et inoffensifs. Les enseignements que la sociologie du langage peut trouver chez Kraus sont inépuisables ; elle ne pourra pas plus se passer de lui que la psychologie officielle ne peut se passer de la psychanalyse. »⁸

Ce qui suscite en particulier notre intérêt ici, c'est cette considération selon laquelle la mise en perspective de la langue et de ses usages est indispensable pour leur conserver une portée critique. Le parallèle établi entre la psychologie et la sociologie, dans leur rapport respectif à la psychanalyse et aux approches de style krausien, nous paraît à cet égard instructif. Comme nous l'avons évoqué plus haut à partir de Lacan, la dynamique des sciences modernes nous paraît aller dans le sens d'un « *discours sans sujet* », lui-même pris dans un réseau d'institutions qui se bureaucratisent et produisent des effets de « *révocation subjective* », pour reprendre l'expression de F. Benslama dans *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*. L'attachement indéfectible de Lacan au concept de sujet, fut-il de l'inconscient, et le souci qu'une attention toute particulière soit accordée à la lettre de ses propos, va dans la même direction que celui de Kraus pour la « *personnalité* » de l'auteur, pour ses « *intonations* » et pour la littéralité des textes et propos émis dans le cadre de l'espace public.

Kraus aurait certainement perçu comme une erreur et même une haute trahison que son entreprise puisse être comparée à la psychanalyse⁹. Après avoir accueilli les premiers travaux

⁸ *Cahiers de l'Herne*, Karl Kraus, op. cit., pp. 204-205.

⁹ Sur les relations de Kraus avec la psychanalyse, voir l'article de Jean-François Laplénie, « *Freud "et les conséquences"*, Karl Kraus et la psychanalyse, ou les enjeux d'une hostilité », in *Les guerres de Karl Kraus*, Revue *Agone* n°35/36, 2006, p. 59 et s., dont le titre est inspiré d'un article de Kraus lui-même intitulé « *Heine et les conséquences* », *Cahiers de l'Herne*, op. cit., p. 52 et s.

de Freud avec intérêt et bienveillance, il s'est en effet de plus en plus distancié des énoncés produits par les psychanalystes de son époque, et particulièrement de nombreux épigones de Freud auxquels il reprochait — non sans raisons ! — un scientisme réductionniste, particulièrement dans l'approche de l'art et des artistes ainsi qu'une interprétation platement sexuelle de la création artistique, interprétation qui reflétait, selon lui, la médiocrité des interprètes et rabaissait la grandeur des œuvres du génie humain. Néanmoins, si nous nous appuyons à nouveau sur le témoignage de Canetti et nos lectures de Kraus, ne surgit-il pas une proximité d'approche qui va dans le sens des propos d'Horkheimer. Lorsqu'il reconnaît la valeur des enseignements de Kraus, Canetti souligne ceci :

« (...) Karl Kraus m'a ouvert les oreilles, et nul n'aurait su le faire comme lui. Depuis que je l'ai entendu, il ne m'est plus possible de ne pas entendre moi-même. Cela commença par les bruits de la ville autour de nous, les exclamations, les cris, les altérations de la langue perçues par hasard et surtout ce qui sonnait faux et mal à propos. (...) L'altération de la langue provoque un tohu-bohu de pièces séparées. Karl Kraus qui était excessivement sensible au mauvais usage de la langue, avait le don de capter in statu nascendi les produits de ce mauvais usage et de ne plus jamais les perdre. Il révélait ainsi à celui qui l'écoutait une nouvelle dimension de la langue, qui est inépuisable et que l'on n'utilisait autrefois que de façon sporadique et peu conséquente. »¹⁰

Le talent de Kraus fut ainsi de saisir au vol chaque instant de perversion de la langue, dans le lieu commun, les euphémismes trompeurs, les métaphores nauséabondes et pousse-au-crime, les dérives platement identitaires,... et jusqu'à une virgule mal placée qui bouleverse l'intonation et la portée d'une proposition. Avec la culture de masse, dont la presse et le journalisme étaient l'emblème pour Kraus, le mauvais usage circule à grande échelle et influe sur les manières de parler de chacun. Pire, cela a une incidence fondamentale sur la conception que chacun se fait de la "réalité" et aussi sur la pensée. Alimentant la paresse intellectuelle et la lâcheté, la presse "grand public", fustigée par Kraus, véhicule une vision du monde unilatérale qui risque de finir par isoler la conscience de l'épreuve du "réel", du moins jusqu'à ce que le pire se produise : la violence, le meurtre de masse, la destruction voire l'auto-destruction.

Il est cependant essentiel de ne pas désolidariser les critiques acerbes de Kraus à l'égard du journalisme de leur contexte social historique. Du fait d'une réceptivité toute particulière au devenir de la langue allemande, Kraus a été atteint d'une angoisse viscérale et fondée ; il a non pas seulement pressenti mais tout simplement constaté et diagnostiqué, à travers les symptômes de la langue, l'effondrement du travail de culture si difficilement conquis sur l'archaïsme pulsionnel. Selon des modalités très différentes, son approche nous paraît ainsi relever d'une inspiration commune avec celle de Freud, telle qu'elle se formule notamment dans *L'avenir d'une illusion* et *le Malaise dans la culture*.

L'accent porté sur la langue ne doit cependant pas nous faire oublier la dimension institutionnelle du problème. Les commentateurs de Kraus rappellent en effet combien le Parlement autrichien était fragile et défaillant. La faiblesse des institutions politiques laissait le champ libre aux investissements — aux sens propre et figuré — des forces politiques et des puissances économiques et financières, dans la presse. Les contre-pouvoirs étant inopérants,

¹⁰ « *Karl Kraus une école de la résistance* », op. cit., pp. 164-165.

le quatrième pouvoir, instrumentalisé par d'autres, pesait d'un poids excessif dans l'espace public viennois. La revue *Die Fackel*, éditée par Kraus, très vite seul rédacteur et qu'il autofinçait, pouvait se targuer de son indépendance. Elle ne pouvait néanmoins jouer qu'un rôle mineur, rôle de trouble fête d'autant plus instable qu'il était en porte-à-faux par rapport à l'ensemble des forces politiques en présence. D'où probablement aussi cette énergie du désespoir qui habite les imprécations kraussiennes.

Sur le fondement d'un diagnostic qui anticipe de près d'une trentaine d'années les remarques philologiques de Klemperer, Karl Kraus a été conduit à déceler et à dénoncer les conséquences de l'instrumentalisation de la langue et du saccage du travail de culture dans les productions de l'industrie culturelle — ce en quoi il représente un des instigateurs des réflexions d'Adorno et Horkheimer dans la *Dialectique de la raison*. La « presse », ou plus péjorativement la « journalle », lui apparaît ainsi comme un patient au chevet duquel il se tient sans répit. Il évoque parfois même l'idée d'y apporter des remèdes, nécessairement sur le même plan qui est celui de la langue et de la culture. Analyste critique et satirique des textes de son époque, il nous apparaît comme le patient et l'analysant du corps de la langue, par lequel il souffre et jouit au quotidien. Implicitement, il s'en prend à un des déterminants majeurs de l'imaginaire social.

Grand lecteur de la presse de son époque, sous toutes ses formes, Kraus l'est autant des textes classiques issus de l'héritage littéraire européen. Il les ingurgite et les régurgite sous forme de citations, moyennant des déplacements et des mises en perspectives de son cru. Surgissent alors des écarts et des dissonances sur lesquels s'appuie sa critique. Bien loin de se contenter d'une opposition caricaturale entre la culture "classique" et la culture moderne, ou encore entre le *Livre* et le *Journal*, il fait jouer les formulations les unes contre les autres. A charge pour le lecteur d'en tirer davantage de conclusions. De manière exemplaire dans *Troisième nuit de Walpurgis* — même si cette stratégie est déjà à l'œuvre depuis les débuts de *Die Fackel* — Kraus cite les journaux allemands et autrichiens, Goethe et Shakespeare, Hitler et toute une série de littérateurs nationaux-socialistes. Il nous donne ainsi à entendre la violence, la lâcheté, la compromission, la bêtise, l'hypocrisie,... ainsi que l'intelligence du réel que nous délivrent les grandes œuvres de la tradition.

c/ Quels fondements pour une critique des usages de la langue ?

On a pu parfois considérer que les prises de position de Kraus sur la langue et la culture étaient "réactionnaires", fondées sur la nostalgie d'un passé idéalisé et la surestimation du génie, dans la veine romantique. Ces reproches ont été accentués par certaines de ses prises de position politiques, notamment sa critique de la liberté de la presse — qu'il considérait comme une dangereuse licence —, ses reproches envers les sociaux-démocrates autrichiens, accusés de loucher davantage vers le pangermanisme que vers l'émancipation des masses, et enfin son soutien — maladroit et incompris — envers Dolfuss, qu'il considérait comme le dernier rempart contre Hitler. Or, si Kraus fut semble-t-il plutôt conservateur — politiquement — avant 1914, il fustigea ensuite la monarchie pour sa responsabilité dans le

déclenchement de la Guerre, sa participation à la propagande militariste et aux mensonges officiels de l'après-guerre. Plus proche ensuite des valeurs socialistes, il ne supportait pas cependant la phraséologie et l'hypocrisie des appareils, et s'indigna de la mollesse des partis de gauche face aux discours nationalistes, xénophobes et racistes. L'essentiel néanmoins, n'est pas là.

Il est en effet capital de cerner avec précision le fondement sur lequel s'appuie Kraus pour établir sa critique de la « prostitution » de la langue dans la presse et les discours publics de son époque. Son critère n'est pas, contrairement à certaines apparences peut-être, une langue originaire susceptible de dire l'être, dans l'esprit du cratylisme heideggerien dont nous avons pointé les dérives dans notre première partie. Nous ne pensons pas non plus qu'il soit judicieux, comme le propose A. Hirt, d'interpréter la théorie du langage chez Kraus à partir de la position de Walter Benjamin¹¹. Selon ce dernier — et d'une façon probablement métaphorique et énigmatique qu'il s'agirait d'explicitier —, la langue prendrait sa source dans le Verbe divin, à la fois créateur et nommant. On en retrouverait l'écho dans la langue des Noms adamiques, les noms "propres" qu'Adam donne aux choses sans pour autant les créer. Les deux événements théologiques de la Chute et de la tour de Babel auraient ensuite conduit à la confusion et à la multiplication des langues vernaculaires, corrélative d'un certain oubli des Noms. Un travail poétique sur la langue permettrait alors, par un surcroît d'effort dans la nomination, par « surnomination », de faire ressurgir le pouvoir originaire contenu dans les Noms propres. Il nous semble difficile, avec un tel appui sur le référentiel biblique et sans en expliciter plus avant la transposition métaphorique dans un autre champ, d'éviter une conception mystique de la langue.

Si on a pu prêter à Kraus une telle conception, sur la base de tel ou tel de ses énoncés, nous nous accordons plutôt avec les commentateurs qui considèrent que le polémiste s'appuie sur la conception d'un certain « état de la langue » — certes en partie idéal ou idéalisé, mais qui n'a rien de mystérieux ni d'archi-originaire. Kraus ne renvoie jamais à une langue-vérité, source et moyen de ressourcement du sens et de la vie de l'esprit, quelle que soit par ailleurs sa préférence affective et intellectuelle, contingente, pour la langue allemande. Friedrich Jenacek formule très justement la position de Kraus et les motifs des nombreux malentendus sur sa conception de la langue, lorsqu'il écrit :

*« La plupart des Allemands voient dans l'expression critique de la langue un génitif objectif — une opération qu'ils doivent faire subir à la langue et non pas une opération effectuée par elle, — puis ils voient là une critique à exercer à l'égard de la langue en général, ou bien une critique à exprimer à l'égard d'une langue défectueuse dans une formulation donnée. Kraus démonte l'expression et en fait un génitif subjectif : critique qu'exprime la langue envers l'irréflexion, le manque d'idée et l'inconséquence des locuteurs : il confronte la mauvaise utilisation de la langue qu'impose effectivement la coutume du pays avec l'utilisation judicieuse de la langue juste et conforme à l'époque et aux possibilités de celle-ci. Sa "foi linguistique" n'a donc rien d'une mystique, elle est une praxis sans cesse remise en question (...). »*¹²

¹¹ Cf. *L'universel reportage et sa magie noire, Karl Kraus, le journal et la philosophie*, Kimé, Paris, 2002.

¹² « *Le langage chez Kraus* », in *Cahiers de L'Herne, Karl Kraus*, op. cit., p. 131.

Certes, l'expression « *utilisation judicieuse de la langue juste et conforme à l'époque et aux possibilités de celle-ci* » demeure allusive. Elle désigne un horizon régulateur dont l'ancrage effectif peut paraître problématique. Néanmoins, la dynamique d'ensemble de l'œuvre de Kraus, et particulièrement son usage des citations d'œuvres classiques ou ses recueils d'aphorismes, laisse apercevoir sur quel fondement s'appuie cet idéal et les condamnations qui en résultent. Il s'agit tout simplement du patrimoine des œuvres, des publications, des discours, ... qui matérialisent l'histoire d'une langue, lui donnent corps et l'engagent aussi loin que possible dans les divers modes d'énonciation de la pensée et du désir humains. Toutes les réalisations les plus exigeantes et les plus rigoureuses du travail de culture — y compris du côté des sciences et même si Kraus n'envisage d'y prendre appui que comme on sonne des domestiques ! — toutes ces élaborations signifiantes ont leur place et leur fonction dans cet ensemble non congruent et non systématique qui forme la constellation d'une langue à une époque donnée. Ou, pour le formuler autrement, il s'agit de l'état le plus abouti et le plus complexe, dans de multiples domaines, de l'élaboration du *legein*¹³, état d'ailleurs lui-même ouvert à son propre dépassement — comme l'indique bien le terme de *praxis* employé par Jenacek — mais aussi susceptible de toutes les régressions symboliques, avec ultérieurement des conséquences sur l'action.¹⁴

D'une portée plus large que les enseignements de Klemperer, et plus précocement, ceux que nous fournit Kraus nous permettent de mieux appréhender à quel point la servitude volontaire passe par la langue et certains de ses usages, paresseux ou pervers. Le critère de mesure de la "perversion" est l'état le plus avancé des formations linguistiques — qui peut très bien être éloigné dans le temps, tel Shakespeare par rapport au début du XX^{ème} siècle ou dans une moindre mesure temporelle Goethe eu égard à l'avènement du nazisme. Consentir à des régressions symboliques par rapport à toutes les avancées signifiantes conquises par la culture, comme le font notamment les « *philistins cultivés* » dénoncés par Arendt, revient à se démettre de ses responsabilités et, dans un premier temps, à réduire ses capacités de penser au seuil inférieur des préjugés d'une époque — seuil qui varie en fonction des circonstances social-historiques et a pu atteindre des niveaux extrêmement bas, par deux fois, du vivant de Kraus. Dans un second temps cependant, la régression n'est plus uniquement linguistique mais se prolonge dans le passage à l'acte : libérés de certaines inhibitions, rendus sourds et aveugles à un "réel" qui n'est plus accessible parce que « *la coutume du pays* » — l'usage de la langue dans l'espace public, *hic et nunc* — ne permet plus d'y faire droit et de lui donner voix, les individus sont conduits à des actes injustes voire inhumains, sans même en avoir explicitement conscience.

L'inhumanité en question ne se mesure pas elle-même à l'aune d'une conception anhistorique de la nature humaine ni en fonction exclusivement d'un texte particulier et encore assez général tel celui de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789. Etre "inhumain" consiste ici à porter préjudice à l'idée de l'homme telle qu'elle se déploie dans

¹³ Concept employé par C. Castoriadis, dans *L'institution imaginaire de la société*, et qui désigne tout ensemble de signes permettant de structurer un code, qu'il s'agisse de la langue elle-même, d'un système de notation musical ou mathématique, etc. Nous reviendrons plus en détail plus loin (chap. 2) sur l'intérêt de ce concept.

¹⁴ Les analyses détaillées et pertinentes d'Irmtraud Behr, dans un article intitulé « *Quelques remarques à propos des conceptions linguistiques de Karl Kraus* » vont dans le même sens et accréditent l'idée que pour Kraus l'essentiel est de défendre l'usage de la langue comme « *réservoir de formes et de créativité* » afin de penser le présent et de formuler des idées justes au-delà des opinions convenues et des modes. Cf. *Austriaca* n°49, « *Actualité de Karl Kraus* », Université de Rouen, déc. 1999.

l'ensemble des discours élaborés sur l'homme et par l'homme, dans toutes les grandes œuvres de la culture, puis à des personnes physiques dans leur intégrité physique et morale. L'humanité réside *a contrario* dans la constellation des œuvres littéraires, des textes juridiques, philosophiques voire religieux, qui énoncent de manière articulée mais non totalisable ce qu'on peut penser de l'homme et de ses qualités à une époque donnée.

Néanmoins, il convient de ne pas envisager une telle constellation comme obéissant à un progrès cumulatif et linéaire, ni par ailleurs comme une possibilité de se rapprocher d'une essence de l'homme contenue de manière originaire et primordiale dans un Nom propre. Dans chaque langue, dans des régions diverses de l'étant, des œuvres singulières opèrent des avancées décisives et indépassables, qui creusent le sens et le non-sens de ce qu'être humain veut dire : les tragédies de Sophocle, la *Divine comédie* de Dante, le *Gargantua* de Rabelais, les *Essais* de Montaigne, le *Prince* de Machiavel, etc. Entre les langues et grâce à l'effort des traducteurs, une part importante de cette venue à l'expression peut être partagée. On peut ainsi rendre hommage au traducteur français de *Troisième nuit de Walpurgis*, parce qu'il nous a permis de « gagner à la langue française » cette œuvre importante, comme l'écrit J. Bouveresse. Kraus considérait d'une façon analogue son "importation" des sonnets de Shakespeare dans la langue allemande, et ceci malgré certains aphorismes évoquant l'impossibilité de traduire — on ne change pas de peau en passant la frontière, même si l'on peut changer de vêtements, énonce-t-il dans l'un de ses aphorismes. Il présentait ainsi sa traduction :

« avec l'ambition de susciter le jugement qu'une partie jusqu'à présent fermée — dans ce qu'elle comporte de grandiose comme dans ses faiblesses — de la création shakespearienne est gagnée à la langue allemande et à la poésie allemande. »¹⁵

Traduire revient aussi à opérer un gain d'humanité au sein de la culture de réception de la traduction, et ceci à un double titre. D'une part, une élaboration langagière exigeante et singulière est rendue disponible pour le travail de culture dans une autre aire linguistique que celle d'origine ; d'autre part le partage se double de la mise au jour de l'irréductibilité d'une langue à l'autre, susceptible d'éveiller le lecteur à la pluralité des approches du réel. La très haute exigence de Kraus à l'égard de la langue n'a donc rien de formel ou de purement érudit. Sa critique de la langue et de son usage dans les journaux est résolument politique, orientée par la perspective d'un être-ensemble à la hauteur des formations culturelles héritées et de leurs enseignements. Un tel référentiel ne recoupe cependant en rien les clivages politiques de son époque ni les lignes de démarcation traditionnelles entre les courants ou les oppositions manichéennes entre les Anciens les Modernes. D'où les malentendus successifs et récurrents, tout particulièrement avec les partis politiques et leurs représentants, ainsi qu'avec un lectorat majoritairement au niveau d'élaboration conceptuelle des dirigeants et des publications les plus largement diffusées.

¹⁵ *Hüben und Drüben*, 1929-36, cité et traduit par J. Bouveresse dans sa préface à *Troisième nuit de Walpurgis*, op. cit., pp. 174-175.

d/ Une dénonciation sans concessions de la « réalité simulée »

La position du polémiste s'avère nécessairement instable vis-à-vis des institutions et des partis politiques. Tel est d'autant plus le cas avec Kraus qu'il a choisi comme fondement de ses prises de position une éthique de la langue et le dévoilement intransigeant des hypocrisies et des mensonges proférés dans la sphère publique. Walter Benjamin lui compose un portrait assez saisissant et évocateur lorsqu'il écrit, dans son article consacré à Kraus :

« Il imite son partenaire pour appliquer le fer de sa haine dans les plus fins interstices de son attitude. Ce coupeur de cheveux en quatre qui creuse entre les syllabes extirpe des paquets de larves qui nichent là, larves de la vénalité et du bavardage, de la bassesse et de la bonhomie, de l'enfantillage et de la rapacité, de la voracité et de la perfidie. »¹⁶

La pertinence des prises de position de Kraus — et leur violence — tient au fait qu'il connaît précisément les milieux d'affaire et les cercles dirigeants viennois. Il s'en prend donc nommément à des individus et dénonce des comportements ciblés, concrets, singuliers — mais jamais en les réduisant aux circonstances et à l'anecdote, toujours en visant un arrière plan linguistique et éthique de portée universelle. Il évite ainsi les travers de l'abstraction et de la généralisation de certains discours philosophiques qui, se voulant impartiaux et au-dessus des querelles partisans, ne menacent pas directement l'ordre établi et les pouvoirs en place. Ces discours, certes, stimulent la réflexion et invitent à se référer à d'autres normes de justice et de vérité que celles qui agissent implicitement dans les faits et gestes du moment. D'autre part, dans la mesure où ils contribuent à perfectionner l'état de la langue, ils font partie intégrante du travail de culture que défend le polémiste contre les perversions de l'écriture journalistique.

Encore faudrait-il aller plus loin dans le détail car Kraus, qui se soucie d'ailleurs assez peu de la philosophie, craint également que certains textes philosophiques ne cautionnent — du moins par la façon dont ils sont retranscrits dans la presse et donc par leurs "conséquences" — les dérives les plus contestables. Il n'est lui-même d'ailleurs pas exempt de reproches pour ses relations ambiguës avec certains auteurs comme Weininger et surtout Chamberlain, au moins avant les années 1920. Ce qui nous montre à quel point la séduction par la langue et le discours peut opérer, y compris sur ceux qui semblent les plus aguerris pour pouvoir s'en prémunir.

La qualité du travail du polémiste consiste donc dans la subtile dialectique qu'il parvient à instaurer entre son souci d'universalité et d'humanité, porté par l'état le plus accompli de la langue, d'une part, et la dénonciation précise de discours et d'actes qui y contreviennent, *hic et nunc*. Telle est une des raisons majeures qui le rend insupportable à tous ceux qui sont conduits à nourrir secrètement une des larves évoquées par Benjamin. Celles-ci ne vivent en effet pas au grand jour : elles s'épanouissent derrière l'écorce de la langue, de la langue "médiatique" dirait-on aujourd'hui, langue de la "communication" qui a ses conseillers et est assortie aujourd'hui d'images-écran pour une époque plus "visuelle" que celle de Kraus, les clichés visuels prenant en partie le relais des clichés linguistiques.

¹⁶ W. Benjamin, « Karl Kraus », trad. fr. Rainer Rochlitz, in *Œuvres II*, Folio essais, 2000, p. 245.

C'est pourquoi il s'attaque en priorité à ce qu'il nomme très justement la « *réalité simulée* » produite par les discours médiatiques. Ceux-ci ont fortement contribué à l'essor du nationalisme, comme l'a démontré par ailleurs Benedict Anderson, et corrélativement à la méconnaissance des convergences et de la diversité des origines qui constituaient effectivement l'identité plurielle des européens. La « *réalité simulée* » générée par de tels discours publics a par ailleurs occulté ce que signifiait réellement la guerre, avec ses conséquences meurtrières sur les populations.

Dans son article « *Karl Kraus et la construction de la réalité virtuelle* »¹⁷, Edward Timms synthétise clairement les étapes successives de la mise en place d'écrans discursifs qui ont occulté la réalité entre le début du XX^{ème} siècle et l'avènement du nazisme, stimulant ainsi les illusions collectives et l'adhésion "volontaire" à leurs conséquences dans les actes. Il distingue plusieurs moments, avec une gradation dans l'aveuglement et la gravité des conséquences, et peu à peu une accentuation de la violence perpétrée dans la réalité effective. Il commence par évoquer la Première guerre mondiale et la propagande dans les deux camps. A ce moment, comme l'écrit E. Timms, conscient que les « *atrocités allemandes* » dénoncées comme une « *honte internationale* » étaient des expressions non-dénuées d'arbitraire de la part des Français et des Anglais, Kraus se concentre néanmoins sur la propagande de la presse germanophone.

Dès les premiers mois de 1914, celui-ci s'attaque au « *mensonge primordial* » selon lequel des avions français auraient bombardé une ligne de chemin de fer vers Nuremberg le 3 août 1914, "information" reprise par la presse et utilisée comme prétexte pour légitimer la déclaration de guerre à la France. S'ensuit toute une série de fausses informations et de rumeurs, notamment le fameux épisode de « *l'or français* »¹⁸, informations visant à « *faire passer l'agression militaire allemande pour un acte d'auto-défense* »¹⁹. Dans le camp adverse, la propagande fut non moins accentuée et, surtout, porteuse de lourdes conséquences pour l'avenir, conséquences d'abord inscrites dans la langue. L'accentuation dans les discours publics et les journaux, notamment en France et en Grande-Bretagne, de la « *culpabilité de guerre allemande* » ainsi que la surestimation de la seule responsabilité des Allemands se traduit en effet par l'inscription dans le Traité de Versailles de la clause de « *culpabilité de guerre* » légitimant les sanctions excessives et l'arrogance des vainqueurs.

Nous pouvons souligner les effets symboliques à moyen et long terme de ce qui se structure d'abord dans les discours publics et s'énonce dans les pactes et les traités. L'humiliation des Allemands — et plus largement des populations germanophones, dont les Autrichiens — ainsi que le ressentiment sont des effets majeurs de la « *réalité simulée* » par la propagande anti-allemande. Ils seront ensuite instrumentalisés par un autre type de propagande sur lequel nous allons revenir, mais avaient bien une racine première dans l'élaboration langagière des adversaires de l'Allemagne et les clauses d'un traité international. Les motivations

¹⁷ Publication française in « *Les guerres de Karl Kraus* », *Agone* n°35/36, op. cit., p. 23 et s.

¹⁸ Vingt-cinq véhicules français chargés de francs-or auraient passé la frontière allemande pour se rendre en Russie. La rumeur a produit une réaction de panique et la paralysie temporaire de la circulation, tout en étant reprise par la majorité de la presse. D'après E. Timms, vingt-huit personnes furent tuées à l'époque, en raison de l'excès de zèle des gardes-frontières. Kraus l'évoque de manière satirique lors de deux scènes du premier acte des *Derniers jours de l'humanité*.

¹⁹ E. Timms, « *Karl Kraus et la construction de la réalité virtuelle* », op. cit., p. 24.

pulsionnelles qui ont ensuite amené une partie importante de la population germanophone à adhérer aux mensonges nationalistes, xénophobes et raciste tirent une partie de leur force du refoulement du réel et du désir de croire à des causes claires et déterminées des souffrances endurées. Du côté germanophone, Kraus remarque tout particulièrement la gravité des énoncés autour du thème du « *coup de poignard dans le dos* ». Selon cette expression progressivement répandue dans les médias germanophones et suscitée par certains "responsables" politiques, l'Allemagne et ses alliés n'auraient pas perdu la guerre sur le champ de bataille ; ils seraient même restés « *invaincus* » sur ce plan. La défaite s'expliquerait alors par la trahison des « *ennemis intérieurs* » : les socialistes, les pacifistes et les Juifs.

Nous percevons ainsi aisément, rétrospectivement, à quel point un tel discours avait des chances d'être adopté, tant il donnait satisfaction à l'orgueil national tout en réconfortant un peuple laminé par une guerre absurde puis par une crise économique qui ne l'était pas moins : s'entendre désigner des Responsables permettait de donner du sens aux souffrances, mais était porteur d'autres, encore plus grandes, tant l'écart se creusait entre la réalité effective et la « *réalité simulée* ». Or, c'est du cœur des événements et à partir des textes ou de leur interprétation que Kraus dénonçait ces risques et appelait chacun à en *imaginer* les conséquences. Dès les années 1920, Kraus avait perçu les effets bien réels des dispositifs langagiers véhiculés au sein de l'espace public. Ainsi notamment, sur le plan judiciaire, avait-il noté que des juges, sensibles à la théorie du « *coup de poignard...* », n'appliquaient pas rigoureusement le droit pénal et commençaient à exercer la justice comme allaient le faire plus systématiquement les nazis, privilégiant le « *droit du peuple* » (sous-entendu aryen-germanique) sur la lettre du droit positif et la rigueur procédurale.

« *Cette mentalité devint si répandue en Allemagne après l'effondrement de novembre 1918, écrit E. Timms, que, lorsque des militants d'extrême droite agressaient et même tuaient un socialiste ou un Juif, ils avaient de bonnes chances d'être acquittés par les juges allemands patriotes. Les tribunaux ne remplissaient plus leur premier devoir : examiner les éléments de preuve pour établir la vérité.* »²⁰

Les fondements de la vision du monde exploitée par les nazis commençaient ainsi à se former, recouvrant la masse grouillante des iniquités quotidiennes et des injustices sociales et politiques. Kraus le perçut *in statu nascendi*, pour reprendre l'expression de Canetti, ce qui nous permet, à travers son œuvre, de mesurer l'importance des commencements dans un processus à long terme où le rapport à la réalité se trouve de plus en plus médiatisé par un discours trompeur et réconfortant auquel peuvent adhérer les masses.

Une autre dimension dénoncée par Kraus et participant d'une dynamique convergente réside dans la falsification de la mémoire et la "fabrication" de l'amnésie collective. Ici aussi, les responsabilités politiques et journalistiques s'entremêlent. Si la presse a joué un rôle important dans le traitement partial du passé, l'éloge irresponsable de l'héroïsme et du patriotisme par certains courants conservateurs ou d'extrême droite, la faiblesse des mouvements pacifistes ainsi que l'activisme de groupes paramilitaires comme la *Heimwehr* (Ligue patriotique autrichienne) et le *Stahlhelm* (association d'anciens combattants allemands fondée en 1918 et absorbée par la SA en 1933), ont également eu une lourde responsabilité dans l'orchestration de l'oubli sélectif. Il serait intéressant par ailleurs d'examiner le rôle qu'ont pu jouer les historiens de langue allemande. Kraus ne les tient pas en haute estime,

²⁰ « *Karl Kraus et la construction de la réalité virtuelle* », op. cit., p. 27.

allant jusqu'à formuler des aphorismes comme « *L'historien n'est souvent qu'un journaliste tourné en arrière.* » ou « *Qu'est-ce qu'un historien ? Quelqu'un qui écrit trop mal pour pouvoir collaborer à un quotidien.* »²¹

Caricaturales et même fausses, si l'on s'en tient aux exigences des sciences historiques — et notamment aux conceptions établies par Ranke dans la sphère germanophone — peut-être dénotent-elles une tendance comparable à celle des juristes de l'époque : privilégier l'histoire national-populiste au détriment de l'exigence de preuve et de rectification des préjugés du présent. Ainsi, à une époque donnée, tous les discours qui ont pour vocation de se déployer dans l'espace public et de structurer les mentalités ont-ils une importance et méritent une attention critique. Car si le sujet et sa subjectivité s'élaborent en grande partie sous l'effet de ces discours, et ceci bien au-delà de ce dont il a conscience, ils préparent les conditions de possibilité et d'exercice de son action. Les polémiques kraussiennes ont donc pour objectif de maintenir une ouverture fondamentale dans le rapport aux structures langagières, condition *sine qua non* de la liberté. A l'inverse, et passé un certain seuil franchi notamment au cours des années 1930, il ne reste peut-être que la folie, le suicide ou l'exil, tant est devenue hégémonique l'impossibilité de faire entendre une autre voix.

Sur ce point, l'attitude de Kraus est extrêmement conséquente bien qu'elle soit en partie à l'origine de certains malentendus. Déjà tenté par le silence lors des événements de la Première guerre mondiale et au temps de l'omniprésence des discours patriotiques, il oppose d'abord un assez long silence à l'arrivée au pouvoir d'Hitler en janvier 1933. Mais il sort malgré tout de sa réserve, la première fois avec la pièce satirique tristement annonciatrice des *Derniers jours de l'humanité* (1922) et la seconde avec le texte continu de trois cents pages, sans chapitres ni structure apparente, de *Troisième nuit de Walpurgis* — dont seule une partie sera publiée dans la revue *Die Fackel* en juillet 1934. Dans ces deux textes majeurs, le polémiste décrypte la manière graduelle avec laquelle la langue a insufflé dans les discours publics le populisme, le nationalisme et le racisme dans les mentalités — et ceci bien au-delà des clivages politiques traditionnels, d'où notamment la position en porte-à-faux de la gauche autrichienne. Des clichés caricaturaux sont devenus ainsi des lieux communs, des évidences non questionnées, et apparaissaient finalement comme des "réalités" aux yeux d'une majorité. E. Timms souligne d'ailleurs une évolution intéressante dans la critique krausienne des lieux communs, autour des années 1920 : d'une critique esthétique des formules creuses, Kraus passe à une dénonciation politique des expressions qui paralysent la pensée tout en catalysant les affects. Tout se trouve alors confondu, de la communauté de langue à la solidarité politique, en passant par la prétendue homogénéité biologique de la race.

Avec l'arrivée au pouvoir des nazis, s'opère autant une dynamique en continuité avec la précédente qu'une rupture, et ceci en particulier sur le plan du rapport à la langue et à la réalité. La continuité tient aux éléments énoncés auparavant, qui jouent un rôle dans l'espace public germanophone depuis la Première guerre. La rupture laisse d'abord Kraus sans voix, tant ses armes habituelles elles-mêmes lui semblent être devenues dérisoires et inefficaces. D'où le célèbre incipit de *Troisième nuit de Walpurgis* : « *Je n'ai aucune idée sur Hitler.* », auquel beaucoup de lecteurs s'en sont tenus, à l'époque et jusqu'à une date récente. Sur le

²¹ K. Kraus, *Pro domo et mundo*, trad. R. Lewinter, éd. Ivrea, Paris, 2008, pp. 48-49.

plan qui nous occupe ici, et que Kraus examine dans la suite de son propos, la rupture tient en particulier à cette aberration pourtant devenue réelle que la métaphore a régressé vers le sens littéral. A bien y réfléchir, un tel devenir s'inscrit dans la même logique que la réduction de l'humain au biologique avec le concept de race : la régression du symbolique à l'univocité constitue une forme de naturalisation du signifiant. D'où le sentiment d'horreur éprouvé par Kraus, qui mesure rapidement l'ampleur de la déshumanisation et l'antinomie d'un tel devenir de la langue avec le travail de culture :

« Spectacle de Gorgone lorsque c'est la renaissance d'un sang physique qui commence à couler hors de la croûte de la langue. Voyez comment le renouvellement d'une vie allemande a aidé la vieille rhétorique à retrouver sa funeste origine — jusqu'à ce qu'elle ait perdu sa possibilité d'utilisation dans son champ figuré ! Car même la métaphore que l'on voit reprise dans sa réalité obéit au vrai sens philosophique de l'événement : à savoir qu'ici, pour la première fois depuis que la politique existe, l'essence s'est désolidarisée de la tournure et que la fleur de rhétorique est désormais recouverte d'une sorte de rosée sanglante. »²²

Tandis qu'un creusement étymologique et symbolique du mot permet de restituer à la langue sa polysémie et sa richesse expressive, atténuées par les usages courants, la régression immédiate au sens littéral détruit les conditions de possibilité du politique. De surcroît, la méconnaissance ainsi engendrée quant au rapport entre la langue et la réalité est plus directement facteur de violence. L'expression « *l'essence se désolidarise de la tournure* » dénonce une conception qui se représente l'être comme absolument transcendant par rapport à la langue, ce qui engage alors une déconsidération de celle-ci et une approche non-dialectique du rapport entre la langue et la réalité. Or l'activité politique consiste notamment en prises de positions divergentes, dans et par la langue, sur ce qu'il convient de fixer comme "réalité" et sur le passage à l'expression de quelque chose de bien "réel" : les désirs et les souffrances des communautés humaines.

La réduction au sens le plus concret et immédiat d'expressions comme « *opération coup de poing* », « *mettre le couteau sous la gorge* », « *intervenir de façon musclée* » ou encore « *mettre du sel sur une plaie ouverte* », constituait ainsi une négation du politique et de l'humanité dans l'homme. Ce dernier cesse alors d'être sa propre métaphore, comme le dit Lacan à propos de la virilité, et cesse aussi d'être un animal politique doué de langage. Il ne peut plus servir que de mot d'ordre et de paravent à des actes de barbarie bien réels qui suintent entre les lignes sans plus trouver de voie d'accès à la parole et à l'expression politique. Voilà pourquoi toute activité intellectuelle qui, à l'inverse, démultiplie la capacité à jouer sur les métaphores et dégage le potentiel de créativité symbolique assure une fonction éminemment politique et irremplaçable.

Le type de satire auquel se consacre Kraus cherche à redéployer un tel potentiel, s'opposant par là à une tendance à la clôture de la langue dans les usages instrumentaux de la simple communication. Il accentue par là la dimension non-ensemblisable du *legein*, comme le dirait Castoriadis, et cultive ainsi sa portée non-fonctionnelle, porteuse de tous les possibles et de toutes les innovations.

²² *Troisième nuit de Walpurgis*, trad. fr. P. Deshusses, Agone, coll. Banc d'essais, Marseille, 2005, pp. 302-303.

e/ Deux usages antagonistes de l'imaginaire à l'échelle collective

Les polémiques kraussiennes nous permettent ainsi de mieux distinguer deux types de relation à la langue et à la culture ; et par voie de conséquence deux types de relation à la fonction imaginaire. Dans le premier cas, qu'il dénonce, cas favorable au déploiement des effets de servitude volontaire, les individus se laissent séduire par les lieux communs, les allusions platement identitaires et les raisonnements manichéens. Le voile de la phraséologie, l'impression d'une communauté unitaire, l'idée d'une cause unique et identifiable aux maux de la société, la paresse intellectuelle,... occultent les contradictions et les déchirements du réel. Les hommes ne sont alors plus en mesure de saisir les conséquences de ce qu'ils font et surtout de ce qu'ils disent — jusqu'à ce que la catastrophe survienne.

A l'opposé, Kraus considère qu'une mise au jour de la profusion créatrice de la langue, une grande rigueur dans l'expression, un effort d'imagination et d'interprétation du réel, la confrontation des limites et des absurdités dans certains usages du langage, ou encore les tentatives de traduction, malgré leur difficulté, développent la responsabilité et le souci des conséquences — ce qu'il entend souvent pas « *avoir de l'imagination* », en un sens positif et qui manque, selon lui, à nombre de ses contemporains. Telle est la raison pour laquelle son entreprise polémique n'est pas uniquement destructive et *a fortiori* nihiliste : il lui importe de conduire une contre-offensive à l'égard des puissances anesthésiantes tout en insufflant le désir et la volonté de faire preuve d'imagination et d'élargir l'horizon de la pensée. Comme il l'écrit dans *Troisième nuit de Walpurgis* à propos de son propre travail :

« En vérité, cette activité n'a jamais simplement servi en détruisant des pouvoirs destructeurs mais aussi de façon "positive" (...) ces valeurs de l'esprit dont l'annexion à une barbarie apparemment reliée par la langue correspond au vrai désir du diable (...). »²³

Le « *désir du diable* » correspond ici à une perversion du grand Autre, comme d'ailleurs le suggère la religion chrétienne considérant le Diable comme Antéchrist, perversion du verbe et des intentions divines. La langue et la culture instrumentalisées à des fins commerciales et politiques génèrent la tentation du mal et suscitent l'investissement de la pulsion de mort ainsi que le déni de la castration jusque dans la culture, ce que Kraus décèle très précisément dans les "œuvres" des prétendus poètes et penseurs du national socialisme. Cependant, les racines du mal sont antérieures à l'avènement du nazisme : l'ivraie a déjà été semée depuis plusieurs décennies.

Que la communauté germanophone, pour ce qui concerne la sphère d'investigation de Kraus, n'ait pas pris suffisamment soin de la langue, ceci l'a conduite à une conception trop rudimentaire et littérale du grand Autre. Ce qui n'a de consistance qu'à être entretenu par les usages exigeants et variés, s'est vu ainsi transformé en ressource où puiser la garantie de la bêtise et de la cécité. Mais réduire la communauté politique à la communauté de langue, réduire la langue à un instrument vecteur d'opinions et de mots d'ordre, réduire sa portée métaphorique à un sens "propre" et univoque, cela revient à alimenter le désir du diable conçu

²³ *Troisième nuit de Walpurgis*, op. cit., p. 400.

comme investissement pulsionnel aveugle et destructeur de la langue et de la culture, par une réversion monstrueuse de leur capacité à permettre le « *travail de culture* » indispensable à l'élaboration pulsionnelle.

Très précocement au début du XX^{ème} siècle, Kraus s'est rendu compte des risques d'atrophie de l'imagination consécutifs à l'appauvrissement des usages de la langue, à la focalisation sur la dimension identitaire et nationaliste de tout ce qui était "allemand" et à l'appropriation réductrice des grandes figures de l'art par les activistes politiques les moins scrupuleux et les moins soucieux des questions esthétiques et linguistiques. Même si son approche accentuée de manière trop massive et surdimensionnée le rôle de la langue, il a le mérite de dévoiler son importance dans les dérives qui ont entraîné les nations européennes dans la Première guerre mondiale. L'effervescence patriotique entretenue par les dirigeants politiques et la presse, le manque de mises en garde contre le sens et la portée réelle du mot « *guerre* », sur ses conséquences humaines et meurtrières, l'hypocrisie de certains, prônant la guerre tout en cherchant à s'y soustraire et à l'éviter à leurs enfants, tout ceci a profondément indigné Kraus avant et après le déclenchement des hostilités de la Grande guerre.

Dans l'après-guerre, comme nous l'avons déjà évoqué, il s'est insurgé contre l'oubli qui engageait les nations vers un nouveau manque d'imagination. D'où sa défense véhémement de la pièce *Les derniers jours de l'humanité*, notamment face aux attaques nationalistes. A ses auditeurs de la Sorbonne, le 9 décembre 1927, lors d'une conférence intitulée « *L'oiseau qui souille son propre nid* », il situe ainsi son propos : « *Pourquoi ne décrirais-je pas le destin tragique de l'humanité entraînée vers la mort par son manque d'imagination ? — ce problème est au centre de mon drame.* »²⁴. Et à tous ceux qui voudraient le faire taire, y compris à l'étranger, alors que des conditions comparables à celles de l'avant-guerre tendent à se reconstituer dans l'aire germanophone, il réplique :

*« Ne serait-ce que d'un simple point de vue moral, cette soirée trouverait sa justification dans le fait que l'humanité dont il est question dans cette pièce — que l'auteur reconnaît dans chaque auditoire — semble avoir déjà oublié la guerre et en souhaiter une autre. C'est pour cette raison que l'on peut — et que l'on doit lui parler de la guerre. »*²⁵

A cet égard, Kraus ne manquait pas lui-même d'imagination et y voyait très clair. Il ne peut ensuite que constater l'aggravation du mal, dans les années qui suivent, tout en le dénonçant dans ses articles et ses lectures publiques. Avec la montée du national-socialisme et de la phraséologie journalistique et littéraire qui l'accompagne, il perçoit nettement que les dérives violentes dans les faits divers, les entorses à un exercice rigoureux de la justice dans les tribunaux, l'inversion des rôles entre les victimes et les criminels, sont largement sous estimés dans leurs effets et leur gravité. Une telle atrophie de l'imagination quant aux conséquences touche d'ailleurs autant les communautés d'origine juive que les puissances étrangères, chacun disposant pourtant, avec un peu d'attention pour les publications et les témoignages — y compris dans les journaux — des moyens d'envisager que le pire était déjà à l'œuvre. Mais nombreux sont ceux qui opposent incrédulité et discours rassurant face à l'horreur, comme pour se protéger de l'effraction de la violence et de son caractère "incroyable".

²⁴ Trad. fr. in *Les derniers jours de l'humanité*, version scénique établie par l'auteur, Agone, 2000, p. 18.

²⁵ Ibid., p. 17.

Lorsqu'il évoque, en 1933, « *le manque d'imagination dont a un besoin pressant notre société* »²⁶, il perçoit combien l'aveuglement volontaire est une attitude massivement partagée à ce moment là et combien il contribue à laisser se poursuivre un processus engagé de longue date. L'imagination qu'il appelle de ses vœux apparaît ainsi comme ce qui ferait obstacle au pire et aux automatismes du cours de l'histoire, notamment ici celui de la répétition tragique. Il partage ainsi cette considération d'H. Arendt selon laquelle :

*« (...) l'automatisme est inhérent à tous les processus quels qu'en soit l'origine — ce qui explique qu'aucun acte unique et aucun événement unique ne peuvent jamais, une fois pour toutes, délivrer et sauver l'homme, une nation ou l'humanité. Il est de la nature des processus automatiques auxquels l'homme est soumis, mais à l'intérieur desquels et contre lesquels il peut s'affirmer par l'action, de pouvoir seulement causer la ruine de la vie humaine. »*²⁷

Pour Kraus, l'action première voire la condition de possibilité de l'action libre, passe par la parole. D'où son inlassable application à en dénoncer les automatismes. En novembre 1914, dans son article « *Cette grande époque* », il s'en prend aux effets de la grande presse d'opinion, qui à force de ne refléter qu'une prétendue neutralité accrédite l'idée qu'on ne peut rien changer au cours de l'histoire. L'information journalistique n'est alors pas tant un reflet de la réalité qu'un vecteur important de sa modélisation, qui contribue activement quoiqu'implicitement à la genèse des événements.

*« Des années d'exercice lui permirent d'amener l'humanité à ce niveau d'absolu manque d'imagination qui la rend apte à déclencher une guerre d'extermination contre elle-même. Comme il lui a épargné — grâce à la rapidité de ses appareils — toutes les associations d'expériences vécues avec leurs prolongements dans l'esprit, il peut lui inoculer l'indispensable mépris de la mort qui la pousse à se jeter au-devant des combats. »*²⁸

Par la presse et plus largement par tous les usages expéditifs de la langue publique, s'opère une déréalisation du réel qui place les individus, potentiellement acteurs de l'histoire, dans une position de renoncement à leur capacité d'agir, et même de renoncement à la vie lorsqu'ils partent se sacrifier à la guerre. La langue peut anesthésier le potentiel de réaction, d'indignation et de refus. Elle peut atrophier l'imagination au point que le pire ne soit même pas envisagé une seconde. Et d'ailleurs, nous dit également Kraus, s'il était véritablement projeté, l'humanité n'en viendrait pas à de telles extrémités tragiques. Voici venue cette « *grande époque* » :

*« où arrive précisément ce qu'on ne pouvait imaginer et où doit arriver nécessairement ce qu'on ne peut imaginer — le pourrait-on d'ailleurs que cela n'arriverait pas ; (...) qui, surprise de ce qu'elle a de tragique, cherche à se divertir et, se prenant elle-même en flagrant délit, ne trouve plus ses mots ; en cette époque bruyante qui retentit de l'effroyable symphonie des actions qui alimentent les compte rendus, et des compte rendus qui suscitent des actions (...) »*²⁹

Le grand texte de Kraus, *Les derniers jours de l'humanité*, correspond ainsi à une sorte de "mise en musique" de cette symphonie effrayante et pourtant inaudible aux acteurs de cette

²⁶ *Troisième nuit de Walpurgis*, op. cit., p. 276.

²⁷ H. Arendt, « *Qu'est-ce que la liberté ?* », in *La crise de la culture*, trad. fr. folio essais, op. cit., p. 219.

²⁸ *Cette grande époque*, trad. E Kaufholz, Rivages poche, 2000, p. 184.

²⁹ *Ibid.*, pp. 169-170.

« *grande époque* ». Grâce en particulier au montage des citations, il nous donne à entendre ce qui a pu se dire dans la rue, au café, dans les salons et les états majors, au front et à l'arrière, et de la bouche de types d'individus les plus divers. La succession des scènes et des lieux est ainsi impressionnante de variété et révélatrice d'un double mouvement très problématique dans les discours publics lors de la guerre : d'un côté la cécité, l'hypocrisie, le mensonge, la propagande et les petits accommodements avec les principes ; de l'autre le double langage révélateur, les situations absurdes et pourtant représentatives du réel, la radicalisation de logiques déjà à l'œuvre avant guerre et qui vont se prolonger au-delà de l'armistice.

Si nous prenons en considération par exemple les scènes de l'Acte I, voici les lieux dans lesquels Kraus fait parler ses personnages, souvent quidams anonymes ou représentants une fonction particulière — officier, maître d'école, journaliste, crieur de journaux, abonné de la presse quotidienne, etc. : sur le Ring, boulevard de ceinture de Vienne, devant une maroquinerie de luxe ; au Tyrol du sud, devant un pont ; sur une grand place de Vienne où se trouve le Ministère des Affaires étrangères ; devant un salon de coiffure ; autre place de Vienne, devant un café ; dans une rue de banlieue avec des magasins ; dans une école primaire ; dans le train ; dans l'appartement d'une comédienne avec des reporters ; au quartier général de l'armée ; au siège de la corporation des cafetiers ; etc.

Quant à la langue employée par Kraus, elle nous paraît extrêmement juste et parvient à évoquer précisément les différences d'ambiance et de tonalité, en fonction des lieux et des interlocuteurs. Sans que cela apparaisse explicitement ni entre guillemets, elle est nourrie de ce qu'il a pu entendre autour de lui et lire dans les journaux, de lieux communs de l'époque, d'expressions idiomatiques, de vocables régionaux. Le travail de montage et de synthèse qu'il parvient à réaliser fait ainsi entendre toutes les contradictions d'une société entraînée dans la guerre par la bêtise et l'aveuglement ainsi que par la méconnaissance du réel, entretenue par le voile de cette « *réalité simulée* », véhiculée autant dans les médias que dans les discours officiels et les banalités échangées dans les conversations ordinaires.

Outre la surenchère verbale et la phraséologie, Kraus s'en prend par ailleurs à l'usage simpliste et didactique de la langue, au plat réalisme qui prétendrait nous donner le réel tel qu'il est, au lieu de nous inciter à le penser et à l'imaginer, avec un effort d'interprétation et en sollicitant notre intellect.

*« Je ne connais pas de lecture plus difficile que la lecture facile, écrit-il dans Dits et contredits. L'imagination se heurte aux minuties et se lasse trop vite pour continuer à travailler, serait-ce par elle-même. (...) La lecture difficile offre des dangers qu'on peut ignorer. Elle applique les forces, alors que l'autre les libère et les abandonne à elles-mêmes. (...) »*³⁰

Certes, il conviendrait de ne pas minimiser les « *dangers* » auxquels Kraus fait allusion et qu'il estime négligeables. Ces dangers concernent les « *faibles forces* » du lecteur qui ne parviendrait pas à se hisser au niveau de telles lectures dites « *difficiles* ». Nous pourrions voir là une certaine indifférence de Kraus pour le problème de la démocratisation de la culture.

³⁰ *Dits et contredits*, trad. fr. R. Lewinter, Ivrea, 1993, p. 132.

Néanmoins, ceci n'est pas exactement sa manière de poser le problème. Et par ailleurs, sa critique de la culture de masse, sous les traits spécifique de la grande presse d'opinion, me paraît plutôt révélatrice d'un souci démocratique — bien que ce ne soit pas explicitement le positionnement de l'auteur, dont les traits se rapprochent souvent plus du défenseur d'un élitisme culturel aux accents nietzschéens. Kraus est pourtant incessamment aux prises avec ses contemporains les moins éminents et semble finalement chercher à les faire sortir de leur médiocrité et de leur hypocrisie, ou du moins à en faire sortir le lectorat qui voudra bien s'en donner la peine.

Ce qui lui est le plus insupportable, du côté des rédactions comme du côté du lectorat, tient à la facilité à croire les discours officiels, à les prendre tels quels, à les reproduire et à les véhiculer indéfiniment sans s'arrêter sur leur sens, sur leurs contradictions, sur leur incohérence si l'on dispose d'un minimum de sens historique pour se souvenir des déclarations antérieures des uns et des autres. Il y a là, comme il le suggère dans *Troisième nuit de Walpurgis*, une tendance à réactualiser sans cesse l'histoire du joueur de flûte de Hamelin, le fameux charmeur de rats. Les promesses d'avenir radieux, la prétention au changement radical, l'appel aux sources vives de la patrie, font luire l'objet du désir à l'échelle collective. Et la majorité suit.

Malgré les inconséquences du programme national-socialiste, la violence croissante alentour et les promesses non tenues, le désir continue d'alimenter l'adhésion à la « *réalité simulée* » par le régime. Comme le désir est fuyant, qu'il « *court comme le furet* » selon une expression de Lacan, il peut se laisser enrôler par l'objet insaisissable d'une prétendue "révolution" dont on ne saurait plus réellement ce qu'elle prétend exactement révolutionner *in fine* ; à moins que ce ne soit "tout", ce qui ne signifie pas grand'chose, si ce n'est un tournoiement indéfini aux conséquences nihilistes.

« Aucune des mille explications sur les mille actions qui semblaient contredire les mille promesses n'a manqué de cette caractéristique intellectuelle d'un certain quelque chose qui est toujours autre, filant et luisant, relativité glissant au fil de la langue, d'autant plus attirante qu'elle approuve l'absolu et vise le tout qui est même la totalité. »³¹

La magie du discours public qui opère sur le désir rend extrêmement difficile le travail critique de l'intelligence et le déploiement de propositions alternatives. Malgré le caractère simpliste voire grossier de certains projets politiques, malgré des ficelles aussi visibles rétrospectivement, l'enrégimentement de la pensée peut fonctionner, tant que l'on peut laisser espérer que ce n'est "pas vraiment ça" qui est voulu ou essentiel mais "autre chose" qui reste à l'horizon et permettra d'atteindre la béatitude collective.

L'effort d'imagination que Kraus appelle de ses vœux diffère donc radicalement des images et des leurres offerts en réconfort à une collectivité divisée par ses contradictions et ses souffrances. Au contraire, il importe pour lui de prendre très au sérieux le point où peuvent mener ces contradictions sociales et politiques, et les dangers de leur instrumentalisation à des

³¹ *Troisième nuit de Walpurgis*, op. cit., p. 323.

fins idéologiques. Aussi apparaît-il souvent comme un "trouble fête" et un "rabat joie". Mais les "fêtes" et les "joies" en question se révèlent à plus ample analyse non seulement superficielles mais dangereuses, à l'instar du sabbat des sorcières de la *Nuit de Walpurgis* et, de façon plus prosaïque, des célébrations nationalistes de la « *grande époque* ».

A l'occasion des événements les plus insignifiants, d'ailleurs largement relayés par la presse, comme la « *découverte du pôle Nord* » en 1909, Kraus repère la tendance des groupes sociaux à être dans l'attente d'une satisfaction inédite et d'une "solution" — aussi aberrante ou dérisoire soit-elle — à leurs maux. Le motif de la controverse au sujet du pôle Nord fut à l'époque de savoir si c'était réellement Peary — qui venait effectivement de l'atteindre, ou plus probablement de l'approcher — le premier découvreur du pôle, ou Cook, qui prétendait l'avoir fait avant et savait parfaitement s'y prendre avec les médias. L'opinion s'enflamma un temps pour cette affaire. Or voici comment Kraus considère cet engouement passager :

Cette découverte « est le salaire que se verse à elle-même l'endurance humaine lorsqu'elle trouve que ça a assez duré. Le monde avait grand besoin d'un découvreur du pôle Nord et, comme dans tous les domaines de l'activité sociale, le mérite là aussi eut un rôle moins important que la conjoncture. »³²

Certes, supporter l'existence — réduite à la dimension de la finitude — et les réalités sociales telles qu'elles sont, cela exige une certaine endurance, face à laquelle les satisfactions substitutives s'avèrent tentantes. Mais Kraus dénonce ici la pauvreté des "propositions" de substitution, qui apparaissent d'autant plus dérisoires une fois que le but est atteint — ce qui relance alors la recherche d'alternatives, généralement tout aussi dérisoires voire plus nocives à l'échelle de l'humanité.

« Car ce qui rendait le pôle Nord si précieux, c'était précisément le fait qu'on ne pouvait l'atteindre ! Une fois atteint il n'est plus qu'un bâton fiché en terre à l'extrémité duquel flotte un petit drapeau, donc quelque chose de plus minable encore que le néant : la béquille d'un rêve accompli et une borne à l'imagination. »

L'imaginaire radical échoue ainsi dans des formes secondes et rudimentaires de l'imagination, ce qui se trouve modélisé du côté de la langue par les formules creuses et les expressions surdimensionnées par rapports aux événements. Mais une fois satisfait, ou plutôt une fois rendu à l'évidence de son inaccomplissement, le désir se cherche un autre objet et la conjoncture risque alors de s'assombrir. On en demande davantage et avec des satisfactions plus fortes ; on passe de l'attente du pôle Nord au nationalisme, sans bien percevoir initialement les conséquences de ce type de transfert.

Il est intéressant d'ailleurs de noter que Kraus lui-même n'a pas toujours été assez conséquent, assez imaginaire au sens où il l'entend, comme le note J. Bouveresse dans la préface à *Troisième nuit de Walpurgis*. Pendant une vingtaine d'années au moins, entre 1899 et le début des années 1920, ses propos ont en effet laissé entrevoir des tendances anti-modernistes et entendre des connotations antisémites. Juif lui-même, il s'en prit à de

³² « *La Découverte du pôle Nord* », in *Cette grande époque*, op. cit., p. 136.

nombreux représentants de la presse et des élites économiques et financières, en utilisant à l'occasion des expressions péjoratives et anti-juives, courantes à l'époque. Critique du progrès ou du moins de ses effets pervers et des illusions quant à ses vertus intellectuelles, politiques et morales, il pouvait également apparaître comme un réactionnaire et un tenant du conservatisme antiparlementariste. Même s'il prit ensuite ses distances, et tout particulièrement dans son dernier grand texte publié en 1934, nous pouvons estimer qu'il manqua, sur ce point, de sens des conséquences :

« il est légitime de considérer, écrit J. Bouveresse, que, pour un homme aussi averti que l'était Kraus sur ce genre de question, cela constituait déjà une faute difficilement pardonnable. Il n'était sûrement pas antisémite, dans quelque sens que ce soit, mais on peut le soupçonner d'avoir manqué pendant un certain temps de prudence, et peut-être plus encore d'imagination. »³³

Ainsi, même pour un écrivain avisé, soucieux de précision dans la langue et la culture, des effets de dépendance à l'égard d'un certain type de vocabulaire peuvent se constituer. La séduction opérée par des auteurs comme Chamberlain ou Weininger, probablement pour de tout autres motifs que les leurs et sur la base d'un certain nombre de malentendus, a engendré de regrettables proximités de vocabulaire. Ce qui nous rappelle combien il est difficile de se démarquer de toute forme de servitude à l'égard de la langue et des influences de pensées. Car Kraus est aussi l'un de ceux qui soulignent combien ces dernières sont dépendantes de la langue que nous employons.

Cela étant, lorsque Kraus mobilise des références culturelles, il les choisit à la fois pour des motifs esthétiques et parce qu'elles nous permettent de penser le présent dans sa complexité et dans sa crudité, pour ne pas dire sa cruauté : d'où la place privilégiée accordée à Shakespeare et Goethe. S'ils doivent stimuler notre imagination, là encore, ce n'est pas au sens d'une dérive vers des mondes imaginaires et illusoire. Bien au contraire, pris très au sérieux, ces auteurs nous conduisent à une réflexion éthique et politique lucide, exigeante. Kraus s'oppose sur ce point à tous les tenants de l'irrationalisme qui considèrent que le poème naît de l'ivresse ou d'une inspiration mystique.

L'inspiration poétique elle-même tient à la langue et à l'inventivité de ses usages, à ce qu'il considère comme un « *ravissement de la logique* »³⁴. C'est ainsi à même la langue que surgit l'inspiration poétique, à partir de son état et de ses élaborations antérieures. Telle est également la raison pour laquelle Kraus s'intéresse à l'étymologie et à l'histoire de la langue, non par souci d'entomologiste conservateur mais parce qu'une sensibilité accrue au devenir de la langue conditionne l'inspiration littéraire et l'inventivité social-historique. S'opposant à une vision purement utilitariste de l'éducation et de la culture, il affirme, dans *Dits et contredits* :

« Une réforme scolaire qui travaille à l'abolition des langues mortes en avançant comme argument qu'on n'en a justement pas besoin pour la vie est ridicule. Ce n'est que si l'on en avait besoin pour la vie qu'il faudrait les abolir. Elles n'aident certes pas à demander, par la suite, dans

³³ Préface à *Troisième nuit de Walpurgis*, op. cit., p. 157.

³⁴ *Hüben und Drüben* (1929-1936), cité par J. Bouveresse dans la Préface à *Troisième nuit de Walpurgis*, op. cit., p. 123.

Rome ou Athènes, où se trouvent les choses à voir. Mais elles implantent en nous l'aptitude à nous les représenter. »³⁵

L'enjeu est donc toujours que les usages de la langue nous conduisent vers des capacités accrues d'imagination, de mise en perspective, d'élargissement de notre souci des conséquences. A l'heure de tendances marquées à prôner une éducation pragmatique et utile, que ce soit dans les langues ou ailleurs, de telles remarques simples demeurent toujours aussi essentielles. Et tandis que l'un des critères prépondérant est celui de la rentabilité, on méditera avec profit un deuxième passage du même paragraphe, au-delà même du destin de l'écrivain :

*« Qui fait de bonnes compositions allemandes deviendra un commis allemand. Qui en fait de mauvaises mais se distingue, en revanche, en latin, deviendra peut-être un écrivain allemand. »*³⁶

Une manière peut-être de moins se sentir et se percevoir comme « employé », commis aux offices de la langue de la communication.

f/ Comment entretenir un juste rapport à la langue publique ?

Dans les pages précédentes, nous avons commencé à apercevoir combien la critique de la langue et de la culture opérée par Kraus permettait de tracer des voies de sortie hors de la servitude volontaire générée par les usages de la langue, sans pour autant dénouer pleinement ni définitivement le rapport de dépendance complexe que chacun entretient avec elle. Nous pouvons pour terminer souligner plus explicitement quelques stratégies auxquelles l'auteur recourt, afin d'accentuer la dimension "positive" de sa démarche et de confirmer l'intérêt qu'elle nous semble présenter.

Mais tout d'abord tâchons de rester attentifs aux risques engendrés par une approche qui inévitablement détache certains propos de leur contexte, avec pour conséquence d'en détourner le sens et la portée. Rappelons aussi que l'emploi que nous faisons ici des textes de Kraus est nécessairement "réducteur", dans la mesure où il sert une argumentation spécifique qui n'est pas directement la sienne. Ces quelques aphorismes permettront peut-être de donner le ton, malgré tout :

*« Le jeu de mots, méprisable comme fin en soi, peut être le moyen le plus noble d'une intention artistique dans la mesure où il sert à l'abrégé d'une vue spirituelle. Il peut être une épigramme socio-critique. »*³⁷

« (...) Le trait d'esprit, qui travaille avec des idées reçues et qui présuppose une terminologie courante, préfère l'usage courant à l'usage correct, et rien n'est plus éloigné de lui que l'ambition

³⁵ *Dits et contredits*, op. cit., p. 94, je souligne.

³⁶ *Ibid.*, p. 94.

³⁷ *Ibid.*, p. 127.

des efforts puristes. Il s'agit d'art du langage. Qu'il y ait quelque chose de la sorte, cinq sur mille le sentent. Les autres aperçoivent une opinion où pend éventuellement un trait d'esprit qu'on peut se mettre commodément à la boutonnière. (...) »³⁸

« Là où il n'y a plus la force ni de rire ni de pleurer, l'humour sourit à travers les larmes. »³⁹

« Mon expression est, absolument, l'humeur du monde environnant, dans le flux et la confusion duquel, par des noms et des espèces, des voix et des mines, des apparitions et des souvenirs, des citations et des affiches, des journaux et des rumeurs, le déchet et l'accident me lancent la réplique, où chaque lettre peut devenir fatale. C'est pourquoi mon œuvre n'est jamais terminée et me travaille, lorsqu'elle est terminée. (...) »⁴⁰

« Et si surtout la perte de la culture n'était pas achetée au prix de vies humaines ! La moindre d'entre-elles, ne serait-ce même qu'une heure arrachée à la plus misérable des existences, vaut bien une bibliothèque brûlée. »⁴¹

L'arme première du polémiste pour mettre la langue à distance est l'exagération, la caricature, la poussée jusqu'aux extrêmes des tendances sociales et politiques. Ceci ne va pas sans travers, comme le manque de nuances, l'exacerbation de conflits parfois inopportuns, la multiplication des malentendus. Kraus se trouve aussi démuné lorsque le réel lui-même atteint un degré de démesure qui ne permet plus la caricature comme il le concède à propos du nazisme :

« Celui qui a toujours su pourfendre, mais en a justement été incapable sur ce point-là, doit-il baisser les bras devant ce cas colossal qui a vraiment montré ce dont il était capable ? Il existe un mystérieux accord entre les choses qui sont et leur dénégateur : elles produisent la satire en autarcie, et la matière adopte si bien la forme que j'étais autrefois obligé de lui choisir pour la rendre transmissible, crédible et pourtant incroyable, que je deviens superflu et n'ai plus aucune idée sur elle. »⁴²

Il n'est pas exact que Kraus n'ait plus aucune idée sur la situation sociale et politique de l'époque, comme il l'énonce de manière provocatrice dans l'incipit du texte. Néanmoins, étant donné que pour lui idée et langue vont de pair, et que l'idée juste ne procède que de la forme juste élaborée dans et par la phrase, sa prise de position initiale dans *Troisième nuit de Walpurgis* souligne à quel point se pose le problème de la forme et de la justesse de la langue, l'un des axes majeurs de toutes les variations expressives qui vont se succéder ensuite.

Ce n'était d'ailleurs pas la première fois que Kraus se confrontait au problème de l'inadéquation entre l'expression et l'événement. Déjà au moment du déclenchement de la première guerre mondiale, il éprouvait ce sentiment de profonde inadéquation entre la tragédie dans le réel et les moyens expressifs à sa disposition. S'il ne peut malgré tout

³⁸ *Dits et contredits*, op. cit., p. 127.

³⁹ *Ibid.*, p. 137.

⁴⁰ *Pro domo et mundo*, trad. R. Lewinter, Ivrea, 2008, p. 136.

⁴¹ *Troisième nuit de Walpurgis*, op. cit., p. 283.

⁴² *Ibid.*, pp. 192-193.

consentir à se taire, c'est, d'une part, parce que d'autres continuent indéfiniment à habiller de phraséologie et de formules mensongères ce qui est en train de se passer ; et, d'autre part, parce que ce qui se produit exige d'être dit, de venir à l'expression, pour qu'une certaine justice soit rendue à l'événement dans l'espace de la langue.

En novembre 1914, dans un article déjà évoqué précédemment, « *Cette grande époque* », il écrit :

« (...) n'attendez de moi aucune déclaration personnelle, aucune, sauf celle qui évitera qu'on interprète mal mon silence. Il est trop profondément ancré en moi, ce respect de ce qu'a d'immuable le langage toujours subordonné au malheur. Dans les régions désertiques de l'imagination, où l'homme meurt de famine spirituelle sans que son âme ait seulement ressenti cette faim, où l'on trempe sa plume dans le sang et les épées dans l'encre, il faut faire ce que personne n'a pensé, mais ce qu'on s'est contenté de penser est indicible. N'attendez de moi aucune déclaration personnelle. »

Et le texte se poursuit malgré tout sur plus d'une trentaine de pages.

En octobre 1933, dans le très court numéro 888 de *Die Fackel*, hormis trois pages d'hommage à A. Loos décédé en août, il ne publie que ces quelques vers :

« *Qu'on ne demande pas ce que durant tout ce temps j'ai fait.
Je reste sans voix ;
Et ne dis pas pourquoi.
Il y a du silence, alors que la terre éclatait.
Aucune parole qui faisait mouche ;
On ne parle que depuis le sommeil.
Et l'on rêve d'un soleil qui riait.
Les choses passent ;
Ensuite c'était indifférent.
La parole s'endormait lorsque ce monde s'éveillait. »⁴³*

Les deux extrêmes du silence et de l'exagération nous semblent révélateurs de la place du polémiste et de sa lucidité quant à la division entre la langue et le réel. Et l'une de ses premières réactions pour faire face à l'effraction de l'événement consiste à se tourner vers les grands auteurs classiques, qui ont su trouver une forme en partie intemporelle pour exprimer les tourments de l'humanité. Dans « *Cette grande époque* », il se tourne vers Shakespeare et dans *Troisième nuit de Walpurgis*, vers Goethe. Dans le second texte, un montage de trois pages de citations de *Faust II* est placé en épigraphe, ce qui permet à l'auteur de mettre des mots justes sur la situation affrontée à l'époque. Plus loin, Kraus aura d'ailleurs à nouveau recours à des citations de Goethe, de façon récurrente et toujours révélatrice, stimulante pour l'imagination.

D'autre part, le passage par le silence permet à Kraus de déjouer les attentes de ses lecteurs, dont il décèle l'ambiguïté. Qu'attendent-ils en effet de lui, en un moment où chacun devrait surtout voir et agir par lui-même, sans le secours du polémiste devenu relativement vain ? Si antérieurement ses mises en garde n'ont pas suffi à éviter le pire, si les leçons de ses

⁴³ Trad. P. Deshusses, in *Troisième nuit de Walpurgis*, op. cit., p. 536.

enseignements n'ont pas été tirées, que peut-on espérer à présent ? Face au pire, il ne s'agit plus pour Kraus de « *prendre position* », selon des alternatives nécessairement réduites et devant des urgences qui ne sont pas de l'ordre de la langue, il importe d'être à la hauteur de l'événement, ce qui s'avère beaucoup plus difficile. « *Pour dire ce qui est arrivé, la langue ne peut que balbutier et rester à la traîne.* »⁴⁴. Ceci implique que la pensée reste, momentanément du moins, en défaut par rapport à l'événement, et qu'elle doit chercher à prendre ses repères à même le devenir de la langue plutôt qu'en fonction de schémas idéologiques préétablis.

A cet égard, quelle que soit la maladresse voire l'erreur de Kraus d'avoir choisi Dolfuss contre Hitler, nous pouvons lui reconnaître le mérite de ne pas s'être laissé abuser par les dichotomies traditionnelles entre la gauche et la droite, le conservatisme et le progressisme, la démocratie et la dictature, le patriotisme et le cosmopolitisme. La déception de ceux qui attendaient une réaction de Kraus comme on attend la parole d'un prophète salvateur est ainsi à la fois compréhensible et symptomatique du malentendu sur ce qui était en jeu à l'époque. Les repères politiques et idéologiques traditionnels étaient devenus totalement inopérants face au déferlement de mensonges et de violences du national-socialisme. Les expériences et les discours antérieurs ne pouvaient plus avoir cours, sauf à servir d'alibi, comme Kraus le démontre très clairement dans son propos :

*« (...) maintenant il s'agit de dire l'indicible, même si cela ne doit pas aller au-delà de la tentative visant à montrer l'inanité des moyens intellectuels. Voilà pourquoi ceux qui réclament une "voix" devraient se rendre compte que, même cri sorti d'un chaos étouffant, elle a pourtant vocation à être parole et qu'une volonté de mise en forme, qui, par nature, incline à être dominée par sa matière, ne prend pas position mais cherche un appui dans l'assaut multiple et répété d'un mal qui viendrait plus facilement à bout d'elle qu'inversement. »*⁴⁵

Les jugements méritent ainsi de prendre leurs coordonnées dans une lecture critique du réel, qui coïncide avec une interprétation rigoureuse des textes, présents et passés, qui y donnent accès. Citer des passages de Goethe et Shakespeare face à des extraits de "poèmes" et d'"articles de presse" prônant l'idéologie national-socialiste révèle ainsi à la fois le tragique de la situation, l'inanité des propos de la « *journalle* » et l'hypocrisie de tous ceux qui ne veulent pas voir ce qu'ils ont pourtant sous les yeux. Conduire une exégèse rigoureuse de la prose d'un Gottfried Benn ou de la phraséologie de la *Neue Frei Presse*, loin de constituer un renoncement à l'action et un refuge dans l'intellectualisme philologique, représente au contraire une tentative lucide et conséquente pour penser l'événement dans sa singularité et sa gravité.

Ceci n'empêche d'ailleurs pas Kraus de conserver le sens de la dérision et une part d'humour noir, facteur de distance et d'humanité, malgré tout. A Gottfried Benn qui reproche aux exilés d'avoir raté l'occasion de sentir grandir en eux, de façon vécue, le concept de peuple et la grandeur nationale allemande, il réplique :

⁴⁴ *Troisième nuit de Walpurgis*, op. cit., p. 185.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 184.

« Bien sûr qu'ils ont manqué cette occasion ! C'est ce qui fait justement la spécificité de celui qui a préféré émigrer. Ceux qui ne l'ont pas manquée, ceux qui étaient là pour la vivre, on est allé les chercher dans leur lit, en pleine nuit. »⁴⁶

Kraus évoque également le verbiage nazi autour de l'éducation du peuple et la réforme de la conscience allemande rendue possible par les camps de concentration :

« Ces incontestables succès pédagogiques ont à leur tour donné l'idée au progressiste Land de Wurtemberg d'ouvrir les camps de concentration aux femmes. Ainsi ne fait-on pas seulement un pas vers l'égalité des droits entre les sexes mais pièce au préjugé selon lequel, dans le Troisième Reich, le seul rôle imparté à la femme est celui de procréer (...) »⁴⁷

Il raille également les « dix commandements du catéchisme de défense »⁴⁸ tout en les confrontant aux *Dix commandements* de la Bible pour souligner l'inanité morale des premiers, leur usage du mensonge et leur appel au meurtre, révélateur de l'état d'esprit du national-socialisme.

Pousser certains discours ou certaines "logiques" jusqu'à leurs extrémités absurdes était d'ailleurs une pratique à laquelle il s'était depuis longtemps exercé. Dans *Dits et contredits*, il note, à propos de la logorrhée journalistique et littéraire du début du siècle :

« Au commencement il y avait le service de presse, et quelqu'un le reçut, envoyé par l'éditeur. Puis il écrivit un compte-rendu. Puis il écrivit un livre, que l'éditeur accepta et qu'il transmit au service de presse. Le suivant, qui le reçut, fit de même. C'est ainsi que s'est constituée la littérature moderne. »⁴⁹

Devant le pillage de la culture classique et de ses symboles par la publicité, il nous propose cet aphorisme :

« Une fabrique de parapluies livre au goût du public le spectacle d'un placard où Romulus et Remus sont représentés avec un parapluie ouvert. J'ai souvent médité sur cette symbolique. Mais je n'ai trouvé que cette explication : par suite de conditions météorologiques défavorables, la fondation de Rome est annulée. »⁵⁰

Ou encore, pour tourner en dérision les grandes déclarations de principes, en particulier de la part des élites intellectuelles et politiques de son temps, il écrit :

« Il mettait ses convictions par-dessus tout, par-dessus la vie même. Il avait néanmoins un esprit de sacrifice, et, le moment venu, il échangea volontiers ses convictions contre la vie. »⁵¹

⁴⁶ *Troisième nuit de Walpurgis*, op. cit., p. 248.

⁴⁷ Ibid., p. 380.

⁴⁸ Ibid., p. 260.

⁴⁹ *Dits et contredits*, op. cit., pp. 141-142.

⁵⁰ Ibid., p. 169.

⁵¹ Ibid., p. 173.

Kraus s'ingénie également à élaborer des traits d'esprit, ce qui fait d'ailleurs qu'il sera évoqué par Freud dans son texte sur le Witz⁵² ainsi que dans l'article de 1908, « *La morale sexuelle "civilisée" et la maladie nerveuse des temps modernes* »⁵³. Même si la traduction de l'allemand au français peut faire perdre une partie des effets de ses traits d'esprits, certains parviennent malgré tout à rester évocateurs grâce à l'art des traducteurs. Ainsi par exemple, dans *Troisième nuit de Walpurgis*, Kraus emploie-t-il des termes allemands donnant en français : « *irnationalisme* » pour nationalisme irrationnel, « *germanimatis* » pour galimatias germanique, « *âme latrine* » mis en confrontation avec « *âme latine* », les « *cunccionnaires* » du parti par allusion au consul romain Fabius "cunctator" (l'hésitant), ainsi nommé à cause de son attitude dans la guerre contre Hannibal, ou encore « *crapusculeux* » pour désigner les auteurs crapuleux du déclin (crépuscule) de l'occident, à l'instar de Spengler⁵⁴. Nous retrouvons également un jeu de mots en rapport avec le veau d'or dont on peut se demander s'il ne fait pas allusion à Heine :

« *Qui cultive toujours avec le veau d'autrui finira par cultiver avec le veau d'or.* »⁵⁵

Kraus était par ailleurs très critique vis-à-vis de Heine et écrivait notamment :

« *Heine est un Moïse qui a frappé de son bâton le rocher de la langue allemande. Prestesse n'est cependant pas magie ; l'eau n'a pas jailli du rocher mais il l'avait apportée dans l'autre main, et c'était de l'eau de Cologne.* »⁵⁶

Mais c'est également grâce à des métaphores évocatrices associées souvent à des rapprochements saisissants que Kraus parvient à nous rendre sensibles aux aberrations, aux hypocrisies ou à la vacuité de certains discours ambiants. Notons par exemples ces quelques aphorismes :

« *Les modernistes sont les seuls catholiques orthodoxes qui existent encore. Ils croient même que l'Eglise croit aux doctrines qu'elle prêche, et ils croient que compte la croyance de ceux qui ont à la propager.* »

« *Pourquoi un artiste devrait-il saisir l'autre ? Le Vésuve rend-il hommage à l'Etna ? Il pourrait tout au plus se créer une relation féminine de comparaison jalouse : Qui crache mieux ?* »

« *La politique sociale est la décision désespérée d'entreprendre sur un cancéreux une opération de durillon.* »

⁵² Au chapitre intitulé « *La technique du mot d'esprit* », Freud évoque ainsi « à Vienne, en écrivant plein d'esprit et aimant batailler auquel ses invectives particulièrement caustiques ont valu plus d'une fois de subir des mauvais traitements... ». Cf. *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, trad. fr. D. Messier, folio essais, p. 157.

⁵³ In *La vie sexuelle*, trad. fr. PUF, 2002, p. 43 : « Un écrivain spirituel (Karl Kraus dans le journal viennois *Die Fackel*)... »

⁵⁴ *Troisième nuit de Walpurgis*, op. cit., respectivement p. 252, p. 254, p. 296, p. 416 et p. 245.

⁵⁵ *Dits et contredits*, op. cit., p. 171.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 136.

« *Quand on songe que la même acquisition technique a servi à la Critique de la raison pure et aux comptes rendus d'un voyage de la chorale masculine de Vienne, alors toute discorde de l'âme s'apaise, et l'on glorifie la toute-puissance du Créateur.* »

« *Une vaste culture est une pharmacie bien fournie ; mais il n'existe pas de certitude qu'on ne donne pas du cyanure pour un rhume.* »⁵⁷

Non dénuées d'humour, ces remarques aphoristiques se gardent cependant de toute trivialité, et Kraus dénonce les tendances à la facilité, récurrentes dans les journaux de son époque. Il cherche ainsi à établir des « *normes du goût* » humoristique, dans l'esprit du petit essai de Hume sur le goût esthétique. La mode consistant à débaptiser le nom des plats à consonance étrangère pendant la Première guerre mondiale est dénoncée dans une scène cocasse des *Derniers jours de l'humanité* où serveur et client ne parviennent même plus à se comprendre : les œufs « *à la russe* » sont convertis en « *œufs dressés garnis de leur jaune* », la sole à la normande devient « *sole à la sauce farine* » et les choux de Bruxelles des « *crottins verts à la poêle* », sans parler de l'escalope bordelaise, à point nommée « *tranche de veau baignant dans son jus façon chef de guerre* »⁵⁸. Le ridicule se conjoint à l'absurde et révèle le degré de bêtise qui peut être atteint quand le discours public et les événements sociaux et politiques ont perdu tout sens de la mesure et du raisonnable. Kraus est d'ailleurs extrêmement soucieux de débusquer l'irrationalité derrière les apparences de rationalité.

Il estime en effet que le lecteur "raisonnable" s'attend toujours à trouver en face de lui ou dans le réel des explications et des événements eux-aussi raisonnables. Mais lorsque le réel cesse tout à fait d'être rationnel, il importe précisément de le dire et de débusquer l'irrationalité jusque dans les discours et les divergences entre les paroles et les actes. C'est pourquoi il s'en prend également très vivement aux euphémismes, qui détruisent la capacité d'indignation, particulièrement lorsque celle-ci devrait atteindre son paroxysme, au moment du deuxième crépuscule de l'humanité en 1933 :

« *La langue avance à pas de velours autour du brouet qu'il faut se garder de manger trop chaud. Les attentats à la bombe sont préjudiciables à la cause nationale ; la propagande à la radio trouble le rapport fraternel au lieu d'éveiller la sympathie et l'inclination ; si elle se poursuit malgré les promesses faites, il faudra néanmoins ne pas décevoir totalement les attentes, on aimerait éviter de nouvelles occasions de querelles car la susceptibilité a augmenté ; (...).* »⁵⁹

Parodiant ici la presse viennoise, Kraus dévoile combien sa frilosité alimente l'attentisme et la tendance spontanée des rédactions, des chancelleries et des opinions publiques à se voiler la face à l'approche du pire.

Quant à accuser la phraséologie journalistique, et *a fortiori* la propagande, d'occulter totalement la réalité, Kraus y voit aussi un prétexte facile et un argument dilatoire. Lorsque chacun se rend suffisamment réceptif à ce qui est dit à la radio ou publié dans la presse, et

⁵⁷ *Dits et contredits*, op. cit., respectivement p. 89, p. 103, p. 79, p. 85 et p. 95.

⁵⁸ *Les derniers jours de l'humanité*, Acte I, sc. 17, trad. fr. J.-L. Besson et H. Christophe, Agone, coll. Marginales, Marseille, 2005, p. 245.

⁵⁹ *Troisième nuit de Walpurgis*, op. cit., p. 274.

malgré toutes les déformations possibles, l'intelligence et l'imagination permettent de lire entre les lignes — ce à quoi Kraus se consacre pendant toutes ces années de discours publics mensongers et outranciers. Ayant entendu une émission de radio allemande intitulée « *conversation à bâtons rompus avec des détenus en préventive* [i.e. en camp de concentration] »⁶⁰, il nous révèle combien l'usage de formules stéréotypées, l'image par trop idyllique donnée de la situation, les silences trop marqués ou encore les maladresses et bredouillages de l'interviewer, sans parler du bruit des coups, perceptible malgré tout lorsque la réponse du détenu tardait à venir — constituaient autant d'anomalies permettant à l'auditeur éclairé et désireux de savoir, de se rendre compte de la gravité de la situation. Dès lors, même si « *l'araignée porte-croix* » tissait sa toile de mensonge pour dissimuler les faits, il fallait vraiment faire preuve d'un cynisme ou d'une naïveté de « *petit chaperon rouge* » — appellation dont Kraus affuble les sociaux-démocrates autrichiens — pour y croire et s'abstenir de prendre ses responsabilités.

Sans être pour autant philosophe de profession, Kraus n'hésite pas cependant à prôner l'usage de distinctions conceptuelles rigoureuses, une fois encore pour s'opposer à toute paresse de la pensée, à toute confusion et à tout prétexte de détournement face à l'épreuve du réel. Les questions de la langue et de la pensée donnent particulièrement lieu à ce travail de précision. Il oppose notamment l'écriture rigoureuse et soucieuse de la langue, qui consiste en « *l'incorporation naturellement nécessaire d'une pensée* » et l'expression superficielle qui se réduit à « *l'enveloppe socialement convenable d'une opinion* »⁶¹. Si la première se propose d'être au service du mot et de la langue, la seconde prétend « *maîtriser* » la langue : « *cela vaut du commis* »⁶² et non de l'écrivain. Il faudra donc différencier celui qui est saisi par la langue et celui qui s'imagine pouvoir la saisir et l'instrumentaliser à sa guise.

Kraus différencie rigoureusement deux régimes de discours et deux types "d'usages" de la parole : dans la pensée qui s'efforce de rendre justice au réel, se développe un processus qui opère « *par bourgeonnement* » alors que les opinions « *se propagent par scission* »⁶³. Nous entendons dans le premier processus une lente élaboration expressive qui passe par des phases de maturation, qui opère comme une greffe sur l'héritage culturel et peut partir dans plusieurs directions à la fois, de façon complexe et ramifiée. À l'inverse, le second mode de fonctionnement opère selon des clivages schématiques et réducteurs, s'appuie sur des dichotomies trop vite admises et conçues comme des évidences intangibles ; ce fonctionnement produit immédiatement des chapelles et des cultes. Très justement, nous semble-t-il, Kraus estime que :

« *Qui émet des opinions ne doit pas se laisser surprendre en flagrant délit de contradictions. Qui a des pensées pense aussi entre les contradictions.* »⁶⁴

L'essentiel est alors de trouver à circuler entre les contradictions, de les rendre productives — ce qui ne signifie pas nécessairement qu'elles sont dépassables selon un schéma dialectique

⁶⁰ *Troisième nuit de Walpurgis*, op. cit., p. 388.

⁶¹ *Dits et contredits*, op. cit., p. 123.

⁶² *Ibid.*, p. 129.

⁶³ *Ibid.*, p. 123.

⁶⁴ *Ibid.*

préétabli. La dialectique, comme la scission, est une affaire de parti. Et Kraus se méfie des partis, comme il se trouve contraint de le réaffirmer en 1933 :

« Ma position par rapport aux partis est précaire dans la mesure où les jalons ne me servent pas à m'orienter et où je me défie de ce genre de la liberté. C'est ce qui explique aussi que je suis parvenu à les unir contre moi dans une méfiance commune avec laquelle des projets occasionnels contrastent autant qu'ils peuvent le faire entre-eux. Quand on les compare, on serait tenté de croire que j'ai gardé les cochons avec les représentants de toutes les convictions politiques, alors que je n'ai cultivé que pour moi-même et de façon conséquente cette manière de me protéger des bergers et des troupeaux. »⁶⁵

Kraus s'avère donc en définitive assez difficile à cerner et à situer sur l'échiquier politique traditionnel. Et l'on pourrait en conclure à une forme d'apolitisme et d'absence d'engagement dans l'effectivité social-historique, comme cela lui a souvent été reproché. Cependant, comme nous nous sommes efforcés de le montrer, le sens des responsabilités et le souci des conséquences dans l'usage public de la parole en font un penseur majeur pour la réflexion sur les conditions de possibilité d'une pensée politique plus libre et impliquée dans son époque. Créant des tensions ou des rapprochements toujours singuliers entre telle œuvre "classique", convoquée à point nommé, et tel événement ou telle prise de position présents, il parvient souvent à éclairer de son *Flambeau* des situations historiques que ses contemporains s'efforcent au contraire de ne pas voir.

Il dérange, déplaît et irrite, parce qu'il renvoie souvent ses cibles et ses lecteurs à leur renoncement à la liberté — au profit du confort, du conformisme, de la paresse, de bénéfices matériels ou psychiques parfois conséquents quoique souvent dérisoires. Il a très bien perçu par ailleurs le lien entre les comportements individuels — avec à l'arrière fond la structure psychique des individus et la manière dont ils se représentent la "réalité" — et les usages de la parole publique. Autant de raisons qui nous conduisent à le considérer comme un penseur critique, sensible aux dérives linguistiques génératrices de servitude volontaire.

Mais c'est aussi un auteur central pour réactiver une conception exigeante de la démocratie, et ceci malgré les apparences. On considère souvent, en effet, que Kraus n'est pas un démocrate. Et il est vrai qu'il ne ménage pas les sociaux-démocrates autrichiens et se révèle extrêmement caustique à l'égard du parlementarisme. L'essentiel cependant n'est pas là. Il réside dans sa ténacité à dénoncer les écarts de langue et les dissimulations, dans son attachement à l'activité polémique. En une époque, la nôtre, obsédée par la peur du conflit et la volonté de consensus, les leçons de Kraus méritent d'être entendues.

Si *polemos* renvoie chez Homère à ce qui concerne la guerre, au choc, au tumulte du combat,... le passage au sens figuré modifie radicalement le sens et la portée du mot. Kraus, me semble-t-il, ne mène pas une "chasse" qui viserait à abattre ses cibles — comme le suggérerait Canetti — et encore moins à l'aide d'une meute qu'il aurait préalablement excitée avec l'odeur du sang, qui n'était d'ailleurs qu'un sang d'encre. Il a au contraire su détecter, en étant à l'écoute de son temps, combien la guerre — la vraie guerre, massivement meurtrière,

⁶⁵ *Troisième nuit de Walpurgis*, op. cit., p. 466.

violente, aux conséquences durables et irréversibles — était liée à la fabrique collective de consensus factices, qui refoulent dans les marges les contradictions et les souffrances ainsi que l'analyse précise des causes réelles et complexes du malheur humain. Débusquer les auteurs d'absence de troubles est ainsi sa manière de faire émerger du dissensus et de l'intranquillité, essentiels pour le débat démocratique.

A ceux qui estiment qu'il doit être satisfait, lors de l'arrivée au pouvoir des nazis en Allemagne, puisqu'ils ont supprimé la liberté de la presse et même physiquement un certain nombre de journalistes, il rétorque non seulement qu'avec le national-socialisme la propagande par les journaux a dépassé toutes les limites jamais atteintes jusque-là, mais aussi qu'il lui importe moins de se voir retirer ses cibles que d'entretenir indéfiniment l'esprit polémique, facteur de stimulation morale et politique. Dans *Troisième nuit de Walpurgis*, il note :

« (...) il est douloureux pour lui [le polémiste] de voir que le personnage lui échappe avant qu'il en ait terminé avec lui et qu'il ait disparu, en même temps que la forme ainsi créée, l'exemple d'une application intellectuelle et morale. Il y a quelque chose de plus grand que le plaisir de savoir éliminé un mal qui avait encore des ressources contre la polémique, c'est le désir de la voir toujours là ; et il faut avoir bien peu d'esprit pour croire que le satiriste n'est pas chagriné de voir qu'on lui retire un homme public au sommet d'une commune énergie créatrice. »⁶⁶

Tandis que le consensus menace le devenir démocratique de la vie politique, l'idéologie totalitaire impose le consensus par la violence et sacrifie la vie politique, sur l'autel de la Communauté et de son Unité. L'énergie créatrice de Kraus vise inlassablement, sur le terrain de la langue, à déjouer les pièges du consensus et de l'illusion d'une communauté politique unie et définitivement pacifiée. Ce faisant il commet un acte fort et fondateur pour la vie démocratique, mettant des mots là où le bât blesse.

La vie sociale et politique est marquée de plaies et de cicatrices. Le passé et le présent historiques ont une face obscène difficilement soutenable si l'on voulait vraiment la regarder telle qu'elle est. Peut-on pour autant se voiler la face ? Les petites lâchetés quotidiennes, peut-être inévitables, sont-elles une raison suffisante pour abdiquer toute responsabilité ? Sous prétexte que l'on a commencé, et peut-être toujours déjà commencé, à manquer de courage ou à faire preuve de renoncement, doit-on continuer à le faire ? Sous prétexte que nous ne faisons que succéder à d'autres qui ont accepté l'ordre des choses et l'ordre des discours, doit-on consentir à leur perpétuation tels quels ? Mesure-t-on exactement ce que chaque mot, chaque phrase prononcée ou entendue sans réaction peut avoir comme répercussions ? Et ce qui peut arriver *in fine* lorsque l'on consent passivement à ce que les choses soient dites ainsi et pas autrement dans les discours publics ? Telles sont quelques questions avec lesquelles Kraus nous a laissés, et devant nos responsabilités.

⁶⁶ *Troisième nuit de Walpurgis*, op. cit., p. 201.

2/ La recherche d'un rapport distancié au concept : le "dialogue" Celan / Adorno

La critique des usages publics de la langue, telle qu'elle est notamment mise en œuvre par Karl Kraus, n'est pas suffisante pour déjouer les charmes qu'elle peut exercer sur nous. L'attachement à la langue maternelle ainsi qu'aux usages spontanés et quotidiens est tel, que seule peut-être une pratique "poétique", en un certain sens, est susceptible de nous permettre une prise de distance effective. Celle-ci pouvait déjà être favorisée, nous l'avons vu en deuxième partie, par la pratique psychanalytique, qui reste néanmoins liée à un contexte et à des usages très spécifiques.

En un sens plus général, mais qui sous certains aspects recoupe les effets de distanciation de cette dernière, nous entendons ici par "poésie" un usage de la langue, en vers ou en prose, qui met en question le sens et les métaphores convenues de la langue courante. Un tel usage peut n'être pas thématique, l'essentiel étant qu'à travers lui la "signifiante" apparaisse et se fasse ressentir dans sa dimension instituante. Il importe que soit ainsi révélées la puissance expressive et créatrice que comporte la langue et sa perméabilité aux autres langues. Telle langue donnée sera alors dégagée de ses fixations sur le seul registre de l'institué et des significations ordinaires dont est porteuse la communication courante, ainsi que des clichés véhiculés par l'industrie culturelle. Il en va à la fois d'un arrêt — d'un suspens du sens — et d'une relance, d'une libération vers des horizons de sens inédits.

Parallèlement, la langue (ré)apparaîtra dans son étrangeté, son "inquiétante étrangeté" : celle qui fait que la langue maternelle n'est jamais complètement nôtre, jamais notre propriété à "nous", les locuteurs de cette langue. "Nous" sommes donc en partie étrangers à nous-mêmes, c'est-à-dire éloignés d'une formulation adéquate de ce que nous sommes, particulièrement sur le plan du désir comme nous l'avons déjà montré avec Lacan. "Nous" sommes également étrangers les uns aux autres : au-delà des apparences de la communication règne le malentendu et tous les risques de quiproquo. "Nous" sommes aussi locuteurs d'une langue qui n'est jamais "innocente" ni "pure".

Innocente, elle ne l'est pas tant elle a pu servir et peut servir encore à préparer et légitimer tous les crimes et toutes les exactions. Il y a la langue des bourreaux d'Auschwitz mais aussi de Nyamata ou de Srebrenica, ou dans un autre registre celle des conquérants arabes, des colonisateurs français, espagnols, portugais ou britanniques. Elle est pourtant la "même" que celle des poètes, des mystiques ou des philosophes qui ont eu à les employer, quoique selon des usages significativement différents. Et la pureté ne saurait lui être attribuée, d'être déjà cette langue à l'innocence déçue. Mais elle n'est pas pure non plus de tout mélange, tant les racines et les réseaux linguistiques s'entremêlent et se fécondent mutuellement.

Et ce n'est pas tout, car les usages ordinaires de la langue nous font tendre aussi vers l'abstraction et les généralités — ce qui est également un travers menaçant la langue philosophique et conceptuelle. Nous pouvons alors envisager le rôle de la "poésie" comme un contrepoint à cette tendance. Ainsi que l'écrit Yves Bonnefoy :

« La poésie, c'est de constater que beaucoup de ce qui est signification dans la parole ordinaire est empiégé par sa formulation conceptuelle, laquelle implique l'oubli du temps vécu et du caractère absolu des situations de hasard que toute personne a à vivre. Et d'entrée de jeu elle cherche donc à transgresser cette sorte de signifiance, s'ouvrant pour ce faire à des notations qui montent des profondeurs de la personne : ce qui est vivre l'écriture comme une poussée du dedans aussi continue qu'irrésistible et assure au tour qu'elle prend dans le poème quelque chose d'irréductiblement singulier, encore qu'à être telle elle n'en sera que plus riche d'universel. »⁶⁷

La dimension universelle du texte poétique n'en demeure pas moins problématique, cependant. Elle l'est tout d'abord du fait de la différence des langues, qui rend difficile l'acclimatation dans un autre univers linguistique et culturel. Mais elle l'est aussi dans la mesure où la singularité du poème tend à se refermer sur soi, dans une dynamique que l'on nomme parfois un peu vite et indistinctement de l'"hermétisme". Ce sont alors les commentaires, commentaires des traducteurs, des éditeurs, des spécialistes,... qui peuvent conduire chacun à une relation d'échange avec le texte. Il ne saurait y avoir d'universalité sans transfert ni de transfert sans passeurs. Et cela vaut également pour la succession des générations à l'intérieur d'une même aire linguistique.

Dès lors se noue une relation complexe entre le texte poétique et le discours conceptuel ou "philosophique" au sens large. Nous entendons ici par "philosophique" tout rapport à la langue qui s'appuie sur une exigence d'éclaircissement de sens, sur des efforts de clarification conceptuelle, un questionnement, une approche réflexive de ses usages. Le positionnement philosophique par rapport à la langue contient également ses risques ou ses dérives potentiels : que la dimension conceptuelle ne se referme sur elle-même et contribue à créer une illusion de système cohérent et suffisamment consistant pour absorber le réel. A l'horizon se situe donc le danger de l'idéologie ainsi entendue :

« L'absolutisation d'un réseau de concepts, gardé de tout contact avec les réalités du dehors, refermé sur sa seule forme. »⁶⁸

Ce à quoi nous pourrions ajouter, en complément, que l'idéologie consiste aussi dans :

« Une pensée qui ne se critique pas et qui ne pense pas sa propre provenance et son propre rapport à la réalité. »⁶⁹

Si l'écriture philosophique, dans laquelle nous sommes manifestement engagés ici, cherche à déjouer les risques de servitude volontaire engendrés par la langue, il importe par conséquent qu'elle mette en question ses prétentions conceptuelles et qu'elle confronte son désir de

⁶⁷ Y. Bonnefoy, *Ce qui alarma Paul Celan*, Galilée, 2007, p. 21.

⁶⁸ Ibid., p. 39.

⁶⁹ Jean-Luc Nancy, *L'oubli de la philosophie*, Galilée, 1986, p. 26.

systematicité à leurs limites. Peut-être doit-elle-même aller jusqu'à la reconnaissance d'un impossible. Une telle tâche pourrait être favorisée par sa rencontre avec la poésie, dans un dialogue interminable engagé depuis Platon et son rapport aux textes épiques et tragiques de la tradition hellénique. "Poésie" — ou "littérature" — et "philosophie" font deux, irréductiblement et pour des raisons fondamentales. Dès lors en effet que « *les dieux se retirent* », pour reprendre une expression de Jean-Luc Nancy, il ne saurait y avoir de langue vérité qui exprime le vrai dans toute sa singularité, de manière absolument adéquate.

Nous nous trouvons donc avec d'un côté de la "poésie" ou de la "littérature" : l'inscription d'une singularité dans la langue ; et, d'un autre côté, de la "philosophie" : recherche du vrai ou réflexion sur ses conditions de possibilité, travail de démythification par un examen critique des concepts et de leurs usages. L'écart entre les deux ne doit pas être refermé ni dénié, au risque de reconduire à la sacralisation du grand Autre et à la violence, conséquence inévitable de l'imposition d'un retour des dieux. Comme l'écrit J.-L. Nancy dans son article « *Entre deux* », au lieu où nous nous situons, au point où nous en sommes de l'histoire de l'humanité :

*« Entre littérature et philosophie manque cet enlacement, cet embrassement, cette mêlée sacrée de l'homme au dieu, c'est-à-dire à l'animal, à la plante, à la foudre et au rocher. Leur distinction en est exactement le désenlacement, le déembrassement. La mêlée est partagée par la plus tranchante des lames : mais la coupure même porte à jamais les adhérences de l'emmêlement. Entre les deux, il y a de l'indémêlable. »*⁷⁰

De telles formulations nous paraissent bien caractériser le lien qui s'instaure entre la parole poétique de Paul Celan et le projet philosophique de Theodor Wiesengrund Adorno. Nous voudrions aborder ici leur "dialogue", si l'on peut dire, comme la mise en jeu d'une telle relation entre "poésie" et "philosophie", tendue entre la compréhension et le malentendu, l'explicitation mutuelle et la persistance des écarts, des zones d'opacité. Il y a là, entre deux, matière à réflexion et à prise de distance à l'égard des risques de consentement à l'aliénation dans et par la langue, dans et par le concept.

a/ Sous le signe de l'après Auschwitz

Ce qui fait tout d'abord la proximité — et l'écart — entre Celan et Adorno tient dans un nom propre qui comporte aussi une valeur métonymique : "Auschwitz". Ce signifiant vaut avant tout pour lui-même, dans sa singularité géographique et historique. A ce titre, il est irremplaçable et ce n'est ni une image ni une métaphore : il nomme ce lieu, au sud-ouest de Cracovie, en Pologne, où moururent d'épuisement, où furent exécutés ou gazés, entre mai 1940 et janvier 1945, plus d'un million de personnes, dont 90% étaient considérées comme "juives" par les nazis. Néanmoins, le signifiant Auschwitz nous paraît doublement métonymique. De façon assez courante, d'abord, il désigne l'ensemble de la stratégie

⁷⁰ « *Entre deux* », première parution dans *Le magazine littéraire* n°392, novembre 2000, p. 55, réédition in « *Un jour, les dieux se retirent...* », William Blake & Co, pp. 8-9.

exterminatrice du régime hitlérien, confirmée le 20 janvier 1942 lors de la conférence de Wannsee. D'autre part, et quoique cela puisse faire l'objet d'un débat, le terme renvoie aussi, dorénavant, à autre chose. Ce moment d'exception rejaillit, rétrospectivement et prospectivement, sur le cours de l'existence humaine à l'échelle de l'histoire. La singularité irréductible de cet événement, concentrée dans le signifiant "Auschwitz", n'éteint pas ni ne minore celle de toutes les violences perpétrées dans l'histoire. Au contraire, elle les accroît ou du moins *devrait* les accroître, comme devrait le faire aussi cet autre nom d'"Hiroshima". L'esclavage par exemple est intolérable, mais il l'est encore davantage à la lumière — ou dans l'ombre — d'Auschwitz, comme le sont d'autant plus les camps soviétiques. La torture en Algérie est scandaleuse, davantage encore parce qu'elle a eu lieu après Auschwitz. Et que dire des génocides au Rwanda et en ex-Yougoslavie ? La liste n'est évidemment pas close ni clôturable.

Ceci a déjà été dit et répété. Mais en avons-nous suffisamment tiré les enseignements, tout particulièrement sur le plan de la culture et du « *travail de culture* » ? Avons-nous assez médité sur le rôle de la langue et la manipulation par les concepts, dans la mise en place des conditions de possibilité des exactions ou la production de l'indifférence et de la passivité à leur égard ? Il pourrait notamment être devenu plus insupportable de faire "comme si l'on ne savait pas". Comme si l'on ne savait pas que des millions d'hommes, de femmes et d'enfants meurent de faim chaque jour dans le monde d'aujourd'hui, que des femmes en particulier subissent des violences physiques et psychiques à l'échelle de toute une société, que des hommes et des femmes sombrent dans la déshérence psychique pour des motifs qui ne tiennent pas seulement à des particularités familiales ou de "caractère". Comme si l'on ne savait pas à quel point notre environnement est menacé par une activité productive et commerciale insuffisamment raisonnée et pondérée. Ou encore à quel point le populisme et le cynisme politique conduisent au désintérêt des citoyens pour la démocratie et sont toujours potentiellement vecteurs de dérives autoritaires. Comme si l'on ne savait pas que l'intolérance ethnique ou religieuse provient de leur instrumentalisation politique et de certains usages de la langue qui véhicule des pensées réductrices. Et combien la culture elle-même est porteuse de renoncements pulsionnels vis-à-vis desquels la langue a également un rôle très important à jouer.

Adorno a très bien perçu ce que devait signifier Auschwitz pour la culture et l'éducation. Telle est la raison pour laquelle nous continuons à accorder à sa formule péremptoire sur la poésie après Auschwitz une valeur de choc polémique et nécessaire. Rappelons que dans un premier temps, en 1949, il écrit en hommage à Leopold von Wiese, dans un article publié ensuite en 1951 sous le titre « *Critique de la culture et de la société* » :

« La critique de la culture se voit confrontée au dernier degré de la dialectique entre culture et barbarie : écrire un poème après Auschwitz est barbare, et ce fait affecte même la connaissance qui explique pourquoi il est devenu impossible d'écrire aujourd'hui des poèmes. »⁷¹

Une telle formule a rapidement été diffusée, sortie de son contexte d'énonciation, par la presse et dans l'opinion publique, tout spécialement dans l'Allemagne divisée d'après-guerre.

⁷¹ T.W. Adorno, « *Critique de la culture et de la société* », in *Prismes*, trad. fr. G. et R. Roschlit, Payot, 1986, p. 23.

Elle a été interprétée de façon caricaturale comme une impossibilité voire un interdit de composer de la poésie après la Shoah. Nous voyons là les méfaits d'un certain régime de discours public, d'autant plus dans les deux Etats, la RFA et la RDA, qui, pour des raisons sensiblement différentes ne souhaitaient pas entendre parler de ces questions. Nous pouvons à cet égard comparer cette réception "volontairement" schématique de la phrase d'Adorno avec celle de *Troisième nuit de Walpurgis* de Karl Kraus. Comme le note le traducteur français de ce dernier texte, ce que les journalistes et critiques germanophones ont pu écrire à son propos entre la parution du texte intégral en 1952 et les années 1980 est « *sidérant* » (sic.). Du *Tagesspiegel* en 1953 en passant par la *Rhein-Neckar-Zeitung* (1961), le *Vorwärts* (1961), le *Merkur* (1968), et jusqu'à la *Süddeutsche Zeitung* et *Die Welt* en 1974, et enfin la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* en 1981⁷², de nombreux journaux ont publié des propos ineptes sur *Troisième nuit de Walpurgis*, se contentant de commenter la première phrase et d'en rester au constat que Kraus n'avait rien à dire sur Hitler. Une manière pour le peuple allemand de se dédouaner de ses responsabilités et pour la presse en particulier de s'absoudre à bon compte de ses fautes :

« (...) si même le grand Kraus, l'impitoyable sentinelle, n'a rien vu venir, comment le peuple allemand aurait-il pu se douter de quelque chose ? Si même celui qui se voulait le modèle du journaliste intègre n'a rien trouvé à écrire sur Hitler, comment la presse de l'époque (dont les journalistes de l'après-guerre sont les héritiers) aurait-elle pu faire mieux ? »⁷³

Les réflexions sereines et pondérées n'étaient pas à l'ordre du jour, et la réception des poèmes de Paul Celan a rencontré le même type de difficultés. La différence néanmoins avec Adorno est que ce dernier était sur place, présent dans les institutions universitaires et les médias allemands, donc plus à même de défendre et d'expliquer ses écrits aux étudiants et au grand public. Nous pouvons ainsi lui attribuer le mérite d'avoir joué son rôle d'intellectuel et de s'être efforcé de remplir la mission qu'il s'était fixée lors de son retour en Allemagne.

Mais pour en revenir à sa formule sur la poésie après Auschwitz, soulignons que le souci essentiel d'Adorno était de dénoncer les usages artificiels et hypocrites, voire dénégateurs et manipulateurs, de la langue dans la littérature d'après-guerre. Il conteste ainsi la possibilité de "faire retour" à des formes d'expression traditionnelles, comme la poésie lyrique romantique et post-romantique d'avant-guerre. En même temps, il entend mettre au jour la vanité de certains discours prétendument "progressistes" qui prônent l'indifférence à l'égard de la culture traditionnelle pour mieux asseoir l'hégémonie d'un régime de discours oublieux du passé récent et *a fortiori* de l'industrie culturelle, oublieuse de la culture tout court. L'horizon qu'il cherche alors à ouvrir, dans un contexte dont il convient de percevoir combien il n'y était pas favorable, est celui d'une culture émancipée de son instrumentalisation politique et commerciale, affranchie de tous les germes qui avaient pu laisser se développer la barbarie malgré un état apparent d'évolution culturelle.

Si sa critique a le mérite de poser un débat nécessaire sur les finalités et les moyens de la culture après l'extermination des Juifs et la bombe atomique, elle mérite également d'être

⁷² Pour davantage de détails, cf. la présentation par P. Deshusses de sa traduction française de *Troisième nuit de Walpurgis*, op. cit., pp. 12-13.

⁷³ Ibid., p. 14.

abordée avec prudence au regard de sa posture péremptoire et globalisante. Et c'est à ce niveau que la confrontation avec la singularité du poète et de sa poésie pourra nous servir de correctif et de contrepoint, comme cela a été le cas pour Adorno lui-même ultérieurement. Parler en effet de "la" culture et de "la" poésie induit inévitablement le risque d'une pensée réductrice et d'une universalité abstraite. D'autre part, le dispositif dialectique mis en place par Adorno peut conduire à des impasses et fonctionner de manière trop systématique, bien qu'il cherche à s'opposer aux effets du "système". Adorno nous confronte parfois à des apories assez intraitables et potentiellement paralysantes, comme lorsqu'il écrit, par exemple, que « *la critique dialectique doit à la fois participer et ne pas participer à la culture* »⁷⁴.

Certes, il ne s'en tient pas là et s'efforce lui-même de mettre en pratique ses propositions. Il ne le fait néanmoins pas toujours avec suffisamment de précision et de discernement, certains de ses jugements nous paraissant trop univoques. Lorsqu'il dénonce, par exemple, cette « *sinistre société monolithique* », il ne différencie pas assez les types de situations et de régimes politiques qui lui sont contemporains. Quant à son usage critique des concepts hégéliens et marxistes, il nous apparaît parfois encore trop marqué par la prégnance des schèmes intellectuels de ses prédécesseurs, ce qui nuit à une appréhension plus fine des singularités du réel qui résistent aux concepts hérités. Nous rencontrons ici les limites de la pensée philosophique et philosophante, qui est parfois conduite malgré elle — et Adorno prend effectivement très au sérieux cette difficulté — à sous-estimer les ressources offertes par la langue et ses usages non-conceptuels ainsi que les bornes du pouvoir de la langue à l'égard du réel.

Le vis-à-vis avec l'expression poétique de Paul Celan joue ainsi un rôle nécessaire et salutaire. La sensibilité littéraire de Celan et son expérience personnelle se sont constitués précocement et dans un contexte tout à fait singulier. Bien que la rencontre de chaque individu avec la langue s'établisse toujours de manière spécifique, elle prend un visage exemplaire avec cet enfant juif de Czernowitz dont Edith Silbermann dresse un portrait émouvant, entre amour des belles-lettres allemandes et éveil politique au contact des textes de Marx ou Kropotkine, entre l'intérêt pour la botanique et le désir de traduction et de composition poétique,...

Rétrospectivement, ce portrait donne l'impression d'une singularité historique, d'une situation irréaliste, presque utopique à la lumière du souvenir, au regard de la catastrophe à venir. Aussi Rudolph Peyer va-t-il jusqu'à parler, à propos de Czernowitz, d'une « *île de langue allemande de l'Orient romano-slave* » qui ferait écho, ensuite, au séjour ultérieur de Celan à Paris, où il se « *créa, dans l'Occident romano-chrétien, une "exclave" germanophone, une île de langue personnelle, une patrie faite de langue* »⁷⁶ Encore convient-il de ne pas accentuer à l'extrême la métaphore de l'île et l'allusion à la langue "personnelle" ou "privée" : comme nous le verrons plus loin, la langue poétique de Celan est animée d'un désir de l'autre et d'une tension dialogique tout à fait centrale. Pourtant, la langue poétique elle-même touche ici à ses propres confins et appelle en retour des échanges avec la pensée conceptuelle.

⁷⁴ Adorno, « *Critique de la culture et de la société* », op. cit., p. 22.

⁷⁵ Cf. « *Rencontre avec Paul Celan. Souvenirs* », revue *Europe* n° 861-862, janv.-fév. 2001, pp. 6-29.

⁷⁶ R. Peyer, « *Approche d'une légende* », revue *Europe* n° 861-862, op. cit., pp. 44-45.

Quant à l'expérience strictement existentielle et subjective de Celan, elle nous importe aussi du fait qu'il s'est trouvé personnellement et directement touché par les effets de l'extermination. Il a perdu dès 1942 son père et sa mère, ainsi que plusieurs de ses proches et amis. Et il s'est lui-même retrouvé dans un camp de travail roumain. Dès ses premiers poèmes conservés et connus, « *Marche aux flambeaux* » et « *Flocons noirs* » notamment, la catastrophe et le traumatisme de cette traversée des ténèbres constituent le centre de gravité de sa poésie. Le second poème, écrit dans l'hiver 1942, porte la marque de l'hiver continental, de la terreur et des camps, de l'interrogation sur la judéité et de la proximité à la mère disparue, dans un dialogue fictif avec elle qui ne semble jamais totalement disparaître de la poésie ultérieure, ou du moins se poursuit en un dialogue interminable avec l'autre absent ou disparu. Bien que la forme de sa poésie ait ensuite été amenée à changer très notablement, nous pouvons entendre sa source première et son ancrage singulier dans ces vers de « *Flocons noirs* »⁷⁷ :

*De la neige est tombée, sans lumière. Cela fait
une lune ou deux que l'automne en bure monacale
à moi aussi apporta un message, une feuille des déblais ukrainiens :
« Songe qu'ici aussi c'est l'hiver, pour la millième fois
au pays où coule le fleuve le plus large :
le sang céleste de Jacob, béni par les haches...
Ô glace à la rougeur non terrestre — il patauge leur
hetman, avec
tous ses fourgons, dans les soleils qui s'enténébrent...
Enfant, ah ! un drap,
pour m'en voiler quand miroiteront les casques,
quand la glèbe, le rosâtre, se fendra, quand poussière de
neige se feront
les ossements de ton père, quand piétineront les sabots
la Chanson du Cèdre...
Un drap, oh ! un tout petit bout, afin que je préserve,
tandis que tu apprends à pleurer, à mes côtés
l'étroitesse du monde qui jamais ne verdit, mon enfant,
pour ton enfant ! »
M'échappa, mère, le sang de l'automne, me brûla la neige :
mon cœur je cherchai, pour qu'il pleure trouvai le
souffle, hélas, de l'été,
comme toi il était.
Me vint la larme. Le bout de drap je tissai.*

L'intérêt de ce poème de jeunesse, outre ses qualités esthétiques pour un texte rédigé à vingt-deux ans, réside dans son ancrage marqué par la contingence, dans les indices signifiants de sa singularité : « *feuille des déblais ukrainiens* » — la lettre lui annonçant la mort de son père —, « *hetman* » — allusion au massacre de Juifs et de Polonais par les cosaques grecs orthodoxes en 1648 et vocable essentiellement employé dans la région d'origine de Celan —, « *sang céleste de Jacob* » et « *chanson du Cèdre* », évocation du peuple juif. De manière plus voilée, ce poème véhicule déjà des termes simples et concrets appelés à devenir des signes centraux dans l'œuvre de maturité. Les mots « *neige* », « *hache* », « *glèbe* », « *souffle* » ou « *larme* »

⁷⁷ Cf. revue *Europe*, op. cit., p. 33, pour la traduction française.

prennent en effet une portée plus autonome et propre au poète dans les textes ultérieurs. Le passage de l'un à l'autre, d'une singularité "biographique" à une singularité "sémantique" — les deux n'étant jamais totalement dissociables — nous semble essentiel. Il constitue l'une des manières dont Celan va chercher à articuler le singulier à l'universel, sans sacrifier le premier au second. Ainsi pourra-t-on lire par exemple dans « *Plus d'art de sable* » in *Renverse du souffle* :

PLUS D'ART DE SABLE, plus de livre de sable, plus de maître.

*Rien d'acquis aux dès. Combien
de muets ?
Dix-et-sept.*

*Ta question — ta réponse.
Ton chant, qu'est-ce qu'il sait ?*

<i>Dans la neige, enfoui,</i>	[Tiefimschnee,]
<i>eige-en-oui,</i>	[Iefimnee,]
<i>è-e-i.⁷⁸</i>	[I – i – e.]

Dans son commentaire du poème, Fernand Cambon souligne le travail de creusement de la langue qui est opéré par Celan, particulièrement dans les trois derniers vers. « *Tiefimschnee* » — traduit par « *Dans la neige enfoui* » — signifie littéralement "enfoncé dans la neige" et le mot « *se lacère dans la suite en lambeaux phoniques, jusqu'à se réduire aux seuls phonèmes vocaliques* »⁷⁹. Le commentateur repère ici, à même le texte et ses signifiants, une recherche récurrente chez le poète : par le forage de la langue, produire des effets de libération, de dégagement — comme on déneige un chemin — d'une parole lourde de souffrance et de mémoire, guettée par le mutisme. Ainsi,

« Ecrire le poème, c'est à la fois, circulairement, proférer une parole et créer les conditions de possibilité de cette profération. »⁸⁰

L'écriture poétique correspond alors à un acte fort d'énonciation — un renversement du souffle comme le suggère le titre du recueil — qui dépasse largement les circonstances qui lui ont donné naissance, sans pour autant que ces circonstances en deviennent secondaires ou soient en elles-mêmes "dépassables", au sens de l'*Aufhebung* hégélienne. La neige et la dérélition de la langue maintiennent la présence et la mémoire de l'événement. Pourtant, les "leçons" du poème, si l'on peut dire, valent aussi pour ceux qui n'ont pas eu à partager le même destin : l'incertitude des enseignements de la tradition, la fragilité de l'horizon d'avenir, la menace du mutisme, l'effondrement de la confiance dans la langue, l'exigence de rigueur dans l'énonciation sont autant d'échos que nous recueillons de ce poème et qui nous semblent ouvrir à l'universel sans que le texte ait à sacrifier sa singularité.

⁷⁸ Trad. fr. J.-P. Lefebvre, Points Seuil, 2003, p. 61 ; précisons que la langue allemande elle-même est mise à l'épreuve, particulièrement dans les trois derniers vers, dont on entendra peut-être davantage aussi la musicalité dans l'original : « Tiefimschnee, / Iefimnee, / I – i – e. »

⁷⁹ F. Cambon, « *Paul Celan ou la passion du réel* », revue *Europe*, op. cit., p. 118.

⁸⁰ Ibid.

Adorno s'efforce d'atteindre un résultat comparable mais par d'autres moyens : les moyens conceptuels du discours philosophique dans lequel il s'inscrit, mais en cherchant à faire droit au non-conceptuel. Telle est la ligne directrice centrale de la *Dialectique négative* : par la réflexion dans et par l'élément du concept, faire émerger ses insuffisances et les risques d'occultation du réel par les systèmes symboliques, ce qui aurait — et a effectivement eu, selon lui — pour conséquence une violence symbolique à l'égard des singularités (de chaque personne, de chaque groupe, de chaque situation historique) et potentiellement une violence réelle. Or, toute la dernière partie de l'ouvrage intitulée « *Méditations sur la métaphysique* » s'inscrit dans la postérité d'Auschwitz et commence par un paragraphe intitulé « *Après Auschwitz* ». Adorno y revient sur ses déclarations concernant la poésie, mais plutôt pour les préciser que pour les infirmer totalement. Entre temps, ont eu lieu des échanges avec Celan mais aussi d'autres réflexions sur la poésie et la littérature, notamment à propos de l'œuvre de Beckett ou des interprétations d'Hölderlin par Heidegger. Adorno reconnaît ainsi, et concède aux poètes que :

« *La sempiternelle souffrance a autant de droit à l'expression que le torturé celui de hurler ; c'est pourquoi il pourrait bien avoir été faux d'affirmer qu'après Auschwitz il n'est plus possible d'écrire des poèmes.* »⁸¹

Remarquons néanmoins qu'Adorno invoque ici un motif ambigu, si ce n'est discutable sur le plan strictement poétique : le poème, en particulier chez Celan, acquiert-il avant tout sa légitimité de se constituer en moyen d'expression d'une souffrance ? N'est-ce pas un peu rapidement psychologiser son rôle tout en minorant l'importance de son travail sur la langue et de son dialogue avec la conceptualité philosophique, qu'Adorno n'aborde pas vraiment de front ? Il serait d'autant plus essentiel de gagner en précision sur ces questions que la critique de la culture proférée par Adorno est extrêmement radicale et présente parfois le caractère désespérant de l'aporie intraitable. Ainsi, que faire si, comme il l'écrit un peu plus loin :

« *Toute culture consécutive à Auschwitz, y compris sa critique urgente, n'est qu'un tas d'ordures* »⁸² ?

Certes, de tels énoncés ont une fonction polémique et visent à dénoncer les tentatives de restauration culturelles aussi bien que le progressisme de façade, comme nous l'avons dit. Mais nous percevons également dans les lignes qui précèdent cet énoncé, l'influence de Freud et du *Malaise dans la culture*. La culture héritée a pu avoir tendance, même déjà avant guerre pour Adorno, et tout particulièrement dans les milieux cultivés dont il a fait partie par héritage familial, à refouler la mort et la souffrance effectives, tout en opérant parallèlement une dissociation entre le corporel et le spirituel, afin de mieux prémunir l'esprit contre la dérégulation. Ceci va de pair avec la déconsidération des activités manuelles et la valorisation excessive du travail intellectuel. A ce niveau, les propos d'Adorno sont parfois plus programmatiques que porteurs de solutions effectives, mais ils ont le mérite de fixer une orientation. Ainsi considère-t-il par exemple que :

« *Ce qu'il faudrait désavouer théoriquement, c'est l'intégration de la mort physique dans la culture, non pas au nom de l'essence ontologique de la mort, mais au nom de ce que la puanteur des cadavres exprime et sur quoi trompe leur transfiguration en dépouille mortelle.* »⁸³

⁸¹ Adorno, *Dialectique négative*, « *Méditations sur la métaphysique* », trad. fr. Collège de philosophie, Payot, 1978, p. 284.

⁸² *Ibid*, p. 287.

Dans sa poésie, Celan se consacre en partie à cette tâche, à laquelle il contribue peut-être plus directement bien que sur un mode moins thématized. Il revient néanmoins à Adorno le mérite de poser explicitement et de diffuser le problème, au sein d'un contexte historique et d'institutions qui, comme nous l'avons vu, n'y étaient pas *a priori* très sensibles. Il se fixe ainsi pour tâche d'affronter « *l'échec de la culture* » et d'y trouver des remèdes, sur le plan de la critique sociale et de la pensée philosophique. Ainsi, malgré les différences et la spécificité de leurs deux modes d'approche, Celan a dû être sensible à cet impératif formulé en 1966 par Adorno et déjà implicitement présent dans *La dialectique de la raison* dès la fin des années 1940 :

« Exiger qu'Auschwitz ne se reproduise plus est l'exigence première de toute éducation. »⁸⁴

Dans sa conférence, Adorno expose toute la complexité et même les limites dans la possibilité de se conformer collectivement à un tel impératif, dans un esprit nourri de la pensée freudienne et de sociologie critique. Evoquant par ailleurs le génocide arménien et la bombe atomique, il accrédite l'idée de la fonction métonymique jouée par le signifiant Auschwitz telle que nous l'avons évoquée plus haut. Les propositions qu'il énonce demeurent néanmoins très modestes. Et il peut sembler regrettable qu'il ne se soit pas davantage centré sur la question des usages de la langue et engagé dans un dialogue plus explicite et développé avec le poète de Czernowitz.

b/ De profonds malentendus sur fond de convergences

Il est difficile de déterminer ce qui l'emporte, dans la relation entre Adorno et Celan, du malentendu ou de la convergence de vues. Probablement y a-t-il là de l'indémêlable. Toujours est-il que les commentateurs ont tendance à mettre au premier plan leur rencontre "manquée" de juillet 1959 à Sils Maria en Suisse, Celan quittant la région pour rentrer à Paris avant qu'Adorno n'arrive. De cette absence de rencontre est né, du côté de Celan, le *Dialogue dans la montagne*, écrit en août et qui met en jeu autant un dialogue du poète avec lui-même qu'un entretien imaginaire avec Adorno. Le propos est complexe et fortement surdéterminé. En fonction des orientations interprétatives, on orientera le sens du texte plutôt du côté de l'ironie sur fond d'entente et de clins d'œil moqueurs, ou bien du côté du désaccord et des reproches adressés au philosophe et à l'intellectuel reconnu. Bien qu'il faille se méfier de l'idée d'une connivence complète et souterraine entre les deux hommes, nous ne pensons pas, contrairement à J.-P. Lefebvre dans son article « *Parler dans la zone de combat* »⁸⁵, qu'il s'agisse pour Celan de mener une attaque radicale et univoque contre un Adorno rangé par Lefebvre parmi les « *Niebelungen de gauche* » et enfermé dans sa fonction allemande de professeur de philosophie.

⁸³ *Dialectique négative*, op. cit., p. 287.

⁸⁴ « *Eduquer après Auschwitz* », conférence diffusée le 18 avril 1966 et reproduite dans *Modèles critiques*, trad. fr. M. Jimenez et E. Kaufholz, Payot, 1984, p. 205.

⁸⁵ Publié dans la revue *Europe* n°861-862, op. cit., p. 176 et s.

Bien sûr, Celan peut avoir à reprocher à Adorno un soutien insuffisant lors de "l'affaire Goll"⁸⁶, ainsi qu'un manque de prise en considération de sa poésie dans ses propos publics. Mais il nous semble très réducteur d'opposer, de façon non-dialectique, les deux figures du Juif Gross (Adorno) et du Juif Klein (Celan), le premier célèbre et renommé, intellectuel parvenu dans la nouvelle Allemagne de l'Ouest, et le second méconnu et rejeté dans les marges.

Il pourrait aussi s'agir d'un différend entre le Juif de l'Ouest et le Juif de l'Est. Là où Adorno pouvait apparaître sous les traits du Juif occidental assimilé, issu d'un milieu dont l'attitude était souvent assez méprisante ou condescendante avant-guerre à l'égard des réfugiés d'Europe centrale, Celan se voyait probablement plus comme un représentant ou un porte-parole de ceux de l'Est, de ces hommes et ces femmes venus de

« la région qui abrita un bon nombre de ces histoires hassidiques que Martin Buber nous a fait connaître à tous en les racontant en allemand »⁸⁷

La forme même du *Dialogue dans la montagne* évoque ces histoires hassidiques et emprunte à la tradition la figure du Juif errant. Incidemment, Celan critique les illusions relatives à l'assimilation, les siennes peut-être mais aussi celle de ses compatriotes de Bucovine et, au-delà, des Juifs "occidentaux". Néanmoins, il n'oppose pas un judaïsme militant à une germanophilie caricaturale. De manière beaucoup plus subtile, il s'efforce de faire travailler de concert les influences juives et la culture allemande — et plus largement gréco-occidentale. Ainsi, si l'on suit l'analyse d'A. Lauterwein, la langue de Celan :

« replace (...) les commencements grecs dans une source commune à l'hébreu et à la diversité des langues et des alphabets, à la mémoire d'image de toute lettre »⁸⁸

A la recherche d'une forme d'expression utopique, le poète ne se fait cependant pas d'illusions quant à une éventuelle langue originelle de l'homme antérieure à Babel. Il vise à établir un idiome singulier qui recueille les héritages culturels gréco-romain et biblique tout en introduisant dans la langue qu'il utilise pour écrire, l'allemand, les marques, les stigmates de la violence nazie. En ce sens, son travail sur la langue est peut-être plus conséquent ou plus complexe que celui d'Adorno, qui cependant n'en œuvre pas moins de son côté sur le plan du concept et des idées.

C'est pourquoi la situation est plus brouillée, moins tranchée, que ne le laissent entendre certains commentateurs trop pressés de désigner un vainqueur et de mettre en cause l'un des protagonistes. D'autant plus que le texte du *Dialogue dans la montagne* ne peut être lu sans entrelacer intimement un dialogue intersubjectif (Celan/ Adorno) et un dialogue intra-

⁸⁶ La veuve du poète Yvan Goll, Claire Goll, a accusé Celan de plagiat à la mort de son mari et "l'affaire" a suscité une polémique médiatique dont ce dernier est sorti très affecté, alors même que les accusations étaient infondées et se sont rapidement révélées calomnieuses.

⁸⁷ P. Celan, *Allocution prononcée lors de la réception du prix de littérature de Brême*, trad. fr. in *Le Méridien et autres proses*, trad. fr. J. Launay, Le Seuil, La librairie du XXI^{ème} siècle, 2002, p. 55.

⁸⁸ Andréa Lauterwein, *Paul Celan*, Belin, coll. Voix allemandes, 2005, p. 112.

subjectif (de Celan avec lui-même). En forçant le trait sur le premier niveau, J.-P. Lefebvre non seulement n'échappe pas à une vision caricaturale mais il désolidarise les deux niveaux dialogiques, rendant le deuxième difficilement tenable tant les deux personnages de Klein et Gross sont placés en opposition frontale. Il va en effet jusqu'à considérer que Gross symbolise :

« Herr Doktor Professor au sommet, reconnu dans le monde entier, parlant toutes les semaines à la radio, revenu en Allemagne par amour notoire de la langue et de la culture allemandes, nanti désormais d'une fonction ambivalente de disculpation de cette même culture allemande. »⁸⁹

Il faut tout de même n'avoir pas lu les textes d'Adorno ni pris en considération les éléments de sa biographie pour avancer de tels propos. Nous avons vu dans notre première partie que le rapport d'Adorno à la langue allemande était beaucoup plus complexe qu'un « *amour notoire* » ; quant à la critique de la culture, elle représente la majeure partie de son travail. Par ailleurs, bien qu'il ait été effectivement ambitieux et soucieux de reconnaissance sociale, son positionnement institutionnel n'a été que tardivement officialisé et il n'en a pas, semble-t-il, tiré l'assurance et le conformisme du parvenu.

C'est alors confondre sans ménagements, si ce n'est sans scrupules ni rigueur théorique, l'absence (et le refus) de dialogue avec Celan de la part d'Heidegger — pourtant effectivement "rencontré" à Todtnauberg — et la rencontre manquée avec Adorno que de dire du Juif Gross :

« Ce dont il parle, en croyant simplement "causer", discourir, reden, c'est ce qu'il parle dans sa fonction "allemande" de professeur de philosophie : une langue transcendantale, extérieure, non-dialogique, ponctuée, objectale, qui est aussi celle des bourreaux. »⁹⁰

La caricature confine au manichéisme et ne rend justice ni à l'entreprise philosophique et critique d'Adorno, aussi traversée de contradictions qu'elle puisse être, ni au texte de Celan pris dans sa littéralité et son ouverture signifiante. Du côté de Celan par ailleurs, et comme le rappelle J.-P. Lefebvre au début de son article, le *Dialogue dans la montagne* constituait un « *Mauscheln* » avec Adorno. Le verbe "*mauscheln*" renvoie à un équivalent de "parler en argot" entre deux personnes qui parlent yiddish et dont les propos ne sont pas dès lors compréhensibles par les non-initiés. S'il s'agit de s'expliquer, et d'explicitier ainsi des désaccords, c'est aussi sur le fond d'un désir de dialogue et d'une communauté de "langue".

De plus, on ne peut pas faire du Juif Gross un antonyme absolu du Juif Klein sans rendre éminemment problématique la perspective du dialogue intérieur de Celan avec lui-même. Or celle-ci est fondamentale, et le texte se termine d'ailleurs par ces mots : « *moi en chemin ici vers moi, là-haut* »⁹¹. Surtout, Celan prend le soin de préciser ensuite, dans son discours à l'occasion de la remise du prix Büchner, *Le Méridien*, en octobre 1960 :

⁸⁹ A. Lauterwein, *Paul Celan*, op. cit., p. 182.

⁹⁰ J.-P. Lefebvre, « *Parler dans la zone de combat* », op. cit., p. 184.

⁹¹ Cf. *Le Méridien et autres proses*, op. cit., p. 39.

« Et l'an dernier, en souvenir d'une rencontre manquée en Engadine, j'ai mis sur le papier une petite histoire dans laquelle je faisais aller un homme "comme Lenz" à travers la montagne. Dans l'un et l'autre cas, je m'étais écrit depuis un "20 janvier", mon "20 janvier".

Je me suis... moi-même rencontré. »⁹²

Il importe ainsi de ne pas dissocier trop radicalement les deux personnages du *Dialogue* ni celui-ci de la tension dialogique, du souci d'adresse, à soi et à l'autre, dans l'ensemble de l'œuvre du poète. Qu'il mette à l'épreuve voire au défi Adorno de lui répondre est difficilement contestable et contient sa part de légitimité. Mais peut-être le poète met-il également en jeu et en question son propre désir de reconnaissance, son rapport problématique à la langue allemande et à la tradition, le risque de la folie et de la solitude malgré la présence d'un interlocuteur bienveillant : rappelons à ce propos que dans le *Lenz* de Büchner, dont s'inspire Celan pour rédiger son *Dialogue*, le personnage éponyme se rend dans la montagne pour tenter d'échapper à la folie et rencontre le pasteur Oberlin, plein de bienveillance et de sollicitude mais aussi infiniment éloigné de lui par la frontière de la folie, qui rend Lenz étranger à lui-même et aux autres.

Il est probable qu'Adorno n'ait pas su accéder autant qu'il aurait dû — au regard de ses propres exigences intellectuelles et de l'impératif éthique énoncé plus haut — à la poésie de Celan ; qu'il n'ait pas eu suffisamment le temps ou l'envie de travailler sur ses textes. On ne peut dire néanmoins qu'il l'ait négligé ni tenu pour négligeable : non seulement il a infléchi sa position sur la poésie, mais il a rapproché Celan de Beckett, qu'il considérait comme l'un des rares écrivains conséquents de l'après-guerre — et qu'il a essayé de présenter à Celan à plusieurs reprises dans les années 1960.

Quant à la correspondance entre Celan et Adorno, si elle est peu fournie et parfois marquée par des tensions ou des équivoques, elle donne aussi à entendre une estime mutuelle et une grande cordialité. Alors que certains reprochent à Adorno de ne pas s'être reconnu lui-même dans le Juif Gross du *Dialogue dans la montagne*, nous pouvons aussi lui faire crédit d'avoir perçu une dimension essentielle de la langue de Celan qu'il formule dans sa lettre de remerciement à l'envoi du texte du poète, le 13 juin 1960 :

« j'ai l'impression, écrit-il, qu'un élément de la musique est tombé dans la poésie, comme cela n'est jamais arrivé auparavant, d'une façon qui n'a strictement rien à voir avec les clichés relatifs à l'essence musicale de la poésie. »⁹³

C'était là une manière de transférer son estime de la musique à la poésie, mais aussi, en un sens, de reconnaître que Celan avait su transcender les limites de la poésie lyrique traditionnelle et sortir de l'impasse à laquelle l'avait confrontée la Shoah. On pourra d'ailleurs mettre en parallèle cette remarque du philosophe avec la réponse de Celan à la question de la librairie Flinker de 1958 sur ses travaux et projets en cours. Il écrit de la poésie allemande contemporaine telle qu'il l'appréhende que :

⁹² *Le Méridien*, in *Le Méridien et autres proses*, op. cit., p. 81.

⁹³ *Adorno/ Celan, Correspondance*, trad. fr. C. David, éditions Nous, 2008, p. 58.

« Sa langue est devenue plus sobre, plus factuelle, elle se méfie du "beau", elle essaye d'être vraie. (...) elle est une langue "plus grise", une langue qui veut aussi, entre autres choses, savoir sa "musicalité" située en un lieu où elle n'ait plus rien de commun avec ces "harmonies" qui en compagnie et au voisinage de l'horreur continuèrent plus ou moins tranquillement à se faire entendre. »⁹⁴

L'affinité entre les deux auteurs est par ailleurs confirmée, nous semble-t-il, par les quelques lignes — là encore, certes, trop peu nombreuses — qu'Adorno consacre à Celan dans la *Théorie esthétique* (inachevée et publiée à titre posthume). Dans cette dernière, il écrit textuellement que chez Celan :

« le contenu d'expérience de l'hermétisme s'est inversé. Cette poésie est imprégnée de la honte de l'art devant la souffrance qui échappe à la sublimation autant qu'à l'expérience. »⁹⁵

Ainsi, loin de faire de Celan un héritier de l'hermétisme mallarméen et de la poésie antérieure à la période nazie, comme le prétendent certains commentateurs, Adorno estime au contraire que Celan a su opérer un retournement dialectique conséquent, comme cela apparaît en effet dans la réponse à l'enquête de 1958 évoquée précédemment : il n'a pas esthétisé la souffrance ni intégré inconsidérément la souffrance et la mort dans l'art ; tout au contraire sa poésie s'oppose-t-elle à ces dérives, tout en cherchant à transmettre le souvenir des victimes. Mais c'est surtout dans des textes d'Adorno sur la poésie, qui ne sont pas consacrés à Celan, que l'on pourra saisir une relative proximité entre les deux auteurs, ces textes n'étant pas inconnus du poète, qui avait pu les lire dans des revues au cours des années 1950-1960.

c/ Une proximité à distance, par textes interposés

Malentendus, incompréhensions et divergences ne doivent certes pas être sous-estimés entre les deux auteurs. Ces travers caractérisent d'ailleurs assez généralement les relations entre deux figures de référence d'une même époque, particulièrement lorsque celle-ci est troublée et suscite des approches polémiques tout en étant porteuse de charges émotionnelles intenses. Néanmoins, les points de rencontre sont peut-être plus importants qu'il n'y paraît, sans pour autant qu'ils soient toujours explicités et ouvertement visibles.

Adorno a entendu parler de Celan avant 1959, en particulier par Peter Szondi, l'ami commun qui présidait à leur rencontre en Engadine. Nous savons par ailleurs qu'il disposait du recueil *Grille de parole* (1959), envoyé par son auteur et qu'il l'avait annoté. Il avait perçu, de surcroît, une proximité avec Beckett et avec la « nouvelle musique » — musique qu'il appelait de ses vœux et dont il avait défendu les prémices dès avant la période nazie. Quant à Celan, il n'était pas indifférent aux publications du philosophe. Comme le précise A. Lauterwein,

⁹⁴ P. Celan, « Réponse à une enquête de la librairie Flinker, Paris, 1958 », trad. fr. in *Le Méridien et autres proses*, op. cit., p. 31.

⁹⁵ *Théorie esthétique*, trad. fr. M. Jimenez et E. Kaufholz, Klincksieck, 1995, p. 446.

Celan a lu et commenté en marges plusieurs essais d'Adorno, parus dans diverses revues littéraires.

« Il y relève, comme à son habitude, des expressions et des mots déroutants et se réjouit de quelques formules bien senties. Un certain nombre de leitmotivs adorniens soulignés avoisinent la poésie de Celan : l'analyse de l'antisémitisme, la critique de la théologie et du mythe, la définition de l'engagement de l'art comme objection à la tradition dominante, le refus de l'art engagé qui esthétise la souffrance. »⁹⁶

Deux articles d'Adorno ont pu en particulier interpellier Celan et nous permettent du moins rétrospectivement de mieux saisir certains points précis de convergence sur la question de la langue et de l'expression. Il s'agit du « *Discours sur la poésie lyrique et la société* » (1958) et peut-être davantage encore de « *Parataxe* » (1963).

Dans le premier article, Adorno aborde la poésie avec prudence et moyennant de nombreuses précautions oratoires — il s'agissait initialement d'une conférence destinée à Rias Berlin, largement remaniée ensuite et publiée dans la revue *Akzente* en 1958. Il se défend en particulier d'une approche sociologique hétéronome et réductrice, tout en prônant une lecture immanente et sensible à la langue des textes poétiques. Il s'efforce néanmoins d'articuler la démarche poétique avec ses conditions d'émergence socio-historiques et voit le poème comme un « *cadran solaire historico-philosophique* »⁹⁷. La position du poète est alors placée dans un horizon dialectique fidèle à la pensée d'Adorno. D'un côté, il critique l'individualisme subjectif et la prééminence du moi, simples effets de surface qui placeraient l'expression poétique dans une logique purement psychologique, lui faisant perdre sa densité et sa portée transformatrice. Mais, de l'autre, il se démarque de la pensée heideggerienne et conteste que la subjectivité doive entièrement s'effacer au profit d'une langue autonomisée à outrance :

« Dans l'instant de l'oubli de soi, où le sujet s'immerge dans le langage, il ne se sacrifie pas à l'être. (...) Quand le moi s'oublie dans le langage, il est totalement présent ; sinon, le langage, un abracadabra sacralisé, tomberait aussi bien sous le coup de la réification que du discours communicatif. »⁹⁸

Comme dans l'ensemble de sa pensée du sujet et de la subjectivité, nous rencontrons ici l'exigence paradoxale d'un maintien de l'activité subjective — seule source de singularité, de critique et de préservation de l'humain dans l'homme — et d'une conception soupçonneuse du subjectivisme naïf, associé à l'individualisme contemporain et aux illusions de la conscience. Dans le domaine poétique, le paradoxe se concentre et s'explicité autour du rôle médiateur de la langue, entre l'individuel et le social. Le travail rigoureux du poète sur la langue le conduit partiellement à un « oubli de soi » dans la mesure où il quitte le terrain des conventions, des lieux communs et des formules toutes faites ; il s'agit d'une mise à distance du « moi » au sens de Lacan, du moi social figé dans ses identifications spontanées. Dès lors le poème exprime la dimension social-historique de la condition humaine, dans tel lieu et telle

⁹⁶ A. Lauterwein, *Paul Celan*, op. cit., p. 154.

⁹⁷ Adorno, « *Discours sur la poésie lyrique et la société* », trad. fr. S. Müller, in *Notes sur la littérature*, Flammarion, 1984, p. 56.

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 52-53.

époque particuliers, recueillant de manière exemplaire l'état du *legein* et ses potentialités actuelles. Mais en même temps, rassemblant des influences dispersées de la langue et les tensions sociales et historiques qui traversent le sujet, le poème tend asymptotiquement à exprimer la subjectivité singulière du poète, son insertion spécifique et vivante dans la trame des conditions "objectives" du donné.

Le rapport du poète à la langue est alors conçu par Adorno comme une "ascèse" conduisant à un rapport critique à la tradition. La méfiance à l'égard des figures de style, des rythmes et des métaphores hérités est ainsi de rigueur. Le poète doit s'efforcer de « *devenir en quelque sorte le vase qui reçoit l'idée d'une langue pure* »⁹⁹. Mieux vaudrait dire "purifiée" ou même "libérée", telle la route "dégagée de neige" (*schneefrei*) de Celan : il ne s'agit pas en effet d'atteindre une langue-vérité, la langue pure de l'absolu, mais de (re)trouver les voies d'une expression émancipée de l'instrumentalisation, tant politique que commerciale. Aussi Adorno ne verse-t-il pas dans le culte d'une langue germanique idéalisée. Louant la poésie de Stefan George, il ne s'attache pas à sa dimension "réactionnaire" mais souligne au contraire qu'elle a été « *formée aux langues romanes* » ; le poète, dès lors, « *entend sa propre langue comme une langue étrangère* »¹⁰⁰. Ceci permet à George, selon Adorno, d'échapper à l'aliénation des usages courants et d'écrire dans une langue qui n'est plus vraiment pratiquée, « *langue imaginaire* » susceptible d'évoquer un horizon utopique. Face à la langue de la communication et à l'industrie culturelle, cependant, l'ascèse poétique se révèle difficile et douloureuse. Le sujet doit ainsi « *sortir de lui-même en faisant silence* », étouffant les traces et les effets de l'individualisme dominant ainsi que les prétentions factices du moi.

Dans « *Parataxe* », conduisant une lecture critique de l'interprétation heideggerienne d'Hölderlin, Adorno se fait plus précis encore dans ses jugements et se situe nous semble-t-il dans une plus grande proximité avec Celan. Evoquant la posture du poète de Tübingen, il la présente comme « *une révolte contre le concept traditionnel de la poésie d'expression subjective* » tout en soulignant un peu plus loin :

« *Il serait purement arbitraire d'attribuer (...) à une intention délibérée l'étrangeté des vers de Hölderlin. Elle provient d'un élément objectif, la chute dans l'expression des contenus réels fondamentaux de l'éloquence d'un être privé de langage. Si le contenu réel ne faisait silence, le poématique existerait aussi peu que le contenu non dit.* »¹⁰¹

Nous pourrions formuler la même remarque à l'égard de la poésie de Celan : son « hermétisme » ne correspond pas au culte volontaire de l'ésotérisme ni à une recherche élitiste ; il résulte de la confrontation avec l'impossibilité d'exprimer dans les formes reçues et conventionnelles ce qui est en jeu dans l'expérience individuelle et historique avec laquelle le poète est aux prises. Le « silence » représente alors un moment, celui du suspens du sens, de la mise hors jeu des lieux communs, auquel peut succéder une tentative d'expression qui appelle une lecture immanente, une interprétation à même les textes et leur littéralité, qu'Adorno défend également dans son article sur Hölderlin.

⁹⁹ Adorno, « *Discours sur la poésie lyrique...* », op. cit., p. 61.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Adorno, « *Parataxe* », in *Notes sur la littérature*, op. cit., p. 310.

Pourtant, dans le cas de Celan tout du moins, il convient de ne pas congédier trop vite et trop radicalement la « *méthode génétique* » contestée par Adorno. Bien qu'il importe de ne pas verser dans le réductionnisme biographique, la lecture des poèmes de Celan nous semble requérir "en arrière fond" des connaissances biographiques autant qu'historiques, afin de saisir l'ancrage singulier du poète qui se transcende ensuite dans la langue et s'autonomise dans l'écriture.

Des analyses complexes qui suivent, dans « *Parataxe* », nous ne retiendrons ici que trois traits permettant d'appréhender la "proximité à distance" entre les commentaires d'Adorno sur la poésie d'Hölderlin et la démarche poétique de Celan. D'abord, comme l'indique le titre de l'article, Adorno met au premier plan l'usage de la parataxe. Par les ruptures logiques introduites dans l'agencement des phrases, Hölderlin vise selon lui à déjouer les tendances à la synthèse et au renfermement sur soi liés à l'expression linguistique ordinaire ; il conteste ainsi les prétentions du sujet législateur à saisir de façon cohérente et suffisante la totalité, particulièrement dans le contexte dominant de l'idéalisme allemand.

En le tirant peut-être un peu excessivement vers ses propres positions théoriques, Adorno fait ainsi d'Hölderlin un précurseur de la dialectique négative. Il est incontestable néanmoins que la parataxe constitue une démarche récurrente chez Hölderlin et joue un rôle central chez Celan. Chez ce dernier, la source d'influence pourrait provenir de la *Bible*, comme le suggère A. Lauterwein, et constituer ainsi une importation de l'esprit du judaïsme à même la poésie d'expression allemande :

« *Les points communs les plus frappants, écrit-elle, entre l'idiome de Celan et l'hébreu sont la parataxe et l'asyndète, c'est-à-dire que les phrases ou les mots sont juxtaposés sans que leur lien soit explicité par des particules de subordination ou de coordination. Ce procédé courant dans la Bible hébraïque donne l'impression d'une parole sans hiérarchie, et crée des sortes de "remblaiements de mots", où chaque membre a la même importance que l'autre.* »¹⁰²

La parataxe néanmoins, comme nous pouvons le constater avec Hölderlin, n'est pas tant liée à une culture qu'à une conjoncture social-historique et à des problèmes d'expression tout à fait spécifiques. Du moins est-ce ainsi qu'Adorno l'envisage, non seulement dans sa lecture d'Hölderlin mais jusque dans son propre travail philosophique. A la fin de sa vie, il s'efforçait de rédiger une théorie esthétique qui prenne en compte l'ensemble de ses critiques de la culture et de la société ainsi que les leçons de la *Dialectique négative*. Face aux difficultés liées à cette tâche ardue, il écrit à l'une de ses correspondantes, E. Lenk, durant l'été 1968 :

« *je ne peux plus écrire que par parataxe ; cela va jusque dans la microstructure de la langue.* »¹⁰³

Ceci explique en partie l'état inachevé du texte de la *Théorie esthétique*, son caractère fragmentaire, heurté parfois et marqué de syncopes, de hiatus, de ruptures logiques.

¹⁰² A ; Lauterwein, *Paul Celan*, op. cit., p. 106.

¹⁰³ Cité par S. Müller-Doohm, *Adorno, Une biographie*, trad. fr. B. Lortholary, Gallimard, 2004, p. 481.

En second lieu, Adorno va souligner, dans « *Parataxe* », la vive conscience chez Hölderlin du divorce entre le mot et la chose — avec, en arrière fond, l'impossibilité d'une réconciliation dialectique. Le souci du poète, pourtant, serait de manifester une présence, singulière, des objets et des êtres, avec un attachement à la concrétude. D'où l'idée selon laquelle

« toute l'œuvre de sa maturité pose la question muette de savoir comment la poésie, qui a renoncé au mensonge de la proximité, pourrait être concrète. »¹⁰⁴

Adorno fait alors intervenir le concept de "constellation". L'expérience vécue ne peut pas être énoncée telle quelle, naïvement. Et les mots eux-mêmes ne sont pas intrinsèquement porteurs du réel. L'assemblage des mots selon une démarche "parataxique" à l'intérieur même de la phrase permet alors d'élaborer des énoncés qui ne donnent pas immédiatement l'illusion du sens ni une fausse impression de réalité. Dans l'esprit qui sera ultérieurement celui de la *Dialectique négative*, les mots pourraient alors jouer les uns "contre" les autres — au double sens de "contre", à la fois "tout contre" et en contraste les uns par rapport aux autres — se heurtant et déjouant leur abstraction tendancielle. Comme l'écrit Adorno :

« Hölderlin est à la recherche de combinaisons qui feraient pour ainsi dire chanter une deuxième fois les mots condamnés à l'abstraction. »¹⁰⁵

Nous rencontrons une tentative comparable chez Celan, notamment concernant les signifiants relatifs à la nature et hérités de la poésie romantique, termes dont l'usage est devenu problématique après la Shoah, dont le "chant" est devenu mensonger ou s'est éteint avec les victimes. Repris dans des constellations complexes et surdéterminées, comme c'est le cas pour la « *rose* » dans tout le recueil *La rose de personne*, ou encore pour la « *campanule raiponce* », le « *martagon* » ou « *Dianthus superbus, l'œillet splendide* », dans le *Dialogue dans la montagne*, les mots de la nature sont chargés de deuil et de souvenir. Mais tout en dénonçant les illusions de réconciliation romantique, ils produisent une légère musicalité utopique qui fait malgré tout entendre une note de vie et d'espoir.

En troisième lieu, Adorno évoque la conception du génie poétique chez Hölderlin, génie qualifié de « *nu* » dans le poème « *Timidité* ». Il souligne ainsi la dimension de fragilité et de "passivité" du poète, exposé dans « *cette nudité, cette absence de cuirasse qui le distingue de l'esprit de maîtrise* »¹⁰⁶. Alors que sont suspendus les usages instrumentaux et conceptuels de la langue, qui offriraient en partie une protection contre l'effraction du réel dans la vie psychique, le poète se trouve en un sens plus démuné, moins armé face à ce qui arrive. En même temps cependant, il se révèle plus réceptif, moins tributaire des cadres de pensée institués, plus disponible pour de nouvelles expériences et pour leur énonciation.

Certes le poète et son lecteur sont ainsi toujours guettés par l'illusion de l'expérience mystique et le retour du mythe. Il importe ainsi que le travail poétique œuvre à la démythologisation, à la critique du mythe toujours sur le point de resurgir et de se reconstituer

¹⁰⁴ Adorno, « *Parataxe* », op. cit., note 65, p. 333.

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Ibid, p. 348.

selon des modalités protéiformes, en particulier celle de l'Autre absolu, auquel la langue prétendrait donner accès ou dont elle dessinerait l'absence, susceptible de se convertir en présence dans l'esprit de la théologie négative. Contrairement, donc, à l'idée selon laquelle la poésie conduirait à l'Être tout en abolissant le sujet dans la neutralité problématique de l'ontologie fondamentale heideggerienne, Adorno considère que l'acte poétique se situe dans un horizon « *polémique* »¹⁰⁷ : il affronte la dialectique de la langue et du sujet, de l'aliénation linguistique et de l'émancipation dans l'expression, sans abolir les tensions et les écarts, sans sacrifier unilatéralement un des termes à l'autre, sans prétendre à une réconciliation illusoire. Ici encore, nous pouvons apercevoir la proximité avec la poétique celanienne.

d/ Une tension dialogique et polémique, à la croisée des cultures et des influences

Le rapport de la poésie de Celan à la langue se situe en effet sur le terrain de la polémique et même de l'affrontement, qui tient aussi de l'attachement et de l'explication — parfois virulente — avec ce à quoi l'on tient. Son rapport à Adorno lui-même s'apparente peut-être d'ailleurs au même type de logique et d'attitude d'esprit, que ce soit par rapport à la question de la judéité ou à celle de l'activité philosophique et conceptuelle. Et la polémique est toujours chez lui adossée au désir de dialogue, elle est traversée par une tension dialogique qui se déploie au carrefour des influences et des cultures, d'une manière en partie analogue à celle d'Adorno, dont le propos cherche toujours à se situer sur un terrain frontalier entre les disciplines.

Le poète — comme le philosophe — a vécu la trahison des promesses de la langue et de la culture, il a été témoin et auditeur des perversions linguistiques infligées à la langue allemande par les nazis, et il doit encore, après-guerre, se confronter au mensonge et à l'hypocrisie, que ce soit dans ses démêlés avec Claire Goll ou avec une partie importante de l'intelligentsia germanophone. Il est essentiel pour lui de trouver les coordonnées d'une orientation dans la langue et dans la pensée, tout en évitant les pièges et les faux-semblants. Chacune à leur manière, les trois œuvres chronologiquement très proches que sont le *Dialogue dans la montagne*, *Le Méridien* et *Grille de parole*, peuvent nous permettre de cerner la prise de position de Celan par rapport à la langue et de continuer à réfléchir sur sa proximité et ses écarts vis-à-vis d'Adorno.

¹⁰⁷ « *Parataxe* », op. cit., p. 338.

Sans entreprendre un examen de l'ensemble du recueil *Grille de parole*, prenons le poème qui a donné son nom au titre et se situe au centre de l'œuvre :

Rond d'œil entre les barreaux.

*Paupière, animal cilié,
rame vers le haut,
libère un regard.*

*Iris, nageuse, sans rêve et triste,
le ciel, gris-cœur, doit être proche.*

*Oblique, dans la bobèche de fer,
la mèche qui fume.
Au sens de la lumière
tu devines l'âme.*

*(Si j'étais comme toi. Si tu étais comme moi.
N'étions-nous pas debout
sous un même alizé ?
Nous sommes des étrangers.)*

*Les dalles. Dessus,
serrées l'une contre l'autre, les deux
flaques gris-cœur :
deux
bouchées de silence.¹⁰⁸*

Dans sa critique des interprétations antérieures du poème, Jean Bollack souligne la tendance majoritaire à lire trop prématurément le texte selon les métaphores reçues et à "visualiser" inconsidérément les énoncés avec la volonté de les convertir en "situations" représentables. Ainsi par exemple la « grille » du langage est conçue comme un simple obstacle : elle empêcherait de "voir", selon le schéma classique de la langue qui barre l'accès à l'être en ne saisissant que les généralités ; ou bien barre-t-elle l'accès à l'autre et, prison ou parloir, entrave la communication. Selon Bollack, il convient au contraire de se situer au niveau du réseau sémantique propre au poème, au recueil et à l'œuvre du poète dans son ensemble. Il propose également de rapprocher la structure langagière de ces poèmes et les gravures de Gisèle Celan-Lestrange, l'épouse de Paul Celan. Les traits et les figures circulaires s'entrelacent alors de manière beaucoup plus complexe et intime, et cessent d'apparaître comme une simple opposition où le trait ferait obstacle au regard.

La pertinence d'un tel rapprochement et les influences croisées entre gravure et poème est corroborée par le commentaire d'A. Lauterwein, qui remarque aussi la présence insistante, au début de ces années 1960, dans les poèmes de Celan, du jargon technique de la gravure, de ces mots évoquant l'inscription sur une surface dure : "ätzen", graver au burin, mordre, "kerben", tailler en vrille, "schürfen", racler, "Striemen", stries, "Rillen", cannelures, rainures

¹⁰⁸ Trad. fr. Martine Broda in *Grille de parole*, édition bilingue, C. Bourgois, Points poésie, 1991, p. 41.

ou encore "*Weggebeitzt*", Décapé, qui donne son titre au dernier poème du premier cycle de *Renverse du souffle*¹⁰⁹, dont on pourra entendre aussi la dimension polémique :

*Décapé par
la bise irradiante de ton langage
le bavardage bariolé du Mon-
vécu — le Mien-
poème aux cents bouches,
le Rien-poème.*

*Ouvert
au tourbillon,
libre,
le chemin à travers
la neige à figure humaine,
la neige des pénitents, vers
les tables et tavernes de glacier
hospitalières.*

*Tout au fond
de la crevasse des temps,
près de la
glace alvéolaire,
attend, cristal de souffle,
ton inébranlable
témoignage.¹¹⁰*

Quant à la formation même du texte poétique, A. Lauterwein insiste sur l'effort rigoureux conduit par Celan pour séparer les signes linguistiques de leur signification immédiate et pour créer un système de relations inédit. Un tel effort n'est pas produit sans intentions ni de manière purement gratuite comme un jeu de langage. Il vise à dégager la mémoire des disparus et à maintenir à l'existence la « *fragile humanité* » de Celan — qui est aussi la nôtre.

Ce dégagement néanmoins est toujours menacé par les clichés et les images d'Epinal qui tendent à le recouvrir. Dès son premier recueil, *Pavot et mémoire*, Celan est ainsi passé pour le "poète de la Shoah", comme s'il se réduisait à la figure du porte-parole et que son propos ne visait qu'à inscrire l'événement dans une tradition poétique par ailleurs indemne. Contre toute tendance "représentative" ou "illustrative", le dispositif poétique élaboré par Celan vise en partie à produire une impossibilité — plutôt qu'un interdit — de la représentation. Mais il a malgré tout pour vocation, dans l'acte même de son énonciation, de préserver le souvenir de chaque victime considérée en elle-même.

« Dans cette opération mentale, l'autonomie du corpus de mots demeure toujours ajustée à la mémoire des morts qui hante et qui détermine la "condition de créature" de Celan. Grâce à la polysémie des mots et grâce aux tensions extrêmes qui gouvernent la syntaxe et la sémantique, les images sont également transposées dans ce domaine, de façon à verrouiller l'espace exégétique et

¹⁰⁹ Cf. A. Lauterwein, *Paul Celan*, op. cit., p. 141.

¹¹⁰ Trad. fr. J.-P. Lefebvre, in *Renverse du souffle*, éd. bilingue, Le Seuil, Points, 2003, p. 49.

à rendre impossible la représentation (...). L'expression de la mémoire reste pour ainsi dire à l'état naissant, et se manifeste au lecteur dans son avènement. »¹¹¹

La grille de parole est donc avant tout un tracé, une composition structurée comme un langage inédit, à l'instar de ces figures des grottes de Lascaux qui, selon l'hypothèse cosmologique et structuraliste, visent à appréhender l'organisation du monde et à figurer son visage afin de le rendre moins effrayant. Il s'agit à la fois pour Celan d'empêcher la pensée de se réfugier derrière la déréalisation des faits — par le cliché ou l'abstraction — et de manifester résolument malgré tout, dans et par la langue (allemande), une présence suffisamment incarnée pour qu'elle s'adresse aussi aux affects des destinataires.

Dans le même esprit, Jean Bollack évoque le rapport de l'œil et de la grille (« *Rond d'œil entre les barres* ») comme celui de deux signes distincts et complémentaires : le rond et la ligne. Lignes verticales, la grille produit des espacements et crée une orientation. S'incurvant, peut-être sous l'impulsion du désir (« *Paupière, animal cilié* »), chaque ligne peut tendre vers la courbe et entrer en résonance avec le cercle, comme dans les gravures de Gisèle Celan-Lestrangé. Mais un mouvement qui semblait dirigé vers le haut rencontre l'obstacle d'une Iris démythologisée, « *nageuse sans rêves et triste* » dans un ciel « *gris-cœur* » — que Celan oppose constamment à l'azur de la poésie lyrique traditionnelle et qui contrevient au symbole de l'arc-en-ciel traditionnellement associé à la déesse. Ainsi, comme l'avance le commentateur :

« Une langue autre façonne la langue, et (dans les langues) s'inscrit en elle, contre elle, avec les mêmes éléments, redéployés selon de nouvelles structures de significations. (...) La "parole" (...), si elle est l'utilisation distincte et particulière d'un système de signes préexistant, n'est pas moins langue que la langue, faites de langues, à savoir des paroles antérieurement distinctes, puis réintégréées, où nouvellement elle s'inscrit. »¹¹²

Nous pourrions rapprocher ce commentaire de ce que dit J. Derrida du caractère "spectral" de la langue, notamment dans son entretien avec E. Grossman à propos de P. Celan. Etant héritée de nos ancêtres et porteuse de la mémoire des morts qui l'ont employée et fait fructifier, elle emporte avec elle la présence-absence des disparus et recueille les différentes voix qui ont eu à l'employer (les « *paroles antérieurement distinctes* » de la citation précédente) dans les œuvres de la culture. De plus, à travers l'impossibilité qui est la nôtre d'épuiser les usages de la langue, elle fait également signe vers notre finitude et l'extinction à venir de notre propre voix. Faire vivre la langue et vivre dans la langue induit par conséquent un dialogue avec les morts autant qu'avec les vivants, et quelque chose de l'ordre de la résurrection :

« Le poète, répond Derrida à E. Grossman, est quelqu'un qui s'aperçoit que la langue, que sa langue, la langue dont il hérite (...) risque de redevenir une langue morte et donc qu'il a la responsabilité, une très grave responsabilité, de la réveiller, de la ressusciter (...), ni comme un

¹¹¹ A. Lauterwein, op. cit., p. 142.

¹¹² J. Bollack, « *Paul Celan sur la langue. Le poème Sprachgitter et ses interprétations* », in *Contre-jour, Etudes sur Paul Celan*, Le Cerf, 1986, p. 91.

*corps immortel ni comme un corps glorieux mais comme un corps mortel, fragile, quelquefois indéchiffrable comme l'est chaque poème de Celan. »*¹¹³

Le poème mérite ainsi d'être envisagé comme un carrefour de voix — cf. tout particulièrement le poème « *Voix* » qui ouvre le recueil *Grille de parole*. Par le tressage singulier des signifiants qu'il propose et expose au risque du sens et du non-sens, il est aussi porteur d'une voix précise, celle de l'auteur, appelée elle aussi à être recueillie ultérieurement — ou à échouer et à sombrer dans l'oubli — selon la métaphore de la "bouteille à la mer", présente chez Celan aussi bien que chez Adorno. Mais les différentes voix elles-mêmes ne se composent pas de manière pacifique et harmonieuse ; la posture de Celan n'a rien d'œcuménique. S'il croise ouvertement le fer avec la tradition gréco-occidentale, avec la poésie lyrique traditionnelle ainsi qu'avec certaines grandes figures philosophiques comme Heidegger et Adorno, il entretient également une relation ambivalente à l'égard de la tradition juive et du Dieu de l'ancien testament.

Ainsi l'activité poétique est-elle fondamentalement polémique et dialogique, tendue vers l'autre sur un mode problématique et dans le maintien d'une indécision irréductible. Même si « *Grille de parole* » s'achève sur le mutisme, c'est un mutisme à deux (« deux/ bouchées de silence ») et qui fait suite à un espace de dialogue matérialisé par les parenthèses dans la cinquième strophe. Même si certains commentateurs évoquent un « *athéisme dialectique* » de Celan, le poète ne cesse d'entretenir l'équivoque sur sa relation au grand Autre, ce « *Personne* » mis à l'épreuve dans *La rose de personne*. Ou encore, malgré sa proximité avec la langue allemande, certains accents de la pensée heideggerienne ou certains aspects de celle d'Adorno, il se tient fermement à la posture du poète, irréductible à l'emprise conceptuelle et en débat avec elle.

La "responsabilité" du poète n'est donc pas uniquement de faire vivre la langue, mais de la faire exister d'une manière spécifique et comme envers de la tendance à la clôture conceptuelle. Le *Dialogue dans la montagne* et peut-être davantage encore *Le Méridien*, assument ainsi le rôle de défense du statut du poète et de la poésie face aux autres modalités de l'exercice de la langue, parfois mieux reconnues et plus instituées. Il en va de la difficulté d'être soi-même — et d'être au monde ; de la difficulté également d'une rencontre effective avec autrui, au-delà des convenances et des convergences de façade. D'où les ambiguïtés savamment entretenues par Celan dans ces deux textes en prose : se parle-t-il à lui-même ? Qui est réellement son interlocuteur ? L'altérité est-elle celle du poète à l'égard de lui-même ou bien celle d'un moi par rapport à autrui, d'une tradition par rapport à une autre, de la poésie face à la philosophie ?

En ce qui concerne en particulier le *Dialogue dans la montagne*, et au lieu de figer l'antagonisme entre le Juif Klein-Celan et le Juif Gross-Adorno, il importe d'ouvrir l'écoute à la pluralité des voix narratives qui se font entendre. Dans son commentaire, Stéphane Mosès propose d'articuler quatre voix différentes et entremêlées ainsi que trois moments successifs

¹¹³ « *La langue n'appartient pas* », entretien entre Evelyne Grossman et Jacques Derrida, in *Europe* n°861-862, op. cit., p. 91.

dans le *Dialogue*. Sur un mode proche de la cantate, ces trois moments consisteraient successivement : d'abord en un récit à la troisième personne rapporté selon deux styles différents et imbriqués, puis en un duo et enfin en un solo.

Lors du premier moment interfèrent le récit objectif et littéraire du cheminement, d'une part, et un discours plus personnel marqué par l'idiome dialectal judéo-allemand, d'autre part. Nous retrouvons ces deux voix narratives dans le second moment. Ainsi, comme l'indique S. Mosès :

*« cette démultiplication de la fonction narrative met en question la conception traditionnelle du sujet narratif, qui reflète à son tour l'unité de la conscience. Ici, au contraire, le sujet se fragmente et se disperse en autant de virtualités distinctes ; le Je n'est plus identifiable. »*¹¹⁴

Nous sommes confrontés ici à une démarche qui va plus loin dans la remise en question identitaire, que ce que Ricœur nommait des « *variations imaginatives* » dans le roman. Le poète se met ici lui-même à l'épreuve, autant qu'il cherche à y contraindre son interlocuteur — Adorno, au moins en partie et le plus immédiatement — et son lecteur, au-delà de toute adresse précise. Il se situe du côté du Lenz de Büchner, de ce texte de référence dans la tradition culturelle allemande, autant que du côté du personnage historique lui-même, cet homme de lettres contemporain de Goethe guetté par la folie. Mais en même temps Celan fait des emprunts à la tradition du récit hassidique et a recours à des expressions du registre populaire : commentaires "judéo-allemands" intempestifs au sens où peuvent l'être les considérations nietzschéennes. Au-delà même du recours à la parataxe, écrit S. Mosès :

*« L'orchestration de cette ligne narrative est faite de ruptures, de syncopes et de contretemps. Répétitions et redoublements confèrent au récit un rythme heurté, saccadé, qui évoque une démarche bancale et boitillante. »*¹¹⁵

L'introduction du judéo-allemand et des influences de l'Est déjouent les prétentions hégémoniques de la belle forme classique tout en laissant entendre l'écho de la parole des victimes et de leur singularité.

Le second moment du dialogue prolonge en partie cette dialectique et, dans une certaine mesure, met aux prises le poète et le philosophe. Mais en l'absence de rencontre effective à cette date — et sur fond de ce qui pourrait bien être un "acte manqué" du poète — ce dernier s'adresse aussi à lui-même comme dans un dialogue intérieur. Ceci est notamment perceptible dans l'entremêlement de la voix des deux personnages, qui ne sont pas toujours clairement différenciés, les énoncés étant parfois interchangeables et les questions ou réponses reprises de l'un à l'autre. Il en résulte donc une forte ambiguïté et le maintien, malgré l'absence (le malentendu, la différence de lieu et de position d'énonciation, la mort,... ?), du désir de dialogue et de la volonté de dire — et de *se* dire. En vis-à-vis, demeure ce « *cousin* » dont on ne peut préjuger de la proximité, aussi ardemment qu'on la souhaite et qu'on veuille être entendu pour pouvoir exister :

¹¹⁴ S. Mosès, « *Quand le langage se fait voix. Paul Celan : Entretien dans la montagne* », in *Contre-jour, Etudes sur Paul Celan*, op. cit., p. 121.

¹¹⁵ Ibid., p. 122.

« Entends-tu, qu'il dit — je sais, cousin, je sais... Entends-tu, qu'il dit, je suis là. Je suis là, je suis ici, je suis venu. Venu avec mon bâton, moi et aucun autre, moi et non lui, moi avec mon heure, l'imméritée, moi sur qui c'est tombé, moi sur qui ce n'est pas tombé, moi avec ma mémoire, moi qui n'ai pas de mémoire, moi, moi, moi... »¹¹⁶

Les pronoms "je" et "moi" n'ont ici rien de l'assurance de qui s'identifierait à une appartenance exclusive et figée. Ils ne se rattachent pas à un "paysage natal", à la "nature" idéalisée des romantiques ni à la "transcendance de l'Être". Toutes ces figures implicitement porteuses d'un "nous" générique, d'une appartenance identitaire collective et douteuse, excluent la possibilité d'un "je" qui puisse se singulariser et s'adresser à un "tu" lui-même singulier. Ces figures de la certitude du collectif renforcent l'assurance de leurs locuteurs ; elles ne sont faites que pour "eux" : ces "ils" qui veulent réduire voire occulter la singularité de chacun au profit de l'impersonnalité du neutre et de la dilution dans le "nous". Au lieu de cette (fausse) connivence et de la solidarité communautaire, la solitude vient rappeler à *chaque un* qu'il lui revient une responsabilité propre d'énonciation, au carrefour d'influences multiples.

D'où l'importance du troisième moment du *Dialogue*, au cours duquel le "tu" s'efface et devient comme un auditeur à l'écart. Il laisse le "je" seul, confronté à lui-même et appelé à se ressaisir. Ce "je" là, celui du poète Paul Celan, doit pour terminer passer par le chemin qui le conduit à lui-même, vers l'anamnèse de son « *20 janvier* », le moment traumatique où il a frôlé l'anéantissement et qui continue à le menacer de déliaison, mais aussi le moment où la culture occidentale a montré ses limites et met au défi tout individu sensé et sensible de concevoir des alternatives. Alors s'esquisse une forme d'élaboration subjective au sein d'une constellation signifiante ouverte où le "je" trouve séjour sans se figer. Pour Celan, outre le « *20 janvier* », ce sera notamment la « *bougie* », le « *bâton* », « *l'étoile* », ou la « *rose* », mais peut-être aussi, malgré tout, le « *martagon* » et la « *raiponce* ».

Le *Dialogue* est enfin teinté d'une note d'espérance, notamment à destination des générations futures, puisque le « *septième jour* » — ici celui de la destruction de l'homme, à travers la destruction du peuple juif — ne fut pourtant pas le dernier. Le chemin demeure néanmoins obscur et le pas hésitant :

« — moi ici, moi ; moi qui peux te dire tout cela, aurais pu dire ; moi qui ne te le dis pas et ne te l'ai pas dit ; moi avec le martagon sur la gauche, moi avec la raiponce, moi avec la consumée, la bougie, moi avec le jour, moi avec les jours, moi ici et moi là-bas, moi accompagné peut-être — maintenant ! — de l'amour des non-aimés, moi en chemin ici vers moi, là-haut. »¹¹⁷

La démarche poétique de Celan tient également de la navigation, de cette navigation en haute mer qui requiert des instruments pour s'orienter, particulièrement lorsque tout vacille et que la confiance dans la langue n'est plus de mise. Dans le *Discours de Brême*, en 1958, il indique malgré tout avoir continué à considérer que celle-ci était la seule chose à demeurer accessible, proche et non perdue, au milieu de toutes les pertes. Son explication avec la langue était donc,

¹¹⁶ P. Celan, *Le dialogue dans la montagne*, op. cit., p. 37.

¹¹⁷ Dernier § du *Dialogue dans la montagne*, op. cit., p. 39.

comme chez Klemperer, une recherche d'équilibre et de direction, d'orientation au milieu des décombres, et ceci pas uniquement pour soi-même :

« Le poème peut, puisqu'il est un mode d'apparition du langage et, comme tel, dialogique par essence, être une bouteille à la mer, mise à l'eau dans la croyance — pas toujours forte d'espérances, certes — qu'elle pourrait être en quelque lieu et quelque temps entraînée vers une terre, Terre-Cœur peut-être. Les poèmes sont aussi de cette façon en chemin : ils mettent un cap.

*Sur quoi ? Sur quelque chose qui se tient ouvert, disponible, sur un Tu, peut-être, un Tu à qui parler, une réalité à qui parler. »*¹¹⁸

La poésie de Celan, comme par ailleurs la pensée philosophique d'Adorno, comporte ainsi un horizon utopique. Et l'on notera également leur commune opposition à Heidegger : s'il s'agit, avec une certaine réceptivité, de se tenir ouvert et disponible, ce n'est pas à l'Être mais à l'autre ; et l'adresse ne concerne pas un peuple, fut-il à venir, mais chaque un, pris un à un et résidant en un lieu de nulle part, une Terre-Cœur, peut-être la patrie du « *cœur intelligent* » que nous avons déjà évoqué. Adorno lui-même avait déjà eu recours à la même métaphore, celle de la « *bouteille à la mer* », dans sa *Philosophie de la nouvelle musique*, en 1948, pour désigner l'avenir de cette « *nouvelle musique* » — la musique contemporaine expérimentale — à laquelle dans l'immédiat peu de gens lui semblaient réceptifs.

Il est probable qu'il ait conçu sur un mode comparable l'adresse de ses propres travaux, en particulier les plus tardifs et les plus difficiles. Cependant, à travers ses inlassables efforts d'enseignement, de vulgarisation de la théorie critique ainsi que de ses analyses musicales, par sa présence dans la presse et les médias, ou encore en suscitant le dialogue entre les disciplines universitaires, il fait preuve d'une attitude peut-être plus "volontariste". Du moins son engagement est-il plus direct. Paradoxalement pourtant, l'exposition de sa pensée peut parfois paraître plus monologique, plus "professorale", tandis que la poésie et la prose de Celan maintiennent jusque dans leur structure intime la relation à l'autre et une certaine forme de division dialogique interne.

Il serait probablement futile de se demander si ce dernier parvient alors à effectuer un pas de plus que le philosophe, s'il produit dans et par la langue une avancée plus significative. Peut-être serait-il plus juste de considérer que chacun des deux parcours constitue une manière différente d'opérer un pas, aucun des deux n'étant à lui seul suffisant : d'où l'intérêt de ne pas les opposer arbitrairement et artificiellement, et de les lire de façon croisée, dans leur entrelacement polémique. Du côté institutionnel, Adorno a cherché à mettre en place une critique de la division du travail et de l'enfermement disciplinaire, par un travail conceptuel et philosophique rigoureux. Il se place sur une frontière instable entre les domaines, emprunte pour nourrir sa réflexion à la tradition philosophique autant qu'à la sociologie, à la psychanalyse et aux sciences politiques, à la musique et à la littérature.

¹¹⁸ *Allocution prononcée lors de la réception du pris de littérature de la Ville libre hanséatique de Brême, 26 janvier 1958, trad. fr. in Le Méridien et autres proses, op. cit., p. 57.*

Du côté de la proximité sensible avec la langue, d'un ébranlement plus personnel et singulier — qui confine parfois à l'obscurité — Celan s'en prend plus directement à la magie de la langue, aux clichés et aux représentations spontanées qu'elle véhicule. Lui-même entreprend de transcender les clivages et les domaines "réservés". Il mêle la langue littéraire et le yiddish, insère subrepticement sa connaissance de la langue française dans une poésie de langue allemande — en jouant notamment sur la double acception du mot "personne" en français, insufflée à "*niemand*" dans tout le recueil *La rose de personne* — ou encore utilise le son et la structure formelle de l'hébreu dans ses poèmes de l'œuvre tardive¹¹⁹. Il puise également à des registres de langage extrêmement variés : il nourrit ainsi sa poésie de la lecture des journaux, d'ouvrages techniques et scientifiques, de catalogues, d'ouvrages philosophiques et de textes littéraires et poétiques en plusieurs langues. Tout ceci, néanmoins, se réunit et se concentre en une seule langue, habitée ou visitée par les autres et qui les réunit, rassemble leurs voix et en recueille les fruits. A ce sujet, la pensée de Celan est très claire et très lucide. Il répond en 1961 à la question de la librairie Flinker : « *Y a-t-il un vrai bilinguisme ?* » :

« *Le bilinguisme dans la poésie, je n'y crois pas. (...) La poésie : c'est chaque fois une seule fois l'envoi de son destin à la langue.* »¹²⁰

Travail solitaire, parfois difficilement audible et d'apparence très singulier, la poésie de Celan pourrait sembler beaucoup moins "politique" ou "engagée" que l'écriture d'Adorno. Elle se situe pourtant à un très haut niveau d'exigence politique si l'on entend par là une réflexion et une *praxis* orientées par le souci de l'être-ensemble et du bien commun, particulièrement de ce bien commun et fragile qu'est la langue. La situation du poète dans l'histoire, que ce soit comme natif de Czernowitz — alternativement austro-hongroise, roumaine, allemande et soviétique —, comme victime du nazisme, comme résidant parisien en 1968 ou témoin des premiers temps de la constitution de l'Etat d'Israël, cette situation ne peut que l'affecter et intervient en filigrane dans sa poésie. Son attachement à la relation dialogique, sa tension vers l'altérité, aussi problématique qu'elle lui apparaisse, prennent également un accent politique : toujours s'adresser à chaque un, dans sa singularité et le respect de sa différence, et non à une masse ou à une foule.

Les préoccupations politiques de Celan apparaissent plus explicitement dans ses textes en prose, et en particulier dans *Le Méridien*. Le début de ce discours, dans un esprit assez voisin de celui d'Adorno, articule la critique de l'art — et surtout du bavardage culturel dans lequel sombre une partie importante des productions artistiques de l'époque — avec la critique sociale et politique. En passant par l'œuvre de Büchner, et entrecroisant les références, Celan fait intervenir Lenz mais aussi le personnage de Lucile dans *La mort de Danton*. En pleine rage révolutionnaire et alors que des discours politiques très "théâtraux" viennent de se succéder, émanant de ténors sur le point de passer sur l'échafaud, Lucile s'écrit « *Vive le Roi !* », énoncé que Celan interprète ainsi :

« *C'est la contre-parole, c'est la parole qui casse le "fil", la parole qui n'est plus la révérence faite "aux badauds et à l'histoire sur ses grands chevaux", c'est un acte de liberté. C'est un pas.* »¹²¹

¹¹⁹ Cf. à ce sujet les analyses de A. Lauterwein, *Paul Celan*, op. cit., p. 106.

¹²⁰ Réponse à une enquête de la librairie Flinker, Paris, 1961, in *Le Méridien et autres proses*, op. cit., p. 41.

¹²¹ *Le Méridien*, op. cit., p. 63

Cri du cœur : il ne s'agit nullement pour Celan d'une proclamation réactionnaire ou nostalgique en faveur de la monarchie. Il souligne avant tout sa dimension décalée, à contre-courant, absurde — et finalement très énigmatique étant donné le contexte d'énonciation. L'essentiel n'est pas dans « *Roi* », du moins pas dans son signifié ordinaire et en particulier celui qui pourrait correspondre à l'époque, à savoir Louis XVI. L'essentiel est à la fois dans l'opposition déroutante entre la phrase et ce que l'on pourrait attendre de la part de Lucile (« *contre-parole* », « *parole qui casse le fil* ») et dans le « *vive* » qui contraste avec le contexte de mort et les cris de la foule. Tandis que celle-ci, finalement en phase avec les puissances du moment, réclame du sang et crie « *A bas !* », Lucile — et par elle Celan — s'attache contradictoirement à la vie et opère un pas de côté, un pas de liberté, qui ne va pas sans absurdité ni sans illogisme. Mais comme le demande Camus dans *L'homme révolté*, que de crimes n'a-t-on commis au nom de la logique ? Et, pour reprendre encore l'esprit de son questionnement, faut-il alors renoncer à transformer le monde et à "s'engager", ce qui reviendrait à consentir à l'injustice en cours ? L'une des réponses de Celan tient dans les quelques lignes formulées pour une enquête du *Spiegel* en 1968 :

*« J'espère toujours, pas seulement en ce qui concerne la République fédérale et l'Allemagne, en un changement : une transformation. Des systèmes de remplacement ne la produiront pas, et la révolution — sociale et en même temps anti-autoritaire — n'est pensable qu'à partir d'elle. Elle commence, en Allemagne, ici et aujourd'hui, par l'individu. Un quatrième nous soit épargné. »*¹²²

A la même époque, Adorno se trouvait aux prises avec les étudiants radicaux et certains représentants de la gauche extra-parlementaire ouest-allemande. Malmené jusque dans ses cours, il s'interrogeait très gravement sur la relation entre la théorie et la *praxis* — et le sérieux de sa réflexion n'avait rien de ce pseudo-sérieux professoral tant il se trouvait affecté jusque dans sa santé par les problèmes qu'il affrontait et la situation qu'il traversait. Il en était venu à occuper la place inconfortable de celui dont on estimait qu'il avait intellectuellement et théoriquement préparé les conditions de la révolte — et qui à présent qu'il s'agissait de passer à l'acte n'aurait plus voulu jouer le jeu.

En réalité, il était pourtant prêt à œuvrer, aux côtés des étudiants et dans un esprit raisonné et responsable, pour une réforme en profondeur de l'Université. Il avait aussi clairement exprimé, jusque dans son cours d'esthétique du 6 juin 1967, sa sympathie pour Benno Ohnesong, un étudiant tué d'une balle dans la tête par un policier lors d'une manifestation contre le Chah d'Iran. Lors de son allocution, il avait également exprimé le souhait qu'une enquête exigeante et démocratique soit conduite, dans un esprit d'impartialité et de justice. Le policier, Karl-Heinz Kurras, fut finalement inculpé d'homicide involontaire, relaxé et maintenu dans la police jusqu'à sa retraite en 1987. L'ironie de l'histoire révélera ultérieurement qu'il s'agissait d'un espion est-allemand dont certains se demandent si le geste ne visait pas intentionnellement à déstabiliser le régime ouest-allemand.

Concernant le régime parlementaire ouest-allemand, Adorno était plutôt favorable à des réformes substantielles en faveur de la démocratie et de la représentation des groupes politiques minoritaires. Mais il avait aussi appris à être lucide, plus que dans les années 1930, sur les dangers de l'activisme et les risques de dérives fascistes des mouvements de masse

¹²² Réponse à une enquête du *Spiegel*, in *Le Méridien et autres proses*, op. cit., p. 49.

radicaux. Tandis qu'à une période voisine, de l'autre côté du Rhin, Lacan mettait en garde ses auditeurs contre le désir de refuge dans l'autoritarisme caché derrière l'effervescence révolutionnaire, Adorno inscrivait dans ses « *Notes sur la théorie et la pratique* » :

« *Aujourd'hui on utilise une fois de plus l'antithèse théorie-pratique pour dénoncer la théorie. Lorsqu'on dévaste la chambre d'un étudiant parce qu'il préférerait travailler plutôt que de participer à des actions, on barbouille sur les murs : celui qui s'occupe de théorie sans agir dans la pratique trahit le socialisme. Il n'est pas le seul, envers qui la praxis ait servi de prétexte idéologique pour exercer une pression sur les consciences. (...) Celui qui pense, résiste ; il est plus confortable de se laisser entraîner par le courant, même s'il se déclare contre le courant.* »¹²³

Certes la pensée ne saurait constituer une *praxis* qui se suffise à elle-même, une activité autonome et autarcique. Impliquée concrètement dans la division du travail et les appartenances sociales et culturelles, dans les institutions, les usages de la langue, elle est aussi "prise de position", "intervention", modification des conditions de possibilité de l'action et du sens. Elle est déjà un acte en soi, à condition que celui qui l'énonce prenne ses responsabilités, fasse preuve de cohérence — autant qu'il est possible — entre sa pensée, ses paroles et ses actions. D'autre part, il est essentiel qu'elle recueille ce qu'elle ne saurait produire d'elle-même : l'état du monde tel qu'il est, l'héritage culturel et historique, la singularité des expériences des individus, dans leur complexité et leur irréductibilité au concept.

Emanant d'un être fini, il ne peut y avoir de synthèse ultime entre théorie et pratique, chacune demeurant ouverte à des rectifications et à des réinterprétations indéfinies. Comme le souligne Adorno et comme le suggère la réponse de Celan au *Spiegel*, un hiatus entre théorie et pratique persiste et est indépassable, la *praxis* n'étant pas une application pure et simple de la théorie. Ainsi poésie et philosophie contribuent-elles, parmi d'autres activités théoriques et œuvrant avant tout sur le plan du signifiant, à créer les conditions de possibilité d'un acte libre. Elles n'offrent néanmoins aucune garantie que le "passage à l'acte" soit véritablement l'exercice d'une liberté, dans l'entre-deux qui sépare et divise l'action humaine en deux pôles dont l'articulation demeure problématique et irréductible à une logique systématique : la *theoria* et la *praxis*

¹²³ « *Notes sur la théorie et la pratique* », in *Modèles critiques*, trad. fr. M. Jimenez et E. Kaufholz, Payot, 1984, p. 280.

CHAPITRE 2 : Préserver et cultiver l'imaginaire radical

Jusqu'à quel point et de quelle manière des idées théoriques peuvent-elles "passer" dans la réalité effective ? Dans quelle mesure l'imaginaire théorique est-il capable de transcender l'ordre établi ? Est-il seul à pouvoir le faire ? Avec quelles conséquences sur la praxis des groupes sociaux ? Ces questions nous renvoient probablement à une part d'indécidable et d'immaîtrisable, qui va de pair avec le surgissement de la liberté. Ménager et préserver l'écart entre la production d'idées théoriques — ou, dans un autre registre, d'objets techniques — et leurs effets transformateurs dans la pratique nous paraît essentiel. Néanmoins, une mise à distance excessive risque à l'inverse de conduire la pensée à se réfugier dans l'imaginaire et à se replier dans la représentation d'une liberté intérieure condamnant la praxis au fatalisme. Le renoncement à l'action suite à la représentation d'un ordre établi intangible ou indifférent constitue l'un des visages de la servitude volontaire, tout aussi prégnant que l'adhésion à un ordre qui, in fine, se retourne contre la liberté de ceux qui y adhèrent.

Au cours des deux parties précédentes, nous nous sommes efforcés de démontrer que la servitude volontaire résultait de l'adhésion aveugle aux formes instituées de la vie sociale et de la langue, souvent corrélative d'une méconnaissance de la puissance instituante de l'imaginaire radical. Méconnaissance et aveuglement dépendent non seulement de la dynamique institutionnelle mais aussi de l'aliénation, difficilement évitable, du désir dans les arcanes du grand Autre. Quel rôle peut alors jouer le « travail de culture » et dans quel esprit convient-il de l'orienter, si l'on souhaite que soit préservé et développé l'imaginaire politique ?

Hommes et sociétés sont des êtres historiques, touchés et transformés par les phénomènes complexes d'auto-altération. Ils vieillissent, se renouvellent et se transforment, du simple fait d'abord que les générations se succèdent et sont amenées à interpréter différemment leur rapport au passé et à l'avenir, parce que l'univers technique et langagier qui les environne s'est modifié. Comme l'a bien montré H. Arendt dans *La crise de la culture*, l'enjeu est alors de savoir préserver et encourager la capacité d'innovation de chaque nouvelle génération, tout en l'inscrivant dans un monde déjà-là, riche d'enseignements et au potentiel formateur. Dans son article sur « La crise de l'éducation », elle souligne la difficulté d'éduquer dans un monde de plus en plus ouvertement « hors de ses gonds », selon l'expression d'Hamlet, monde où l'autorité et la tradition ont perdu toute évidence et toute automaticité — sans pour autant totalement disparaître.

Loin de défendre un retour "réactionnaire" aux valeurs ou aux modes de vie ancestraux, elle défend l'idée selon laquelle l'éducation doit être « conservatrice », pour que le potentiel d'innovation des nouveaux-venus puisse se déployer. Cette thèse est moins paradoxale qu'il n'y paraît, comme celle, en partie analogue, énoncée par Adorno lorsqu'il estime qu'il faut pouvoir dorénavant mettre certains arguments conservateurs au service de l'Aufklärung progressiste. Elle s'éclaire dès lors que l'on perçoit à quel point la « nouveauté » est devenue un thème politique et commercial mystificateur, mais aussi que l'on reconnaît la différence

entre la phase de formation de l'enfant et l'exercice de plein droit de la citoyenneté politique. L'imaginaire radical tranche sur cette apparence de nouveauté, dans la mesure où il transcende l'ordre établi et vise, quel que soit son domaine d'application, à reconfigurer une part de la réalité. En ce sens, il ne se confond pas avec les formes secondes de l'imagination ni avec la simple production d'images visuelles, tendant à se figer dans leurs formes instituées. Nous souhaitons envisager à présent le « travail de culture » nécessaire au déploiement de l'imaginaire radical sous l'angle transcendantal, autrement dit comme aménagement des conditions de possibilité de sa formation et de son expression.

Il en va donc ici de la reconfiguration du symbolique et des architectures symboliques, plutôt que d'une réflexion sur les images et l'imagination au sens courant des termes. Nous nous inscrivons ainsi dans une logique esquissée à propos de Lacan ou encore dans la suite des analyses conduites par Ricœur concernant le problème de l'imagination. Comme le précise M. Revault d'Allonnes dans son avant-propos à l'édition française de *L'idéologie et l'utopie* :

« Si nos images sont parlées avant d'être vues, c'est alors le discours lui-même qui engendre l'imaginaire et c'est par le biais de la "métaphore" (...) que nous entrons dans une philosophie de l'imagination, qui libère le pouvoir heuristique de la fiction, et que nous retrouvons l'idée kantienne d'un "libre jeu" de (et avec) nos possibilités, y compris dans l'anticipation de l'agir. »⁷⁸⁴

Dans le chapitre précédent, nous avons pu dégager l'idée qu'un travail sur la langue et les concepts pouvait en partie ouvrir la voie et libérer des possibles. Il s'agit maintenant pour nous de réfléchir à l'exercice même de l'imaginaire politique, à son dégagement des formes instituées de l'imaginaire social et à sa capacité de produire des configurations alternatives.

Ceci nous conduit par conséquent à la question de l'utopie, prise dans un rapport complexe et dialectique avec l'idéologie, comme le souligne Ricœur à la suite de K. Mannheim. Dans nos deux premières parties, nous avons eu tendance à accentuer la dimension aliénante et aliénée de l'imaginaire, tant à l'échelle individuelle que collective. Cette première approche, partielle, appelle maintenant une interrogation sur son envers : la capacité émancipatrice de l'imagination politique. Pouvons-nous néanmoins réduire cette capacité au concept d'utopie ? Et celui-ci n'est-il pas non seulement ambigu mais d'une extension trop étroite pour embrasser la richesse et le potentiel d'inventivité des groupes sociaux ?

Afin de répondre à cette question, nous nous intéresserons à la thèse de C. Castoriadis selon laquelle l'imaginaire radical est irréductible à toute représentation déterminée — y compris utopique — et à toute pratique instituée. A la lecture de *L'institution imaginaire de la société*, nous serons renvoyés à la source même de production du lien social et des formes de l'être-ensemble, ainsi qu'à certaines de ses obscurités. Le moment même de l'institution d'une forme spécifique de société nous confronte à de l'insaisissable : ce qui se produit alors ne se laisse pas totalement saisir par la pensée. En revanche, nous nous demanderons si l'imaginaire radical ne peut pas être dégagé a posteriori, grâce aux formes multiples dans lesquelles ont pu se développer les sociétés humaines, en des temps et des lieux extrêmement divers. A cet

⁷⁸⁴ Avant-propos à Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, trad. fr. M. Revault d'Allonnes et J. Roman, Le Seuil, 1997, p. 14.

égard, l'anthropologie comparée pourrait nous conduire à des réflexions porteuses d'avenir, les formes de société disparues ou marginales ayant tout autant le pouvoir que les utopies de dégager la pensée politique des formes prises par l'ordre établi.

Dès lors, entre projets utopiques et variété des formes disparues ou marginales de l'être-ensemble, nous pourrions envisager un "héritage" conséquent, susceptible de nourrir l'imaginaire contemporain. Comme René Char dans les Feuillettes d'Hypnos, nous pourrions être tentés de reconnaître que « notre héritage n'est précédé d'aucun testament »⁷⁸⁵. Néanmoins, tout héritage n'est-il pas caractérisé par le choix de ses sources et des ses "références" ? Est-il par ailleurs si indéterminé et sans "testament" ? Nous tendons plutôt à penser qu'il s'accompagne de plusieurs testaments, généralement implicites et parfois contradictoires, facteurs d'injonctions paradoxales. Chacun nous enjoint de réaliser en quelque sorte les espoirs non réalisés du passé, dans l'esprit des auteurs de *La dialectique de la raison*, qui plaçaient à l'horizon de leur critique de la culture non pas « la conservation du passé mais la réalisation des espoirs du passé »⁷⁸⁶. Depuis les discours parentaux et familiaux jusqu'à ceux de notre milieu social d'origine, de nos maîtres, de nos auteurs de prédilection et, à travers eux, les discours des générations antérieures, de tels « espoirs » sont complexes, difficiles à déterminer ouvertement et probablement davantage encore à concilier. Si nous avons à « mettre en route l'intelligence sans le secours de cartes d'état major »⁷⁸⁷ — ce qui pourrait constituer la formule poétique de l'imaginaire radical — nous ne sommes pas sans aucune carte, mais disposons plutôt d'une multiplicité de cartes. Notre propos se limitera ici à en évoquer quelques unes, avec le souci de dégager une intention plutôt qu'un programme strictement délimité.

1/ Promesses et ambiguïtés de l'utopie

Dans l'Avant-propos à *L'idéologie et l'utopie* de P. Ricœur, cité précédemment, M. Revault d'Allonnes écrit de l'utopie qu'elle est « une fonction du possible pratique qui, au-delà de la sphère du discours, témoigne d'une capacité d'invention et ouvre à l'initiative »⁷⁸⁸. Si nous souscrivons à cet énoncé, il importe néanmoins de préciser ce que nous pouvons entendre par « utopie ». Et nous devons nous interroger sur les conditions dans lesquelles une pensée alternative à l'ordre établi peut transcender la sphère du discours et toucher à l'action. Or, comme nous avons commencé à le suggérer en introduction de ce chapitre, l'articulation entre la théorie et la *praxis* nous renvoie en partie à de l'insaisissable. Cependant, si nous abordons le problème à la manière dont propose de le faire Ricœur, l'utopie apparaît dans une position qui déjoue l'opposition manichéenne entre *theoria* et *praxis*. Dans la mesure en effet où l'utopie est l'un des modes d'expression de l'imaginaire social, elle influe sur l'être-même du social, en modifiant la manière dont les individus et les groupes se représentent et projettent leur action.

⁷⁸⁵ *Feuillettes d'Hypnos*, in *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, 1983, aphorisme 62, p. 190 ; repris par H. Arendt dans sa Préface à *La crise de la culture*.

⁷⁸⁶ Adorno et Horkheimer, *La dialectique de la raison*, op. cit., Introduction, p. 17.

⁷⁸⁷ René Char, op. cit., aphorisme 125, p. 204.

⁷⁸⁸ *L'idéologie et l'utopie*, op. cit., p. 14

Ceci est d'autant plus le cas dès lors que nous accédons à cette thèse, énoncée dans la leçon d'introduction aux études de *L'idéologie et l'utopie* selon laquelle « *l'imagination sociale est constitutive de la réalité sociale* »⁷⁸⁹. Toute représentation et prise de position relativement à l'imaginaire social influe donc sur notre sens même des "réalités", à des degrés divers, en fonction de l'investissement psychique, des moyens matériels et institutionnels, au sein desquels nous nous sommes constitués.

D'autre part, dans la mesure où l'utopie se constitue comme un agencement de signifiants, elle est ouverte à son interprétation et rend possibles des « *effets de référence* » tels que Ricœur les envisage dans *Du texte à l'action* — et qui pourraient bien nous aider à déjouer les « *effets de réel* » dénoncés par R. Barthes dans son article éponyme. En réagencant un ensemble de "données" initiales, prélevées dans la trame de l'ordre existant, puis en les reconfigurant dans le non-lieu du discours, l'utopie comme la fiction ont le pouvoir de « *redécrire la réalité* »⁷⁹⁰ et de faire surgir des effets de sens imprévisibles. Encore convient-il pour cela de les aborder par la forme et le style, plutôt que par le contenu. Ce qui appelle une réflexion sur l'utopie qui dépasse la simple analyse littéraire et permette de dégager un « *mode utopique* », selon l'expression de R. Ruyer. Un tel mode doit lui-même être situé dans un rapport de relation réciproque avec l'idéologie, afin qu'apparaissent aussi ses ambiguïtés et ses risques de dérives, dans un univers social en tension et au sein duquel chacun peut osciller entre la servitude volontaire et la liberté résolue.

a/ L'impasse de l'opposition entre utopie et "réalité"

L'intérêt des utopies pour une réflexion sur la servitude volontaire réside dans la capacité qu'elles nous donnent de mettre à distance l'ordre établi tel qu'il est instauré à un moment donné. Le « *mode utopique* » peut ainsi être défini comme « *exercice mental sur des possibles latéraux* », comme le propose R. Ruyer dans *L'utopie et les utopies*⁷⁹¹. Un tel exercice permet une suspension ou une mise à distance de l'adhésion à la réalité social-historique telle qu'elle est majoritairement conçue à telle ou telle époque. Il paraît donc salutaire dans la perspective de l'émancipation. Néanmoins, plusieurs types de critiques peuvent s'y opposer ou le dénoncer comme une rêverie ou une fantaisie de l'imagination. Elles lui opposent généralement leur conception de la "réalité", selon des modalités relativement variées. Nous pouvons en particulier envisager trois types d'arguments visant à décrédibiliser l'esprit de l'utopie.

Premièrement, le conservatisme confond le "réel" avec l'ordre établi et plus particulièrement avec l'interprétation majoritaire qui est faite de l'ordre existant à un moment donné. Pourront alors être considérés comme "réels", par exemple, le pouvoir du monarque de droit divin et l'organisation de la société d'Ancien régime, et comme "utopiques" les idées de République

⁷⁸⁹ *L'idéologie et l'utopie*, op. cit., p. 19.

⁷⁹⁰ « *L'imagination dans le discours et dans l'action* », *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Le Seuil, 1986, p. 221.

⁷⁹¹ Réédition Gérard Monfort, 1988, p. 9.

et de démocratie. Deuxièmement, une position de type marxiste, tirée de la radicalisation de la pensée tardive de Marx et d'une accentuation de l'antagonisme entre la science et l'idéologie, réduira le "réel" à l'objectivité scientifique. Sera alors considérée comme "utopique" toute position intellectuelle qui ne s'appuiera pas sur une analyse rigoureusement scientifique des faits sociaux et de l'histoire, dans un esprit positiviste qui contrevient à la nature même de l'action politique dans la mesure où sens et valeurs transcendent la positivité. Troisièmement, enfin, une analyse trop centrée sur le contenu même des utopies, au sens strict du terme hérité de la tradition littéraire inaugurée par Thomas More, dans son *Utopie* publiée en 1516, tendra à souligner la pauvreté et la volonté totalisante de tels projets de société. Ces derniers apparaîtront alors dans toute leur inadéquation avec la "réalité" conçue comme richesse inépuisable et intotalisable de l'être du social.

Par rapport à ces approches, et malgré la tendance positiviste qui continue de l'animer, la réflexion de K. Mannheim présente le mérite de problématiser le rapport entre utopie et réalité, ce qui va de pair avec une approche dialectique du couple idéologie/utopie. D'ailleurs, nous ne pouvons méconnaître le fait que Mannheim affirme lui-même la difficulté à établir un concept univoque et strictement scientifique de la "réalité". Au contraire, en lien avec son projet d'établir une sociologie de la connaissance, il se révèle tout à fait conscient des difficultés à fixer la nature des « faits ». A leur sujet, il écrit :

« Ils existent toujours pour l'esprit dans un contexte intellectuel et social. Qu'ils puissent être compris et formulés implique déjà l'existence d'un appareil conceptuel ; et, si cet appareil conceptuel est le même pour tous les membres d'un groupe, les présuppositions (c'est-à-dire les valeurs intellectuelles et sociales possibles) qui sont à la base des concepts individuels, ne sont jamais aperçues. La certitude somnambulique qui a existé vis-à-vis du problème de la vérité pendant les périodes de stabilité de l'histoire, devient ainsi intelligible. »⁷⁹²

La mentalité utopique apparaît ainsi comme une capacité à faire émerger de la « non-congruence » entre deux approches de la réalité. Elle remet en question cette « certitude somnambulique » selon laquelle une seule interprétation de la réalité est valable. Elle révèle la cécité des membres d'un groupe donné sur l'intervention de leur réseau conceptuel de référence dans la détermination du "réel". Sur ce point précis, notre approche de la servitude volontaire et le projet de former une « constellation » autour de cet objet problématique présente une certaine parenté avec la logique « relationniste » ou « perspectiviste » de Mannheim. Nous nous accordons en effet avec l'auteur d'*Idéologie et utopie* lorsqu'il considère que la confrontation de modes de pensée différents met à l'épreuve nos certitudes et nous invite à relativiser nos propres catégories conceptuelles, donc aussi notre approche et notre conception de la "réalité" elle-même.

« Nous aboutissons ainsi, écrit-il, à la perspective particulière que nos concepts nous imposent et qui fait apparaître le même objet différemment selon le jeu de concepts sous lequel nous l'envisageons. En conséquence, notre connaissance de la "réalité", à mesure qu'elle assimile de plus en plus ces perspectives divergentes, deviendra de plus en plus compréhensive. Ce qui autrefois paraissait être simplement une frange inintelligible, incapable d'être subsumée sous un concept donné, a de nos jours donné naissance à un concept supplémentaire et parfois opposé, grâce auquel on peut atteindre une connaissance plus complète de l'objet. »

⁷⁹² K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, trad. fr. P. Rollet, Marcel Rivière, Les classiques de la sociologie, 1956, p. 114.

Deux points de désaccord néanmoins différencient notre position de celle de Mannheim. D'une part, nous ne pensons pas que certains types d'objets puissent être entièrement clarifiés et rendus intelligibles par une synthèse de perspectives. La « *compréhension* » et la réduction du réel au concept rencontre ses limites dans les choses mêmes. Si l'on peut éventuellement envisager que l'antagonisme entre les théories ondulatoire et corpusculaire de la lumière puisse être dépassé par la théorie quantique, nous doutons que d'autres types d'objets, particulièrement dans l'ordre psychique, social ou politique, soient susceptibles d'un traitement analogue. D'autre part, Mannheim demeure influencé par l'hégélianisme et sa conception "évolutionniste" de la dialectique. Si cette dimension de sa pensée n'est qu'implicitement présente dans les lignes précédentes, elle apparaît mieux dans le traitement que le sociologue réserve au concept d'utopie et à ses différents idéaux-types.

Replaçant en effet sa réflexion sur l'idéologie et l'utopie dans le cadre historique, Mannheim rattache l'émergence de leur relation antagoniste et dialectique à l'avènement de la modernité. Dans la mesure où celle-ci occasionne la confrontation inédite entre les modes de pensée, sur différents plans complémentaires, au rythme des révolutions successives — scientifique, politique, industrielle —, elle est génératrice d'antagonismes et de mise au jour des particularismes. Dressant alors le bilan rétrospectif de cette dynamique, Mannheim en produit une lecture implicitement téléologique. Si son approche présente l'intérêt de chercher à établir une catégorisation des types d'utopie, dans l'esprit de la méthode wébérienne des idéaux-types, elle s'engage aussi dans un ordonnancement logique et chronologique contestable.

Dans un premier temps, Mannheim aborde l'utopie sous l'angle du millénarisme de Thomas Münzer : l'utopie chiliastique. Le sociologue considère qu'il s'agit-là, du moins dans le contexte de l'histoire moderne, de la première forme d'utopie, dans la mesure où elle cherche véritablement à se réaliser et à transformer l'ordre existant. Rappelons en effet que tout modèle social ou politique alternatif n'est pas considéré comme utopique par Mannheim :

« Ces orientations qui dépassent la réalité, ne seront désignées par nous comme utopiques que lorsque, passant à l'action, elles tendent à ébranler, partiellement ou totalement, l'ordre de choses qui règne en ce moment. »⁷⁹³

Tel est le motif pour lequel Mannheim s'intéresse avant tout à Münzer et à ses activités révolutionnaires, au début des années 1520, plutôt qu'à la littérature utopique dans la veine de Thomas More, comme nous le fait remarquer Ricœur. Alors que sur le plan théorique et théologique, Münzer se situe dans le prolongement critique de la réforme luthérienne, il saisit l'occasion des révoltes paysannes en Allemagne pour chercher à réaliser *hic et nunc* un ordre social alternatif. Ces révoltes elles-mêmes sont le résultat d'un processus historique, et ceci donne son ancrage effectif à la tentative de réalisation de l'utopie, qui ne se limite pas à une dynamique purement idéale ou idéelle, comme le note judicieusement Mannheim.

Néanmoins, dans sa volonté de réalisation immédiate de l'idéal, l'utopie millénariste méconnaît la nécessité de rechercher des médiations pour le réaliser. D'où son remplacement

⁷⁹³ *Idéologie et utopie*, op. cit., p. 124.

logique et chronologique par l'utopie « *humanitaire-libérale* » des Lumières, d'après Mannheim. Avec la montée en puissance des classes bourgeoises et intellectuelles, la valeur de l'idée, au sens de l'idéal régulateur kantien, devient prédominante, et avec elle les préoccupations pour le progrès et l'égalité, par le biais de la raison, de l'éducation et de l'amélioration graduelle des conditions de vie pour tous. De même que pour le millénarisme, nous trouvons bien là, précise le sociologue, des idées « *situationnellement transcendantes* » et non congruentes avec la réalité historique de l'époque, idées qui cherchent à se réaliser. D'où la qualification d'"utopie" concernant les idéaux des Lumières. En revanche, le contraste avec l'utopie chiliastique se joue sur deux plans. Le plus évident tient à la logique du "tout ou rien" du millénarisme et à son ancrage théologique, là où l'utopie humanitaire-libérale se veut rationnelle et soucieuse de progressivité. Le second point de divergence tient aux milieux sociaux et culturels dans lesquels se sont formées les deux utopies. Le contraste des modes de pensée nous éclaire donc aussi sur celui des expériences et des points de vue selon lesquels se développe une lecture critique de la réalité.

« L'idée libérale, selon Mannheim, n'est adéquatement intelligible que comme contrepartie de l'attitude extatique du Chiliaste qui souvent se cache derrière une façade rationaliste et qui, historiquement et socialement, contient une menace continue puissante contre le libéralisme. C'est un cri de guerre contre cette couche de la société dont le pouvoir vient de sa position héritée dans l'ordre existant et qui est capable de dominer le "hic et nunc" d'abord inconsciemment et, plus tard, par le calcul rationnel. Nous voyons ici comment des utopies différentes peuvent façonner toute la structure de la conscience elle-même et refléter la divergence entre deux mondes historiques et les deux couches sociales correspondantes, fondamentalement différentes, dont elles incarnent les perspectives. »⁷⁹⁴

Une tension voire une contradiction parcourt le propos de Mannheim sur cette question. D'un côté, en effet, il présuppose un "progrès" et un dépassement de l'expérience millénariste, de la Renaissance à l'idéal des Lumières. D'un autre, en revanche, il semble envisager la possibilité de leur coprésence conflictuelle. Les « *couches les plus basses de la société* », à la source des revendications millénaristes, n'ayant pas disparu, l'utopie chiliastique conserve un terrain favorable à sa réémergence. Et tel est ce qui maintient une menace contre le libéralisme des Lumières, tout en mettant en relief ses insuffisances et ses contradictions. Mannheim serait strictement hégélien s'il envisageait que le processus historique nous conduit au dépassement de cette contradiction selon une téléologie spiritualiste. Or sa position s'avère plus ambiguë, quoiqu'il achève son analyse par l'hypothèse d'une disparition des utopies suite à leur intégration dans la réalité grâce à la "rationalisation" de l'existence sociale et politique. Car il se désespère en même temps de l'issue de cette dynamique, selon lui en voie de réalisation. Elle conduirait en effet l'homme à un état de choses statique où il n'aurait plus à faire usage de sa volonté.

A l'égard de Hegel, d'ailleurs, Mannheim se positionne de manière critique et le considère comme un défenseur du "conservatisme utopique", le conservatisme étant envisagé comme un troisième idéal-type de l'utopie. Ceci est en apparence assez paradoxal puisque le conservatisme est généralement associé à la volonté de maintenir l'ordre établi et donc à une opposition aux diverses formes d'utopies. Néanmoins, dans le cours de la démarche historico-logique entreprise par Mannheim, le conservatisme se trouve confronté à une double

⁷⁹⁴ *Idéologie et utopie*, op. cit., p. 177.

contestation. Sur le plan historique, il est remis en cause par le devenir historique de la modernité et la dynamique de changement qu'elle a instaurée. Sur le plan logique, le conservatisme est contesté tant par les arguments millénaristes que par les arguments humanistes-libéraux. Ainsi, alors que le conservatisme était une idéologie lorsqu'il se contentait de légitimer un ordre établi lui-même marqué historiquement par le traditionalisme, il devient une « *utopie* », en un sens inédit, lorsqu'il a été « *dépassé* » par la « *réalité sociale* ».

Le conservatisme est alors envisagé par Mannheim comme une "contre-attaque" et une contre-utopie, elle-même situationnellement transcendante. Cette dimension est néanmoins occultée, dans le cas de Hegel tout particulièrement, dans la mesure où l'Idée et la Réalité effective ne font qu'un. En principe, donc, le devenir de l'Idée et celui de la « *réalité* » sont immanents l'un à l'autre. Cependant, dans la mesure où cette thèse présuppose une téléologie de l'Esprit, elle-même renvoyée à un ancrage théologique et spiritualiste, Hegel a bien recours, selon Mannheim, à une idée situationnellement transcendante. Ce que reproche Mannheim — peut-être d'ailleurs plus aux hégéliens conservateurs qu'à Hegel lui-même — c'est la tendance à légitimer l'ordre établi et à se tourner vers le passé, avec une vision rétrospective qui tend régulièrement à se détacher de la « *réalité* » en devenir et donc à rester en arrière de la dynamique historique dans son déploiement.

Enfin, Mannheim envisage un quatrième type d'utopie : l'utopie « *socialiste-communiste* » héritée de Marx. Comme pour le cas précédent, une telle appellation est paradoxale. Marx et Engels, en effet, comme nous le savons, s'en prennent vivement aux anarchistes et aux « *socialistes utopiques* » qu'ils estiment inconséquents. Selon les critères de Mannheim, néanmoins, le projet de société communiste est « *situationnellement transcendant* » et vise à la transformation de l'ordre établi. Le sociologue oppose néanmoins cet idéal-type à la pensée millénariste, tout en le rapprochant en partie de la pensée libérale : le communisme vise un horizon futur et cherche à l'atteindre, grâce à des stratégies progressives, en prise avec les réalités historiques du moment. Le communisme recoupe par ailleurs, selon Mannheim, certains traits du conservatisme, en raison de son accent téléologique. Ainsi se crée une relation complexe entre les quatre idéaux-types, qui jouent l'un par rapport à l'autre le rôle de « *contre-utopie* » et dénoncent chacun de leur côté la conception « *idéologique* » de la réalité chez leurs adversaires.

Les dernières pages d'*Idéologie et utopie* consacrées à « *L'utopie dans la situation contemporaine* » sont relativement hésitantes dans leurs conclusions, particulièrement en ce qui concerne l'issue historique de ce conflit des modèles utopiques. Certes, comme nous l'avons dit, l'accent le plus marqué va dans le sens de l'hypothèse d'une disparition des utopies au sein de "sociétés administrées" qui tendent à ne plus en avoir besoin et à régler les problèmes courants par la raison, la science et la technique. Néanmoins, le sociologue précise bien que nul ne saurait s'ériger en prophète. Il nous rappelle également que les catégories sociales défavorisées n'ont pas disparu, ce qui maintient le potentiel utopique, particulièrement dans la dimension héritée du millénarisme. Enfin, il nous suggère que chez les « *intellectuels* », la dynamique utopique peut continuer à agir de diverses manières, bien qu'elle perde de son efficacité au fur et à mesure que l'histoire satisfait les exigences des masses.

La question restée en suspens et pourtant éminemment problématique est celle de la « réalité » historique. Mannheim l'avait en un sens évacuée en estimant qu'il ne s'agissait que d'un problème « philosophique », renvoyé par conséquent, selon lui, à une autre région du savoir universitaire. Ainsi écrivait-il, un peu plus haut :

« La nature de la "réalité" ou de l'"existence en soi" est un problème qui appartient à la philosophie et est sans intérêt ici. Mais savoir ce qui doit être considéré comme "réel", historiquement ou sociologiquement, à un moment donné, est d'importance pour nous, et heureusement on peut le fixer de façon déterminée. »⁷⁹⁵

Nous pensons au contraire qu'il n'est pas légitime de dissocier intégralement les approches sociologique et historique, d'une part, et celle de la philosophie, d'autre part. Car si la question de l'essence du réel est mise en suspens par Mannheim, elle n'en continue pas moins à se poser, de manière très vive, dans sa manière d'articuler les quatre idéaux-types et de conclure sur leur devenir effectif ou potentiel. De plus, rien n'est moins évident que la thèse selon laquelle l'histoire ou la sociologie, à elles seules, pourraient fixer ce qui doit être considéré comme "réel", ni même, si l'on faisait preuve de plus de prudence, comme "objectif" au sens de l'objectivité scientifique, fondée sur l'administration de la preuve et l'accord intersubjectif.

Ainsi, si Mannheim nous propose certaines analyses pertinentes sur l'utopie et la mentalité utopique, l'articulation qu'il propose de mettre en place entre l'utopie et la "réalité" historique demeure problématique et en partie obscure. Il en résulte aussi un certain flottement dans sa conception de la dialectique entre idéologie et utopie, notamment lors de son analyse du conservatisme. Pourtant, à partir de l'idée directrice selon laquelle la conception de la réalité dépend du système conceptuel employé, et à travers la pluralisation des modèles utopiques, Mannheim esquisse bien une mise en question problématique de la "réalité" social-historique. Impliqué lui-même dans la conceptualité sociologique et probablement aussi imprégné de la tradition hégélienne, il nous montre néanmoins par sa position et les tensions internes qui parcourent sa pensée, la difficulté à aller jusqu'au bout des conséquences de ses hypothèses. N'aurait-il pas dû, dans ce cas, revenir sur sa propre méthodologie scientifique voire sur les prétentions à la scientificité de sa discipline ? N'aurait-il pas été conduit à reconsidérer sa mise à l'écart de l'interrogation philosophique concernant la "réalité" ? Et quelles en auraient été les incidences psychologiques, symboliques et institutionnelles ?

⁷⁹⁵ *Idéologie et utopie*, op. cit., p. 126.

b/ L'utopie comme écart au sein de l'imaginaire social

L'approche de la réalité sociale et politique en tant que réalité « *imaginaire* » ou « *imaginée* », telle que nous l'avons rencontrée notamment chez B. Anderson et que nous allons à présent retrouver, d'abord avec P. Ricœur, puis avec C. Castoriadis, nous permet de poser différemment le problème du rapport de l'utopie à la "réalité". Si l'on ne présuppose pas l'objectivité et la positivité de la réalité social-historique, mais qu'on l'envisage comme une genèse complexe mêlant création de techniques — y compris linguistiques —, création d'institutions et de représentations, ainsi que l'investissement psychique des membres de la communauté, la "substance" même de l'utopie se révèle plus homogène, moins « *situationnellement transcendante* » qu'il n'y paraissait précédemment. Et tel est également le cas pour l'idéologie, beaucoup plus immanente à la réalité sociale — et pas nécessairement en un sens négatif et dissimulateur, comme le présuppose la tradition marxiste.

Si nous suivons la dialectique de l'idéologie et de l'utopie telle qu'elle est envisagée par Ricœur, nous pourrions mieux percevoir en quoi elles constituent toutes deux des modes d'expression de l'imaginaire social, inhérents à la dynamique du lien social et qui présentent autant de vertus que de risques de « *pathologie* ». Les individus soucieux d'émancipation et désireux de mettre à distance la tendance à la servitude volontaire pourront mieux s'orienter dans leur action s'ils explicitent les liens qui les rattachent à des postures idéologiques et utopiques. Du moins est-ce l'ambition que nous pouvons conférer à une éducation de l'imaginaire politique et qui peut constituer un de ses idéaux régulateurs.

Tout d'abord, Ricœur énonce de manière très précise ce en quoi consiste la « *pathologie* » de l'idéologie. Là où le concept de *non-congruence* restait imprécis et source d'ambiguïté pour distinguer précisément l'idéologie et l'utopie chez Mannheim, le critère proposé par Ricœur nous apparaît beaucoup plus clarifiant et différenciant. Le philosophe part de la thèse selon laquelle toute situation de pouvoir met en jeu une dissymétrie, de degré très variable en fonction des régimes et des situations, dissymétrie qui s'instaure entre ceux qui exercent le pouvoir et ceux sur lesquels il est exercé. Une telle dissymétrie n'est pas nécessairement illégitime, dans la mesure où elle peut se fonder sur une différence de "potentiel" et de maturité — en particulier dans le cas de l'éducation des enfants — ou encore sur la logique de la représentation politique. Dans ce dernier cas, il convient de préciser que la légitimité renvoie au principe idéal de la représentation, où les représentants prennent des décisions strictement conformes aux exigences des "représentés", selon le critère de l'intérêt général. Tel est rarement le cas dans la réalité effective, et d'autant moins que nous nous éloignons des pratiques les plus démocratiques. Dès lors, historiquement, dans des proportions très variables et selon des degrés très différents, sur le plan politique :

« *Il y a toujours plus, écrit Ricœur, dans la prétention qui vient de l'autorité que dans la croyance qui va à l'autorité. C'est ici que l'idéologie est mobilisée pour combler l'écart entre la demande venue d'en haut et la croyance venue d'en bas.* »⁷⁹⁶

⁷⁹⁶ P. Ricœur, « *L'imagination dans le discours et dans l'action* », in *Du texte à l'action*, op. cit., p. 230.

L'idéologie est ainsi conçue, du moins dans son accentuation « *pathologique* », comme une entreprise de dissimulation et de légitimation, associée à un écart de pouvoir injustifiable dans l'absolu. Or un tel écart n'est pas spontanément accepté par les membres de la communauté, si l'on fait abstraction des effets de l'idéologie qu'ils ont déjà intégrés. La part de liberté inhérente à chacun réside ainsi dans le fait que la « *croissance qui va à l'autorité* » n'est pas en principe équivalente à la « *prétention qui vient de l'autorité* ». L'une des fonctions de l'idéologie consiste alors à générer une « *plus-value de croissance* », selon les termes employés par Ricœur. Peut-être est-ce là une dérive tendancielle de tout exercice du pouvoir politique, comme le suggère Ricœur en référence à M. Weber et à E. Weil, dans la mesure où toute prise de décision contient une part d'obscurité. Étant donné qu'il n'existe pas d'automatisme ni d'immédiateté entre ce que l'on suppose être la "volonté générale" — dont la détermination est toujours très problématique *in concreto* — et la prise de décision de ceux qui exercent le pouvoir, chaque décision prise peut comporter une part d'arbitraire et d'injustice, qui ne se révéleront parfois qu'*a posteriori*. Ce dont « *s'autorisent* » les décideurs politiques n'est qu'imparfaitement lié à l'intérêt général, y compris dans les démocraties, ce qui conduit Ricœur à affirmer ceci :

« *il y a une opacité essentielle au phénomène d'autorité ; c'est en lui que nous voulons plutôt que nous ne le voulons.* »⁷⁹⁷

Avec l'attention portée ici aux conditions d'exercice de la volonté politique, nous retrouvons en partie le paradoxe du volontaire et de l'involontaire. Chacun n'exerce pas sa volonté *in abstracto* mais dans des conditions spécifiques qui ont pour ainsi dire modelé la subjectivité. Nous ne décidons pas de l'ordre de légitimité dans lequel nous nous situons au départ ni n'en avons pleinement conscience. Toute volonté s'exerce donc — au moins dans un premier temps — dans des conditions socio-historiques déterminées, qui emportent avec elles leur mode d'exercice de la légitimation et leur part de dissimulation. Nous ne saurions sans inconséquence envisager une volonté "pure", susceptible de refonder à elle seule et intégralement un nouvel ordre. Telle est l'une des faiblesses de l'utopie, comme nous allons le voir. En revanche, il existe effectivement une inventivité de l'imaginaire social, à l'échelle collective, qui prend sa source dans la vie psychique au niveau individuel. Cette inventivité génère des déplacements et des remises en question, locales ou globales, au sein de l'ordre établi. En elle, nous trouvons l'une des sources de l'émancipation et l'une des ressources contre la servitude volontaire.

Une fois repéré le mécanisme de dissimulation lié à la dimension pathologique de l'idéologie, nous pouvons mieux saisir l'intérêt de l'utopie : elle permet de faire (ré)apparaître la dissymétrie entre la prétention à l'autorité et la croissance en sa légitimité :

« *De la même manière que les idéologies tendent à combler ce vide ou à le dissimuler, les utopies, pourrait-on dire, exposent la plus-value non déclarée de l'autorité et démasquent la prétention propre à tous les systèmes de légitimité.* »⁷⁹⁸

L'essentiel n'est pas, à ce niveau, le contenu spécifique de telle ou telle utopie, mais le fait que le mode utopique génère de l'altérité par rapport à l'ordre existant, un « *autrement qu'être* »

⁷⁹⁷ « *Science et idéologie* », in *Du texte à l'action*, op. cit., p. 311.

⁷⁹⁸ P. Ricœur, « *L'imagination dans le discours et dans l'action* », in *Du texte à l'action*, op. cit., p. 232.

du social » comme l'écrit Ricœur⁷⁹⁹. Le fait même de poser cette altérité rend possible la comparaison et surtout induit l'idée même de procéder à des comparaisons.

Comme le suggéraient déjà les travaux de Mannheim, c'est bien le comparatisme qui nous permet de déceler la part d'idéologie incorporée dans l'ordre établi, mais aussi la dimension potentiellement idéologique véhiculée par l'utopie. Face à un système monarchique inégalitaire, l'utopie chiliastique fait apparaître jusque sur le terrain théologique le caractère contestable d'un ordre fondé sur le droit divin et la division par "ordres". Mais cette utopie elle-même prétend passer outre les médiations sociales et historiques pouvant conduire à l'émancipation. Elle occulte ainsi l'autonomie du développement social-historique et fonde son autorité sur la transcendance divine, seule capable de réaliser ce "miracle" de la société égalitaire et juste voulue par l'idéal millénariste. La confrontation de ce modèle utopique avec les autres formes idéal-typiques révèle alors sa dimension idéologique. Chaque type de mentalité utopique fait apparaître les travers et les insuffisances des autres. C'est pourquoi le sociologue était tout à fait fondé à affirmer que toute utopie est aussi une contre-utopie, à situer dans un ensemble polémique qui la replace dans un espace agonistique. Au sein de cet espace, ouvert à d'autres formes que celles répertoriées par Mannheim, les utopies constituent ainsi des « *variations imaginatives sur le pouvoir* »⁸⁰⁰.

Ceci nous permet de considérer de manière plus dynamique et plus ouverte la relation qui s'instaure entre *L'idéologie et l'utopie*, sans pouvoir néanmoins anticiper sur ce qui pourra en résulter sur le plan de la *praxis*. Car la difficulté de l'exercice effectif de la pratique politique, et particulièrement de la prise de décision, demeure. Une fois mise au jour la part d'idéologie présente dans telle ou telle "lecture" du présent ou du passé, le moment du choix et du passage à l'acte n'en restent pas moins problématiques, et engagés eux-mêmes dans la relation réciproque entre l'idéologie et l'utopie.

c/ Le risque d'une dérive "pathologique" de l'utopie

Il convient donc, après avoir repéré les vertus critiques de l'utopie, d'en identifier le revers « *pathologique* », comme le propose Ricœur. La dérive pathologique réside à la fois dans l'aveuglement sur les possibilités de réalisation immédiate du modèle utopique et dans ses prétentions à maîtriser l'ensemble des aspects de la vie sociale et politique. Si en cherchant à nous détacher de l'ordre établi nous adhérons à telle ou telle forme spécifique d'utopie, nous risquons d'être conduits à d'autres formes d'aliénation et de dépendance envers des systèmes d'autorité et leurs représentants, alors même que leur légitimité demeure problématique et leurs prétentions insuffisamment fondées. Les utopies se révèlent ainsi tout aussi centrales dans leur fonction que fragiles et contestables dans leur contenu. Facteur d'émancipation, elles peuvent elles-mêmes générer de la servitude volontaire lorsqu'elles engagent leurs promoteurs à se dissimuler les impasses et les contradictions auxquelles elles conduisent dans

⁷⁹⁹ Cf. « *L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social* », in *Du texte à l'action*, op. cit., p. 388.

⁸⁰⁰ Ibid., p. 389.

la mise en œuvre pratique. Ainsi, le risque de dérive « *pathologique* » de l'utopie se développe dès lors que sont méconnues les conditions réelles d'exercice de la pratique politique :

« *L'utopie nous fait faire un saut dans l'ailleurs, avec tous les risques d'un discours fou ou éventuellement sanguinaire. Une autre prison que celle du réel est construite dans l'imaginaire autour de schémas d'autant plus contraignants pour la pensée que la contrainte du réel en est absente.* »⁸⁰¹

Nous pouvons préciser quelques traits de cette « *prison imaginaire* » que peut devenir l'utopie. Tout d'abord, il est à craindre que l'utopie comme fiction ouverte et susceptible de stimuler nos « *variations imaginatives* » ne dégénère en un tableau figé et artificiel. Dressant un panorama des utopies philosophiques et littéraires, R. Ruyer en dégage la monotonie et la relative "pauvreté" en terme de contenu. Au chapitre IV de *L'utopie et les utopies*, intitulé « *Caractères généraux des utopies sociales* », l'auteur montre la difficulté que rencontrent les utopistes à transcender leur époque et à s'affranchir du déjà-connu. Par ailleurs, ils parviennent avec peine à sortir des formes abstraites de la rationalité théorique, et en particulier des modèles de type mathématique. Ainsi la symétrie et l'uniformité sont-elles prépondérantes et récurrentes dans la structure des utopies. Elles procèdent aussi à des inversions pures et simples par rapport au réel, sous couvert d'une volonté de transformation. Elles prônent l'ascétisme en méconnaissant les nécessités physiologiques et psychiques. Elles tendent souvent à surestimer les pouvoirs de l'éducation ou les vertus du collectivisme. Les modèles d'autarcie et d'isolement mettent entre parenthèses les conséquences de l'interdépendance entre sociétés et nations à l'échelle internationale.

D'autre part, Ruyer accentue le contraste entre les prétentions prophétiques des utopistes et le manque de sens politique et historique dont ils font preuve. Il en résulte une sorte de fixité et de froideur des modèles utopiques, qui renforce l'impression de monotonie et d'écart par rapport au cours effectif de l'histoire :

« *Du seul fait que l'utopie fait le plus souvent un tableau du monde social utopien, elle est donc, malgré ses apparences fantaisistes ou échevelées, vouée à l'académisme, c'est-à-dire à la confection d'un modèle immobile, et non d'un monde qui change (...).* »⁸⁰²

La projection utopique manque donc paradoxalement de pertinence dans ses anticipations et de capacité à dégager un rapport dynamique entre la volonté instituante — inhérente à son projet et au devenir historique — et les institutions dans lesquelles elle est conduite à se déployer. Nous pourrions ajouter, de plus, que le modèle utopique conçu comme un tableau offre un remarquable espace de projection fantasmatique, où peuvent en particulier s'investir les fantasmes de toute-puissance, de contrôle total et d'unité indivise du corps social. Aussi peut-il jouer le rôle de piège du désir et de leurre politique, renforçant alors les effets de servitude volontaire qu'il était censé déjouer. Il importe donc de préserver la part de fiction et d'ouverture générée par le mode utopique, tout en soumettant à la critique les risques de dérives de l'imaginaire social. Pour cela, comme le précisait Ricœur dans la citation précédente, il importe de mobiliser la « *contrainte du réel* ».

⁸⁰¹ « *L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social* », in op. cit., p. 390.

⁸⁰² R. Ruyer, *L'utopie et les utopies*, rééd. Gérard Monfort, coll. Imago Mundi, 1988, p. 66.

Par contrainte du réel, il convient d'entendre non pas la conformation à l'ordre existant, dans son interprétation majoritairement reçue, mais une confrontation lucide avec les conditions de possibilité et les conséquences de l'action politique. Et nous rencontrons probablement à ce niveau des contradictions ou des apories difficilement dépassables — et sur lesquelles pourtant la *praxis* doit se résoudre à trancher. Cela peut renvoyer, comme l'évoque Ricœur dans son article, à la contradiction entre exigence d'égalité et exigence de justice. Nous pouvons également penser aux polémiques de ces dernières années, particulièrement dans les sociétés occidentales, autour des questions de sécurité et de liberté, à la fois dans le cadre des politiques anti-terroristes et des politiques de vidéosurveillance : faut-il et jusqu'où réduire les libertés individuelles ? Les risques d'atteinte à la sécurité sont-ils fondés ? N'y a-t-il pas davantage de menaces pour le citoyen de se voir destitué des garanties nécessaires à l'exercice de la liberté ?

Le "modèle" politique que l'on s'efforce de réaliser ou que l'on revendique est alors doublement problématique. D'une part, il est lui-même un modèle parmi d'autres, soumis à la discussion et source de dissensions : le « souhaitable » se confronte aux exigences du pluralisme critique. D'autre part, l'écart entre le souhaitable et le réalisable pose le problème des moyens — et de l'écart avec ce qui est "réalisable", sans que pour autant un tel écart puisse être fixé *a priori* ni jugé comme étant purement indépassable dans l'absolu. Une analyse précise des conditions matérielles, institutionnelles et symboliques, indispensable, ne pourra néanmoins pas nous dispenser de la prise de décision finale, dans l'esprit de la *phronésis* aristotélicienne et de l'« éthique de responsabilité » telle que la définit Max Weber.

d/ Stimuler et guérir l'imaginaire utopique ?

Préserver et stimuler le potentiel de prise de distance à l'égard de l'ordre établi, potentiel probablement inhérent à chaque génération, tout en veillant aux risques de perversion de l'imaginaire social dans les formes pathologiques de l'idéologie et de l'utopie, telle est la difficulté centrale à laquelle nous nous trouvons confrontés. A cet égard, nous sommes en partie renvoyés à ce qui se jouait, à l'échelon individuel, autour du concept d'« *identité narrative* ». Ricœur nous mène d'ailleurs lui-même sur la voie de cette analogie. Par le « *pouvoir fictionnel de redécrire la vie* » qu'il accorde à la littérature utopique⁸⁰³, le philosophe nous invite à réfléchir au statut complexe de l'identité collective, comme il nous enjoignait de le faire pour l'identité individuelle. Dans cette perspective, l'utopie ouvre l'identité collective à son avenir et à son indétermination. Elle est

*« ce qui empêche l'horizon d'attente de fusionner avec le champ de l'expérience. C'est ce qui maintient l'écart entre l'espérance et la tradition. »*⁸⁰⁴

Ouvrant la pensée politique au possible et aux alternatives, la mentalité utopique peut induire une dynamique historique et temporelle — et ceci malgré le caractère généralement statique

⁸⁰³ Cf. *L'idéologie et l'utopie*, op. cit., p. 406.

⁸⁰⁴ « *L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social* », in *Du texte à l'action*, op. cit., p. 391.

de l'utopie comme forme littéraire. Elle nous permet ainsi d'introduire ou de renforcer la composante de l'avenir et du projet, dans un imaginaire qui risque de se replier sur ses formes instituées et une conception figée de l'identité. Comme l'écrit Ricœur :

« Les symboles qui règlent notre identité ne proviennent pas seulement de notre présent et de notre passé mais aussi de nos attentes à l'égard du futur. (...) L'identité d'une communauté est aussi une identité prospective. L'identité est en suspens. Par conséquent, l'élément utopique en est une composante fondamentale. Ce que nous appelons "nous-mêmes" est aussi ce que nous attendons et ce que nous ne sommes pas encore. »⁸⁰⁵

La liberté résolue serait donc liée à une dynamique d'ouverture de l'identité collective vers la dimension de l'avenir, ce qui va de pair avec une accentuation des divisions de la société. En effet, l'avenir demeurant toujours ouvert à la multiplicité des possibles, la détermination de la part « *prospective* » de l'identité est problématique. Les prises de position sur le projet à privilégier, les représentations sur ce que "nous" voulons devenir, engagent toute communauté dans des débats polémiques et des oppositions internes. Or, ceux-ci résultent autant du passé qu'ils n'agissent rétrospectivement sur son interprétation. D'où l'importance d'un double travail qui pourrait contribuer à une éducation lucide et pondérée de l'imaginaire politique : une démarche critique concernant l'ordre établi et une explicitation herméneutique des traditions dont nous héritons. Il n'est pas certain que l'une et l'autre soient entièrement compatibles. Et, comme nous l'avons déjà indiqué, ce travail ne peut que préparer les conditions de possibilité de l'acte libre, sans remplacer le moment de "prise de risque" de la décision en elle-même.

En nous appuyant sur l'article de P. Ricœur consacré aux divergences entre Habermas et Gadamer, article intitulé « *Herméneutique et critique des idéologies* », nous pouvons envisager quelques pistes permettant d'esquisser en quoi pourrait consister ce double travail de critique et d'élucidation. Une fois posée la différence d'accent et de perspective entre l'herméneutique des traditions proposée par Gadamer et la critique des idéologies au sens d'Habermas, tâchons de préciser en quoi chacune peut participer, de manière en partie complémentaire, à une dynamique d'émancipation propice à la limitation des tendances à la servitude volontaire.

Dans un premier temps, Ricœur examine la posture herméneutique et se demande à quelles conditions elle peut apparaître comme « *critique* ». Avant d'en venir à ses quatre indications directrices, rappelons que l'herméneutique présente comme intérêt éducatif de nous convier à une réflexion éclairante sur nos appartenances et les conditions de possibilité de notre expérience. Elle nous incite à faire retour sur ce dont nous provenons, tout particulièrement dans les sphères esthétique, historique et langagière, voire religieuse. Elle peut donc contribuer à une prise de conscience plus nette des ancrages socio-historiques dont nous dépendons initialement, à condition de ne pas faire de cette dépendance une détermination stricte, un motif d'auto-glorification et de renforcement des tendances identitaires. Par conséquent, à condition de ne pas hypostasier la dimension du passé et de la tradition dans la constitution de l'identité collective. Or, en examinant les instruments et les méthodes de l'herméneutique, en particulier dans le domaine de l'interprétation des textes, Ricœur nous

⁸⁰⁵ *L'idéologie et l'utopie*, op. cit., p. 408.

invite à penser les conditions d'une pratique herméneutique critique. Ses propositions tournent autour de quatre thèmes majeurs.

Tout d'abord, il évoque l'autonomie du texte et sa "résistance" à toute tentative de réductionnisme biographique ou contextuel. Une "grande" œuvre de littérature ou de pensée transcende les intentions de son auteur, les circonstances politiques et culturelles qui lui ont donné naissance. Elle demeure indéfiniment ouverte dans son adresse. Tel est ce que nous avons relevé en particulier à propos du *Discours* de La Boétie, dans notre introduction générale, mais qui vaut pour beaucoup d'autres. Ainsi, comme l'indique Ricœur :

*« On peut voir dans cet affranchissement la condition la plus fondamentale de la reconnaissance d'une instance critique au cœur de l'interprétation ; car ici la distanciation appartient à la médiation elle-même. »*⁸⁰⁶

Il convient néanmoins d'ajouter que ce rapport interprétatif ouvert à l'égard d'un texte, à la fois se cultive et requiert des conditions institutionnelles et politiques favorables. Apprendre à lire de manière distanciée et pouvoir émettre des interprétations plurielles d'un même texte n'est pas toujours possible ni permis.

Par ailleurs, et sur un second plan, complémentaire du précédent, le texte constitue un objet spécifique à propos duquel il convient de surmonter l'opposition schématique entre « expliquer » et « comprendre », héritée de Dilthey. Selon Ricœur, la sémiotique permet de rompre avec un tel dualisme. Plus que sur l'écriture, la sémiotique porte en effet l'accent sur l'œuvre comme *praxis* et production. L'explicitation, tant de la genèse de l'œuvre que de sa structure, éclaire et nourrit la compréhension, elle-même déjà engagée dans la démarche d'explication. « *La chose du texte n'est pas ce qu'une lecture naïve du texte révèle, mais ce que l'agencement formel du texte médiatise.* »⁸⁰⁷ Un effort de reconstruction doit être entrepris, pour ménager l'accès à une compréhension riche du texte. Celle-ci mériterait d'ailleurs d'être également mise à distance par une analyse des conditions de réception du texte au sein de l'époque et des structures institutionnelles dans lesquelles elle est conduite.

Sur un troisième plan, la méthode herméneutique peut nous conduire à une approche du texte en tant qu'architecture symbolique. Celle-ci déploie un monde en avant d'elle-même, comme un espace et un espacement de signes linguistiques, plus qu'elle ne recèle un message et des intentions cachés. Le texte peut alors être conçu comme un espace de création de réalité. Il ouvre un univers u-topique au sens étymologique du terme, ce qui produit un écart avec la "réalité matérielle" qui lui est contemporaine ou postérieure. En ce sens, et toujours en suivant les propositions de Ricœur, « *le mode d'être du monde ouvert par le texte est le mode du possible ou, mieux, du pouvoir-être ; en cela réside la force subversive de l'imaginaire.* »⁸⁰⁸ Prenant l'exemple de la poésie, Ricœur rappelle qu'elle suspend les références et le référentiel liés au langage ordinaire. Elle ouvre ainsi la possibilité d'une « *référence de second degré* » source d'un référentiel alternatif, lui-même générateur d'une « *redescription* » de la réalité. La

⁸⁰⁶ « *Herméneutique et critique des idéologies* », in *Du texte à l'action*, op. cit., p. 367.

⁸⁰⁷ Ibid., p. 368.

⁸⁰⁸ Ibid., p. 369.

poésie crée ainsi du jeu et déjoue le sens courant ou ordinaire des mots, ce qui libère de l'espace pour le possible, au sein même des articulations signifiantes — ce que suggérerait également Lacan dans sa mise en valeur du discours poétique par rapport au discours du psychotique dans son séminaire sur *Les psychoses*.

Enfin, l'herméneutique nous incite à réexaminer le rapport du lecteur au texte. Sa dimension critique tient alors dans une remise en question des approches trop unilatérales de la lecture, soit comme simple imprégnation du lecteur par le texte, soit à l'inverse selon la logique d'une projection de la subjectivité du lecteur — déjà toute constituée — dans le texte. Comme nous l'avons montré, la subjectivité résulte elle-même de la trame d'un réseau complexe de signifiants, nouée à la chaîne des pulsions inhérentes à chaque existence psychique individuelle. Le texte littéraire, parmi d'autres constructions symboliques telles que les lois, les récits historiques ou les documents administratifs comme l'état civil, participe donc à la constitution de la subjectivité tout autant qu'il émane d'un sujet-auteur qui s'est "cristallisé" dans telle architecture symbolique particulière. Par conséquent :

« Comprendre n'est pas se projeter dans le texte, mais s'exposer au texte ; c'est recevoir un soi plus vaste de l'appropriation des propositions de monde que l'interprétation déploie. Bref, c'est la chose du texte qui donne au lecteur sa dimension de subjectivité ; la compréhension n'est plus alors une constitution dont le lecteur aurait la clé. »⁸⁰⁹

Par la lecture, le lecteur « *s'irréalise* », ce qui peut le mettre sur la voie d'une mise à l'épreuve et d'un suspens de ses références ordinaires. Ceci ne va cependant pas sans conditions, et Ricœur ne précise pas suffisamment ici, nous semble-t-il, les conditions d'une écoute réceptive et d'une oreille attentive. Elles tiennent autant au sujet qu'aux modalités dans lesquelles se déroule la rencontre avec le texte. L'effet de « *désappropriation de soi* » ne va pas de soi à la simple lecture du texte. En arrière fond se profile la question du transfert, des médiateurs par lesquels est ménagé l'accès ou la rencontre avec le texte — et pour nombre de médiateurs le difficile problème de la position d'autorité, voire les apories du « *discours du maître* » tel que nous l'avons évoqué avec Lacan et à son propos. Le rapport au texte dépasse alors les limites strictes de l'herméneutique et engage toute la problématique du rapport à autrui, dans ses prolongements psychiques et sociologiques. Tel est particulièrement le cas dans l'éducation, liée à des cadres institutionnels précis au sein desquels se mettent en place des pratiques d'interprétation relativement déterminées et potentiellement limitatives voire prescriptives.

C'est pourquoi la confrontation avec la critique sociale devient nécessaire. Or, cette dernière, telle qu'elle est notamment défendue par Adorno et Horkheimer à leur retour en Allemagne dans les années 1950, puis reprise par Habermas, que Ricœur commente plus directement, semble s'opposer à la démarche herméneutique. Ce dernier se demande néanmoins si la critique sociale telle que l'entendent ces représentants de l'École de Francfort peut se passer de toute présupposition herméneutique. Il nous semble fondé à répondre par la négative, ce qui engage la visée d'émancipation à une confrontation avec ses origines et ses propres « *intérêts* ».

⁸⁰⁹ « *Herméneutique et critique des idéologies* », in op. cit., p. 370.

A un premier niveau, comme nous avons déjà commencé à le faire avec Lacan, la prétention d'un « *intérêt pour l'émancipation* » mérite elle-même d'être discutée. Cet intérêt n'est-il pas lui-même intéressé et à quoi ? Peut-il simplement être situé en regard de deux autres, qui sont définis par Habermas comme étant l'intérêt « *scientifique et technique* » — lié à l'efficacité et à la rationalité instrumentale — et l'intérêt « *pratique* » — associé à la position et au respect de normes et de valeurs partagés par le groupe ? Et pourquoi limiter la sphère des intérêts à ces trois types ? Ces questions, suscitées par l'argumentation d'Habermas, nous conduisent à interroger la légitimité de son approche spécifique des intérêts. Elle ne saurait être fondée uniquement sur une description empirico-analytique des "faits", qui présuppose une constitution de leur objectivité par l'intérêt scientifique et toute la division du travail intellectuel qui l'accompagne. Mais elle ne peut non plus l'être sur une construction théorique "régionale", ancrée dans une expérience singulière, comme peut l'être la théorie psychanalytique.

Il faut alors resituer les trois types d'intérêt dans une logique liée à l'anthropologie philosophique. En analysant à l'échelle de l'humanité la séquence travail-pouvoir-langage, elle-même privilégiée pour son importance et son universalité dans la constitution de l'humain, nous pouvons dégager la pertinence et la légitimité des trois types d'intérêt. Ceci requiert néanmoins une démarche herméneutique, telle qu'Heidegger cherche à la mettre en œuvre dans le dégagement des « *existentiaux* » de la condition humaine. Une telle remise en perspective de l'homme dans son devenir et à travers ses œuvres implique de revisiter son histoire et d'en dégager les traits saillants, ce qui passe par un travail d'interprétation.

Par ailleurs, l'opposition entre herméneutique et critique sociale n'est pas si nette, dès lors que nous envisageons leur finalité ultime ou idéale, à savoir une « *communication sans entraves et sans bornes* ». Certes, l'herméneutique la présuppose comme "arrière-fond", ancré dans la précompréhension et la tradition, tandis que la pensée d'Habermas la pose comme horizon utopique à venir. Néanmoins, ne s'agit-il pas dans les deux cas de viser la dimension transcendante de la communication, avec une différence d'accent ? L'herméneutique ne peut en effet présupposer une entente qu'en dépassant l'hétérogénéité et la pluralité des héritages traditionnels, ainsi que les différends effectifs qui parcourent tel état donné de la société. Quant à la critique sociale, elle ne peut poser et viser le consensus que sur la base d'expériences effectives qui, aujourd'hui comme hier, se sont efforcées de le faire émerger dans des pratiques. Dans ce dernier cas, estime Ricœur,

« c'est la tâche de l'herméneutique des traditions de rappeler à la critique des idéologies que c'est sur le fond de la réinterprétation créatrice des héritages culturels, que l'homme peut projeter son émancipation et anticiper une communication sans entraves et sans bornes. »⁸¹⁰

Cette thèse de Ricœur nous paraît d'autant plus forte lorsqu'on la rapproche de la critique qu'Habermas adresse à l'époque contemporaine. D'après lui, nous sommes aujourd'hui confrontés à l'hégémonie de l'intérêt scientifico-technique ou instrumental, au détriment des deux autres. Il lui importe donc de réactiver non seulement l'intérêt pour l'émancipation, par le biais de la pensée critique et de l'auto-réflexion, mais aussi une activité de communication qui ne soit pas seulement subordonnée à la légitimation d'une *praxis* purement instrumentale.

⁸¹⁰ « *Herméneutique et critique des idéologies* », in op. cit., p. 373.

« (...) comment faire, interroge Ricœur, pour que l'intérêt pour l'émancipation ne reste pas un vœu pieux, sinon en l'incarnant dans le réveil de l'action communicative elle-même ? Et sur quoi appuyerez-vous concrètement le réveil de l'action communicative, sinon sur la reprise créatrice des héritages culturels ? »⁸¹¹

A cet égard, les sciences sociales se trouvent prises dans une situation complexe et ambiguë, comme nous l'avons établi dans notre deuxième partie. Dans la mesure, rappelons-le, où elles sont issues de la révolution scientifique et de la division du travail intellectuel, elles s'insèrent structurellement dans le réseau des intérêts scientifico-techniques. Par cette dimension instrumentale, elles risquent toujours d'être elles-mêmes instrumentalisées et de servir des intérêts contraires à l'émancipation. D'où l'insistance d'Habermas sur la dimension de sciences sociales « *critiques* », telles que les avaient voulues ses prédécesseurs de l'École de Francfort. Comme nous invite à le penser Ricœur, cependant, il ne suffit pas de "réfléchir" ou de soumettre ses résultats à l'auto-réflexion pour rendre la critique productive et sortir d'une position aporétique. L'auto-réflexion ne devient source effective de critique que par la mise en perspective de l'histoire des sciences sociales, de leur genèse, de leurs possibles non-réalisés, de leur dérive instrumentale, etc. Ce qui passe par une rétrospection plus globale sur la place et les finalités de ces sciences dans l'histoire humaine. Or, cette remise en perspective résulte d'une activité de type herméneutique.

En relativisant l'opposition entre la pensée herméneutique et la démarche des sciences sociales critiques, nous devons pourtant veiller à ne pas abolir l'écart et les différences qui les séparent. Ce serait faire preuve de « *confusionnisme* », comme le dit Ricœur. Deux conclusions méritent alors d'être accentuées.

D'une part, en suivant l'analyse de Ricœur, nous pouvons considérer que les deux démarches stimulent des attitudes d'esprit complémentaires. L'herméneutique développe davantage le souci de la réminiscence et de l'explicitation des appartenances ; elle favorise une réflexion rétrospective sur la part héritée de notre identité et de notre réalité présentes. Quant à la critique des idéologies, elle suscite davantage l'espérance tout en soulignant le chemin encore à parcourir vers la réalisation d'objectifs idéaux. Elle incite à cultiver une identité prospective de la communauté.

D'autre part, nous estimons que l'écart se réduit ou s'accroît entre les deux démarches en fonction des choix opérés dans chaque domaine. Si la démarche herméneutique ne privilégie pas une tradition particulière, ou encore un certain type de texte, mais s'attache à dégager une pluralité de traditions, elle jouera probablement un rôle émancipateur et critique. A l'inverse, la subordination tendancielle des projets de recherche en sciences sociales aux impératifs de la rentabilité et de projets en prise directe sur les préoccupations instrumentales du moment, risque de n'apporter qu'une faible contribution à la tâche d'émancipation, voire de s'y opposer par le culte d'un « *service général des biens* » comme pouvait le craindre Lacan.

⁸¹¹ « *Herméneutique et critique des idéologies* », in op. cit., p. 375.

Le dialogue et la tension entre ces deux démarches de pensée peut donc jouer un rôle salubre, notamment dans la perspective d'une éducation raisonnable de l'imaginaire utopique. En mettant l'accent sur la critique sociale, la critique des idéologies nous incite à ne pas adhérer aveuglément à l'ordre établi et à ne pas consentir à la dissimulation des injustices, à la dissimulation de la dissymétrie entre les détenteurs du pouvoir et ceux sur qui il est exercé. En éclairant l'ordre établi dans sa genèse et ses états antérieurs, ainsi que dans sa complexité et son caractère non-univoque, l'herméneutique nous incite à envisager avec prudence la manière de transformer le monde, et à penser que c'est aussi en l'interprétant autrement que nous pouvons modifier une réalité sociale que la composante imaginaire contribue à former — même si elle ne la constitue pas intégralement.

2/ Favoriser la créativité social-historique grâce au comparatisme

Les réflexions précédentes sur l'utopie nous amènent à esquisser une démarche comparatiste sur un horizon plus large, mais qui s'inscrit nous semble-t-il dans l'esprit du dialogue précédent entre herméneutique et sciences sociales critiques. Nous ne formulerons ici que quelques suggestions, qui mériteraient d'être approfondies et sont d'ailleurs liées à des travaux de recherche et à des croisements institutionnels relativement récents. Nous pensons notamment à l'entreprise initiée par M. Detienne, visant à faire dialoguer ensemble l'historien et l'ethnologue, ou encore, antérieurement, aux réflexions de G. Balandier sur l'anthropologie politique. Dans ces deux cas, parmi d'autres, se pose le problème de « *comparer l'incomparable* », selon le titre éponyme de M. Detienne⁸¹². Aussi problématiques voire polémiques que puissent être ces démarches, tant sur le plan méthodologique que sur celui des possibilités institutionnelles de faire se rencontrer les représentants de disciplines et de traditions de pensée différentes, nous estimons pouvoir dégager à leur propos des ressources intéressantes pour cultiver l'imaginaire politique et limiter par là les risques de servitude volontaire.

Nous avons vu précédemment que les utopies tendaient en règle générale à se convertir en un tableau froid et abstrait, qui risque de conduire à sous estimer la complexité de la dynamique historique et à méconnaître l'irréductibilité du réel à des schémas conceptuels *a priori*. Elles constituent également des espaces de projection fantasmatique, ce qui risque d'accroître leur dérive vers la "pathologie". Or, bien que ce risque existe aussi lors de la reconstitution ethnologique des modèles de sociétés dites "traditionnelles", particulièrement lorsqu'elles sont "sans écriture", ces modèles présentent plusieurs intérêts. Tout d'abord, ils préservent mieux que les utopies la complexité du réel et font apparaître l'incomplétude de toute systématisation, la résistance du réel au concept. D'autre part, dans leur variété, ils nous permettent de mieux appréhender la capacité créatrice de l'imaginaire radical. A l'échelle de l'histoire de l'humanité, l'imagination collective a permis aux hommes de produire des systèmes politiques et des régimes de reconnaissance très différents. Emanant de sociétés

⁸¹² *Comparer l'incomparable, Oser expérimenter et construire*, Le Seuil, 2000.

disparues ou en voie de disparition, parfois de projets politiques minoritaires ou très localisés, les modèles socio-politiques révélés par les ethnologues ou les historiens nous placent face à des traditions plurielles, susceptibles également d'aiguiser notre sensibilité et notre écoute à l'égard des « *devenir-minoritaires* », pour reprendre une expression de G. Deleuze, qui continuent à circuler dans notre société. Enfin, généralement consacrée à des sociétés sans Etat, l'anthropologie politique nous incite à relativiser cette forme politique prééminente dans la tradition de pensée occidentale.

A cet égard, une précision s'impose. Nous sommes conscients du fait qu'un usage "partisan" de l'anthropologie politique a pu être en vogue, particulièrement dans les années 1960-70. Nous pourrions à cet égard nous demander s'il ne s'agissait pas, pour certains, de mettre à profit l'existence de sociétés sans Etat pour défendre une thèse anti-étatiste à l'époque contemporaine. Que cette thèse puisse être défendue, dans le cadre du pluralisme démocratique, est légitime. En revanche, l'instrumentalisation des sociétés traditionnelles pour légitimer cette thèse nous paraît contestable. Si l'on examine notamment les propos de Pierre Clastres, dans *La société contre l'Etat*, une distinction mériterait d'être faite entre les éléments descriptifs de la vie et du mode de fonctionnement des sociétés guarani — qui sont instructifs et dignes d'intérêt, en particulier sur leur manière de déjouer la menace de captation du pouvoir ou encore d'imprégner jusque dans les corps la discipline du groupe par le biais des rites d'initiation — et les prises de position de l'auteur sur les conclusions à en tirer pour l'époque actuelle. En extrapolant les résultats de ses études de terrain, l'ethnologue en vient à idéaliser les conditions d'existence des sociétés qu'il étudie, tout en y opposant l'Histoire et le développement des institutions politiques différenciées, comme s'ils constituaient le mal absolu.

Ceci est encore plus perceptible dans son interprétation très réductrice du *Discours de la servitude volontaire* de La Boétie, intitulée « *Liberté, Malencontre, Innommable* »⁸¹³. Clastres associe la servitude volontaire à la naissance de l'Etat et de l'Histoire, qui auraient « *dénaturé* » l'homme tout en introduisant des divisions et des hiérarchies dans des sociétés conçues auparavant comme égalitaires. Or, le présupposé de sociétés traditionnelles strictement égalitaires est assez largement remis en question par l'anthropologie. Par ailleurs et plus radicalement, l'idée d'une « *dénaturation* » de l'homme contrevient à la position que nous défendons depuis le début de ce travail : à savoir que l'homme est un être produit par son histoire et dont le mode de subjectivation dépend de l'imaginaire social, de la langue et des institutions dans lesquels il est amené à se former.

Certes, il ne s'agit pas d'en conclure, à l'inverse, et sur un mode hégélien, que le développement historique des techniques et des institutions nous conduit de manière immanente à la raison et à la liberté. L'Etat ne doit pas non plus être idéalisé comme le « *rationnel en soi et pour soi* », ni d'ailleurs toutes les institutions réduites à des institutions étatiques ; bien qu'il convienne aussi de rappeler qu'elles se situent toutes, malgré tout, dans l'orbite du « *monopole de la violence physique légitime* » de l'Etat, selon l'expression de M. Weber. Une part importante de nos réflexions précédentes tendait à montrer l'imbrication entre le déploiement complexe des institutions et la formation de la subjectivité humaine,

⁸¹³ In *Le discours de la servitude volontaire*, Petite bibliothèque Payot, réédition 2002, p. 247 et s.

engagée dès lors dans une dialectique probablement indépassable entre servitude volontaire et liberté résolue. L'accentuation de l'une ou l'autre de ces directions dépend avant tout du rapport entretenu par chacun envers les institutions de la société. A cet égard, aucune forme de société ne détient un privilège absolu. Le caractère pluraliste des démocraties leur confère néanmoins un certain avantage, si comme nous le pensons le pluralisme et la possibilité du comparatisme sont un facteur important de distanciation critique à l'égard de nos appartenances. D'autre part, nous soutenons également, avec C. Lefort, que la conception et le désir d'une société non-divisée sont profondément dangereux et régressifs.

Pourquoi, dès lors, nous intéresser aux modèles ethnologiques et à quelles fins ? Nous estimons que cela permet, dans un esprit comparable à celui de la confrontation entre les types de régimes politiques ou d'utopies, de dégager des possibles et d'accroître notre intelligence de la complexité du réel. Comme pour les utopies, l'essentiel n'est pas d'abord le contenu ni l'application immédiate des modèles ethnologiques. Ils sont intéressants par l'écart qu'ils produisent vis-à-vis de nos formes actuelles d'existence politique. Cet écart peut toucher à la question de la représentation politique, à la modalité de formation d'un consensus ou de règlement des différends, au régime de la propriété ou à la relation entre la communauté et son environnement naturel, ou encore à la façon de concevoir ses origines et la "fondation" de la cité, pour ne citer que quelques exemples. Dans différentes situations politiques et pour ainsi dire "localement", sur un type de problème particulier, la pensée pourrait saisir l'occasion de ce détour et de ce dépaysement pour poser autrement les problèmes auxquels nous confronte le temps présent.

a/ Quels enseignements de l'anthropologie politique ?

Dans le prolongement de nos réflexions sur l'utopie, nous avons bien conscience que sur le terrain de l'imaginaire politique rien ne va de soi. Un débat complexe doit être instauré, dont nous ne prétendons pas maîtriser tous les aspects, particulièrement en ce qui concerne l'anthropologie politique. L'expression même est source d'importantes polémiques. Nous nous limiterons à un commentaire des positions de G. Balandier et de L. Dumont, qui nous ont semblé éclairantes. Ce sera l'occasion de préciser en quoi la démarche de l'anthropologie politique nous semble susceptible de limiter les effets de servitude volontaire à l'égard de l'ordre politique tel qu'il existe à une époque donnée.

Dans sa préface au livre d'Evans-Pritchard sur *Les Nuer*, Louis Dumont s'en prend avec véhémence à « *certain auteurs récents* » — sa préface date de 1975 — qui tendraient selon lui à surévaluer la dimension politique de l'anthropologie par rapport à l'anthropologie sociale, d'une acception plus large et plus globale. L'ouvrage sur les Nuer, peuple du Sud Soudan résidant aux sources du Nil blanc, autour des deux confluent qu'il forme avec le Sobat et le Bahr el-Ghazal, n'entre pas pour L. Dumont sous le coup de la critique. Mais il aurait été l'occasion d'un dévoiement de l'anthropologie et d'un usage abusif du concept de "politique", étendu à des sociétés sans Etats voire sans institutions politiques autonomes.

L. Dumont accuse ainsi ses adversaires de faire preuve d'ethnocentrisme aveugle et conclut ainsi son propos :

« il est clair désormais, pour nous en tous cas, que la perspective véritablement structurale n'a que faire d'une surestimation du politique, et inversement que la considération privilégiée du politique, telle qu'elle s'est manifestée dans l'ensemble, est fondée en définitive sur la réintroduction subreptice et prétentieuse, mais toujours naïve, de l'individu moderne dans une matière où le Livre que voici, comme nos autres maîtres-livres, nous a montré le chemin opposé, celui de la relation. »⁸¹⁴

Deux problèmes nous semblent posés ici, qui concernent notre propos. D'une part, à travers la prise de position structuraliste "orthodoxe", se pose la question de la valeur et du sens. Pouvons-nous décrire des relations sans chercher à en tirer des conclusions ou du moins sans forger des hypothèses sur leur portée signifiante, à la fois pour le peuple concerné et du point de vue du rédacteur, ainsi que des destinataires du texte ? Le sous-titre du livre d'Evans-Pritchard ne prend-il d'ailleurs pas position en nommant cette étude ethnologique « *Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote* », l'expression « *institutions politiques* » étant explicitement employée ? Certes, l'ethnologue, par souci méthodologique, doit-il procéder avec prudence lorsqu'il s'agit d'articuler les dimensions descriptive et signifiante, l'attitude intellectuelle de P. Clastres pouvant nous servir de contre-exemple. Cela dit, dès lors que nous considérons une société comme le produit d'un imaginaire social, qui fait surgir un mode d'être particulier, des différenciations, des jeux de pouvoir et des représentations, il n'est pas possible de distinguer totalement sens et relation, existence sociale et institution d'un ordre politique — fût-il peu ou pas différencié du social.

D'autre part, l'accusation d'ethnocentrisme naïf, qui mériterait un examen plus détaillé de la position des "adversaires" — adversaires qui ne sont d'ailleurs pas directement nommés —, ne doit pas occulter à l'inverse un certain aveuglement de l'auteur de ces lignes. L. Dumont entend en effet différencier l'individu moderne d'un membre de société traditionnelle de la façon suivante :

« Pour nous [modernes], l'homme c'est l'individu, le sujet individuel pour lui-même ; pour les sociétés non-modernes c'est dans une grande mesure la société, l'homme collectif auquel le sujet particulier est référé. »⁸¹⁵

Une opposition aussi tranchée n'est recevable — et seulement dans une certaine mesure — que sur le plan psychologique. En ce qui concerne tout particulièrement l'homme moderne, la majeure partie de nos réflexions précédentes nous a en effet conduits à une conception complexe et "stratifiée" de l'individu. Sans être en mesure de nous prononcer sur le type de conscience de soi d'un membre de tribu Nuer ou d'une autre société traditionnelle, nous pouvons opposer à L. Dumont que la conscience de soi "individualiste" de l'homme moderne ne révèle qu'une partie de son être et de ses modes de détermination, toute une autre partie reconduisant à des déterminants collectifs tout aussi prégnants que dans une société "traditionnelle" — à ceci près que les "possibles" ouverts par les conditions de pluralité de la modernité favorisent la "chance" ou le "bon-heur" de l'émancipation.

⁸¹⁴ L. Dumont, Préface à E. E. Evans-Pritchard, *Les Nuer*, trad. fr. L. Evrard, rééd. Tel Gallimard 1994, p. XVIII.

⁸¹⁵ L. Dumont, op. cit., p. XIII.

Aussi est-ce probablement moins illégitime que ne le prétend L. Dumont de conduire une analyse "politique" de la société Nuer — et d'autres encore — analyse susceptible d'ouvrir ensuite la voie à des études comparatives avec des formes de sociétés non-traditionnelles. Comme la méthode structurale a pu le vérifier sur les mythes, anciens et récents, la confrontation peut conduire la pensée à mieux cerner les différences et les points de rapprochement. Elle relativise la spécificité de l'individu contemporain, le place dans une situation moins exceptionnelle et monadologique, tout en nous incitant à mieux prendre en considération les structures dans lesquelles il est amené à se constituer et à élaborer un certain type de conscience de soi.

Dès lors, comme le rappelle G. Balandier dans sa préface à la seconde édition de son *Anthropologie politique*, le débat n'est pas exempt de malentendus, mais aussi de divergences conceptuelles aux incidences politiques notables. Si l'on désigne par "politique" l'existence dans une société d'institutions autonomes et séparées du social, alors, effectivement, une part importante des sociétés "traditionnelles" ne sont pas caractérisées par la présence du "politique". La question de leur comparaison avec les sociétés non-traditionnelles ne se pose alors pas : les unes et les autres se situent dans une relation d'altérité radicale. Faut-il cependant délimiter aussi strictement le concept de "politique" ? Et toute formation sociale n'est-elle pas marquée par des dynamiques politiques ? Répondre par l'affirmative nous conduit à réinterroger la compréhension du concept. Si notre position s'explicitera davantage grâce aux thèses de Castoriadis relatives à l'institution imaginaire de la société, nous suivrons pour l'heure les suggestions de G. Balandier et qui l'opposent à l'orientation de pensée de L. Dumont.

Les sociétés "traditionnelles" ne sont pas nécessairement marquées par un pouvoir politique différencié et institué comme tel. Mais certaines situations particulières, plus ou moins courantes et codifiées, appellent des procédures et des prises de position qui touchent au bien commun ainsi qu'à la perpétuation ou à la modification de l'ordre établi. Sur un mode prospectif et qui mériterait d'être approfondi, G. Balandier repère trois traits spécifiquement politiques qui apparaissent dans toute communauté humaine.

Premièrement, tout système social est différencié et crée un système de relations — entre groupes, lignées, segments, tribus,... Tel était d'ailleurs l'un des enseignements du livre d'Evans-Pritchard, qui dégageait en outre une certaine autonomisation des relations politiques par rapport aux différenciations strictement sociales. Les systèmes de relations conduisent à une organisation hiérarchisée, marquée par des rapports dissymétriques et des tensions. D'où une dynamique historique au sein des sociétés dites "traditionnelles", qui conduit à relativiser la vision trop massive d'un modèle de société anhistorique. Il s'agit plutôt d'un autre régime d'historicité, qui mériterait d'être interrogé en lui-même. En un sens, Lévi-Strauss avait commencé à percevoir cette forme d'historicité. Au chapitre XI de son *Anthropologie structurale*, consacré à « *La structure des mythes* », l'auteur envisage le mythe comme « *un modèle logique pour résoudre une contradiction (tâche irréalisable, quand la contradiction est réelle)* »⁸¹⁶. Abordant le mythe d'Œdipe, il commence à montrer que celui-ci tout à la fois révèle et occulte la contradiction entre l'autochtonie et la naissance biologique d'un père et

⁸¹⁶ *Anthropologie structurale*, Plon, 1958, p. 254.

d'une mère, comme nous avons eu d'ailleurs l'occasion de l'évoquer, avec N. Loraux, dans notre première partie. Or il y là, pour Lévi-Strauss, matière à une « *croissance* » du mythe, c'est-à-dire à une évolution de ses versions, chacune visant à surmonter la contradiction sans pour autant y parvenir. L'hypothèse d'une croissance du mythe nous renvoie ainsi à son devenir historique. Corrélativement se confirme alors son caractère politique et même idéologique, selon les trois niveaux de sens délimités par Ricœur : maintien de la cohésion du groupe, dissimulation des relations dissymétriques, légitimation de l'ordre établi.

Le second trait politique dégagé par les analyses de Balandier se fonde sur le caractère instable et approximatif de l'ordre établi. L'ordre social tend à sa réalisation et à sa perpétuation, dans une logique de tradition, mais il est parcouru aussi par des dynamiques de contestation, ne serait-ce que par la succession des générations. Ces dynamiques ne sont pas aussi formalisées ni aussi vivement explicitées que dans les sociétés non-traditionnelles. Et il faut reconnaître que les techniques mises en œuvre pour les domestiquer sont extrêmement puissantes, qu'il s'agisse de la prégnance des discours mythiques ou des épreuves de marquage corporel émaillant les rites de passage. Mais la mise en place de ces techniques révèle précisément l'existence d'une dynamique à endiguer, dynamique politique dans son essence.

Enfin, le troisième aspect générateur de dynamiques politiques résulte de la relation entre le système global et les pratiques sociales qui se développent en son sein. Dans la mesure où ces pratiques évoluent, et malgré un certain conservatisme sur le court terme, nous pouvons envisager que la dialectique entre idéologie et utopie, telle qu'elle est formalisée par Mannheim autour du devenir de la "réalité" sociale, est déjà agissante. Certains membres de la communauté tendront ainsi à légitimer l'ordre antérieur, en partie "dépassé" par les pratiques sociales du moment, là où d'autres groupes "montants", comme les appelle Mannheim, s'orienteront vers une reformulation du système global, dans une dimension modeste cependant, comparable à la reformulation d'un mythe au cours d'une assez longue période.

Quelle conséquence pouvons-nous alors tirer de cette redéfinition du politique ? D'une part, elle légitime la possibilité d'une comparaison et donc, par contrecoup, une « *nouvelle lecture politique de nos propres sociétés* »⁸¹⁷ : ces dernières constituent des modes spécifiques d'expression de l'imaginaire social, qui méritent d'être resitués parmi d'autres. D'autre part, et corrélativement, la mise en confrontation des modèles de société nous permet de mieux appréhender la puissance instituante de l'imaginaire radical. Dans les deux cas, une plus grande capacité de distanciation peut en être attendue. Les études portant sur les sociétés "traditionnelles" peuvent jouer un rôle comparable à celui que Ricœur attribuait aux utopies et qui consiste, selon une formule que nous avons déjà citée, à exposer « *la plus-value non-déclarée de l'autorité et [à] démasque[r] la prétention propre à tous les systèmes de légitimité.* »⁸¹⁸ L'anthropologie politique pourrait ainsi permettre, pensons-nous, de faire jouer autrement encore cette « *fonction du possible pratique* » soulignée par M. Revault d'Allonnes à propos de l'utopie. Elle pourrait nous permettre de développer notre capacité d'invention et

⁸¹⁷ G. Balandier, *Anthropologie politique*, PUF, coll. Quadrige, rééd. 1999, p. VIII.

⁸¹⁸ « *L'imagination dans le discours et dans l'action* », in *Du texte à l'action*, op. cit., p. 232.

d'initiative politiques, dans une mesure qui nous échappe en partie et mériterait d'être explorée davantage.

b/ Comment s'engager dans un comparatisme constructif ?

Défendre la possibilité et la légitimité d'établir des comparaisons n'induit pas cependant *ipso facto* une mise en pratique sans nuances et sans précautions. Ceci implique de « *construire des comparables* », selon l'expression de M. Detienne, et de faire se rencontrer des chercheurs et des institutions qui n'ont pas nécessairement l'habitude ni le désir de travailler ensemble. Les prises de position récentes de M. Detienne étant volontairement très partisans, nous souhaitons ici marquer notre distance quant à l'opposition qu'il dénonce, opposition abordée nous semble-t-il de manière trop manichéenne en l'occasion, entre une anthropologie présentée comme intrinsèquement ouverte et comparatiste, d'un côté, et une science historique majoritairement dénoncée comme nationale (voire nationaliste) et ethnocentrique. En revanche, nous pensons que la proposition faite par l'helléniste, consistant à favoriser les recherches croisées entre ethnologues et historiens, peut se révéler productive pour la pensée et l'imagination politiques.

Ici encore, nous pouvons percevoir combien la langue, les institutions et les représentations imaginaires jouent un rôle fondamental dans la dialectique entre servitude volontaire et liberté résolue. Favoriser la prise de distance à l'égard des conceptions traditionnelles du politique et faire émerger de nouvelles lectures de nos sociétés passe par des évolutions sur ces trois niveaux. Soulignons d'ailleurs que la formulation du projet comparatiste défendu par M. Detienne demeure insuffisante, puisqu'elle ne concerne que deux disciplines : l'histoire et l'ethnologie. D'autres éclairages et d'autres types de logiques conceptuelles devraient être mobilisées, comme la psychologie sociale, la sociologie, la psychanalyse ou la philosophie politique, ainsi que nous nous efforçons de le montrer dans ce travail autour de l'objet « *servitude volontaire* ». L'essentiel, nous semble-t-il, est de convoquer autant d'approches et de disciplines que l'exige l'objet d'étude. Mais le paradoxe, nous en convenons, est que cet objet dépend lui-même de sa constitution, dans et par chaque champ disciplinaire constitué. D'où la difficulté à parler ensemble d'un objet commun, en limitant les risques de malentendu.

A ce propos, M. Detienne propose de « *construire des comparables* », c'est-à-dire de produire, dans un espace de discussion commun, un champ de réflexion convergent dans lequel les interrogations — si ce n'est certains concepts eux-mêmes — puissent être suffisamment générales pour convenir à toutes les disciplines en présence, et suffisamment spécifiques pour permettre des analyses rigoureuses et éviter les généralisations abusives. Le projet entrepris autour des différentes manières de s'assembler et de débattre des affaires communes, publié sous le titre *Qui veut prendre la parole ?*⁸¹⁹, nous a paru constituer un exemple parmi d'autres de l'intérêt d'une telle manière de procéder. Le mot de "démocratie"

⁸¹⁹ Sous la direction de M. Detienne, Le Seuil, « Le genre humain », 2003.

aurait risqué de conduire à des malentendus, et son usage n'aurait pas été adéquat pour rendre compte de certaines expériences humaines d'exercice de la parole publique, néanmoins susceptibles de nourrir la réflexion sur les procédures et les lieux d'assemblée, la formation d'un consensus entre égaux ou le respect de l'isonomie. En s'orientant sur les pratiques concrètes, un croisement de perspectives a pu être conduit, permettant d'éviter une radicalisation des oppositions, notamment entre l'invention grecque de la démocratie et d'autres expériences politiques, ou encore entre l'Occident et le reste du monde.

A la lecture des différentes contributions, de teneur et de qualité inégale, nous devons reconnaître qu'aucun modèle présenté ne correspond rigoureusement à ce que nous pouvons entendre par une "démocratie", et que les situations ne sont pas comparables terme à terme. Les temps, les lieux, la nature des participants et les procédures suivies sont souvent très hétérogènes, depuis l'organisation autonome des communes italiennes à la fin du Moyen-Age, en passant par les communautés monastiques du Japon médiéval au XVI^{ème} siècle, les assemblées de Cosaques entre le XVI^{ème} et le XVII^{ème} siècles, jusqu'aux décisions collectives chez les Ochollo d'Ethiopie méridionale et aux réunions secrètes des Sénoufo en Côte d'Ivoire — deux communautés encore actives au milieu du XX^{ème} siècle. Les femmes sont très généralement exclues, les assemblées ne concernent qu'une catégorie spécifique de membres de la communauté (les guerriers, les moines, les membres du clan en âge de parler, les citoyens aisés ou nantis de titres de propriété,...) et les domaines de prise de décision portent sur des champs spécifiques : faire la guerre, rendre la justice, etc. Certaines dynamiques ne sont pourtant pas étrangères aux exigences fondamentales de la démocratie concernant l'égalité de droit ou de parole, la formation d'un consensus réfléchi ou encore le souci collectif du bien commun. Ce qui permet notamment, comme le souligne M. Detienne, de relativiser l'exceptionnalité du « *miracle grec* ».

Mais plus que des concepts ou des "modèles" équivalents, ce sont des questions qui ouvrent un espace commun. Qui prend la parole ? Au nom de quel droit et avec quelle autorité ? En quel lieu ? Selon quelles modalités ? En quelles occurrences du temps calendaire ou social ? Comment se prennent les décisions ultimes ? Avec quelle force d'obligation pour les membres de la communauté ? Etc. Chaque groupe étudié donne lieu à des réponses singulières. Que peut-il alors résulter de la mise en commun de ces champs d'étude hétérogènes ? Tout d'abord une initiative créatrice de parole, un effort d'écoute et d'attention, là où il n'en existait pas, ou très peu. Chaque discipline ou chaque époque fait ainsi l'épreuve des autres, non sans dissonances ni discordances. La rencontre fait apparaître alors des variations possibles autour d'un même thème ; et ces variations ne sont plus seulement de l'ordre de la fiction, comme dans les utopies, mais de l'ordre de l'expérience historique. Comme le conclut M. Detienne, à la fin de sa présentation du recueil :

« (...) plusieurs commencements, observés dans le concret de leur cheminement, permettent d'analyser comme au microscope les composantes des configurations voisines et dont chacune en ses traits différentiels permet peut-être au comparatiste attentif d'entrevoir le clinamen qui signe la formule d'une micro-configuration du politique parmi une série de possibles. »⁸²⁰

⁸²⁰ *Qui veut prendre la parole ?*, op. cit., p. 30.

Cet exercice de pluralisme appliqué constitue par ailleurs à nos yeux une des manières possibles de déjouer le fantasme de l'Un, de l'unité et de l'identité incomparable du groupe, dont nous avons vu qu'il était au cœur de la question de la servitude volontaire. Mais nous pouvons encore ajouter, dans un esprit proche de celui de l'anthropologie politique de Balandier, que la mise en présence du monde actuel avec ces formes disparues et révolues de l'exercice de la parole politique, permet de nous prémunir contre les certitudes concernant l'exemplarité de nos propres pratiques. Ainsi que l'envisage P. Rosanvallon dans l'avant-propos du même recueil :

« Le lecteur est en fait conduit à se départir de l'idée qu'il y aurait une démocratie dont il posséderait le sens et dont il contrôlerait l'histoire. Il est amené à abandonner sa croyance confortable dans l'existence d'une différence qui nous établirait (nous, Occidentaux des XX^{ème} et XXI^{ème} siècles) dans une singularité inédite. »⁸²¹

Une telle remarque est non seulement importante pour lesdits Occidentaux — qui seraient d'ailleurs mieux rappelés à leur diversité par un comparatisme bien ordonné — mais aussi pour leurs interlocuteurs à l'échelle internationale. Car en démontrant, plus avant que ne pourrait encore le faire l'initiative expérimentale que nous venons d'évoquer, que les expériences de prise de parole en vue du bien commun, de recherche de légitimité et de consensus, de procédures raisonnables de règlement des conflits et des différends,... peuvent émaner de modèles de société disséminés dans le temps et l'espace, nous disposerions aussi d'instruments intellectuels déterminants pour renvoyer à leur mauvaise foi et à leurs contradictions les opposants au régime démocratique, confondu avec la seule tradition occidentale.

3/ L'imaginaire radical et sa relation problématique à la *praxis*

Les utopies et les modèles politiques des sociétés disparues, ou bien encore les pratiques politiques éphémères dont certains textes font encore retentir l'écho, sont autant de moyens d'opérer des variations imaginatives et d'exercer la capacité humaine à envisager autrement le rapport aux institutions, à la parole et à l'autorité, au commandement et à l'obéissance. Encore n'est-ce pas suffisant pour engager une *praxis* transformatrice soucieuse d'émancipation. Et ceci est d'autant plus vrai que l'inventivité sociale résulte d'un processus collectif complexe, dans lequel entrent les œuvres, les techniques, les désirs et les rêves de l'humanité. Aucun individu n'en détient la clé ni aucun système le contrôle, bien que les régimes d'oppression puissent le réduire au minimum. La spécificité de la créativité sociale et la difficulté pour les membres d'une communauté de saisir clairement leur place et leur fonction dans le processus global nous a donc orienté vers les réflexions de C. Castoriadis dans *L'institution imaginaire de la société*.

Tout en nous confortant une nouvelle fois dans l'exigence de penser l'individu comme un "produit social", ce texte va nous permettre de préciser le sens et la portée du concept

⁸²¹ *Qui veut prendre la parole ?*, op. cit., p. 10.

d'« *imaginaire radical* », ainsi que la manière dont individus et groupes peuvent contribuer à la dynamique instituante au sein du devenir social-historique. Ainsi que nous l'avons déjà envisagé, sous l'angle de la langue, de la reconnaissance sociale et de la formation de la vie psychique, l'individu résulte d'une élaboration complexe, étayée sur la base organique du corps mais structurée par les signifiants, les représentations et les états successifs de la technique et de ses usages. La pensée de Castoriadis s'efforce d'intégrer, ou du moins de prendre en compte, la pluralité des perspectives examinées antérieurement : linguistique, sociologique, psychologique, psychanalytique et anthropologique. Il esquisse une approche multilatérale propice nous semble-t-il à une plus grande intelligence des conditions de possibilité de la servitude volontaire — et corrélativement des conditions favorables à une réelle émancipation.

Contre l'individualisme naïf, il envisage le rapport de l'individu à ses conditions d'existence social-historiques non comme une *dépendance* mais comme une *inhérence* constitutive. Et à la différence d'une conception idéaliste du rapport entre *theoria* et *praxis*, Castoriadis a le souci de déterminer les modalités concrètes d'exercice de la pensée et de la liberté, à partir de ce "support" qu'est l'homme incarné, existant dans un corps animé d'une vie psychique formée ou informée par une double logique complémentaire : linguistique ou plus largement "signifiante", d'une part, et technique, d'autre part. Dans la mesure où nous avons déjà accentué, avec Freud et Lacan en particulier, le premier aspect, nous nous intéresserons à présent davantage au second, qui concerne aussi plus directement les conditions de mise en œuvre d'une *praxis* réellement transformatrice. N'oublions pas cependant la relation réciproque intime entre les deux logiques, celle du *legein* et celle du *teukhein* dans le vocabulaire de l'auteur de *L'institution imaginaire de la société*.

L'une des thèses directrices de l'ouvrage est que les institutions sont le résultat d'une dynamique créatrice liée à un « *imaginaire radical* » inhérent aux communautés humaines. Celui-ci prend sa source dans la vie psychique individuelle mais ne s'y réduit pas et se déploie à l'échelle collective de manière spécifique, par le biais de la langue et de la technique. Elles-mêmes créations collectives, elles informent l'individu autant qu'elles lui fournissent les moyens de son émancipation. Néanmoins, la dynamique instituante tend à se figer dans les représentations et les pratiques instituées, génératrices d'un certain conservatisme tout en étant marquées cependant par une altération temporelle incontournable. Les individus risquent alors de s'aliéner à l'ordre établi, notamment par la conception de "possibles" et d'"impossibles" préétablis. Mais cet ordre lui-même ne saurait être conçu de manière statique et intangible : marqué par l'usure du temps et la succession des générations, il est affecté par le devenir et marqué par des déplacements interprétatifs et fonctionnels.

Dans cette perspective, la servitude volontaire peut être conçue comme un consentement à l'ordre établi fondé sur la surestimation inconsciente de la dimension instituée et l'adhésion dogmatique à des représentations arbitraires, figées, de la frontière entre le possible et l'impossible. Ces représentations s'aliènent dans des formes d'imaginaire secondes, en particulier celles qui figurent l'identité d'un peuple ou d'une culture, mais aussi dans les projections futures trop précisément déterminées, notamment prophétiques ou utopiques. Les unes et les autres se fondent sur les formes actuelles, connues et convenues, de l'état social et culturel. Une activité sociale fondée sur de telles représentations demeure donc tributaire de

l'existant, qu'elle ne parvient pas à transcender. A l'inverse, la véritable *praxis*, condition de l'émancipation, doit s'exposer à l'ouvert, à l'inanticipable, qui ne saurait être représenté.

Situation angoissante, cette condition de la *praxis* engendre une prise de risque qui peut sembler dissuasive au premier abord. L'angoisse et le risque ne nous reconduisent-ils pas à une tendance spontanée à préférer la servitude volontaire à la liberté ? Et la force de cette tendance ne provient-elle pas en partie des résonances entre l'angoisse face à l'instituant et l'*Hilflosigkeit* freudienne ? A l'inverse, la liberté résolue n'est-elle pas liée à la capacité et à la détermination d'assumer l'angoisse du possible et de la responsabilité — ce qui implique aussi d'accepter d'être dessaisi de la "maîtrise" d'un avenir que nous ne contrôlons pas ?

a/ Le possible et l'impossible dans la pratique et les représentations

Revenons tout d'abord à la manière dont Castoriadis conçoit l'homme. Celui-ci est à la fois producteur et produit d'une double dynamique, celle du *legein* et celle du *teukhein*. La première activité, celle dénotée par le concept de "*legein*", renvoie à l'activité symbolique consistant à « *distinguer - choisir - poser - rassembler - compter - dire* »⁸²². En amont de l'instauration effective de la société et du langage, et comme leur condition de possibilité transcendante, cette logique « *ensembliste identitaire* » rend possible l'ordre et la communication. Elle permet aux hommes de fixer des points de repère (haut/ bas, sacré/ profane, est/ ouest,...), de s'entendre sur un sens commun, d'établir des critères de "connaissance",... mais aussi de se penser comme membres ou partie d'un groupe, comme tel groupe distinct de tel autre, etc.

Le *legein* n'est cependant pas assimilable au langage comme tel. Certes, le langage humain opère en partie selon la logique ensembliste identitaire, en tant qu'il est code, dénotation d'un signifié qui se voudrait univoque, à l'instar du "signal" dans le vocabulaire de Benveniste. Mais le langage est aussi langue, « *en tant qu'il signifie, c'est-à-dire en tant qu'il se réfère à un magma de significations* »⁸²³. A ce titre, il constitue un trésor de signifiants et une puissance de signifier. Il se révèle donc ouvert à tous les possibles de l'expression, fondamentalement indéterminée ou surdéterminée. L'homme est ainsi traversé par une dimension à la fois structurante — potentiellement aliénante, si on en accentue la dimension identitaire — et ouvrante, si à l'inverse on met l'accent sur le pouvoir de signifier et son ouverture au possible.

La seconde logique qui conduit l'homme à son humanisation est celle du *teukhein* :

« *Teukhein signifie : assembler - ajuster - fabriquer - construire. C'est donc : faire être comme... à partir de... de façon appropriée à... et en vue de... Ce qui a été appelé tekhné, mot dérivé de*

⁸²² Cf. notamment p. 306, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975.

⁸²³ Ibid., p. 325.

teukhein et qui a donné le terme technique, n'est qu'une manifestation particulière du teukhein, elle n'en concerne que des aspects seconds et dérivés. »⁸²⁴

Ici encore, nous rencontrons une dimension transcendantale, qui rend possible l'instauration d'une société, et plus particulièrement de telle société, fondée sur tel type de techniques, à la fois matérielles et en termes de savoirs-faire, de rites, de pratiques sociales au sens large. En ce sens, il existe pour Castoriadis une relation de détermination réciproque entre *legein* et *teukhein*, l'un et l'autre étant co-originaux dans le moment d'institution de la société. Les deux dimensions renvoient l'une à l'autre de façon circulaire.

Une spécificité cependant marque leur différence : la « *relation signitive* » ou capacité de faire émerger du sens et de la polysémie est propre au *legein*. Quant au *teukhein*, lui est spécifique la relation « *d'instrumentalité* » ou de finalité effective, soit le pouvoir de "faire être" ce qui n'est pas, de produire, et par là de tracer la frontière entre le possible et l'impossible, le "réel" et le virtuel. Cette frontière évolue avec la capacité productive elle-même, qui peut bouleverser la "réalité" matérielle et en modifier les configurations. Ce qui fait dire à Castoriadis que « *la "réalité" est socialement instituée* », non seulement du fait de sa composante imaginaire, tel que nous l'avons envisagé avec Ricœur, mais aussi grâce à l'institution des pratiques et des techniques mise en œuvre par le groupe social concerné.

Peut en effet être dit "réel" ce que la société institue comme tel par la langue et le signifiant, à condition toutefois d'ajouter qu'elle doit se montrer capable, corrélativement, de produire ou de chercher à produire effectivement ce qu'elle vise par là. A ce sujet, il est essentiel de cerner ce qui se joue précisément dans le rapport *legein/ teukhein*.

« Insistons sur ce point, souligne Castoriadis : la distinction possible/ impossible est seconde et dérivée dans le legein comme tel, à savoir comme code. Lorsque le legein dit le possible et l'impossible, il dit ce que le teukhein a posé et fait être. »⁸²⁵

Cette remarque contient une double critique.

D'une part, elle nous met en garde contre une surestimation des pouvoirs créateurs du langage et de l'imagination : créer du sens ou esquisser de nouvelles significations, par exemple par la littérature ou la philosophie, ou encore en mathématiques, cela ne revient pas encore à transformer le monde et à produire effectivement un déplacement de la frontière entre le possible et l'impossible. Ou encore, une société peut très bien considérer et affirmer qu'est "faisable" ou "possible" la fécondation d'une femme par un esprit. Mais ceci deviendra "réel", comme chez les Aruntas d'Australie centrale, uniquement si les institutions et tout un champ du faire social ont, pour ainsi dire, "produit" cette possibilité.

D'où la très haute importance, au passage, des rituels religieux et de leur observance stricte, dans la mesure où ils représentent le "faire" indispensable à la préservation de la "réalité",

⁸²⁴ *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 354.

⁸²⁵ *Ibid.*, p. 358.

celle de tel Dieu ou d'un système totémique, qui ne sont pas le résultat d'une élaboration purement subjective et psychique, mais un fait social "total", qui passe par des pratiques concrètes et un ancrage social-historique singulier. Tel est d'ailleurs ce qui commençait à se dégager des analyses de F. Benslama et se trouve contenu encore implicitement dans les pensées de Nietzsche ou de Weber à propos du désenchantement du monde : les bouleversements de la modernité liés aux techniques et modifiant l'ensemble du faire social, ne pouvaient être sans conséquences sur la "réalité" et la consistance du concept de Dieu, ainsi que sur les institutions sociales qui lui donnaient corps.

D'autre part, la remarque précédente nous invite à prendre garde à la tendance, véhiculée par les institutions et la logique héritée, conduisant les individus à se représenter de manière rigide la ligne de démarcation entre ce qu'il est possible de réaliser et ce qui est impossible. Car une fois entraînés sur cette pente :

« société et individus vivent et fonctionnent (...) dans la représentation obligatoire de l'existence absolue de "possibles" et d'"impossibles" préconstitués, autrement dit dans la position imaginaire d'une réalité au sein de laquelle la frontière entre "possible" et "impossible" serait rigoureusement tracée une fois pour toutes — et depuis toujours. »⁸²⁶

Par exemple, pour un citoyen athénien du siècle de Périclès, il était "impossible" qu'un esclave puisse participer à la vie politique ou qu'une femme cherche à jouer un rôle sur la scène publique, sauf à se le représenter de manière ironique (comme un possible-impossible) ainsi que le fait Aristophane dans *Lysistrata*. Une telle "impossibilité", si l'on suit Castoriadis, ne serait pas uniquement liée à des problèmes de représentation et d'image, de confrontation psychique à la question des origines, et des origines de la sexualité, comme nous avons tendu à le laisser entendre dans notre première partie. Elle serait aussi intrinsèquement liée au *teukhein*, et ceci en un sens plus large que « l'état des forces productives » selon l'expression de Marx.

Il s'agit donc de prendre en compte non seulement les pratiques productives de l'époque — et l'importance de l'esclavage comme force motrice, associée à la force animale —, mais les pratiques rituelles, gymniques, militaires, architecturales, ... Loin de ne constituer que des épiphénomènes de la seule technique productive, ces techniques et savoirs-faire co-constituent l'univers matériel de cette époque, configurent par leur *constellation* la délimitation entre le possible et l'impossible, le faisable et le non faisable.

Il en résulte une très grande difficulté pour l'individu ou un groupe isolé de la société : non seulement de se représenter un "possible" autre que celui ou ceux qui sont pensables à leur époque, mais *a fortiori* de le faire être. Si l'on accentuait à l'extrême la dimension de code du langage et la dynamique déterminante du *teukhein*, aucune innovation ne serait possible. Mais ce serait oublier à la fois la temporalité et la relation circulaire entre le *legein* et le *teukhein*. Dans la mesure en effet où ces deux dimensions sont instituées historiquement, elles font l'objet d'un processus d'altération, qui impose une réactualisation à chaque génération. Cet impératif temporel induit inévitablement un processus de création ou de recréation, un écart

⁸²⁶ *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 358.

qui laisse place à une autre manière de faire et de dire les choses. Et, par ailleurs, dans la mesure où *legein* et *teukhein* ne se situent pas exactement en "phase" l'un avec l'autre, l'un peut "devancer" l'autre selon telle ou telle ligne d'innovation.

Par exemple les pratiques d'assemblées guerrières et le respect de l'isonomie, reflétés jusque dans *L'Iliade* d'Homère, ont probablement préparé l'émergence des concepts démocratiques, affinés ensuite par la pratique politique, la législation et les mises en scène tragiques. À l'inverse, la physique moderne de Képler, Galilée et Newton a inscrit, dans l'ordre du signifiant, des possibilités productives qui ne se sont concrétisées qu'à partir du XIX^{ème} siècle. Les utopies de T. More ou F. Bacon ont par ailleurs attendu plusieurs siècles avant de devenir partiellement réalisables sur le plan architectural et urbanistique. En ce qui concerne *La Nouvelle Atlantide* (1627), nous pouvons également noter qu'elle a pu inspirer la création de nouvelles institutions de recherche scientifique, comme la Royal Society londonienne (1640-1660) ou l'Académie des sciences de Paris (1666-1699). À cet égard, mentionnons une remarque intéressante de Michèle Le Dœuf, dans son introduction au texte de Bacon, suite aux propos épistolaires tenus par Huygens à Colbert. Le premier écrit en effet au second : « *La principale occupation de cette Assemblée [l'Académie des sciences] et le plus utile doit être, à mon avis, de travailler à l'histoire naturelle à peu près suivant le dessein de Verulamius* ». Citant cette lettre, la traductrice ajoute :

« *A mon sens, tout tient dans le "à peu près suivant le dessein". Bacon a bien fourni un dessein global, indiquant des finalités, un sens général et quelques principes directeurs, ce qui est essentiel si l'on considère que, lorsque des gens créent quelque chose, ils ont besoin de savoir en gros où ils vont ; cependant, pour ce qui est du travail effectif, dans la précision de ses protocoles et de son organisation, le "à peu près" vient garantir la liberté d'action des personnes réellement impliquées. Au fond, on peut accorder que Bacon a produit comme le préambule de la constitution de ces sociétés savantes étatiques, mais que les dispositions plus particulières et les décrets d'application restent du ressort de ceux qui ont proprement créé ces sociétés.* »⁸²⁷

Ces lignes explicitent, dans un cas particulier historiquement repérable, l'esprit de la relation de la théorie à la *praxis* tel qu'il se dégage de la pensée de Castoriadis, illustrant ainsi la définition du « *faire lucide* » tel que nous allons la retrouver un peu plus loin.

Dans un autre ordre d'idées encore, des pratiques localisées et "expérimentales", qu'il s'agisse des premiers rituels dans une nouvelle religion, par exemple chez les premiers chrétiens, de la fabrication d'un prototype dans l'industrie ou d'un mode de fonctionnement social comme la communauté fourriériste ou l'autogestion d'une unité de production, ont pu constituer les linéaments précoces de "possibles" encore "impossibles" dans la mesure où les conditions de leur réalisation sociale à plus grande échelle n'étaient pas réunies, ni l'ensemble des procédures du *legein* capable de les formaliser adéquatement sur le plan des représentations — faute de quoi elles sont passées pour des "lubies", des "utopies" au sens dépréciatif du terme, de "fantaisies" singulières comme le formulait La Boétie à propos des hommes libres mais isolés faute d'entre-connaissance.

⁸²⁷ *La Nouvelle Atlantide*, trad. fr. M Le Dœuf et M. Llasera, GF-Flammarion, 1995, Introduction, note 18, pp. 18-19.

La question de l'émancipation et de la sortie hors du modèle consenti de "possibles" et d'"impossibles" prédéterminés mérite dès lors d'être posée à l'échelle social-historique et sur une assez longue durée. Il s'agit de produire de nouvelles formes (*eidé*), sur le double plan d'êtres de langage et d'êtres effectifs, se traduisant par des produits, des œuvres ou des pratiques concrètes. Ceci est du ressort de l'imaginaire radical, selon Castoriadis, mais cet apport inaugural ne devient "réel" ou possible incarné :

« que pour autant qu'il est repris socialement sous forme de modification de l'institution ou de position d'une autre institution. Les conditions de cette reprise, non seulement "formelles" mais "matérielles", dépassant infiniment tout ce que peut fournir l'imagination individuelle. »⁸²⁸

D'où le risque, pour les individus, de se décourager dans l'invention de nouveaux possibles, voire d'intérioriser l'idée d'une impossibilité de transcender l'ordre existant, au prétexte que l'individu à lui-seul ne saurait opérer cette transcendance de manière effective et sur un plan socialement viable.

Cependant, de même que le langage contient des possibilités infinies et ouvertes par sa dimension signifiante, le *teukhein* emporte avec lui une ouverture spécifique : celle des usages indéterminés de toute technique donnée, usages qui ne sont pas réductibles à ceux qui ont été institués à un moment particulier de l'histoire :

« Le teukhein, comme purement identitaire-ensembliste, devient la fiction incohérente et insoutenable de la technique par et pour la technique. Mais bien évidemment, tout teukhein et toute technique sont toujours pour autre chose qu'eux-mêmes, restent suspendus à des fins qui ne résultent pas de leurs propres déterminations intrinsèques. Alors même, par exemple, que la technique pourrait paraître comme une "fin en soi", comme elle tend à paraître dans la société capitaliste moderne, cette position de la technique comme fin en soi n'est pas quelque chose que la technique pourrait, comme telle, poser, et elle est une position imaginaire : la technique vaut aujourd'hui comme ce pur délire social présentant le phantasme de toute-puissance, délire qui est, pour une grande partie, la "réalité" et la "rationalité" avec, mais surtout sans guillemets, du capitalisme moderne. »⁸²⁹

C'est dire à quel point certaines analyses dénonçant le "règne de la technique", ou de la techno-science, dans un esprit notamment hérité d'Heidegger, reconduisent malgré les apparences l'aliénation qu'elles dénoncent et dont elles croient à peu de frais pouvoir sortir. La technique est intrinsèquement indéterminée dans ses usages et s'articule à des possibilités indéfinies de création sur le plan du signifiant. Si les hommes sont conduits à se la représenter comme "fin en soi", cela est dû à un certain contexte social-historique. Et celui-ci dépend de l'articulation entre certaines pratiques complexes — des modes de production, des pratiques comptables et managériales, des types d'évaluation et de quantification, des espèces particulières de produits culturels,... — et certaines façons de les appréhender dans le langage et dans les représentations : manières de se parler les uns aux autres, de parler de la technique, du "marché", du management, de la rationalité.

⁸²⁸ *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 359.

⁸²⁹ *Ibid.*, p. 360.

Par le passé, une *constellation* donnée du couple *legein/ teukhein* a rendu possible et fait exister socialement la "réalité" de Dieu, la séparation des trois ordres (noblesse, clergé, tiers-état), la complémentarité des pouvoirs spirituels et temporels, la circulation du savoir au sein des universités. Ainsi notre *constellation* social-historique spécifique *fait être* et nous donne à penser, de manière restrictive et orientée, la technique comme fin en soi, et conditionne sa représentation comme "rationnelle" — là où elle ne l'est pas intrinsèquement, comme le laissaient déjà entendre les analyses de M. Weber ou celles des auteurs de l'École de Francfort.

L'incrimination de la technique est donc doublement aporétique. Elle méconnaît non seulement les motifs profonds de l'aliénation, qui sont d'ordre social-historique et institutionnel, au sens large du terme ; et elle manque également de repérer que le pouvoir de transformation effectif de l'ordre existant repose en partie sur la technique elle-même, dans son être-indéterminé, au-delà des déterminations qui lui sont fixées par les modalités spécifiques, *hic et nunc*, de l'état du *legein* et du *teukhein* institués. Il convient donc, pour Castoriadis, d'apercevoir que

« L'institution social-historique du legein et du teukhein est virtuellement moyen d'ouverture indéfinie à ce qui, au départ, n'était pas pris en compte dans son organisation. Pris chaque fois dans le monde "fermé" qu'organise et institue chaque société, et instruments de cette fermeture, ils fournissent en même temps toujours les ressources qui rendent possible de rompre cette fermeture, d'altérer la société et son monde. Et cela, parce que l'extensibilité et la transformabilité des domaines couverts par le legein et le teukhein est "incorporée" dans l'organisation même du legein et du teukhein. »⁸³⁰

C'est ainsi du sein même de ces deux dimensions, prises d'abord dans leur être-là et leur potentialité actuelle, que peuvent surgir des dynamiques d'émancipation qui ne soient pas simplement réactives voire réactionnaires. Au contraire *legein* et *teukhein* ouvrent des potentialités nouvelles et réellement effectives à partir d'un état donné de la situation social-historique.

b/ La créativité individuelle face à l'institué

Le choix de l'émancipation et la contribution à l'émergence de nouvelles possibilités de dire ou de faire n'a pour autant rien d'évident, dans la mesure où les horizons demeurent irréprésentables selon les catégories de pensée et les pratiques héritées. Outre la difficulté liée à une forme d'arrachement à l'habitude et au connu, l'individu risque en effet de devoir affronter l'angoisse de l'indéterminé, de la "page blanche" de l'expression aussi bien que de la production. Pour sortir de l'impasse ou de la passivité, il convient d'adopter une posture paradoxale, entre l'esquisse de projet — qui malgré tout fournit un "modèle" ou une "orientation" — et l'impossibilité de se représenter l'issue exacte de l'acte instaurateur de nouveauté. Tel était l'objet de notre allusion précédente concernant la contribution de Bacon

⁸³⁰ *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 366.

dans l'émergence de nouvelles institutions scientifiques. Elle nous a permis de dégager les prémices de cette posture envisagée par Castoriadis comme :

« un faire lucide [...] qui ne s'aliène pas à l'image déjà acquise de cette situation à venir, qui la modifie au fur et à mesure, qui ne confond pas intention et réalité, souhaitable et probable, qui ne se perd pas en conjectures et spéculations quant aux aspects du futur qui n'importent pas pour ce qui est à faire maintenant ou quant auxquels on ne peut rien ; mais qui ne renonce pas non plus à cette image, car alors non seulement "il ne sait pas où il va", mais il ne sait même plus où il veut aller (...). »⁸³¹

Il convient à cet égard de différencier deux types d'imaginaires, l'un fondé sur une image, qui emprunte ses traits et sa particularité au domaine visuel, et l'autre sur un schème, non pas exactement au sens d'esquisse d'image — comme on peut l'entendre d'un schéma — mais comme principe opératoire, permettant d'engendrer une pluralité d'images. Se représenter d'une manière relativement déterminée, sur le mode du schème kantien, l'objectif à atteindre, fournit un sens de l'orientation et peut limiter l'affect d'angoisse ainsi que le sentiment d'indétermination. La situation dont on part aussi bien que celle que l'on vise ne sont pas purement et simplement indéterminées. Des possibles déterminés s'inscrivent sur le fond de possibilités liées à l'état présent du *legein* et du *teukhein*, tout en restant ouverts à leur évolution future.

A ce propos, Castoriadis préfère parler de situation social-historique « *ambiguë* », plutôt qu'indéterminée ou indéfinie. Par différence avec la pure et simple indétermination sans limites et abyssale,

« l'ambigu n'est ambigu que par la composition de plusieurs significations susceptibles d'être précisées, et dont aucune ne l'emporte pour l'instant. Dans la crise et la contestation des formes de vie sociale par les hommes contemporains, il y a des faits lourds de sens — l'usure de l'autorité, l'épuisement graduel des motivations économiques, l'atténuation de l'emprise de l'imaginaire institué (...) — qu'on ne peut organiser qu'autour de l'une ou l'autre de ces deux significations centrales : ou bien d'une sorte de décomposition progressive du contenu de la vie historique, de l'émergence graduelle d'une société qui serait à la limite extériorité des hommes les uns aux autres et de chacun à soi, désert surpeuplé, foule solitaire (...); ou bien, nous aidant surtout de ce qui apparaît dans le travail des hommes (...) nous interprétons l'ensemble de ces phénomènes comme le surgissement dans la société de la possibilité et de la demande d'autonomie. »⁸³²

Les possibilités ne se présentent probablement pas, ou rarement, de façon manichéenne et strictement antagonistes. L'essentiel est qu'elles existent en nombre fini et relativement limité : chaque conjoncture offre des voies spécifiques d'ouverture. Et celles-ci sont en partie déjà inscrites tout en étant à inscrire davantage dans le devenir et la réalité. Tel est le rôle central de la *praxis*, qui répond doublement à la situation d'ambiguïté. D'une part, comme le suggère l'attention portée par l'auteur au "travail" et aux procédures actuelles du travail, les pratiques innovantes doivent surgir concrètement d'une effectuation déjà en cours, fût-elle pratique d'écriture, de peinture, de cinéma,... ou plus généralement pratique professionnelle. D'autre part, la sortie hors de l'ambiguïté, autrement dit le choix et la détermination du

⁸³¹ *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 121.

⁸³² *Ibid.*, p. 136.

possible amené effectivement à s'incarner, passe par la mise en œuvre effective de la "solution" ou de la "réponse" aux dilemmes ouverts par l'ambiguïté de départ.

Le modèle de la pratique psychanalytique, pris comme paradigme aussi bien par Castoriadis que par Ricœur, nous permet de cerner d'un peu plus près cette dernière logique. Lors de la cure analytique, le patient se confronte à des vécus et des affects profondément ambivalents, ambigus, à l'image des éléments du rêve ; pourtant, il ne s'agit pas de "données" absolument indéterminée. Elles tracent plutôt des lignes de possibilité plurielles. C'est la raison pour laquelle l'analyse peut se révéler "interminable", selon le mot de Freud, tant que le moment de conclure n'est pas fixé par une décision liée à la pratique, et qui s'établit même parfois dès le départ de l'engagement analytique, par "contrat" explicite ou tacite : résolution de tel symptôme, possibilité enfin engagée de passer à l'acte (avoir un enfant, écrire, aimer,...). La véritable *praxis* apparaît ainsi comme une interaction complexe entre l'élucidation et la transformation du donné, la levée des ambiguïtés initiales — qui reconduit d'ailleurs à d'autres — et telle démarche empirique.

« Elucidation et transformation du réel progressent, dans la praxis, dans un conditionnement réciproque. Et c'est cette double progression qui est la justification de la praxis. Mais, dans la structure logique de l'ensemble qu'elles forment, l'activité précède l'élucidation ; car pour la praxis l'instance ultime n'est pas l'élucidation, mais la transformation du donné. »⁸³³

Dans un esprit assez proche de celui d'Aristote lorsqu'il réfléchit sur la prudence (*phronésis*) dans *l'Éthique à Nicomaque*, Castoriadis évoque les activités du pédagogue et du médecin, quelques pages plus tôt. A travers elles, il situe la spécificité de la *praxis* humaine, entre l'activité purement réflexe et mécanique — naturelle ou acquise par l'habitude — et l'activité technique idéalement maîtrisée dans ses moyens et ses finalités — sur le modèle théorique de la construction d'un bâtiment ou de la production d'un produit manufacturé. Pédagogue et médecin ne disposent pas d'un savoir absolu, leur pratique se nourrit de l'élucidation rétrospective d'une relation singulière à des personnes spécifiques, incarnées *hic et nunc*, bien qu'elle soit aussi pré-orientée ou esquissée par une formation initiale dans leur domaine propre.

« L'essentiel du traitement, comme l'essentiel de l'éducation, correspond au rapport même qui va s'établir entre le patient et le médecin, ou entre l'enfant et l'adulte, et à l'évolution de ce rapport, qui dépend de ce que l'un et l'autre feront. Ni au pédagogue, ni au médecin on ne demande la théorie complète de leur activité, qu'ils seraient du reste bien incapables de fournir. On n'en dira pas pour autant que ce sont là des activités aveugles, qu'élever un enfant ou traiter un malade c'est jouer à la roulette. »⁸³⁴

A cet égard, la technicisation de plus en plus poussée des actes médicaux, particulièrement en milieu hospitalier, joue un rôle ambigu. D'une part, elle peut améliorer la fiabilité et la précision des diagnostics ou des traitements ; et elle devrait pouvoir dégager du temps supplémentaire pour les relations humaines et l'accompagnement. Mais associée à des pratiques de rentabilité purement comptables et à l'insuffisance de formation des personnels soignants — sans parler de leurs conditions de travail et des insuffisances de personnel —,

⁸³³ *L'institution imaginaire de la société*, op. cit. p. 105.

⁸³⁴ *Ibid.*, p. 100.

elle risque de conduire à leur désimplication voire à une perte d'humanité. Et une problématique comparable est à l'œuvre dans l'éducation. D'un côté, les nouvelles technologies sont susceptibles de favoriser l'autonomie et la diffusion des savoirs. Mais les tendances à la standardisation dans les pratiques et les "produits" éducatifs, sous l'égide des industries culturelles et d'une normalisation discutable des modes d'évaluation, constituent des atteintes préoccupantes à la liberté et au « *travail de culture* ».

Ces tendances sont inquiétantes parce qu'elles occultent la spécificité des rapports humains et risquent d'induire une déresponsabilisation des uns et des autres, avec une perte d'autonomie conjointe. Si cette perte peut être subjectivement mal vécue et contestée par certains, elle peut également être acceptée avec une certaine bienveillance pour une double raison. D'une part, le pédagogue ou le médecin qui n'envisage son activité que techniquement, selon le rapport fin/moyen et avec une détermination *a priori* de l'un et l'autre, peut entretenir l'illusion qu'il dispose d'un savoir absolu, qu'il est le maître de la situation. Sentiment de puissance et confort seront ainsi alimentés. Le sentiment de confort pourra également être vécu, quoique non sans ambivalence, par l'élève ou le patient : dès lors qu'ils sont pris en charge dans un processus technicisé, ils peuvent avoir l'impression que leur pleine implication et leur responsabilité ne sont pas requises. Générateur de sécurité, ce processus d'automatisation peut aussi induire de l'ennui ou un malaise diffus, lié au fait de ne pas être reconnu dans son humanité.

La technicité, qu'il s'agisse de celle des instruments, des procédures ou du discours, apparaît ainsi problématique lorsqu'on lui fait jouer un rôle directeur dans les critères qui déterminent la *praxis*. Car alors, ce sont des principes hétéronomes qui guident les finalités de l'activité dans laquelle l'individu se trouve pris. On se situe alors dans une rationalité purement instrumentale, et dans les ambiguïtés de la « *rationalité bureaucratique-monocratique* » de Weber, derrière laquelle risque toujours de se cacher un "maître" extérieur au système et qui en régit arbitrairement l'orientation. Aussi importe-t-il, comme le fait Castoriadis à la suite de la tradition politique grecque, de situer la *praxis* par rapport à la question de l'autonomie :

« Nous appelons *praxis* ce faire autonome dans lequel l'autre ou les autres sont visés comme êtres autonomes et considérés comme l'agent essentiel du développement de leur propre autonomie. »⁸³⁵

En ce sens, comme il le précise, l'autonomie est à la fois le moyen et la fin de la *praxis*, les concepts de moyen et fin étant ici employés abusivement tant le rapport est intime entre l'appel inaugural à l'autonomie (du pédagogue, du médecin, de l'élève, du patient) et son déploiement au sein même de l'activité qui relie les deux parties. Dès lors :

« la *praxis* ne peut jamais réduire le choix de sa façon d'opérer à un simple calcul ; non pas que celui-ci serait trop compliqué, mais qu'il laisserait par définition échapper le facteur essentiel — l'autonomie. »⁸³⁶

⁸³⁵ *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 103.

⁸³⁶ Ibid.

Le risque d'une société qui tend à se "techniciser", selon la logique repérée par Max Weber, est de restreindre la sollicitation de l'autonomie, de part et d'autre : du côté de celui qui "oriente" l'activité — le pédagogue, le médecin, mais aussi le dirigeant politique ou économique — aussi bien que du côté de celui qui est censé s'y impliquer de plus en plus "en son nom" et avec sa singularité. Il en résulte une conception arbitraire des sujets sociaux, décomposés en objets avec des caractéristiques, des "compétences", une fonctionnalité spécifique qui tendent à nier la part d'autonomie et la globalité de la personne humaine. En ce sens, les sociétés modernes sont vues par Castoriadis non pas comme plus rationnelles que les sociétés "traditionnelles" mais au contraire comme davantage dominées par l'imaginaire, contrairement aux apparences et surtout aux discours ambiants. D'où l'intérêt du comparatisme ethnologique pour éclairer la question de l'imaginaire social, comme le suggère l'auteur de *L'institution imaginaire de la société* :

« Traiter un homme en chose ou en pur système mécanique n'est pas moins, mais plus imaginaire que de prétendre voir en lui un hibou (...); car non seulement la parenté réelle de l'homme avec le hibou est incomparablement plus grande qu'elle ne l'est avec une machine, mais aucune société primitive n'a jamais appliqué aussi radicalement les conséquences de ses assimilations des hommes à autre chose, que ne le fait l'industrie moderne de sa métaphore de l'homme automate. Les sociétés archaïques semblent toujours conserver une certaine duplicité dans ces assimilations ; mais la société moderne les prend, dans sa pratique, au pied de la lettre de la façon la plus sauvage. »⁸³⁷

Un « *ingénieur taylorien* » autant qu'un « *psychologue industriel* », exemples pris par l'auteur, auxquels nous pourrions ajouter une myriade de professions cherchant à instrumentaliser l'humain, recourent ainsi à des pratiques dignes des névrosés fétichistes, qui eux aussi « *isolent des gestes, mesurent des coefficients, décomposent la personne en "facteurs" inventés de toute pièce et la recomposent en un objet second* »⁸³⁸. Néanmoins, à la différence du fétichiste qui se cantonne à la sphère privée et rencontre potentiellement le consentement de son partenaire, les premiers déterminent très profondément les conditions effectives du vivre ensemble, dans toutes les institutions de la société.

L'emprise de l'imaginaire est donc beaucoup plus considérable qu'il n'y paraît, mais aussi moins surprenante que ce que nous pouvons croire initialement. A travers sa réflexion sur l'imaginaire radical, Castoriadis fait apparaître l'imagination comme une des sources centrales du *legein* et du *teukhein*, antérieure logiquement à leur émergence et à leur articulation. Or, la productivité indéfinie de l'imaginaire radical tend à se solidifier dans ses propres produits, la force instituante perd de son efficace au sein d'une structure sociale instituée, qui peut apparaître comme rigide voire immuable aux yeux des individus. Ceci est d'autant plus le cas que l'ordre établi passe fréquemment pour être garanti voire légitimé par un être ou un principe transcendant : dieux du polythéisme, panthéon totémique, mythologie hindouiste, dieu du monothéisme,...

La pensée de Castoriadis recoupe ici la réflexion de Lacan à propos du grand Autre et de la tendance de la vie psychique à le substantifier alors qu'il ne correspond à rien de représentable ni de consistant — et quoi qu'il puisse s'incarner abusivement dans les figures

⁸³⁷ *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 221.

⁸³⁸ Ibid.

de Dieu, de l'Etat, du Capital ou du Parti. Néanmoins, là où Lacan confère à l'imaginaire un sens restrictif et toujours enté sur l'image au miroir du corps propre, Castoriadis conçoit par ce concept une puissance de création infra-représentative, à la fois à la source des images, des symboles, des institutions et des productions matérielles humaines. Ceci permet, nous semble-t-il, de mieux dégager conceptuellement l'échouage, pour ainsi dire, de la psyché dans le grand Autre, résultat d'un imaginaire autonomisé.

En produisant son mode spécifique de fonctionnement, chaque société instaure une modalité d'existence en commun, des modes et des relations de production qui lui sont propres. Or si l'organisation sociale obéit partiellement à une logique fonctionnelle, elle est nécessairement traversée aussi par une dimension imaginaire qui fait "tenir ensemble" la communauté et instaure un certain registre de légitimation de l'ordre établi. L'aliénation des individus à l'ordre social existant consiste dans une valorisation excessive du "moment imaginaire", qui a pour conséquence une surestimation — et une substantialisation — des institutions de la société, telles qu'elles ont été mises en place et structurées *hic et nunc*. La difficulté est alors de démêler ce qui est "réel" et ce qui est "imaginaire", d'autant plus que « *cette autonomisation de l'institution s'exprime et s'incarne dans la matérialité de la vie sociale* »⁸³⁹.

Pour prendre l'exemple d'une religion, elle s'inscrit dans des textes, dans des institutions, des objets et des lieux de culte, des symboles, éventuellement dans le droit positif et toujours dans des pratiques collectives. Autant de composantes "réelles" au sein desquelles circule une sorte d'"image" spécifique du grand Autre : le Dieu des Juifs, ou celui des Chrétiens, des Musulmans, ... avec à chaque fois des particularités elles-mêmes inscrites dans la réalité des pratiques et des discours. Mais que Dieu corresponde dans l'esprit du croyant à une certaine « image », ou même à l'impossibilité de s'en faire une image, ne doit pas nous faire oublier que

*« Dieu, en tant que signification sociale imaginaire, n'est ni la "somme", ni la "partie commune", ni la "moyenne" de ces images, il est plutôt leur condition de possibilité et ce qui fait que ces images sont des images "de Dieu". Et le noyau imaginaire du phénomène de réification n'est "image" pour personne. »*⁸⁴⁰

"Dieu", le "Parti" ou la "Nation", figures du grand Autre, résultent de toute une série de représentations et de pratiques sociales congruentes. En cela ils apparaissent comme "réels" et "consistants" — et ceci d'autant plus qu'ils contribuent au sentiment d'unité des individus et du groupe. Mais ils ne sont pas eux-mêmes représentables, ni pour cette raison susceptibles d'être soumis à l'épreuve de réalité. De plus, et corrélativement, personne ne parvient à se représenter en quoi chacune de ces figures de l'Autre peut s'apparenter à une fabrication de l'imaginaire radical, qui fonde un ordre institutionnel et fonctionnel, lui conférant unité et légitimité. Dès lors, « *la société vit ses rapports avec ses institutions sur le mode de l'imaginaire (...), ne reconnaît pas dans l'imaginaire des institutions son propre produit* »⁸⁴¹.

⁸³⁹ *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 184.

⁸⁴⁰ Ibid., p. 200.

⁸⁴¹ Ibid., p. 184.

Deux acceptions du concept d'imaginaire interfèrent ici, ce qui produit une certaine ambiguïté. Dans sa seconde occurrence « *l'imaginaire des institutions* », Castoriadis renvoie à l'imaginaire radical, à la dynamique d'élaboration collective des institutions de la société. Dans le premier moment de la phrase « *vit ses rapports (...) sur le mode imaginaire* », il s'agit du rôle de l'imagination au sens courant, comme faculté de produire des images potentiellement fictives et qui viennent occulter le réel : c'est un imaginaire "second", pour l'auteur, et qui assure une fonction idéologique de dissimulation. Il nous importe de bien cerner ces deux moments afin de rendre compte d'un processus paradoxal. Puisque la société est en effet productrice de ses institutions, et des figures du grand Autre qui s'y articulent, elle devrait en être consciente ou du moins le laisser percevoir à ses membres.

Mais ce serait oublier que la société en tant que telle demeure fragile et hantée par la crainte de la déliaison. Son "identité" n'est assurée que par un imaginaire second dont notre première partie s'est efforcée de rendre compte. Nous rencontrons donc au sein de la communauté une double production imaginaire, sur deux plans distincts : production des institutions — i.e. du *legein* et du *teukhein* dans leur modalité propre à telle société — et production d'une "représentation" de soi — souvent assez peu "représentable" comme telle. L'individu étant lui-même une production sociale, il est avant tout "effet" de l'institution, bien qu'il puisse en être partiellement "cause" ou "agent" : soit qu'il en prolonge la pérennité, soit qu'il contribue à instaurer de nouvelles formes d'existence et de représentation. Il tend donc plutôt spontanément à adhérer aux "représentations" générées par son univers social d'origine. Certes, nous l'avons vu, ces représentations sont loin d'être univoques, intangibles et pleinement cohérentes entre elles. Néanmoins, sur le plan du fonctionnement concret des institutions et des pratiques sociales, il s'avère difficile pour *chaque un*, comme l'écrit La Boétie, d'envisager sa propre contribution, à la fois dans la production des "représentations" sociales et dans la perpétuation ou l'éventuelle transformation des institutions existantes.

Ce recouvrement de l'instituant par l'institué, et de l'imaginaire radical par un imaginaire second, ne tient donc pas seulement à un processus lié à l'inconscient individuel, et à ce que nous avons examiné, avec Lacan, sous l'angle du « *discours de l'Autre* ». Car pour l'individu, l'Autre est toujours incarné, suite aux modalités spécifiques de l'identification dans la psyché humaine : il s'agira diversement du père, de la mère, de tel oncle ou tante, du professeur, du confesseur ou du représentant de la loi. Au niveau collectif, l'hétéronomie passe aussi par les institutions et pas seulement par des personnalités incarnées, ce qui accroît la difficulté de l'émancipation sociale et politique, alors même que l'institution comme telle est nécessaire au déploiement de la liberté. L'aliénation sociale et ses modalités propres de méconnaissance tiennent alors pour Castoriadis au fait que

*« l'autre y disparaît dans l'anonymat collectif, l'impersonnalité des "mécanismes économiques du marché" ou de la "rationalité du Plan", de la loi de quelques uns présentée comme la loi tout court. Et, conjointement, ce qui représente désormais l'autre n'est plus un discours : c'est une mitrailleuse, un ordre de mobilisation, une feuille de paye et des marchandises chères, une décision de tribunal et une prison. »*⁸⁴²

⁸⁴² *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 149.

Cette analyse souligne en partie les motifs d'une impression d'objectivité et d'inexorabilité de l'ordre établi et de la "représentation" qui en sous-tend la légitimité. Personne ne semble nommément responsable de l'état actuel de la société, personne n'en est individuellement le producteur. Il peut alors être tentant soit de céder au fatalisme, soit d'opérer une conversion imaginaire de l'impuissance subjective : Dieu, l'Etat ou le Parti comme grand Autre venant se substituer à Personne. Pourtant, certains — quelques uns ou davantage — contribuent effectivement au fonctionnement de cette soi-disant impersonnalité et en tirent des bénéfices matériels et symboliques. Néanmoins, ils sont eux-mêmes pris dans la dynamique d'aliénation à l'institué, qui vaut d'ailleurs également pour les sociétés qui ne présentent pas de division antagoniste et inégalitaire, comme les sociétés traditionnelles :

« l'institution une fois posée, semble s'autonomiser, (...) elle possède son inertie et sa logique propre, (...) elle dépasse, dans sa survie et dans ses effets, sa fonction, ses "fins" et ses "raisons d'être". Les évidences se renversent ; ce qui pouvait être vu "au départ" comme un ensemble d'institutions au service de la société, devient une société au service des institutions. »⁸⁴³

c/ Comment dégager la *praxis* de l'inertie de l'institué ?

Ainsi la servitude volontaire est-elle en partie véhiculée par les institutions elles-mêmes, les représentations qu'elles véhiculent et par lesquelles elles se pérennisent. Une note instructive de Castoriadis nous amène à considérer alors qu'il ne suffit pas de le "savoir", d'un savoir abstrait et théorique, pour être en mesure d'y faire face. Et ce "savoir" lui-même se révèle problématique, dans son établissement et sa diffusion, dans la mesure où une partie des fonctionnements institutionnels vise à empêcher qu'il ne surgisse. En écho aux propos de La Boétie, qui considérait qu'il suffirait de vouloir être libre et de désinvestir le pouvoir pour cesser d'y être soumis, l'auteur de *L'institution imaginaire de la société* cite Rosa Luxemburg selon laquelle « *Si toute la population savait, le régime capitaliste ne tiendrait pas vingt-quatre heures.* »⁸⁴⁴

Comme le remarque justement l'auteur, outre le fait que le savoir n'est pas entièrement dissociable du vouloir, le savoir-vouloir lui-même tend à être empêché par les institutions de la société et la part d'hétéronomie qu'elles tendent à instaurer. D'où la critique qu'il formule à l'encontre d'une approche seulement psychologique du phénomène de servitude volontaire, comme si l'aliénation résidait « *exclusivement dans la structure des individus, leur "masochisme", etc., et qui dirait à la limite : si les gens sont exploités, c'est qu'ils veulent bien l'être* »⁸⁴⁵.

Certes, l'hétéronomie et l'aliénation trouvent bien leur "traduction" dans la vie psychique individuelle, comme nous l'avons démontré auparavant, mais elles s'établissent avant tout dans le fonctionnement des institutions et le rapport des individus à l'institution :

⁸⁴³ *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 151.

⁸⁴⁴ Ibid., note 41, p. 150.

⁸⁴⁵ Ibid.

« Ce n'est pas seulement que la structure sociale est "étudiée pour" instiller dès avant la naissance passivité, respect de l'autorité, etc. C'est que les institutions sont là, dans la longue lutte que représente chaque vie, pour mettre à tout instant des butées et des obstacles, pousser les eaux dans une direction, finalement sévir contre ce qui pourrait se manifester comme autonomie. »⁸⁴⁶

Par exemple, comme l'illustre Castoriadis, si les ouvriers d'une usine voulaient remettre en cause l'ordre établi, ils se trouveraient vite confrontés à la police et à la justice des tribunaux ; dans les cas les plus graves à l'armée. Mais ceci n'exclut pas que l'armée elle-même puisse se retourner contre le pouvoir en place, dans la mesure où elle-même peut être traversée par des contradictions et des affinités avec tel ou tel mouvement de révolte.

Cependant, Castoriadis lui-même nous semble ici trop unilatéral dans son jugement, et ce pour au moins deux raisons. D'une part, il accentue exclusivement la dimension aliénante de l'institution, sans équilibrer sa perspective avec sa dimension structurante et formatrice. Or, comme le montre Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit*, ou d'une autre façon Arendt dans *La crise de la culture*, les institutions sont à la fois le moyen d'éveiller les individus à l'autonomie — ou plutôt de leur offrir un cadre au sein duquel elle peut commencer de se déployer concrètement — et de les orienter vers l'universel, de transcender les intérêts particuliers et la mortalité humaine. La position critique de Castoriadis, même si elle est nuancée par ailleurs dans *L'institution imaginaire*, nous semble contre-productive par rapport à la visée d'émancipation que nous partageons avec l'auteur, car elle semble suggérer finalement que le pôle de l'aliénation prédomine et que le combat est « *monstrueusement inégal* » (sic.). Un tel jugement risque d'alimenter le pessimisme voire un certain renoncement à l'émancipation — ce qui n'est certes pas le cas de Castoriadis, au moins sur le second point. Mais il peut aussi conduire à une forme d'extrémisme et de méconnaissance des conséquences qu'il peut engendrer. En effet, l'auteur tire la conclusion suivante à propos du fait que c'est avant tout au sein des institutions, et non de la vie psychique, que les conditions de la servitude se mettent en place :

« C'est pourquoi celui qui dit vouloir l'autonomie et refuse la révolution des institutions ne sait ni ce qu'il dit ni ce qu'il veut. »⁸⁴⁷

Nous en arrivons ici à notre seconde critique, qui porte sur l'ambiguïté du concept de "révolution" et sur l'accent trop nettement porté à la révolution "des institutions". Si l'on donne au concept de "révolution" son sens étymologique, nous pouvons craindre en effet que le bouleversement de fond en comble des institutions ne reconduise finalement au "même", sous une forme différente, par exemple du capitalisme au capitalisme d'Etat, comme nous l'avons vu avec Lefort, selon des analyses que Castoriadis ne désavouerait probablement pas tant on sait les affinités de ces deux penseurs sur la question. De plus, transformer profondément "les institutions" ne suffit probablement pas à régler le problème, et la critique du réductionnisme psychologique ne doit pas nous faire négliger pour autant l'importance d'une transformation de la psyché elle-même.

Une telle transformation de la vie psychique, au regard de son "conservatisme" relativement marqué, ne saurait sans danger ni violence être envisagée comme une « *révolution* ». L'échec

⁸⁴⁶ *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 149.

⁸⁴⁷ Ibid., note 41, p. 150.

du communisme et son degré de violence à l'égard des individus, pourrait en partie être référé à cette question, mis à part les aspects politiques et institutionnels largement commentés par ailleurs. Nous accordons tout à fait à Castoriadis que « *l'imaginaire individuel (...) trouve sa correspondance dans un imaginaire social incarné dans des institutions* »⁸⁴⁸. Et, en ce sens, il serait effectivement inconséquent de chercher à émanciper l'individu sans toucher ni aux institutions ni aux représentations et pratiques collectives qu'elles véhiculent. Mais il n'y a pas, selon nous, d'homologie entre l'imaginaire individuel et l'imaginaire social, en particulier parce qu'il n'y a pas de "corps social", pas de "père" ni de "mère" de la communauté politique, pas de sexe ou de genre du social et, par conséquent, pas d'inconscient collectif. La "correspondance" entre l'individuel et le collectif, si elle existe effectivement, ne saurait ainsi être conçue que de manière distanciée et problématique.

Il nous importe donc de souligner que le rapport à l'institution ne saurait être conçu que sous les traits de la *praxis* telle que nous l'avons définie plus haut — et c'est d'ailleurs ce vers quoi tend Castoriadis. Mais à cet égard, l'usage du mot de "révolution" est malencontreux, et pas uniquement pour des raisons de "convenance" ou de sémantique datée. Il donne à entendre à la fois une approche trop radicale — et supposant une idée assez arrêtée de l'objectif à atteindre — et un changement après lequel tout serait "enfin" réglé, de façon définitive. Or, l'auteur lui-même a bien montré, en se référant notamment aux sociétés traditionnelles, que toute société, même "égalitaire", était amenée à un rapport hétéronome envers ses institutions. Une attitude plus continue et plus prudente nous semble donc préférable, ce qui n'exclut pas les moments de rupture ou de grandes réformes qui peuvent faire évoluer à la fois les institutions et les attitudes psychologiques : l'abolition de l'esclavage, celle de la peine de mort, l'émancipation des femmes ou la lutte pour les droits civiques nous semblent être allés dans ce sens.

Mais on remarquera aussi, à l'heure actuelle, que l'émancipation des femmes ou des minorités ethniques est loin d'être suffisante. Chacune mérite d'être déclinée de façon singulière, en fonction des pays et des contextes, de l'état d'esprit actuel des hommes et des femmes de chaque pays, du rapport actuel à la tradition, des espérances portées par telle ou telle minorité, par la littérature, les arts, etc. Là où le pédagogue ou le médecin avaient affaire à une certaine "individualité" encore représentable et incarnée — quoique problématique et traversée par des dimensions "collectives" —, le penseur désireux de favoriser l'émancipation sociale se trouve confronté à une "totalité intotalisable" ou, comme le formule finalement très bien Castoriadis il « *rencontre la totalité comme unité ouverte se faisant elle-même* »⁸⁴⁹. Ce qui défie à la fois une conceptualité trop arrêtée et une action trop globale et univoque.

Ceci ouvre la voie d'une certaine "espérance" ou d'une forme d'optimisme, adossée au pessimisme véhiculé par la conscience des tendances hétéronomes de l'institution. Car les ferments de l'émancipation sont eux-aussi toujours déjà-là : le désir de liberté et d'autonomie renaît avec chaque génération et peut toujours resurgir en chacun après un moment de latence et de prédominance de l'hétéronomie. La difficulté insistante que nous rencontrons néanmoins, de façon récurrente et sous des formes diverses, est celle des représentations

⁸⁴⁸ *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., note 41, p. 150.

⁸⁴⁹ *Ibid.*, p. 123.

sociales qui tendent à prédominer dans chaque type de société. Pendant des siècles, "esclave", "serf", "prolétaire" ont été des créations imaginaires qui sont passées pour des réalités intangibles, tant pour les dominants que pour les dominés, générant des comportements, des attitudes psychologiques, telle répartition des richesses, etc. Tant qu'elles faisaient l'objet d'une croyance "partagée" — bien qu'en partie "forcée" par les institutions et l'idéologie dominante —, elles n'étaient pas conçues comme "imaginaires" mais bien comme "réelles".

Il est donc facile, rétrospectivement, de critiquer l'esclavage ou le servage, qui ont de toutes façons perdu leur pertinence sociale et institutionnelle. Il demeure en revanche toujours problématique et conflictuel d'aborder la condition du "prolétariat", quel que soit le terme utilisé pour désigner tout individu qui ne possède que sa force de travail et fait l'objet d'une extorsion du produit de son travail par ceux qui disposent des moyens de production, ou celle des "immigrés" ou de "la femme", pour ne citer que trois exemples. Pendant toute la période où les représentations instituées sont encore "valides" — c'est-à-dire dotées d'une valeur fonctionnelle et/ou idéologique —, elles sont difficilement perceptibles dans leur être-imaginaire, tant parce qu'elles correspondent à des intérêts que parce qu'elles empruntent une partie de leur être, de nature paradoxale, aux institutions elles-mêmes.

d/ L'irreprésentabilité du fondement de l'imaginaire radical

En ce sens, le fondement de ces créations imaginaires est analogue au fondement de ce qui constitue l'être de la Nation, du Parti ou de Dieu, "essence" que le monothéisme juif a paradoxalement très bien explicité lorsqu'il a fait de Dieu un être innommable et irreprésentable, et a cherché à garantir cet "être" — tout en occultant son inconsistance — par des pratiques rituelles extrêmement précises et prescriptives. Dans le cas de toute création imaginaire fondatrice d'un modèle de société — et des signifiants-maîtres majeurs du social —,

« le signifié auquel renvoie le signifiant est presque insaisissable comme tel, et par définition son "mode d'être" est un mode de non-être »⁸⁵⁰.

Certes on rencontrera des esclaves, des Juifs, des Musulmans, des prolétaires, des immigrés, qui sembleront attester de l'existence de telles entités. Mais cela n'est possible qu'à partir du moment où se sont mis en place les textes (*legein*) et les institutions ainsi que les techniques (*teukhein*) qui permettent le déploiement et l'unification effectifs de ces "étants", dont on aurait bien des difficultés à cerner l'essence ultime, qui est de l'ordre d'une « a-réalité dernière » comme le formule notre auteur. Le défi pour la pensée réside ainsi dans le fait que « le noyau imaginaire du phénomène de réification n'est "image" pour personne »⁸⁵¹, de la même manière que la vie psychique de l'individu n'est accessible que par l'intermédiaire des « représentants de la représentation », selon l'approche freudienne, autrement dit ce qui constitue :

⁸⁵⁰ *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 198.

⁸⁵¹ *Ibid.*, p. 200.

« le fondement de possibilité et d'unité de tout ce qui fait la singularité du sujet autrement que comme singularité purement combinatoire »⁸⁵² et n'est pas accessible ni, en soi, représentable.

Dès lors personne ne peut prétendre accéder au fondement ultime de l'unité de la communauté, pas plus qu'au fondement ultime de l'unité de la personne.

L'analogie présente néanmoins des limites importantes, nous l'avons déjà souligné, du fait des différences spécifiques entre l'individu et la société. Dans la mesure en particulier où celle-ci n'a pas de « *chair propre* », comme le dit Castoriadis, elle est conduite à l'emprunter aux éléments hétérogènes et périssables qui la constituent, le *legein* et le *teukhein*. L'analyse de l'organisation bureaucratique que propose l'auteur, en partie inspirée de celle de Weber, permet d'en dégager quelques conséquences qui nous intéressent au premier chef pour la question de l'émancipation.

C'est son investissement psychique qui établit temporairement et imaginativement "l'unité" de la "totalité" sociale. Non que l'être de la société moderne bureaucratique soit purement fictionnel : il résulte d'une interaction complexe entre des éléments objectifs mais inorganiques — des données chiffrées, des institutions, des flux d'information, de marchandises, etc. — et des représentations collectives qui les font passer pour une totalité organique "rationnelle" — les "lois du marché", la "rationalité de l'économie", les "lois" du commerce international, ... :

« cet imaginaire n'a pas de chair propre, il emprunte sa matière à autre chose, il est investissement phantasmatique, valorisation et autonomisation d'éléments qui en eux-mêmes ne relèvent pas de l'imaginaire : le rationnel limité de l'entendement, et le symbolique. Le monde bureaucratique autonomise la rationalité dans un de ses moments partiels, celui de l'entendement, qui ne se soucie que de la correction des connexions partielles et ignore les questions des fondements, de la totalité, des fins, et du rapport de la raison avec l'homme et avec le monde (...). »⁸⁵³.

Prendre conscience de cette situation, comme d'ailleurs on tend à le faire en cas de crise économique — mais rarement pour en tirer des conclusions à la hauteur des enjeux —, permet d'envisager que d'autres modèles de pensée et de représentation sont possibles. Mieux, dans la mesure où les éléments investis sont eux-mêmes soumis à des processus d'évolution et d'auto-altération, ils peuvent conduire à une remise en question des représentations héritées. Même si un imaginaire institué peut durer au-delà de cette altération sous l'effet d'une politique volontariste et d'une mainmise sur les institutions, comme ce fut le cas, de façon emblématique, dans les pays du bloc communiste, il se trouve intérieurement "travaillé" par un devenir temporel. Telle était d'ailleurs la logique déjà esquissée par Mannheim dans *L'idéologie et l'utopie*. Percevoir la dimension imaginaire de la "totalité" sociale permet alors d'ouvrir des questions politiques fondamentales :

« qu'est-ce qui pose la finalité, sans laquelle la fonctionnalité des institutions et des processus sociaux resterait indéterminée ? qu'est-ce qui, dans l'infinité des structures symboliques possibles, spécifie un système symbolique, établit les relations canoniques prévalentes, oriente dans une des

⁸⁵² *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 200.

⁸⁵³ *Ibid.*, pp. 222-223.

innombrables directions possibles toutes les métaphores et les métonymies abstraitement concevables ? »⁸⁵⁴

Qu'un "sens" — dans la double acception de "direction" et de "signification" —, se soit établi à tel moment de l'histoire et pour telle configuration du social-historique dépend de l'imaginaire social. Et celui-ci résulte d'un "choix" collectif ou d'un "investissement" psychique temporaire, momentanément et majoritairement fédérateur, marqué par la contingence voire l'arbitraire. En souligner la dimension "imaginaire" permet de considérer que chaque époque voit se créer une "interprétation" du réel au sein de processus formels et matériels non-univoques ou "ambigus", au sens évoqué précédemment.

Soulignons alors à nouveau à quel point la question de la *praxis* est tout à fait fondamentale. En effet, certaines formulations théoriques que nous venons de prononcer pourraient malgré tout laisser entendre qu'il est possible de saisir conceptuellement, de façon spéculative, ce qui est en jeu dans le rapport d'une société à ses institutions et dans le "choix" de telle ou telle "interprétation". Mais ce serait méconnaître à quel point la langue elle-même — et, au-delà, toute la dimension du *legein* — est traversée par l'imaginaire d'une époque. A ce titre, Castoriadis nous rappelle clairement la dimension aporétique de l'histoire ou de l'ethnologie : ayant pour visée la compréhension d'autres modes de fonctionnement que les "nôtres", passés ou présents, elles ne peuvent le faire qu'avec les catégories en vigueur.

Ainsi par exemple un ethnologue parlera des Bororos dans le langage de l'Europe d'après la décolonisation ou d'après la chute du mur de Berlin. Certes, la dimension d'ouverture et d'équivocité ne sera pas supprimée, mais le poids de l'histoire et de la rationalité des institutions occidentales ne pourra pas être supprimé... sauf à devenir Bororo, ce qui supposerait de cesser d'être ethnologue, la culture et l'imaginaire Bororo ne comportant pas comme telle cette activité et ses modes de fonctionnement. S'ensuit une critique des philosophies de l'histoire de type hégélien, le projet d'une histoire "totale" étant négateur de l'altérité radicale des configurations sociales-historiques les unes par rapport aux autres.

Cependant, cette impossibilité elle-même ne signe pas un échec mais au contraire une chance pour la *praxis*. En effet, l'altérité historique est aussi le résultat d'une altération du social au cours de l'histoire : elle parcourt donc aussi "notre" univers social-historique, lui-même "autre" que ce que nous nous représentons ordinairement ou majoritairement. Dès lors, s'il ne peut y avoir d'histoire ou d'ethnologie spéculatives, ces deux disciplines et les dynamiques de pensée qui s'y rattachent ne sont pas pour autant vaines ni strictement aporétiques. Elles méritent d'être resituées dans une *praxis* que nous avons définie précédemment comme activité indissociable d'élucidation et d'engagement, *hic et nunc*, démarche accompagnée de la conscience de sa contingence irréductible.

« (...) [C]e qui apparaît comme une antinomie insurmontable à la raison spéculative, écrit Castoriadis, change de sens lorsqu'on réintègre la considération de l'histoire dans notre projet d'élucidation théorique du monde, et en particulier du monde humain, lorsqu'on y voit une partie de notre tentative d'interpréter le monde pour le transformer — non pas en subordonnant la vérité

⁸⁵⁴ L'institution imaginaire de la société, op. cit., p. 224.

aux exigences de la ligne du parti, mais en établissant explicitement l'unité articulée entre élucidation et activité, entre théorie et pratique, pour donner sa pleine réalité à notre vie en tant que faire autonome, à savoir activité créatrice lucide ». ⁸⁵⁵

Encore convient-il de s'interroger sur l'expression « *notre projet* » employée ici. Dans le contexte de *L'institution imaginaire de la société*, elle reste tributaire d'une approche révolutionnaire à l'égard de la société, dans le prolongement de la onzième des *Thèses sur Feuerbach* à laquelle il est directement fait allusion. Mais d'autres projets ou approches pourraient tout aussi bien être formés par ailleurs, dans lesquels la considération de l'histoire, les modèles théoriques et les incidences pratiques s'articuleraient différemment. Nous pouvons en effet envisager dans la sphère politique plusieurs projets concurrents, dans un univers intrinsèquement marqué par la polysémie et le « *polythéisme des valeurs* », pour reprendre l'expression de Max Weber. Et d'ailleurs, même dans la perspective de notre auteur, le type de révolution qu'il convient de mener et la manière de procéder demeurent largement ouverts et ambigus, donc soumis à la pluralité des possibles. L'impossibilité d'une approche purement spéculative et univoque s'articule à la nécessité du débat et du pluralisme autour de la question du sens de l'histoire et des fins de la société présente, les deux questions étant intimement liées et ne trouvant leur résolution, à chaque fois, que dans une certaine position pratique.

L'analogie avec l'activité de traduction littéraire nous paraît à cet égard évocatrice. Dans la mesure où le *legein* est toujours à la fois code et langue, il est toujours indissociablement le reflet de l'imaginaire social-historique d'une époque et la possibilité de le transcender poétiquement. Traduire un texte du passé et/ou d'une autre langue consiste en une double opération. La première réside dans le passage d'un code à un autre et donc d'un imaginaire à un autre, avec toute la difficulté et les risques de "déperdition" de sens dus à l'altérité irréductible des deux "mondes". La seconde conduit à la réactivation de la puissance de signifier présente au sein de la langue d'accueil, déjà habitée par une altérité à soi et qui trouve là l'occasion d'un nouvel "étrangement" ou d'une nouvelle altération-crédation. Citant Jakobson, Castoriadis nous semble insister à juste titre sur cette dernière dimension de *re-création* ou « *transposition créatrice* » ⁸⁵⁶.

La traduction est donc assez emblématique de ce que peut signifier la *praxis* : le traducteur prend position, s'engage dans une « *activité créatrice lucide* » par rapport à un "texte" qui est toujours à la fois composé d'éléments formels-matériels inscrits sur les pages de l'œuvre d'origine et d'une dimension plus dynamique : celle de la signifiante, de l'effort ouvert fait pour signifier au-delà du code hérité, de "l'esprit" du texte, si l'on veut, à condition de ne pas donner à ce mot une connotation trop substantielle et spiritualiste. Nous rejoignons ici la démarche herméneutique, telle que nous l'avons envisagée avec Ricœur un peu plus haut. La *praxis* apparaît ainsi comme une sorte de "traduction" à l'égard de l'être du monde social-historique : elle conduit à interpréter l'héritage du passé et à en produire une reconfiguration, qui oscillera entre la traduction littérale — le conservatisme, qui ne conserve d'ailleurs jamais le social-historique "en l'état" du fait de l'altération/création inévitable dans le *legein* et le *teukhein* — et la traduction la plus inventive. Celle-ci, d'ailleurs, ne saurait être envisagée

⁸⁵⁵ *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 229.

⁸⁵⁶ Ibid., note 57, pp. 228-229.

comme une création absolue, *ex-nihilo*, dans la mesure où c'est du sein d'un certain état du *legein* et du *teukhein* qu'elle peut trouver à se formuler.

Mais il y a plus, et la métaphore de la traduction comme activité pratico-poétique nous permet d'avancer encore sur la question de la *praxis*. Le modèle de la traduction contourne en effet celui, trop réducteur, d'une *praxis* conçue comme une activité purement "rationnelle" ou "positive", dans la logique de la raison instrumentale. Une telle conception, pourtant, prédomine dans de nombreux secteurs de la vie contemporaine, en particulier dans les domaines économiques et politiques. Ceci conduit à faire prédominer la logique « *ensembliste-identitaire* » au détriment de l'ambiguïté des situations humaines et du potentiel instituant des êtres humains impliqués dans les institutions et les processus de décision. Nécessaire, en un sens, à l'établissement d'une société, présente dans l'organisation du *legein* et du *teukhein*, la logique identitaire ou ensembliste ne doit pas être hypostasiée. En effet,

« cette logique — et l'ontologie qui lui est homologue — loin d'épuiser ce qui est et son mode d'être, n'en concerne qu'une première strate ; mais en même temps, son exigence interne est de recouvrir ou d'épuiser toute strate possible. »⁸⁵⁷.

Elle réduit l'être à la détermination, aux relations de cause à effet, de moyen à fin, ou à des implications logiques, supprimant les ambiguïtés et la surdétermination.

La mise en valeur de la dimension *poétique* des œuvres, littéraires mais aussi plus largement des œuvres de pensée, ainsi que des réalisations collectives, la "réactivation" de leur dynamique créatrice, à des époques ultérieures et dans d'autres contextes, est donc essentielle pour la *praxis*. Et ceci va de pair avec une transposition créatrice des conceptions héritées de la société et de l'histoire, dans laquelle ne doit pas abusivement prédominer la logique identitaire, facteur de renforcement des rigidités instituées. Une telle transposition va plus loin que la simple critique, pour au moins deux raisons. D'une part, la critique reste assez largement tributaire d'une rationalité marquée par la logique ensembliste-identitaire. D'autre part, elle est d'abord "négative" et risque par là, comme l'a bien montré Hegel, de se trouver elle-même déterminée par son vis-à-vis.

D'où l'intérêt de la différence établie par Castoriadis entre le fait d'être « *autre* » et le fait d'être simplement « *différent* ». La figure A n'est *autre* par rapport à la figure B que si elle n'est pas uniquement une disposition alternative des mêmes éléments, par exemple des points, comme dans le passage du cercle à l'ellipse ou de l'hyperbole à la parabole. L'altérité tient à une irréductible création ontologique qui implique la temporalité et surtout un changement de plan, un changement de sens : par exemple, « *la Divine comédie est autre que l'Odyssée, et la société capitaliste autre que la société féodale* ». Le parallèle entre deux œuvres et deux modèles de société n'est pas fortuit ni secondaire. Il nous révèle au contraire combien la véritable altérité ne peut être pensée que sous un angle en partie "poétique" : celui de la création de sens, de l'articulation inédite d'éléments en une "totalité" ouverte irréductible à la logique ensembliste-identitaire.

⁸⁵⁷ *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 244.

Cependant, la création littéraire présente aussi des limites dans la mesure où elle se joue majoritairement dans la dimension du *legein*. Il convient donc d'y associer la dimension du faire social, et notamment technique ou, plus largement, tout ce qui concerne le *teukhein*, lequel inscrit dans les choses mêmes une dynamique de création/altération du social. Celui qui invente la roue est aussi bien créateur d'*eidōs* — d'une nouvelle réalité ontologique — que celui qui élabore une œuvre, et il transcende par là la logique ensembliste-identitaire héritée. Telle pourrait d'ailleurs être une des raisons profondes du mépris à l'égard de l'artisan, chez les Grecs, puis de la technique, chez certains modernes. Dans la mesure où la création artisanale ou technique conteste, dans son acte même, l'ordre établi et l'ontologie qui en est corrélative, elle bouleverse les cadres de la pensée héritée. L'angoisse qu'elle suscite pourrait bien avoir été convertie en mépris, et un mépris institutionnalisé.

« Tout se passe comme si le terrain où la créativité de la société se manifeste de la façon la plus tangible, le terrain où elle fait, fait être et se fait être en faisant être, devait être recouvert par une création imaginaire agencée pour que la société puisse se voiler à elle-même ce qu'elle est. (...) comme si [elle] ne pouvait pas se reconnaître comme se faisant elle-même, comme institution d'elle-même, comme auto-institution. »⁸⁵⁸

Pour Castoriadis, cette occultation tient à plusieurs motifs. D'abord, pour l'économie psychique des individus, il s'avère difficile de supporter une telle indétermination temporelle, inscrite dans l'être-même du social. L'une des "compensation" à l'entrée en institution de la psyché serait donc le sentiment de "stabilité" voire d'intemporalité (apparente) du monde social, qui passe par l'occultation de la dimension ontologiquement créatrice du faire social. D'autre part, un travers récurrent de la pensée logicienne consiste à envisager la vérité comme intemporelle, donc à passer subrepticement de l'énoncé « *p est vrai* » à « *p est toujours vrai* » et enfin à « *p est vrai indépendamment du temps* ». Enfin, la dénégation de la créativité radicale du *teukhein* peut être reliée à l'institution elle-même :

« Née dans, par et comme une rupture du temps, manifestation de l'auto-altération de la société comme société instituante, l'institution, au sens profond du terme, ne peut être qu'en se posant comme hors le temps, en refusant son altération (...). »⁸⁵⁹

Et même lorsqu'elle prétend gérer (prévoir, anticiper et organiser) son "propre" changement, elle se pose comme pouvant le contrôler comme "sien" tout en refusant une altération radicale, qui ne saurait apparaître que comme un changement de sens imprévisible.

Il en résulte donc que :

« l'aliénation ou hétéronomie de la société est auto-aliénation ; occultation de l'être de la société comme auto-institution à ses propres yeux, recouvrement de sa temporalité essentielle. Cette auto-aliénation (...) se manifeste dans la représentation sociale (elle-même, chaque fois, instituée) d'une origine extra-sociale de l'institution de la société (origine imputée à des êtres surnaturels, à Dieu, à la nature, à la raison, à la nécessité, aux lois de l'histoire ou à l'être-ainsi de l'Être). »⁸⁶⁰

⁸⁵⁸ *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 293.

⁸⁵⁹ *Ibid.*, pp. 294-295.

⁸⁶⁰ *Ibid.*, p. 497

Nous retrouvons ici l'articulation insistante entre la servitude volontaire et la substantialisation du grand Autre, sous des formes aussi diverses que les sociétés elles-mêmes. La question est alors de savoir jusqu'à quel point serait supportable, pour l'individu et encore plus pour une communauté, d'être pleinement lucide quant à l'absence d'être substantiel à l'origine de la société, autrement dit sur son potentiel de création, corrélatif de sa mortalité.

En deçà de la technique et de la "poésie" au sens large — toute forme de création artistique pouvant conduire à l'émergence d'un sens inédit —, c'est alors peut-être dans l'intimité de la psyché que réside le potentiel de création inaugural susceptible d'être repris et amplifié ensuite au niveau collectif. L'individu humain demeure en effet le seul être conscient corporellement incarné, susceptible d'affronter la mortalité comme telle — même si les stratégies d'évitement sont multiples et largement disponibles sur le marché des valeurs et des croyances. Les raisons qui motivent ces stratégies et leur acceptation tiennent, comme nous venons de le voir, à l'institution elle-même et à sa préservation, mais aussi à la psyché, à la recherche de compensations. Il convient ici de différencier, au sein de l'individu, ce qui résulte de la "fabrication sociale" et ce qui demeure irréductible à la mise en forme et à la mise en norme.

Si la psychanalyse en particulier a mis en lumière la manière dont la psyché se trouvait elle-même contrainte d'entrer en institution, comme l'illustre la structuration des deux topiques freudiennes, elle nous a aussi révélé combien "quelque chose" résistait à cette logique. La reconfiguration même d'une topique à l'autre, la confrontation interminable, jusqu'à la fin de son œuvre, avec l'énigme de la « *pulsion de mort* », la surdétermination du rêve et l'énigme du désir, celle de la sexualité et du genre, ... constituent autant de points de résistance à la normalisation ensembliste-identitaire. Et il n'est pas jusqu'à la pratique psychanalytique elle-même qui ne mérite d'être interrogée sur son terme et ses finalités, comme nous l'avons vu à travers le rapport de Lacan à Freud et à ses contemporains.

Comme l'indique Castoriadis, inscrivant la psychanalyse dans sa réflexion plus générale sur la *praxis*, l'interprétation des rêves chez Freud ne peut prendre un "terme" que relativement à un objectif précis. Elle opère comme une "réduction" par rapport à l'ouverture indéfinie des contenus du rêve, réduction rendue légitime par une démarche clinique.

« La véritable interprétation du rêve est une entreprise spécifique, dans un contexte pratico-poétique singulier, celui de l'analyse ; les correspondances qu'elle établit entre représentation et sens ne valent que dans le contexte de l'analyse, elles ne sont ni généralisables, ni transportables, elles ne sont même pas vérifiables dans l'acception admise de ce terme. »⁸⁶¹

Une telle remarque nous permet d'abord de souligner à nouveau l'importance du rapport élucidation/engagement dans toute activité pratique soucieuse d'émancipation. L'interprétation des rêves et, au-delà, l'ensemble de la pratique analytique ne peuvent se concevoir comme une activité purement spéculative appliquée ensuite à des sujets humains. Elle renvoie à l'accompagnement vers l'autonomie d'un être dont on présuppose en même

⁸⁶¹ *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 378.

temps l'autonomie, à l'œuvre implicitement dans le travail d'interprétation. Mais nous souhaitons surtout ici insister sur le fondement psychique de cette autonomie et sur les motifs pour lesquels les productions psychiques les plus emblématiques, c'est-à-dire les rêves, se révèlent irréductibles à la normalisation sociale.

A partir de sa lecture de Freud mais aussi d'une réflexion rétrospective sur les rapports du corps et de l'esprit dans l'histoire de la philosophie, Castoriadis interroge la capacité de la psyché à produire des représentations. Il reconnaît que si le problème est posé dans les termes de la logique ensembliste-identitaire, les apories se multiplient. En revanche, il semble tout à fait envisageable de considérer la psyché comme capacité originaire et autonome de produire de la représentation (et non des représentations précises), c'est-à-dire comme source de l'imaginaire radical :

« La psyché est certes "réceptivité des impressions", capacité d'être-affecté — par ... ; mais elle est aussi (et surtout — sans quoi cette réceptivité des impressions ne donnerait rien) émergence de la représentation en tant que mode d'être irréductible et unique d'organisation de quelque chose dans et par sa figuration, sa "mise en image". La psyché est un formant qui n'est que dans et par ce qu'il forme et comme ce qu'il forme ; elle est Bildung et Einbildung — formation et imagination — elle est imagination radicale qui fait surgir déjà une "première" représentation à partir d'un rien de représentation, c'est-à-dire à partir de rien. »⁸⁶²

De même qu'il est difficile, voire impossible, de se représenter l'être du social et son "unité" — et rassurant de le substantialiser —, il est difficile de penser l'être de la psyché, particulièrement avec les concepts hérités, dans la mesure où ces concepts ne prennent sens que dans un certain état du *legein* lui-même parcouru par la logique ensembliste-identitaire. Castoriadis recourt donc à l'hypothèse de l'imaginaire radical, producteur de représentations et d'agencements techniques, sans être lui-même représentable et saisissable dans un dispositif technique ou conceptuel. Une part de sa dynamique et son caractère "originaire" ou "radical" échappe à la logique héritée et ne peut que lui échapper.

Pourtant, il s'agit bien ici d'aborder effectivement cette productivité collective, sans méconnaître pour autant les limites du concept, et ce avant tout pour situer le point d'émergence de l'autonomie et de la créativité. Selon Castoriadis, les psychanalystes et une partie majoritaire des textes de Freud portent encore trop l'accent sur des formations imaginaires secondes, voire tardives. Or celles-ci empruntent nombre de leurs éléments aux premières interactions de la psyché avec le monde social-historique dans lequel elles sont apparues, à commencer par les relations familiales. Mais les conditions de possibilité "transcendantes" des premières représentations et des premiers fantasmes résident dans la capacité originaire de la vie psychique à former de la représentation, à constituer un embryon de représentation qui sera comme le « *formé-formant, une figure qui sera germe des schèmes de figuration* »⁸⁶³.

⁸⁶² *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 383.

⁸⁶³ *Ibid.*, p. 384.

Plus précisément, nous pourrions dire, comme le suggérait la citation précédente, que la psyché est, inauguralement, cet embryon ou ce germe. Elle tient son être-même d'une certaine unité de ces représentations, unité non représentable comme telle, non substantielle mais indispensable à la formation de la personne. C'est aussi pourquoi il existe un risque, très nettement souligné par Lacan, de confondre cette unité avec le Moi, qui n'est pourtant qu'une représentation figée et socialement instituée de la psyché, représentation certes confortable mais aliénante. Dès lors, de même que la productivité du monde social-historique tend à être occultée par les institutions elles-mêmes, nous pouvons estimer que la productivité de la psyché disparaît derrière ses propres productions et sa mise en forme, pour ne pas dire sa mise en ordre par l'univers social-historique dans lequel elle surgit. A chaque époque, il y a là, donnée, une certaine organisation du *legein* et du *teukhein* qui, certes, permet à la vie psychique de se former et, potentiellement, d'investir sa créativité originaire, mais où peut finir par échouer son potentiel instituant.

A l'inverse cependant, la psyché peut également s'égarer dans la "folie monadique" ou l'enfermement "autistique" si son potentiel d'auto-représentation ou d'imagination radicale ne se "noue" pas avec la dimension du social de façon suffisamment élaborée, ce qui fait l'objet de tout le « *travail de culture* ». Celui-ci ne consiste pas seulement dans une "socialisation" entendue au sens large, c'est-à-dire comme un ensemble de relations avec d'autres (parents, proches, pairs, etc.), ni dans une "domestication" des pulsions. Il convient avant tout, rappelle Castoriadis, que l'autre d'abord tout-puissant (la mère, le père,...) soit destitué de sa toute-puissance imaginaire, et donc de son pouvoir sur les significations. Sinon, c'est lui, cet autre, qui définit la "réalité", le "sens", les normes et les valeurs,... Et il ne suffit pas que cet autre renvoie lui-même à un autre (la mère au père, le père à Dieu,...) si ce second autre est lui-même considéré comme le référent tout-puissant et ultime du sens et de la valeur. Faute de quoi individus et société restent dans l'hétéronomie et méconnaissent la créativité *sui-generis* du social-historique. Ainsi :

*« il faut et il suffit que l'autre puisse signifier à l'enfant que personne, parmi tous ceux qu'il pourrait rencontrer, n'est source ni maître absolu de la signification. En d'autres termes, il faut et il suffit que l'enfant soit renvoyé à l'institution de la signification et à la signification comme instituée et ne dépendant d'aucune personne particulière. »*⁸⁶⁴

Dès lors peut s'opérer une rencontre essentielle, rencontre entre la dynamique créatrice de la psyché et de la créativité du social comme tel, créativité qui transcende les individus sans pouvoir être incarnée autrement que dans les formes en devenir et plurielles du *legein* et du *teukhein*.

*« Seule l'institution de la société, procédant de l'imaginaire social, peut limiter l'imagination radicale de la psyché et faire être pour celle-ci une réalité en faisant être une société. »*⁸⁶⁵

La rencontre demeure néanmoins toujours problématique — ainsi que le sens de la "réalité" qui en résulte — dans la mesure où le sujet peut être tenté par un repli monadique ou un refuge dans une figure "protectrice" de l'Autre, ou encore auprès de l'un de ses "représentants". L'autre (autrui) peut, de son côté, être tenté de se faire passer pour le maître

⁸⁶⁴ *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., pp. 416-417.

⁸⁶⁵ *Ibid.*, p. 417.

de la signification, soit directement, soit par procuration (en tant que ministre de Dieu, représentant du Savoir ou berger de l'Être,...). Se pose alors la question du « *discours du maître* » avec toutes ses ambiguïtés, que nous avons évoquées avec Lacan à la fin de la deuxième partie. Mais les nouvelles figures de la « *gouvernementalité* », pour employer ce terme de M. Foucault, nous confrontent aussi à l'effacement de la personne du maître au profit de mécanismes et de procédures qui visent plus insidieusement à régir les comportements et à orienter les conduites.

Ce que Lacan commençait à diagnostiquer sous le registre du « *discours universitaire* » et que Castoriadis dénonçait comme hétéronomie des institutions bureaucratiques, Foucault l'envisage comme une série complexe de rationalités spécifiques, visant à régir les individus. Or, en pluralisant les types de rationalité ainsi que les dimensions de l'humain mises en jeu, la réflexion conduite par ce dernier pourrait nous fournir d'autres éléments permettant d'appréhender le rapport entre servitude volontaire et liberté dans le contexte actuel. Nous nous proposons donc à présent d'aborder la condition de l'homme démocratique et son rapport aux institutions, afin de chercher à délimiter les conditions d'exercice de sa liberté et les risques persistants de servitude volontaire.

CHAPITRE 3 : Défendre l'exigence démocratique au sein des institutions de la société

Toute praxis s'exerce dans un contexte social-historique donné et se traduit dans des formes langagières spécifiques, d'où la difficulté d'en saisir les conditions, au moment même où elle se déploie. Une des tendances et un des risques du discours "critique", est alors de méconnaître les particularités de chaque époque et d'opérer des rapprochements réducteurs ou des interprétations inadéquates. Ceci va généralement de pair avec le désir d'atteindre une cause première fédératrice, permettant de rendre intelligibles toute une série de phénomènes en apparence hétérogènes ; comme si un grand Autre, quel que soit son nom — Dieu, Satan, Capital ou Occident — portait la responsabilité du devenir historique, de façon univoque. Or, nous avons vu que cette figure protéiforme du grand Autre jouait un rôle important dans la genèse d'effets de servitude volontaire.

L'intérêt que nous avons porté à certaines analyses de M. Foucault tient à leur manière d'aborder les logiques de pouvoir et de gouvernement, de soi et des autres. Très soucieuses, comme on sait, de l'historicité et de la singularité des époques, elles nous invitent notamment à penser l'homme démocratique au sein d'un réseau complexe de rationalités, qui tendent à orienter son action, en partie à son insu mais sans pour autant le rendre intégralement gouvernable.

Ces analyses peuvent être rapprochées des récentes réflexions de W. Brown et M. Revault d'Allonnes — qui commentent d'ailleurs une partie des textes de Foucault. Visant à cerner notre rapport actuel aux institutions et à l'exigence démocratique, ces dernières affrontent la difficulté de penser ce rapport aujourd'hui, dans sa singularité. Il n'est pas encore suffisant, comme nous l'avons peut-être laissé penser au chapitre précédent, de procéder à une mise en perspective comparative entre les époques et les situations. Encore faut-il pouvoir dégager, autant que possible, la spécificité du contexte présent et ses différences par rapport à toute situation antérieure. Telle est une des conditions de l'agir lucide et volontaire. Un examen du devenir des institutions de la société et de leur écart, plus ou moins accentué, par rapport aux exigences démocratiques, joue donc un rôle important pour l'exercice de la liberté résolue face aux risques de servitude volontaire.

Dans un contexte de bouleversement des repères politiques, issu de dynamiques complexes mêlant la disparition des régimes communistes à l'Est de l'Europe, la mondialisation économique et financière, de nouvelles pratiques de gouvernement néo-libérales à l'échelle internationale ou encore le relativisme éthico-religieux associé à une rupture des cadres de la tradition, le choix des modalités et des finalités de l'action politique se révèle problématique. Là où l'on pouvait avoir à affronter, auparavant, un monarque absolutiste, un dictateur ou un parti hégémonique — figures identifiables et personnifiées du pouvoir, encore actives dans de nombreuses régions du monde — les régimes démocratiques actuels nous confrontent à des formes plus diffuses et impersonnelles de « conduite des conduites », comme l'écrit Foucault. Du pouvoir s'instaure dans les relations sans qu'il soit possible de le référer systématiquement

à une logique univoque ou à une entité substantielle. Une telle situation d'ensemble conduit M. Revault d'Allonnes à parler de la « condition déceptive de l'homme démocratique confronté à une existence toujours problématique »⁸⁶⁶.

Cette condition et sa dimension problématique nous permettent une nouvelle fois d'accentuer l'ambiguïté de l'existence humaine, telle que la reflète l'oxymore de la servitude volontaire. Pris entre l'ouverture aux possibles et un réseau de relations où il peut se laisser plus ou moins complaisamment instrumentaliser, le sujet humain, certes "ingouvernable" en son principe, l'est-il effectivement dans les faits ? Et si l'essence même du pouvoir n'était que relation, comme le conçoit Foucault, les individus n'ont-ils pas irrémédiablement tendance à le reconduire à des entités substantielles ? Enfin, si historiquement les figures de la Chrétienté, de la Nation ou du Peuple ont pu catalyser les énergies et jouer un rôle aliénant, qu'en est-il à l'heure actuelle et quelles sont les logiques qui attisent la tentation de re-substantialiser le pouvoir et ses représentants, de refaire du grand Autre ?

Il nous semble par ailleurs important de revenir sur les « impensés de la démocratie », selon une expression inspirée du livre d'A. Antoine⁸⁶⁷, c'est-à-dire de penser les limites et les insuffisances rétrospectives du modèle de la démocratie libérale instauré à partir du XVIII^{ème} siècle avec les révolutions américaine et française. Si, comme nous y enjoignent à juste titre W. Brown et M. Revault d'Allonnes, la démocratie est ce que « nous ne pouvons pas ne pas vouloir »⁸⁶⁸, le problème demeure de déterminer comment et par quels moyens nous pouvons la réaliser, la réactualiser, tandis que des forces adverses s'y opposent et tendent non seulement à ce que les citoyens n'exercent pas leur liberté mais qu'ils n'en aient même plus le désir, comme le suggérait Tocqueville dans *De la démocratie en Amérique*. Ranimer ce désir passe notamment par le contact historique avec une tradition démocratique et les luttes politiques qui ont eu pour objectif de le mettre en œuvre, face à toutes les tendances oligopolistiques et monopolistiques de concentration du pouvoir.

Mais nous pensons aussi qu'il est essentiel de maintenir avec force l'ouverture du lieu de la « mésentente », au sens de J. Rancière, où ce qui n'a pas voix au chapitre dans l'ordre des institutions et des pratiques instituées revendique pourtant d'être entendu. La source de cette voix est plurielle et fluctuante, qui s'étend du désir refoulé en chacun à des "discours" aussi hétérogènes et souvent informulés que sont ceux des sans-abris, des réfugiés apatrides, des minorités ethniques ou des caissières de supermarché. Leur permettre de s'énoncer et de se faire entendre — et non parler à leur place ou prétendument "en leur nom" — représente en effet une des conditions centrales de l'exercice de la liberté de tous, donc de la démocratie. Toute société a en effet à y entendre et à y réentendre sans cesse les divisions effectives qui la traversent et qui parcourent tous ses membres. Toute démocratie peut en recevoir l'écho de ses insuffisances. Quelle que soit la part de pouvoir qui échoit à chacun, il y trouvera l'occasion alternative d'alimenter la servitude ou de contribuer au courage de la liberté, en soi-même et dans l'exercice de ses responsabilités.

⁸⁶⁶ *Pourquoi nous n'aimons pas la démocratie*, Le Seuil, 2010, p. 10.

⁸⁶⁷ *L'impensé de la démocratie, Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, Fayard, 2003.

⁸⁶⁸ *Pourquoi nous n'aimons pas la démocratie*, op. cit., p. 14.

Une fois encore, comme nous l'avons mentionné aux chapitres précédents, nous n'avancerons ici que quelques pistes. Nous estimions néanmoins important de le faire afin de souligner qu'une analyse des mécanismes générateurs de servitude volontaire serait incomplète et complaisante, si elle ne s'engageait pas par ailleurs dans un début de réflexion sur les conditions de possibilité permettant de la limiter et d'exercer plus résolument sa liberté.

1/ S'orienter dans un réseau complexe de rationalités

Pas plus que le pouvoir, la raison n'est une substance. La rationalité, que l'on suppose parfois unique et unifiée, résulte de constructions complexes, mêlant la production de concepts, la mise à l'épreuve par l'expérience et la fixation évolutive d'une universalité fondée sur l'intersubjectivité. Si la raison et la rationalité peuvent ainsi être évoquées ou désirées, à titre d'horizon régulateur et de valeur, ceci ne doit pas occulter la pluralité et parfois les antagonismes entre différents types de rationalités. Certaines analyses de Max Weber et leur reprise par les théoriciens de l'Ecole de Francfort nous avaient déjà en partie ouvert la voie sur ces questions.

Néanmoins, une opposition trop marquée entre rationalité instrumentale et raison critique, ainsi que la persistance de l'usage du concept de "dialectique", limitaient en partie la portée de leurs analyses. Adorno est probablement l'auteur le plus représentatif des apories auxquelles conduit cette approche conceptuelle. En passant de *La dialectique de la raison* à la *Dialectique négative*, au sens où l'on parle parfois de "théologie négative", il visait certes à s'affranchir de la rigidité et de l'univocité du dispositif dialectique mis en place par Hegel et repris en partie par Marx. Par ailleurs, la forme fragmentaire des *Minima moralia*, autant que l'intérêt d'Adorno pour la poésie et la musique qui lui étaient contemporaines, sans même parler de son ultime *Théorie esthétique*, inachevée, se situaient dans une dynamique de recherche permettant une approche plurielle et polysémique du réel. Cependant, il nous semble avoir hésité jusqu'au bout entre rupture et fidélité au signifiant "dialectique".

Le geste de M. Foucault, congédiant résolument ce concept, alors même qu'il reconnaissait une convergence de centres d'intérêt avec l'Ecole de Francfort, nous paraît à cet égard très important. Il l'est non seulement sur le plan théorique, comme nous allons le voir, mais aussi sur celui de la *praxis* et des types de stratégies qui peuvent être suggérés par les cadres conceptuels mis en œuvre. C'est notamment ce que souligne Wendy Brown lorsqu'elle reconnaît les insuffisances des approches wébériennes et marxistes face à la rationalité du néo-libéralisme, tout en appelant à la formation de modes de réponse inédits face à cette logique elle-même irréductible aux schémas de compréhension hérités. Nous reviendrons sur cette question dans le sous-chapitre suivant. Commençons par examiner ici, préalablement, sa source d'inspiration foucauldienne et ses enjeux théoriques.

a/ à rationalités plurielles, stratégies multiples

Selon Foucault, nous ne saurions identifier un moment où la raison, dans son ensemble, aurait "bifurqué" massivement, sombrant dans l'irrationalité ou la déchéance instrumentale de fonctionnements totalement aveugles. L'activité rationnelle se déploie sur des terrains multiples et hétérogènes, à l'image de la spécialisation des sciences dont on sait ensuite combien elle présente de difficultés à la pensée qui viserait à englober toutes les disciplines et à fédérer leurs modes de fonctionnement. Au-delà même des sciences, des rationalités sont à l'œuvre dans différents champs ou domaines, dans la vie psychique individuelle aussi bien que dans les arts, dans l'histoire ou le fonctionnement de l'économie. Dans son entretien avec G. Raulet, en 1983, Foucault exprime ainsi sa conception de la rationalité :

« je pense en fait qu'il y a une autocréation de la raison et c'est pourquoi ce que j'ai essayé d'analyser, ce sont des formes de rationalités : différentes instaurations, différentes créations, différentes modifications par lesquelles des rationalités s'engendrent les unes les autres, s'opposent les unes aux autres, se chassent les unes les autres, sans que pour autant on puisse assigner un moment où la raison aurait perdu son projet fondamental, ni même assigner un moment où on serait passé de la rationalité à l'irrationalité. »⁸⁶⁹

Nous ne sommes donc pas engagés dans une dérive, et une dérive univoque, de la rationalité, comme tendaient malgré tout à le présupposer Adorno et Horkheimer dans *La dialectique de la raison*. Pris dans un réseau de rationalités hétérogènes, qui à la fois nous constituent comme sujets et nous intègrent dans des logiques susceptibles de générer de la servitude volontaire ou d'autres formes d'aliénation non volontaire, nous avons à y répondre par des stratégies multiples, qui dépendent des places que nous occupons et des contextes dans lesquels nous nous trouvons impliqués. Comme nous l'évoquions dans notre introduction générale, ces logiques peuvent se jouer à différentes échelles, depuis celle de la famille et des multiples sphères de la société civile, jusqu'au niveau de la politique intérieure et extérieure des Etats.

Or il pourrait être tentant, notamment pour des raisons de cohérence et d'unité théoriques, en obéissant à une logique que Castoriadis nommait « *ensembliste-identitaire* », de fédérer toutes ces logiques et de chercher leur dénominateur commun. Ce serait méconnaître que de la rationalité s'instaure après-coup et partiellement, sur des événements réels qui lui sont en partie irréductibles. En ce sens, Foucault attribue à l'histoire, à l'échelle d'une société, le rôle que pourrait avoir la psychanalyse au niveau de l'individu : faire apparaître des rationalisations rétrospectives de phénomènes toujours en partie contingents et plurivoques. A propos du rôle de l'intellectuel et de son recours à l'histoire, Foucault dit :

« l'histoire a pour fonction de montrer que ce qui est n'a pas toujours été, c'est-à-dire que c'est toujours au confluent de rencontres, de hasards, au fil d'une histoire fragile, précaire, que se sont formées les choses qui nous donnent l'impression d'être les plus évidentes. Ce que la raison éprouve comme sa nécessité, ou ce que plutôt les différentes formes de rationalité donnent comme leur étant nécessaire, on peut parfaitement en faire l'histoire et retrouver les réseaux de contingences d'où cela a émergé ; ce qui ne veut pas dire pourtant que ces formes de rationalités étaient irrationnelles ; cela veut dire qu'elles reposent sur un socle de pratiques humaines et

⁸⁶⁹ M. Foucault, « *Structuralisme et poststructuralisme* », entretien avec G. Raulet, Telos, vol. XVI, n°55, printemps 1983, in *Dits et écrits II (1976-1988)*, p. 1260.

d'histoire humaine, et puisque ces choses là ont été faites, elles peuvent, à condition qu'on sache comment elles ont été faites, être défaites. »⁸⁷⁰

Loin de se résoudre à l'irrationalisme, le philosophe nous engage ainsi à déplier minutieusement l'entrelacs de rationalités qui opère dans chaque contexte spécifique. Nous pourrions donc ajouter d'autres disciplines à cette entreprise, et autant que le requiert chaque type d'objet et de contexte. Le risque pourrait être néanmoins celui du relativisme et de l'éclectisme, ou bien celui d'une analyse sans fin, comme Freud l'évoque à propos de la psychanalyse. Ce serait néanmoins méconnaître, comme nous l'énoncions avec Castoriadis, que toute préoccupation théorique s'articule à des finalités praxiques. Ainsi, comme le précise Foucault de son côté, la volonté de mise au jour des contingences dans le réel a pour but d'engager la pensée et l'action vers des alternatives aux logiques sociales et institutionnelles présentées comme incontournables et pleinement "rationnelles".

b/ Quel type de stratégie face à "l'Etat" ?

Si nous abordons plus spécifiquement les relations de pouvoir, il est essentiel de cerner leur rationalité propre, à un moment donné. Critiquer le "pouvoir" en général ou simplement certains de ses effets aliénants, serait non seulement peu productif mais risquerait même d'en reconduire l'emprise. Comme l'indique Foucault dans « *Omnes et singulatim* » :

« Ce qu'il faut remettre en question, c'est la forme de rationalité en présence. La critique du pouvoir exercé sur les malades mentaux ou les fous ne saurait se limiter aux institutions psychiatriques ; de même, ceux qui contestent le pouvoir de punir ne sauraient se contenter de dénoncer les prisons comme des institutions totales. La question est : comment sont rationalisées les relations de pouvoir ? La poser est la seule façon d'éviter que d'autres institutions, avec les mêmes objectifs et les mêmes effets, ne prennent leur place. »⁸⁷¹

Si en effet nous ne comprenons pas avec une précision suffisante les sources et les fonctionnements de telle rationalité de pouvoir, elle pourra trouver à s'exercer différemment, tout en maintenant des objectifs similaires ou comparables. Ainsi, lors de ses deux cours successifs au Collège de France, *Sécurité, Territoire et Population*, en 1977-78 puis *Naissance de la biopolitique*, en 1978-79, Foucault mettra-t-il en exergue le passage d'une « *raison d'Etat* » (XVI^{ème} – XVII^{ème} siècles) à la « *raison gouvernementale moderne* » (depuis le milieu du XVIII^{ème} siècle).

Sans entrer dans le détail, nous pouvons simplement rappeler qu'il repère dans chaque cas un type de « *gouvernementalité* » spécifique et donc une rationalité d'une espèce particulière. La première forme se caractérise principalement par le recours aux pratiques mercantilistes en économie, par l'exercice des pouvoirs de « *police* » — au sens premier de réglementation et

⁸⁷⁰ « *Structuralisme et poststructuralisme* », op. cit., p. 1268.

⁸⁷¹ « "Omnes et singulatim" : vers une critique de la raison politique », 1981, in *Dits et écrits II*, op. cit., p. 980.

de bonne organisation de la cité — et par des activités militaires et diplomatiques intenses. Le croisement de ces différentes pratiques permet à l'institution étatique d'exercer son pouvoir sur les sujets, sans que ce pouvoir n'apparaisse ni ne se réduise à un rapport purement instrumental. Il génère par ailleurs sa propre opposition, qui se joue en particulier sur le plan du droit et donne lieu à la fois aux théories du contrat et à l'activité des juristes. Sans pour autant disparaître, cette forme de rationalité tend à être progressivement supplantée par une autre, qui obéit à une logique différente et appelle par conséquent d'autres stratégies.

A partir du milieu du XVIII^{ème} siècle, naît la rationalité « *libérale* », dont la réinterprétation « *néo-libérale* » après 1945 fait l'objet du second cours mentionné précédemment. Le point commun au libéralisme et au néo-libéralisme tient au rôle accordé au « *marché* » ainsi qu'à l'accent porté sur l'utilité comme valeur privilégiée. Cependant, les libéraux restent, selon Foucault, attachés à l'idée d'une naturalité des régulations économiques et à la doctrine classique du laissez-faire.

En revanche, le néo-libéralisme — Foucault évoque sous ce vocable aussi bien l'ordolibéralisme de l'Ecole de Fribourg que les « *libertariens* » nord-américains et l'Ecole de Chicago — développent une théorie beaucoup plus interventionniste et artificialiste. L'Etat reçoit ainsi pour mission de produire et de garantir continuellement les conditions de la libre concurrence et de la recherche du profit maximal, dans tous les domaines de l'existence. Nous reviendrons un peu plus loin sur les conséquences de cette rupture, entre le libéralisme et le néo-libéralisme.

Mettons ici l'accent sur la manière dont Foucault est amené dès lors à concevoir l'Etat. Il ne l'envisage pas comme une essence ni comme une figure substantielle du pouvoir. Son approche est en effet la suivante :

« L'Etat ce n'est pas un universel, l'Etat ce n'est pas en lui-même une source autonome de pouvoir. L'Etat, ce n'est rien d'autre que l'effet, le profil, la découpe mobile d'une perpétuelle étatisation, de transactions incessantes qui modifient, qui déplacent, qui bouleversent, qui font glisser insidieusement, peu importe, les sources de financement, les modalités d'investissement, les centres de décision, les formes et les types de contrôle, les rapports entre pouvoirs locaux, autorité centrale, etc. Bref, l'Etat n'a pas d'entrailles, on le sait bien, non pas simplement en ceci qu'il n'aurait pas de sentiments, ni bons ni mauvais, mais il n'a pas d'entrailles en ce sens qu'il n'a pas d'intérieur. L'Etat, ce n'est rien d'autre que l'effet mobile d'un régime de gouvernementalités multiples. »⁸⁷²

Ceci recoupe en partie une intuition importante qu'il formulait quelques mois avant, dans un entretien avec J. Rancière intitulé « *Pouvoirs et stratégies* » (hiver 1977). A titre « *d'hypothèses à explorer* » (sic.), Foucault y envisage l'idée que le pouvoir est coextensif au corps social et que les relations de pouvoir sont entremêlées à d'autres types de relations — de production, d'alliance, de famille, de sexualité — jouant « *un rôle à la fois conditionnant et conditionné* ». Au sein de ce réseau, des institutions étatiques mais aussi privées peuvent

⁸⁷² *Naissance de la biopolitique*, Cours au Collège de France, 1978-1979, Gallimard/ Le Seuil, coll. « Hautes Etudes », 2004, p. 79.

fédérer et chercher à instrumentaliser des conduites diverses. L'entrecroisement de ces logiques orientant les conduites, suggère Foucault,

« dessine des faits généraux de domination, (...) cette domination s'organise en stratégies plus ou moins cohérente et unitaire ; (...) les procédures dispersées, hétéromorphes et locales de pouvoir sont réajustées, renforcées, transformées par ces stratégies globales et tout cela avec des phénomènes nombreux d'inertie, de décalages, de résistance ; (...) il ne faut donc pas se donner un fait premier et massif de domination (une structure binaire avec d'un côté les "dominants" et de l'autre les "dominés"), mais plutôt une production multiforme de rapports de domination qui sont partiellement intégrables à des stratégies d'ensemble. »⁸⁷³

L'intérêt d'une telle approche, nous semble-t-il, est qu'elle permet d'éviter toute substantialisation de l'Etat comme grand Autre, sans pour autant verser dans la dilution relativiste des problèmes liés à la domination politique, dans un cadre institutionnel qui a malgré tout sa cohérence propre. D'autre part, une multiplicité de réponses peuvent alors être envisagées dans leur spécificité et leur caractère "local", fragmentaire, sans qu'il ne soit exclu qu'elles concourent à une stratégie commune d'émancipation, face à une stratégie temporairement fédérée autour d'un type de pouvoir et de régime politique donné.

Le cas du néo-libéralisme, étudié par Foucault dans *Naissance de la biopolitique*, est néanmoins particulièrement remarquable dans la mesure où, par le biais de l'évaluation quantitative et de la réduction au dénominateur commun de la valeur marchande concurrentielle, elle parvient à orienter partiellement des conduites très diverses et *a priori* hétérogènes. Evoquant la théorie du « *capital humain* » développée entre 1955 et 1975 par les néo-libéraux nord-américains — il cite notamment T. Schultz, G. Becker et J. Mincer —, Foucault repère très bien de quelle manière la conceptualité et la logique économiques se frayent peu à peu un chemin, sur le plan théorique d'abord, jusque dans les domaines qui échappaient jusque-là à son type de rationalité. L'Ecole, la vie familiale — l'enfant est conçu comme une source de "revenu" pour la mère qui a "investi" en lui son temps et son énergie, et recueille ensuite un "retour sur investissement" psychique avec sa réussite!⁸⁷⁴ —, le mariage, la natalité, la génétique, les flux migratoires,... sont interprétés à travers la conceptualité de la gestion et du management.

L'humain se trouve ainsi réduit à la dimension de l'*homo œconomicus*, et les procédures de gouvernementalité mises en place par les néo-libéraux, que ce soit dans le cadre des entreprises privées ou dans la gestion des affaires de l'Etat, visent à l'instrumentaliser sous ce rapport. Par le biais des leurre du désir et des stratégies discursives de l'industrie culturelle, tels que nous les avons analysés plus haut, se mettent en place des effets de domination pernicieux qui permettent en partie d'orienter les conduites, sans que cela paraisse explicitement ni puisse être référé précisément à des responsabilités identifiables. Telle est peut-être d'ailleurs une des limites de l'approche foucauldienne du pouvoir : à force de veiller à ce qu'il ne soit pas conçu comme une substance, elle tend à désincarner les rapports de pouvoir et rend plus difficile le repérage et l'assignation des responsabilités politiques. Cela dit, Foucault note à juste titre que le principal problème n'est pas celui des personnes mais des

⁸⁷³ « *Pouvoirs et stratégies* », entretien avec J. Rancière, in *Les Révoltes logiques*, n°4, hiver 1977, in *Dits et Ecrits II*, op. cit., p. 425.

⁸⁷⁴ *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 249.

conditions d'exercice du pouvoir, du cadre ou des « *règles du jeu* » — que les néo-libéraux visent justement à transformer très radicalement. Toute stratégie d'émancipation requiert donc un décryptage de ce cadre et la constitution de logiques alternatives ciblées.

Ajoutons que dans tout secteur de la société peuvent se former des pôles de contre-conduites, comme autant de rationalités concurrentes qui méritent à la fois d'être formalisées sur le plan théorique et accompagnées dans leurs initiatives. A cet égard, le rôle des "intellectuels" ne consiste pas, selon Foucault, à énoncer des impératifs ni à jouer les prophètes. Encore moins les dispensateurs de bonne conscience. Ils ont pour tâche d'explicitier les rationalités émergentes et de faire entendre les différends émanant des milieux les plus divers de la société. De manière instructive pour notre époque, il estime en particulier que s'il a pu y avoir une dynamique politique et un grand parti de gauche, en France, entre 1960 et 1981,

*« c'est en grande partie à cause de l'existence d'une pensée de gauche, d'une réflexion de gauche, d'une analyse, d'une multiplicité d'analyses qui ont été faites à gauche, de choix politiques qui ont été faits à gauche depuis 1960 au moins, et qui ont été faits en dehors des partis. »*⁸⁷⁵

Pour que des alternatives politiques crédibles et porteuses d'avenir puissent se faire entendre, et fassent progresser des rationalités concurrentes, il ne s'agit donc pas uniquement, ni avant tout, d'engager une dynamique de "démocratie participative". Le volontarisme participatif représente, au mieux, une fausse bonne idée, s'il ne joue pas simplement un rôle démagogique. Qu'un parti politique ait à reconnaître les évolutions de la société et à prendre en compte les stratégies et les discours qui s'y élaborent est évidemment central, surtout dans le cadre d'une démocratie représentative. Mais ces stratégies et ces discours existent déjà. Ils se sont constitués de manière autonome et multiple, à différents niveaux de la société. Probablement ne sont-ils pas toujours audibles, ni intégralement formalisés. Ils ne sont pas non plus totalement "recevables" de la part d'une institution politique, le parti, qui vise à exercer le pouvoir — tandis que ces stratégies et ces discours le déjouent, se situent sur ses marges. Du moins n'est-ce pas artificiellement et dans des cadres nécessairement institutionnalisés qu'on peut les amener à s'énoncer et à produire des effets.

Le lieu de l'imaginaire radical, si l'on entend par là, avec Castoriadis, la source indissociablement théorique et pratique, individuelle et collective, de la créativité politique, pourrait être situé dans ce qu'on appelle parfois, improprement, « *la plèbe* » : cette partie ou plutôt cette dimension, transversale et polymorphe, de la communauté politique qui ne s'intègre pas ou ne se conforme pas aux effets de domination. Une telle dimension ne doit cependant pas être elle-même substantialisée, d'où le caractère impropre du signifiant « *plèbe* », comme le souligne Foucault dans « *Pouvoirs et stratégies* » :

« Il n'y a sans doute pas de réalité sociologique de la "plèbe". Mais il y a bien toujours quelque chose, dans le corps social, dans les classes, dans les groupes, dans les individus eux-mêmes qui échappe d'une certaine façon aux relations de pouvoir ; quelque chose qui est non point la matière première plus ou moins docile ou rétive, mais qui est le mouvement centrifuge, l'énergie inverse, l'échappée. »

"La" plèbe n'existe pas, mais il y a "de la" plèbe. Il y a de la plèbe dans les corps, et dans les âmes, il y en a dans les individus, dans le prolétariat, il y en a dans la bourgeoisie, mais avec une

⁸⁷⁵ « *Structuralisme et poststructuralisme* », in *Dits et écrits II*, op. cit., p. 1271.

extension, des formes, des énergies, des irréductibilités diverses. Cette part de plèbe, c'est moins l'extérieur par rapport aux relations de pouvoir, que leur limite, leur envers, leur contrecoup ; c'est ce qui répond à toute avancée du pouvoir par un mouvement pour s'en dégager ; c'est donc ce qui motive tout nouveau développement des réseaux de pouvoir. »⁸⁷⁶

Une stratégie de pouvoir et de « *conduite des conduites* » visera à réduire cette part d'intraitable, que nous avons notamment repérée sous les traits du désir inconscient et de la jouissance avec la psychanalyse. Elle le fera, dit Foucault, d'au moins trois manière distinctes : soit par un assujettissement effectif et direct, soit par une instrumentalisation comme "plèbe" — par exemple la stigmatisation des "immigrés", associés aux "délinquants" voire aux "terroristes", ou dans d'autres contextes celle des "traîtres" à la cause révolutionnaire —, soit enfin par la fixation-identification de la plèbe dans telle logique (réductrice) de résistance. Si la première modalité renvoie à une servitude imposée par le pouvoir et absolument indépendante de la volonté des "dominés", les deux autres véhiculent en partie de la servitude volontaire. Dans le phénomène d'instrumentalisation, la majorité de ceux qui adhèrent à la stigmatisation se situe en effet dans ce registre : ils méconnaissent leur propre implication dans la stratégie de domination à laquelle ils s'aliènent, tout en bénéficiant d'avantages symboliques et/ou matériels qui renforcent leur adhésion. Quant à la troisième modalité, elle est plus retorse et complexe.

Elle consiste, nous semble-t-il — Foucault ne développe pas suffisamment sa réponse sur ce point — à laisser un groupe contestataire s'enfermer dans sa "propre" stratégie de résistance et, du moins dans une certaine mesure, à adopter des attitudes conventionnelles et anticipables, très modérément subversives. Si elles peuvent le rester en apparence ou dans un premier temps, elles ne s'appuient pas suffisamment sur les mécanismes effectifs de la rationalité à l'œuvre dans la situation où elles se trouvent impliquées. Tel est notamment le travers du communautarisme contemporain, réponse inadéquate à un problème politique réel.

Dans les deux derniers cas, tendent à se conjoindre une représentation manichéenne des rapports de pouvoir et une identification univoque à telle ou telle "partie" de la société. Or une stratégie émancipatrice, visant à minimiser les risques de servitude volontaire, appelle une mise à distance très rigoureuse de toute identification et de tout manichéisme. La critique par Foucault des usages du concept de « *dialectique* », s'inscrit en partie dans cette perspective. Dans son cours sur la *Naissance de la biopolitique*, il motive ainsi sa préférence pour le concept de « *stratégie* » :

« Car la logique dialectique, qu'est-ce que c'est ? Eh bien, la logique dialectique, c'est une logique qui fait jouer des termes contradictoires dans l'élément de l'homogène. Et à cette logique de la dialectique je vous propose de substituer, plutôt, ce que j'appellerai une logique de la stratégie. [Celle-ci] ne fait pas valoir des termes contradictoires dans un élément de l'homogène qui promet leur résolution en une unité. (...) elle a pour fonction d'établir quelles sont les connexions possibles entre des termes disparates et qui restent disparates. La logique de la stratégie, c'est la logique de la connexion de l'hétérogène et ce n'est pas la logique de l'homogénéisation du contradictoire. »⁸⁷⁷

⁸⁷⁶ « *Pouvoirs et stratégies* », in *Dits et écrits II*, op. cit., p. 421.

⁸⁷⁷ *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 44.

L'homme démocratique étant pris dans un réseau de rationalités multiples et hétérogènes, le concept de « *stratégie* » convient d'autant mieux à l'examen de sa condition et de certains de ses paradoxes. Telle est du moins l'hypothèse que nous allons mettre à l'épreuve dans les pages qui suivent, en nous inspirant de quelques réflexions récentes.

2/ Que défendre sous le nom de "démocratie" ?

Depuis leur instauration à compter de la fin du XVIII^{ème} siècle, les régimes démocratiques "libéraux" ont fait l'objet de débats multiples et passionnés que nous n'allons pas résumer en quelques pages. Nous souhaitons simplement examiner ici quel type de rapport nous pouvons aujourd'hui envisager d'entretenir avec des institutions démocratiques largement mises à mal par les stratégies néo-libérales depuis les deux dernières décennies du XX^{ème} siècle. Ceci touche en effet à notre propos, dans la mesure où l'exercice des libertés politiques et la visée du bien commun, transcendant les intérêts particuliers et les déterminations socio-économiques, s'opposent très directement aux effets de servitude volontaire engendrés par l'instrumentalisation des intérêts privés.

a/ Un signifiant ouvert et problématique

Rappelons tout d'abord l'importance de ne pas considérer la démocratie elle-même comme une forme achevée, identifiable et pleinement déterminable dans son "essence". Incarnées dans des types de société et des époques très différents, la démocratie grecque et les démocraties modernes, ainsi que les espaces démocratiques plus circonscrits et restreints que nous avons évoqués avec le recueil dirigé par M. Detienne, constituent à chaque fois des réalisations singulières et mortelles. Comme le souligne P. Rosanvallon dans sa leçon inaugurale au Collège de France (28 mars 2002), intitulée *Pour une histoire conceptuelle du politique*, les sociétés démocratiques sont celles où les conditions du vivre-ensemble ne sont pas prescrites *a priori*. Ni fixées par une tradition, ni imposées par une autorité hétéronome, elles sont traversées de tensions et d'incertitudes sur leur mode d'être. La coexistence qu'elles rendent possible ne va pas sans polémiques ni remises en causes — sans parler des épisodes non-démocratiques, plus ou moins durables, qui entrecoupent le parcours de nombre d'entre-elles.

Or, cette indétermination et les oscillations du régime démocratique autour d'un idéal partiellement insaisissable sont essentielles. Comme l'indique P. Rosanvallon :

« Bien loin de correspondre à une simple incertitude pratique sur les voies de sa mise en œuvre, le sens flottant de la démocratie participe plus fondamentalement de son essence. Il évoque un type de régime qui n'a cessé de résister à une catégorisation indiscutable. C'est de là que procède

d'ailleurs la particularité du malaise qui sous-tend son histoire. Le cortège des déceptions et le sentiment des trahisons qui l'ont toujours accompagné ont été d'autant plus vifs que n'a cessé d'être inaccomplie sa définition. Un tel flottement constitue le ressort d'une quête et d'une insatisfaction qui peinent du même coup à s'expliciter. Il faut partir de ce fait pour comprendre la démocratie : en elle s'enchevêtrent l'histoire d'un désenchantement et l'histoire d'une indétermination. »⁸⁷⁸

Nous ajouterions volontiers aussi, plus positivement, l'histoire d'un désir de liberté, et de luttes sociales et politiques mettant en œuvre sa dimension la plus commune et la plus collective. Mais nous y reviendrons ensuite. Pour nous en tenir ici à la dimension de l'indétermination, Rosanvallon suggère qu'elle tient à toute une série d'équivoques et de tensions qui parcourent l'histoire des démocraties modernes.

Première difficulté : le caractère relativement insaisissable du "peuple", sujet politique de la démocratie mais signifiant flottant, parfois instrumentalisé à ses dépens et jamais totalement identifiable comme tel. Seconde source de tensions : les oscillations entre une détermination scientifique-rationnelle de la décision politique, d'une part, et une détermination par l'opinion, plus subjective et obéissant à la logique du « *sens commun* », d'autre part. Troisièmement, la démocratie pose le problème des formes institutionnelles adéquates à l'exercice effectif de la volonté du peuple, volonté régulièrement limitée ou confisquée par les élites qui en maîtrisent le fonctionnement à leur profit. Enfin, persiste au long de cette histoire de la démocratie moderne une équivoque sur le sens même de l'"émancipation" : s'agit-il d'augmenter l'autonomie des individus, fondée sur un ordre juridique libéral et la possibilité même de se détourner du politique au profit de la vie personnelle et des loisirs, ou bien au contraire de mettre l'accent sur la participation politique active de tout citoyen et sa contribution régulière à l'exercice du pouvoir ?

Se démarquer des risques de servitude volontaire, spécialement en régime démocratique, consistera donc à la fois à percevoir ces incertitudes sur le sens même du concept mis en jeu par le signifiant "démocratie", et à participer à la tâche d'élucidation de son sens, élucidation indissociablement théorique et pratique dans la mesure où elle ne peut se réaliser qu'à travers telle ou telle stratégie donnée, tel ou tel type d'engagement, dans tel contexte particulier. Nous accordons ainsi à Rosanvallon que la démocratie non seulement a une histoire, mais que « *la démocratie est une histoire. Elle est indissociable d'un travail d'exploration et d'expérimentation, de compréhension et d'élaboration d'elle-même.* »⁸⁷⁹ ou encore, selon une formulation légèrement différente, que « *la vie de la démocratie n'est pas celle de la confrontation à un modèle idéal, mais celle de l'exploration d'un problème à résoudre.* »⁸⁸⁰

Chaque époque, néanmoins, sous l'impact des évolutions historiques et de l'altération-création du temps social, conduit les communautés politiques à des constellations de problèmes différentes. La difficulté est alors de saisir avec le plus de rigueur possible la manière dont se pose *hic et nunc* le problème de la démocratie et les pistes à explorer pour

⁸⁷⁸ *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Le Seuil, 2003, pp. 15-16.

⁸⁷⁹ *Ibid.*, p. 17.

⁸⁸⁰ *Ibid.*, p. 31.

continuer à la faire exister ou la réactualiser, si elle a disparu ou si elle est en voie de disparition. Nous nous trouvons toujours sur un seuil, un point de passage. Différentes disciplines théoriques peuvent nous aider à en préciser les formes, que ce soit l'histoire, l'économie, la sociologie, la philosophie politique ou la psychanalyse. Mais la littérature et la poésie, comme nous l'avons vu, peuvent également jouer un rôle fondamental. A cet égard, le propos de Rosanvallon recoupe ce que nous avons développé à propos de K. Kraus, T. W. Adorno et P. Celan. Ayant abordé le rôle de l'histoire dans l'éclairage du devenir de la démocratie, il ajoute en effet :

« que sa route peut d'ailleurs croiser ceux qui font métier d'explorer les mots et d'appriivoiser par le langage une réalité opaque. Si la littérature et la poésie ont pour fonction de nous ouvrir par le tâtonnement des mots à la présence du monde, elles trouvent en effet une raison d'être accrue au milieu des incertitudes de l'âge démocratique. Le romancier comme le poète sont chacun à leur façon singulière des arpenteurs d'ambiguïtés et des défricheurs de silence. Ils restent ouverts aux contradictions du monde et jamais ne laissent le concept épuiser la chair du réel. »⁸⁸¹

La tâche de la pensée philosophique serait alors d'accompagner et de formaliser ce devenir problématique de l'essence même de la démocratie. Avec l'exigence de problématisation qui lui est propre, la philosophie politique s'institue comme un souci de maintenir ouvertes les questions et les apories d'une époque. Ceci introduit néanmoins une rupture entre les disciplines scientifiques ou positives et la philosophie politique. C. Lefort le souligne avec vigueur au début de ses *Essais sur le politique* :

« Penser le politique requiert une rupture avec le point de vue de la science politique, parce que celle-ci naît de la suppression de cette question [i.e., qu'en est-il de la différence des formes de sociétés ?]. Elle [la science politique] naît d'une volonté d'objectivation, dans l'oubli qu'il n'y a pas d'éléments ou de structures élémentaires, pas d'entités (classes ou segments de classes), pas de rapports sociaux, ni de détermination économique ou technique, pas de dimensions de l'espace social qui préexisteraient à leur mise en forme. Celle-ci est en même temps une mise en sens et une mise en scène. »⁸⁸²

L'une des ambitions de la philosophie politique est donc de parvenir à interroger jusque dans leurs présupposés la mise en forme, la mise en scène et la mise en sens du politique — et ici plus précisément du régime démocratique. Personne, probablement, ne peut entreprendre à soi seul un travail de cet ordre, ni prétendre accéder au point de vue de la totalité. D'où la défense par Lefort d'une certaine forme de subjectivité critique, par opposition à la prétention de scientificité des sciences sociales et politiques. Les questions adressées à la démocratie dans toute sa finitude et son incomplétude, lui sont adressées par un sujet lui-même fini et éprouvant, parfois douloureusement, cette finitude. Et ceci confère à l'épreuve subjective une légitimité que ne peuvent lui reconnaître, par définition, les sciences positives. Nous retrouvons chez Adorno cette même volonté de faire droit à la subjectivité, reconnue et valorisée également par la littérature et la psychanalyse selon des modalités distinctes. Mais elle est également présente chez H. Arendt, lorsqu'elle se réfère à la critique du jugement chez Kant. La pensée politique mêle ainsi un "éprouver", un "raisonner" et un "se mettre à la place d'autrui" — sur fond de visée d'universalité mais toujours aussi d'un ancrage charnel dans l'ici et maintenant.

⁸⁸¹ Pour une histoire conceptuelle du politique, op. cit., p. 37.

⁸⁸² Avant-propos aux *Essais sur le politique*, op. cit., p. 20.

Deux ouvrages récents nous permettront d'examiner de quelle manière une telle perspective peut se concrétiser à l'heure actuelle. Leur rapport peut d'ailleurs être envisagé, nous semble-t-il, comme un exemple d'entre-connaissance au sens de La Boétie. Le premier texte, dans l'ordre de publication, est celui de Wendy Brown, *Les habits neufs de la politique mondiale*, et le second celui de M. Revault d'Allonnes, *Pourquoi nous n'aimons pas la démocratie*.

b/ La démocratie face au néo-libéralisme

Partons du livre de W. Brown. Celle-ci évoque très ouvertement l'épreuve qu'elle a eu à affronter, suite à plusieurs années d'engagement politique et de critique de la « *démocratie libérale* » : épreuve des limites d'un type de discours hérité des années 1970 et devenu en partie inadapté face aux problèmes inédits posés par l'avènement du néo-libéralisme aux Etats-Unis, à partir des années 1980 ; épreuve de la violence et de la radicalité des attaques contre la démocratie ainsi que de la défaillance des discours et des théories de la gauche américaine pour y répondre. Il convenait donc, comme elle l'explique, de changer d'optique et de registre. Face à ce qui pouvait être perçu comme de nouvelles formes de rationalités, il convenait de construire de nouvelles stratégies. La difficulté, néanmoins, est que le réel n'est jamais simple ni les types de rationalité mis en jeu clairement et immédiatement identifiables. Ceci concerne en particulier l'entrelacement problématique — et au premier abord assez paradoxal — entre le néo-libéralisme et le néo-conservatisme aux Etats-Unis.

En s'appuyant notamment sur les analyses de Foucault, et en particulier sur le cours relatif à la *Naissance de la biopolitique*, le livre de W. Brown se consacre tout d'abord à une élucidation de la rationalité néo-libérale et de ses répercussions sur le fonctionnement même de l'exigence démocratique. L'une de ses préoccupations premières est de montrer la rupture et le caractère d'événement, au sens fort du terme, dus au surgissement du néolibéralisme à l'échelle d'un Etat et de la pratique effective d'un gouvernement :

« Le néolibéralisme n'est pas un avatar historique inévitable du capital ni de la rationalité instrumentale ; il n'est pas la suite logique des lois du capital ou de la rationalité instrumentale suggérées par une analyse marxiste ou wébérienne ; il consiste plutôt en un agencement et un fonctionnement nouveaux et contingent des deux. En outre, aucune de ces analyses ne rend compte du tournant inauguré par le néolibéralisme — qui fait passer les rationalités et les juridictions morales, économiques et politiques, de l'indépendance relative dont elles jouissaient dans le système des démocraties libérales, à leur intégration discursive et pratique. »⁸⁸³

Il en résulte selon elle un devenir qui s'oriente vers la constitution d'un nouveau type de sujet politique, majoritairement réduit à l'*homo aeconomicus*. Un tel sujet parvient difficilement à mettre en perspective sa propre instrumentalisation, parce que les conditions de l'existence collective qui lui permettraient de le faire ont été profondément mises à mal par plus de deux décennies de politique néo-libérale. La destruction de l'indépendance — certes relative,

⁸⁸³ *Les Habits neufs de la politique mondiale*, trad. fr. Ch. Vivier, Ph. Mangeot et I. Saint-Saëns, Paris, Les prairies ordinaires, 2007, p. 59.

comme elle le souligne avec lucidité —, des sphères morale, juridique et politique, par rapport à l'économie, joue un rôle particulièrement déterminant et induit des conséquences préoccupantes.

Tant que la pluralité des sphères et des logiques institutionnelles se maintient, les sujets y trouvent de quoi déployer des identifications multiples et des modes de reconnaissance, de satisfaction, de rencontre de l'altérité suffisamment variés pour induire des mises en tension et l'épreuve des ambiguïtés de l'existence démocratique. En revanche, les atteintes graves au pluralisme des rationalités à l'œuvre dans la société, coordonnées et orchestrées par les gouvernements d'inspiration néo-libérale, ont très substantiellement réduit ces possibilités. Les citoyens sont ainsi renvoyés à un atomisme individualiste sans commune mesure avec ce que Tocqueville envisageait dans la *Démocratie en Amérique*. Les stratégies managériales d'évaluation et de prime au rendement, jusque dans les administrations publiques, la privatisation des risques (santé, accident, chômage,...), la concurrence scolaire,... tendent à réduire les individus à des sujets économiques au sein de processus de choix prétendument rationnel, indexés au seul profit immédiat et à l'intérêt financier.

Associé par ailleurs à des analyses précises sur les évolutions institutionnelles et sur les comportements des gouvernants, le diagnostic d'une « *révocation subjective* » du sujet démocratique par le néo-libéralisme conduit W. Brown à la thèse d'une « *dé-démocratisation* » de la vie politique américaine. Celle-ci pose alors un double problème pour la pensée et l'action politiques soucieuses de démocratie et d'émancipation. D'une part, les critiques classiques relatives au caractère "formel" des démocraties libérales sont devenues sans objet, cette forme de démocratie étant dans son crépuscule, solidaire de celui du sujet démocratique tel qu'il pouvait se déployer corrélativement à ce type d'institution. D'autre part, il importe de ne pas idéaliser rétrospectivement cet « *objet perdu* », dont l'auteur ne cache pas qu'il a pu perdurer malgré certaines ambiguïtés historiques comme la relative indifférence aux minorités ou une politique extérieure post-coloniale méprisant les exigences démocratiques des pays tiers. Dès lors, plutôt que de défendre un modèle anhistorique de démocratie, W. Brown nous engage à inventer ou à réactualiser des pratiques démocratiques à la hauteur des enjeux du présent.

Du côté des sujets et de la subjectivité, ceci implique néanmoins de ranimer le désir de démocratie, qui n'est plus une évidence — si tant est qu'il l'ait jamais été. Le problème est particulièrement aigu pour les tenants d'une politique "de gauche", selon W. Brown, dans la mesure où ils n'ont jamais entretenu de sympathie particulière pour les formes libérales de la démocratie — bien que celles-ci leur aient permis, paradoxalement, de formaliser et d'exprimer leurs griefs. Ainsi, écrit W. Brown, dans un premier temps :

« on ne peut attendre des sujets politiques qui ne constatent ni n'attachent d'importance à l'érosion des principes de gouvernance de la démocratie libérale qu'ils se mettent à désirer des modalités de partage du pouvoir plus étendues ou politiquement plus exigeantes — et cette absence de désir a une influence majeure sur la difficulté à renouer, à gauche, avec l'optimisme. »⁸⁸⁴

⁸⁸⁴ *Les Habits neufs de la politique mondiale*, op. cit., p. 42.

Un tel optimisme, pourtant, proche de celui que Gramsci appelait de ses vœux, à la suite de Romain Rolland — « *optimisme de la volonté* » associé au « *pessimisme de l'intelligence* » — irait de pair avec de nouvelles stratégies, plus adéquates pour répondre aux nouveaux types de rationalités et de pratiques développés par le néo-libéralisme. Pas plus que Foucault, la philosophe américaine ne cherche cependant à s'ériger en moraliste ou en prophète. Elle suggère simplement quelques pistes, qui d'ailleurs sont déjà expérimentées ici ou là, tout pouvoir et toute gouvernementalité engendrant des contre-pouvoirs et des contre-rationalités.

Ainsi évoque-t-elle notamment la contestation des normes mêmes du néo-libéralisme, avec au premier chef celle de la réduction de l'humain à la logique économique. Les incitations théoriques et pratiques à faire preuve d'autonomie dans son désir et ses valeurs, à exercer sa citoyenneté de manière plus active et responsable, à collaborer à des projets visant l'intérêt général, la lutte pour une meilleure répartition des richesses, pour un accès plus égalitaire aux fonctions dirigeantes, ou encore la défense d'un « *travail de culture* » digne de ce nom, représentent quelques possibilités parmi d'autres.

Aucune situation n'étant simple ou univoque, les sujets politiques sont cependant conduits à se situer au sein de rationalités multiples et parfois contradictoires. Ceci peut se faire jour entre les différents domaines évoqués plus haut ou entre les intérêts divergents qui traversent un même individu. Sur le plan politique, une contradiction semble également opposer le néo-libéralisme au néo-conservatisme, pourtant contemporains dans l'univers politique aux Etats-Unis. Pour W. Brown, il s'agit certes de deux rationalités hétérogènes, requérant chacune une intelligibilité propre. Et elles peuvent entrer en tension voire se révéler antagonistes sur certains points. Par exemple, la moralisation conservatrice de la publicité contrevient aux pratiques néo-libérales de marchandisation de tous les désirs, les budgets militaires dispendieux prônés par les conservateurs ne vont pas dans le sens du souci d'équilibre budgétaire, ni l'ancrage national du conservatisme dans celui de l'abolition des frontières favorable à l'expansion de l'économie néo-libérale. Néanmoins, face au démantèlement des exigences démocratiques produit par le néo-libéralisme à l'échelle internationale, W. Brown interprète le néo-conservatisme étatsunien comme une des formes de réplique et de réponse, elle-même anti-démocratique, à la « *révocation subjective* » des sujets politiques de la démocratie libérale.

Elle considère ainsi le néo-conservatisme comme l'un des prolongements possibles — et effectivement actualisé — de la rationalité néo-libérale. C'est cette dernière,

« liée à aucun parti politique particulier, qui a ouvert la voie, au cœur du sujet et de la culture, à des idées et des pratiques politiques profondément antidémocratiques. C'est ce qui permet au néo-conservatisme de devenir plus qu'une simple idéologie ou un programme politique contestable dont l'essor ou le déclin dépend des indicateurs économiques, de la politique en matière d'immigration ou du succès des guerres impériales. Le néo-conservatisme, qui est apparu sur le terrain préparé par le néolibéralisme, engendre une nouvelle forme politique, une modalité particulière de gouvernance et de citoyenneté qui, bien qu'incompatibles avec les pratiques et les institutions démocratiques formelles, n'engendre aucune crise de légitimité ; il vient parachever la dévalorisation néolibérale des ces pratiques et institutions. »⁸⁸⁵

⁸⁸⁵ *Les Habits neufs de la politique mondiale*, op. cit., p. 113.

L'intérêt de ce type d'analyse est de bien mettre en évidence l'articulation entre des rationalités et des modes de subjectivation, et donc de faire apparaître les risques de servitude volontaire liés aux modifications insidieuses des discours et des institutions. Dès lors en effet que le néo-conservatisme n'est pas interprété simplement comme une idéologie "de surface" ou un "programme politique" opportuniste, mais comme le déploiement complexe d'une rationalité, avec ses composantes imaginaires, linguistiques et institutionnelles, il se révèle comme un mode de gouvernementalité beaucoup plus difficile à affronter — comme l'est par ailleurs le néo-libéralisme. Et il l'est d'autant plus que sa "rationalité" n'est elle-même pas absolument cohérente ni systématique, déjouant ainsi en partie les principes de la logique ensembliste-identitaire.

La liste des défenseurs du néo-conservatisme établie par W. Brown montre en effet le caractère très hétérogène des valeurs qu'il incarne : chrétiens évangéliques, straussiens juifs, adeptes de l'Occident post guerre froide, féministes conservatrices,... Elle en conclue ainsi que :

« le néo-conservatisme est né d'une alliance littéralement contre-nature — qui n'est religieuse que par opportunisme et de manière inégale (...) — qui a contribué à le rendre attirant aux yeux d'une base populaire, et qui a notamment créé les conditions favorables à l'acceptation de sa dimension autoritaire. »⁸⁸⁶

Si nous mettons en parallèle ces analyses relatives au néo-conservatisme, et celles que propose F. Benslama sur la genèse de l'extrémisme islamiste, nous pouvons considérer qu'il s'agit de deux modalités différentes de mise en place d'une rationalité hétéroclite, visant à répondre, dans des contextes et des aires culturelles distinctes, à la destruction par le néo-libéralisme des modes de subjectivation antérieurs. Ces deux stratégies composites exploitent la tendance à la servitude volontaire en refabriquant du grand Autre, en offrant des pôles d'identification régressifs, des hiérarchies de dépendances et d'allégeances, des modes de satisfactions pulsionnels réactifs. Elles s'entretiennent également l'une l'autre, à l'échelle internationale, représentant chacune l'Ennemi qui renforce la posture identitaire de l'autre.

C'est pourquoi, dans le cas particulier du néo-conservatisme examiné par W. Brown, le problème est plus profond que celui d'une manipulation idéologique des dominés par les dominants, selon la logique marxiste de la « fausse conscience ». On ne peut plus, en particulier, présumer que les intérêts des dominés, leurs « intérêts objectifs », seraient immédiatement ceux de l'émancipation et de la démocratie. Le désir même de liberté du "grand nombre" est peut-être plus problématique qu'on veut bien le croire. Du moins pourrions-nous faire l'hypothèse, avec W. Brown, que :

« La dé-démocratisation néolibérale donne naissance à un sujet qui pourrait être dépourvu de ce genre d'intérêts et s'avérer moins récalcitrant par rapport à son propre assujettissement, tout en participant davantage à sa propre subordination, que tout sujet démocratique. »⁸⁸⁷

⁸⁸⁶ *Les Habits neufs de la politique mondiale*, op. cit., p. 103.

⁸⁸⁷ *Ibid.*, p. 114.

c/ La « condition déceptive » de l'homme démocratique

Les stratégies visant par conséquent à *défendre* la liberté des citoyens ou le modèle démocratique s'avèrent insuffisantes. Un enjeu majeur, dans les pays touchés par la désaffection démocratique aussi bien que dans ceux qui n'ont pas encore connu d'institutions démocratiques, est donc de faire naître ou renaître le désir de liberté et d'exercice des responsabilités politiques. Tel est ce qui donne au *Discours* de La Boétie une résonance si contemporaine :

*« quel mal encontre a esté cela, qui a peu tant dénaturer l'homme, seul né de vrai pour vivre franchement ; et lui faire perdre la souvenance de son premier estre, et le desir de le reprendre. »*⁸⁸⁸

Rappelons que pour La Boétie, aussi aliénés que puissent être la volonté et le désir de liberté, ils n'en sont pas moins inhérents à la condition humaine et peuvent être retrouvés à partir de la plus simple et de la plus élémentaire considération de cette condition, abstraction faite des contingences sociales et économiques qui la particularisent. Aussi écrivait-il que la nature :

*« nous a tous figurés a mesme patron afin que chacun se peust mirer et quasi reconnoistre l'un dans l'autre ; si elle nous a donné a tous ce grand present de la voix et de la parole pour nous accointer et fraterniser davantage, et faire par la commune et mutuelle declaration de nos pensées une communion de nos volontés ; (...) si elle a monsté en toutes choses qu'elle ne vouloit pas tant nous faire tous unis que tous uns : il ne faut pas faire doute que nous soions tous naturellement libres, puis que nous sommes tous compaignons ; et ne peut tomber en l'entendement de personne que nature ait mis aucun en servitude nous aiant tous mis en compaignie. »*⁸⁸⁹

Il importe donc de retrouver cette voix de la liberté, capable de faire écho au désir de liberté et de nourrir l'entre-connaissance, afin que la démocratie ne devienne pas — où ne reste pas, là où elle n'a pas lieu — la fantaisie de quelques uns. Il nous semble que le récent ouvrage de M. Revault d'Allonnes, *Pourquoi nous n'aimons pas la démocratie*, s'inscrit dans le cadre de cette préoccupation que nous partageons. Se confrontant à la « condition déceptive de l'homme démocratique », elle montre la difficulté que nous pouvons rencontrer à entretenir un rapport de "sympathie" avec ce modèle d'existence politique équivoque. Il n'est d'ailleurs pas essentiel d'éprouver à son égard de la sympathie ou de l'amour, ceux-ci s'adressant avant tout à une personne ou à une entité personnifiée, ce que la démocratie n'est pas, tant elle est "inconsistante" dans son essence. D'autre part, et corrélativement, l'amour n'est jamais pleinement dissociable des risques d'aliénation consentie et des effets d'illusion qu'il engendre.

C'est donc plutôt ce que rend possible l'existence démocratique que nous avons à désirer, que la démocratie elle-même. Ainsi, la mise en valeur des possibles ouverts par la condition démocratique contribue-t-elle à la recherche des voies de l'émancipation. Il est alors important de souligner également que ce qui produit subjectivement de la désaffection et de la

⁸⁸⁸ *Discours de la servitude volontaire*, op. cit., pp. 144-145.

⁸⁸⁹ *Ibid.*, p. 142.

déception à l'égard de la démocratie, est non seulement constitutif de son essence mais porteur de créativité social-historique.

Revenant sur certaines analyses de C. Lefort à propos de la « *désincorporation* » du pouvoir politique dans les régimes démocratiques — que le néo-conservatisme et l'extrémisme islamiste, autant que les nouvelles formes de nationalisme, tendent à dénier — M. Revault d'Allonnes en montre les aspects positifs. Face aux sirènes nostalgiques d'un ordre univoque et réconfortant, elle souligne que

*« la désincorporation apparaît (...) clairement comme un processus qui n'est pas de l'ordre du désenchantement et de la perte mais qui porte en lui une véritable puissance — une productivité — conflictuelle. »*⁸⁹⁰

Autrement dit, la condition démocratique libère la « *puissance d'agir* », au sens spinoziste de l'expression : elle ouvre des espaces de déploiement pour notre existence sous toutes ses formes — et pas exclusivement économique — ainsi que la possibilité d'en faire évoluer les conditions. Evoquant certains conflits transversaux qui touchent autant au droit qu'à la famille (adoption, homoparentalité), à l'économie et aux modalités politiques du travail (droit de grève, licenciement, chômage), ce livre nous rappelle combien les revendications hétérogènes émanant de divers secteurs de la société constituent autant d'actes politiques forts, susceptibles de nourrir de nouvelles stratégies de liberté. Or, « *la société démocratique est la condition — et pas seulement l'occasion — de leur émergence et de leur institution : c'est en ce sens qu'elle a une puissance productive* »⁸⁹¹.

La difficulté, néanmoins, est qu'il existe une relation de dépendance réciproque entre la « *société démocratique* » et l'exercice de cette « *puissance productive* ». Si la première est la condition de la seconde, l'inverse n'en est pas moins vrai. Car il n'existe pas de société démocratique dans l'absolu, ni simplement établie sur des formes institutionnelles et procédurales. Il convient donc d'alimenter cette puissance productive, ce qui peut notamment passer par le renforcement d'une tradition démocratique vieille de plusieurs siècles, mais aussi par la remémoration des événements historiques facteurs d'expérience d'une liberté partagée.

⁸⁹⁰ *Pourquoi nous n'aimons pas la démocratie*, op. cit., p. 55.

⁸⁹¹ *Ibid.*, p. 56.

3/ Comment (ré)actualiser le désir de démocratie ?

Comme la liberté, la démocratie nous confronte au paradoxe d'une exigence inhérente à l'espèce humaine mais qui doit être actualisée, réactualisée à chaque époque et à chaque génération. Une telle exigence peut pourtant être recouverte ou étouffée, refoulée voire oubliée, jusqu'à son actualisation ultérieure. C'est pourquoi il importe de la cultiver, de même que l'imaginaire social de l'émancipation qui l'accompagne. Dans cette optique, nous pouvons notamment nous référer à la réflexion que M. Revault d'Allonnes a développée par ailleurs sur l'autorité. Elle précède de peu celle sur la démocratie et en un sens, nous semble-t-il, traite des conditions de possibilité d'une "tradition démocratique" — aussi paradoxale que puisse paraître cette expression, en particulier dans le contexte moderne d'une rupture du « *fil de la tradition* » tel que l'envisage H. Arendt.

a/ Autorité et inventivité dans la tradition démocratique

Si la modernité se définit par une rupture dans le fil de la tradition, et la démocratie moderne par la rupture avec les formes de pouvoir fondées sur lui et sur des autorités incontestées, il se pourrait que le « *travail de culture* » démocratique et son inventivité subjective passent par une réinterprétation des concepts de tradition et d'autorité. A trop accentuer la rupture, on entretient en effet l'illusion d'un commencement *ex-nihilo* et le fantasme de la table rase, qui vont de pair avec l'individualisme contemporain et sa cécité social-historique, pain béni pour le néo-libéralisme. D'autre part, cela génère un renforcement de la nostalgie pour le passé révolu, et d'autant plus qu'on met l'accent sur les effets de désenchantement et de désorientation psychique générés par la disparition des repères traditionnels.

Or, non seulement chaque rupture historique ouvre corrélativement à de nouveaux possibles, mais la *praxis* qui s'y développe peut faire fond sur des événements et des pratiques antérieurs, qu'elle réinterprète et investit différemment, à distance et dans des contextes nouveaux. A moins qu'elle n'ait même impérativement à le faire, pour échapper à l'immédiateté du présent et puiser dans la profondeur temporelle de l'histoire humaine ses ressources créatives, face à la fausse nouveauté des modes et des innovations secondaires.

Si l'on veut par exemple pouvoir opposer au discours idéologique sur la « *modernisation sociale* » une alternative crédible, il importe non seulement d'en mesurer les critères mais de lui en substituer d'autres. Le caractère démocratique ou non de telle réforme judiciaire, scolaire, hospitalière ou constitutionnelle serait particulièrement important à défendre à l'heure actuelle. Et il gagnerait en pertinence s'il était resitué dans le cadre d'une « *durée publique* » sur le long terme, en amont et en aval du temps présent et de ses contraintes immédiates. Du fait même que la démocratie *est* une histoire, comme le souligne P. Rosanvallon, elle prend sens et valeur grâce à sa mise en perspective historique, sur un temps relativement long, marqué par des avancées et des reculs démocratiques qui méritent

d'être rétrospectivement médités. D'où l'importance d'une prise en considération plus vive du concept de « *durée publique* », en complément de celui d'« *espace public* », plus couramment mis en valeur à propos de la démocratie.

Nous partageons ainsi avec M. Revault d'Allonnes l'intérêt pour cette dimension temporelle de la *praxis* et la problématique de l'autorité telle qu'elle la déploie dans *Le pouvoir des commencements*⁸⁹². Dans ce texte, elle conçoit l'autorité du passé sur le présent comme la transmission d'un *pouvoir de commencer*, de prendre des initiatives lucides et éclairées, sans méconnaître les déterminismes socio-historiques qui conditionnent nos possibilités d'action. Loin d'une conception traditionnaliste ou conservatrice de l'autorité, elle nous invite à penser celle-ci comme source de productivité d'un héritage culturel multiple et ouvert. Un tel héritage n'a rien de continu ni d'homogène, il ne constitue pas un "fil" ni une généalogie sans failles.

Commentant le statut de la référence d'Arendt au monde romain et les analyses que celle-ci consacre à l'*auctoritas*, M. Revault d'Allonnes montre en particulier qu'il s'agit là d'une source d'inspiration pour la pensée politique moderne et non d'un modèle à reproduire à l'identique. En l'occurrence, Arendt y puise une ressource pour penser l'agir en commun indépendamment des situations historiques effectives marquées par la domination. Aussi sa démarche de pensée n'est-elle pas la même que celle de l'historien : son engagement est celui d'une philosophie politique, au sens que nous évoquions plus haut avec C. Lefort. A l'occasion d'un moment historique disparu, elle cherche à faire surgir une dimension transcendante : celle de l'émergence d'un pouvoir-en-commun réellement démocratique, qui ne s'actualise jamais pleinement dans l'histoire effective. Ainsi,

« Elle interroge le pouvoir à sa source et il est effectivement possible que cette source ait, comme le souligne P. Ricœur, le statut de l'"oublié" et qu'elle ne se laisse appréhender que comme la trace fugitive que laissent dans l'histoire certaines expériences discontinues : l'expérience vive de la polis grecque, celle des révolutions modernes, le moment des conseils ou encore la désobéissance civile... »⁸⁹³

La dimension transcendante du pouvoir démocratique, relative à ses conditions de possibilité et d'actualisation, serait ainsi liée à des moments privilégiés quoiqu'éphémères, où la créativité de l'imaginaire radical se déploie dans et par l'action collective, pour ne laisser ensuite que des traces. Une tradition démocratique soucieuse de cultiver le désir de liberté politique consisterait donc à mettre en valeur « l'oublié », à le redonner à penser et à partager, afin qu'il inspire la *praxis* présente et son orientation vers l'avenir. Car le futur également peut avoir une certaine "autorité", au sens où il nous appelle à l'action et à la responsabilité. Ainsi la « *durée publique* » est-elle aussi à éclairer par la dimension de l'avenir, complémentaire de celle du passé et conduisant à s'interroger sur le type de monde, d'institutions et d'exigences que nous laisserons en partage aux générations futures. Le désir démocratique s'entretient et se cultive donc grâce à une perspective de longue durée, et à l'échelle d'une *praxis* collective, seule susceptible de traduire en effets politiques l'inventivité de l'imaginaire radical.

⁸⁹² Le Seuil, coll. « La couleur des idées », 2006.

⁸⁹³ *Le pouvoir des commencements*, op. cit., p. 43.

b/ Quelle "expérience" de la liberté transmettre ?

Il n'en demeure pas moins que l'idée même de transmettre une expérience de la liberté est éminemment problématique, si ce n'est aporétique. Comment en effet faire partager à autrui une traversée qui ne s'éprouve, pour ainsi dire, qu'à chaque fois une seule fois ? Comment conduire l'autre, ne serait-ce qu'au seuil de ce moment du « passage à la liberté », qui constitue aussi un passage à la limite au-delà duquel nous ne pouvons l'accompagner sans verser à nouveau dans un processus d'aliénation ? Peut-être en accentuant tout d'abord la dimension de "passivité" et "d'endurance" qui précède nécessairement l'exercice de la liberté : livré à la contingence d'un monde déjà-là, l'être humain se constitue d'abord sur fond de dépendances et d'appartenances toujours susceptibles d'absorber sa liberté, d'aliéner son désir et de le plier à l'adversité. Mais c'est aussi l'occasion de mettre à l'épreuve son potentiel de liberté, d'en éprouver la résistance, de puiser dans des ressources insoupçonnées.

Encore faut-il trouver le courage de passer outre, c'est-à-dire de transcender le cadre de pensée et d'action institués pour créer un nouveau "registre", une nouvelle "organisation". Et s'il n'y a pas toujours « *transgression* », terme qui reste trop fortement marqué du sceau de l'interdit et de la moralité, peut-être y a-t-il toujours « *piraterie* » et « *péril* », dans cette expérience qui de toute façon s'apparente à une traversée.

*« Une expérience — écrit J.L. Nancy dans *L'expérience de la liberté* — c'est-à-dire d'abord la rencontre d'une donnée de fait, ou bien (...) l'épreuve d'un réel (...), mais aussi, et selon l'origine du mot "expérience" dans la peira et dans l'ex-periri, une tentative menée sans réserves, livrée au péril de son propre manque d'assise et d'assurance dans cet "objet" dont elle n'est pas le sujet, mais la passion, exposée comme l'était en haute mer le pirate (peiratès) qui tentait librement sa chance. En un sens, (...) la liberté (...) ne se laisse pas approprier, mais seulement "pirater" : sa "prise" sera toujours illégitime. »⁸⁹⁴*

Au-delà de ses libres variations sur l'étymologie et des limites de la métaphore, nous trouvons dans cette approche une invitation à penser la liberté comme un parcours sinueux et complexe, comme une épreuve à laquelle chacun est d'abord soumis et qu'il convient d'assumer, qui se manifeste en quelques occurrences ou éclaircies inattendues, et qui ne sont pas pleinement « autorisées » — ce qui constitue toujours, malgré tout, un point d'arrêt ou de butée pour l'autorité. Dans la mesure cependant où la liberté est toujours un « risque » et un « péril », il peut parfois être rassurant ou reconfortant de savoir que d'autres ont opéré des traversées similaires, même si, à chaque fois une nouvelle fois, il faut, comme l'écrit René Char dans un aphorisme déjà cité des *Feuillets d'Hypnos*, « *mettre en route l'intelligence sans le secours des cartes d'état major* ».

Telle nous paraît être notamment l'ambition de M. Breaugh lorsqu'il s'efforce de restituer le trajet historique de *L'expérience plébéienne*, sous-titrée *Une histoire discontinuée de la liberté politique*⁸⁹⁵. Certes, le défaut majeur de son argumentation est de tendre à substantier la

⁸⁹⁴ J.-L. Nancy, *L'expérience de la liberté*, Galilée, 1988, p. 25.

⁸⁹⁵ Payot, coll. « critique de la politique », 2007.

« *plèbe* », bien qu'il prenne la précaution d'en dénoncer le risque⁸⁹⁶, et corrélativement de réduire à l'univocité une liberté politique qui mériterait d'être déclinée au pluriel : dans d'autres actes de courage et d'engagement politiques, dans l'enseignement, la littérature et les autres arts, ... Comme nous l'avons dit avec M. Foucault, il n'est probablement ni légitime ni judicieux de parler de "la" plèbe au singulier et de chercher à identifier sous ce nom une réalité uniforme ; les dimensions de l'opprimé, du violenté, du réduit à l'impuissance, du soumis à l'injustice, de la soif de liberté, ... traversent toutes les couches de la société, même si certains ont à les éprouver de manière plus vive ou tragique que les autres.

Cependant, mettre l'accent, comme le fait l'auteur de *L'expérience plébéienne*, sur des moments historiques où la liberté politique a cherché à se faire entendre, moments éphémères et de l'ordre de « *l'oublié* », nous paraît pouvoir contribuer à l'actualisation de cette tradition démocratique susceptible de faire pendant aux dérives vers la servitude volontaire. Il souligne en particulier l'importance du passage d'un discours ou d'une expérience du statut « *infra-politique* » et « *privé* », à un statut « *politique* ». Ainsi le mot « *plèbe* » désigne-t-il avant tout pour lui — dans une inspiration puisée chez J. Rancière, sur lequel nous allons revenir — cette part de la communauté qui n'est ni entendue ni reconnue, alors même qu'elle devrait l'être, en particulier au nom d'exigences démocratiques. En vertu de quoi les luttes pour l'émancipation des femmes, ou des minorités ethniques et religieuses, mériteraient également de figurer dans cette histoire, bien qu'il ne soit pas envisageable d'être exhaustif sur une telle question.

Replacé dans un contexte plus vaste, ce parcours de remontée vers certaines figures de la « *plèbe* » nous permet d'envisager une démarche inversée par rapport à celle engagée par le néo-libéralisme. Nous avons en effet vu précédemment que celui-ci tendait à privatiser des pans entiers de l'existence, les ravalant au rang de problème individuels et privés. Or, dans les cas de révolte et de révolution étudiés par M. Breaugh, il s'agit au contraire de replacer sur le terrain politique des questions dont les élites au pouvoir ne voulaient pas entendre parler et ne reconnaissaient même pas comme des questions proprement politiques. Ce que les patriciens romains refusaient d'entendre de la plèbe — lors de la première « *sécession plébéienne* », en 494 avant J.-C. — n'a évidemment pas beaucoup de points communs avec ce que refusent de prendre en considération les gouvernements néo-libéraux en termes de santé, d'éducation ou d'environnement. Et il importe de ne pas méconnaître les limites du « comparatisme », telles que nous les avons énoncées au chapitre précédent.

En revanche, un premier enseignement peut être tiré du *refus* des patriciens de prendre en compte la parole des plébéiens ; et un second de l'effort et de la stratégie mis en œuvre par ces derniers pour se *faire entendre*. Et il en va de même pour les autres événements historiques mentionnés par M. Breaugh : la révolte des Ciompi à Florence (1378), le Carnaval de Romans de 1580 ou la révolte de Masaniello à Naples en 1647. Pour les événements contemporains et postérieurs à la Révolution française, les leçons sont différentes et portent davantage sur le

⁸⁹⁶ Citant le passage de Foucault sur la « plèbe » que nous évoquions plus haut, il semble reconnaître qu'elle n'est pas une entité sociologique unifiée ; mais recourant au concept d'expérience au singulier, et limitant son étude aux soulèvements populaires issus des milieux les plus défavorisés de la société, il tend à occulter le caractère protéiforme et multipolaire de ce qui ne se laisse pas réduire aux procédures de contrôle et de domination.

rapport, au sein même de la modernité et de ses logiques institutionnelles plus complexes, entre la part et la place accordée aux opprimés, et les stratégies des élites dirigeantes pour les destituer de la parole et du désir d'expression dans la sphère publique.

Sensible par ailleurs au problème de la servitude volontaire, M. Braugh perçoit très explicitement l'importance d'interroger les motifs de la soumission autant du côté des "dominés" que des "dominants". Il souligne en particulier que « *dans le contexte de l'expérience plébéienne, il faudra (...) être attentif aux phénomènes qui font basculer les luttes pour l'émancipation en luttes pour la servitude* »⁸⁹⁷

Cependant, ses analyses relatives à la servitude volontaire dans les cas de Rome, Florence, Romans et Naples nous paraissent insuffisantes et forcent en partie l'interprétation des faits — du moins autant que nous puissions en juger, sans être spécialiste de ces époques. Dans le cas de Rome, il suggère que le succès relatif des revendications politiques de la plèbe tient à ce qu'elle ne s'est pas donnée un chef ou un général, même si l'établissement des tribuns de la plèbe conduisit ensuite à une certaine différenciation et à la rupture de l'égalité de départ. Plus directement, à propos de la révolte des Ciompi à Florence, il estime que l'émergence de Michele di Lando comme leader politique et son détournement des intérêts de la plèbe nous mettent :

*« en présence des effets de l'énigme de la servitude volontaire, telle que pensée par La Boétie. L'émergence du chef symbolise précisément le moment où le désir plébéen de liberté se retourne en son contraire, la servitude. »*⁸⁹⁸

Nous nous inscrivons en faux contre cette interprétation, et ceci à plusieurs titres. D'une part, ceci revient à confondre la figure du chef politique avec celle du maître ; or une assemblée n'est pas nécessairement soumise ni aliénée au premier, qu'elle peut avoir élu, désigné ou tiré au sort, qu'elle peut être en mesure de récuser, etc., tandis qu'elle est psychologiquement voire intellectuellement dépendante du second. Ceci nous conduit au problème institutionnel : aussi idéale que puisse paraître la pratique politique « *agoraphile* » et « *communaliste* », que l'auteur de *L'expérience plébéienne* appelle de ses vœux, elle peut difficilement s'inscrire dans la durée et dépendrait d'un engagement politique continu tout à fait problématique.

Aussi bien la démocratie "directe" pratiquée à Athènes dans l'Antiquité n'était-elle pas uniquement régie par l'Assemblée du peuple, comme le précise bien B. Manin dans ses *Principes du gouvernement représentatif*⁸⁹⁹. Ce que met en revanche en lumière ce dernier, et qui mériterait d'être approfondi davantage, c'est le problème institutionnel d'un égal accès aux charges politiques et d'une rotation de leur exercice, qui peuvent être empêchés par des pratiques oligopolistiques ou monopolistiques de concentration du pouvoir. La servitude volontaire, pensons-nous, ne tient pas tant au recours à un leader, certes susceptible de trahir la cause pour laquelle il s'est engagé, mais dans la dépendance affective, linguistique et/ou matérielle envers sa personne et envers les institutions qui lui accordent ses prérogatives.

⁸⁹⁷ *L'expérience plébéienne*, op. cit., p. 14.

⁸⁹⁸ Ibid., p. 49.

⁸⁹⁹ Calmann Lévy et Saint-Simon, 1995, pour l'édition en langue française, réédition Flammarion, 1996.

Or, à ce titre, M. Breugh ne démontre pas que le petit peuple de Florence ait été victime d'une telle forme de dépendance. Au contraire, estimant que trop de concessions avaient été faites aux aristocrates et aux bourgeois par di Lando, les couches populaires se révoltèrent contre le nouveau « Conseil » (organe exécutif et législatif). Au discours de di Lando visant à les apaiser, elles répondent par l'accusation de trahison et d'usurpation du pouvoir, et par l'institution d'un autre conseil, parallèle et concurrent du précédent. Enfin, manipulant la rumeur et l'opinion publique, di Lando, allié à une grande partie des élites, suscite un déferlement de violence et la répression des opposants. Aucun élément ne permet donc de conclure à la mise en jeu de la servitude volontaire dans ce cas précis.

En revanche, il apparaît une tendance assez nette des institutions politiques antérieures à la révolte, et des élites dirigeantes, à user de tous les stratagèmes possibles pour maintenir leurs prérogatives et pour décourager — par l'instrumentalisation de la violence et l'intimidation — toute initiative de contestation. Ceci a pour effet d'imposer de la servitude, mais qui n'est pas nécessairement volontaire. Si l'on veut donc contribuer à favoriser l'expérience de la liberté sur le plan politique, il est important de faire preuve de rigueur et, dans la mesure du possible, de mettre en perspective les présupposés sur lesquels on fonde son argumentation.

Ici, en effet, l'auteur présuppose un peu rapidement la nécessité d'une organisation politique « *acéphale* » (sic.) et une communauté politique « *agoraphile* », tout en idéalisant les expériences « *communalistes* » ou « *conseillistes* ». Ceci va de pair avec une accentuation de la dimension éphémère de l'expérience plébéienne et une vision tragique du politique, peu propice nous semble-t-il à favoriser un « *optimisme de la volonté* ». Certes, il ne s'agit pas d'entretenir une quelconque naïveté quant aux difficultés pour faire vivre la liberté et sur les multiples stratégies possibles pour la limiter ou la détourner à d'autres fins. Mais en se focalisant sur la personne du chef ou sur une forme exclusive de démocratie directe en assemblée, on occulte des possibilités plus complexes et stratifiées d'exercice des responsabilités politiques, qui ne sont pas inévitablement porteuses d'aliénation. Pour le dire autrement, il nous paraît fondamental de conduire une réflexion beaucoup plus précise et complexe sur le rôle des institutions et leurs ambiguïtés, peut-être indépassables.

Un représentant politique n'est pas nécessairement amené à devenir un tyran ou un traître ; il peut engager des actions volontaristes en faveur de l'intérêt général et de l'émancipation. Un pouvoir représentatif n'est pas inévitablement oligopolistique, et il peut jouer un rôle de médiation porteur d'universalité entre des dynamiques antagonistes de la société. Les citoyens ne sont pas nécessairement dupes des tromperies par lesquelles on cherche à les leurrer, et n'ignorent pas la tentation monopolistique des Grands, comme nous l'enseigne à juste titre Machiavel. Enfin, l'exercice de la liberté politique ne passe pas obligatoirement par la contestation frontale des institutions en vigueur. Comme nous l'avons vu avec M. Foucault, et particulièrement dans un univers complexe comme celui des sociétés modernes, des stratégies plus "latérales" peuvent jouer un rôle important, sans parler des fonctions de subversion de l'art voire des découvertes scientifiques ou des nouveaux instruments techniques.

Aussi ce que M. Breugh nomme « *l'expérience plébéienne* » mérite-t-il d'être pluralisé, et les exemples de pratiques alternatives ou politiquement innovantes, permettant de déployer une « *tradition démocratique* » puisés dans des domaines plus variés. L'histoire des événements qui ont marqué les avancées et les reculs de l'exigence démocratique occupe cependant une place importante, en particulier pour ne pas se faire d'illusions sur les insuffisances des démocraties historiques et les difficultés à incarner un idéal toujours à conquérir.

Replacées dans cette histoire, les "démocraties libérales" présentaient certains travers. Un retour critique sur leur part d'ombre et leurs impensés peut contribuer à une culture politique soucieuse d'émancipation. Cependant, comme nous l'a rappelé W. Brown, grâce à une certaine diversité des logiques à l'œuvre dans les sociétés démocratiques, grâce à des institutions en partie autonomes, le dissensus et la subversion pouvaient fonctionner et laissaient ouverte la possibilité de production de pensées et de pratiques alternatives. Ceci devient plus problématique dans un contexte où les critères et les valeurs économiques deviennent prééminents. L'enjeu est alors de trouver les ressources pour faire entendre la mécontente, qui n'est pas seulement une différence de point de vue, mais une critique des conditions mêmes dans lesquelles sont amenés à se formuler les débats publics et les alternatives politiques.

4/ Quelle intelligence et quel courage pour la mécontente ?

Si la démocratie est avant tout incertitude et indétermination, signifiant flottant appelant sans cesse son actualisation, c'est un concept intrinsèquement problématique et polémique. Ces deux caractères tendent néanmoins à s'effacer, que ce soit par indifférence, par intérêt ou encore à cause de l'illusion de pérennité indéfinie que peuvent finir par entretenir les sujets des régimes démocratiques en apparence "durablement" installés. La servitude volontaire peut aussi résulter du consentement à cet effacement et des illusions de pérennité. Il importe donc de réactiver les dimensions problématiques et polémiques, et d'y impliquer les citoyens. Or la tâche n'est pas si aisée, dans la mesure où les dynamiques sociales et institutionnelles spontanées ont tendance à refermer l'ouverture et les tensions propres à la mécontente politique, pourtant au cœur de la logique démocratique.

a/ La mécontente au cœur de la problématique démocratique

Selon l'acception tirée du livre éponyme de J. Rancière⁹⁰⁰, nous désignons ici par « *mécontente* » une situation de parole spécifique qui constitue un des traits de la pratique politique démocratique. Le philosophe distingue à cet égard la mécontente du dissensus, où deux positions adverses s'affrontent sur un terrain commun, selon un type de rationalité

⁹⁰⁰ *La Mécontente, Politique et Philosophie*, Galilée, 1995.

homogène : par exemple, augmenter les cotisations sociales ou diminuer les remboursements de frais médicaux, avec pour objectif commun et non remis en question l'équilibre des comptes de la Sécurité sociale. La mésentente n'est pas non plus la méconnaissance, l'un ou l'autre des interlocuteurs n'ayant dans ce cas pas vraiment conscience de ce qu'il avance ou de ce qui anime son discours. Il ne s'agit pas non plus d'un malentendu, résultant d'une imprécision terminologique ou sémantique. Comme il est souvent de mise de le prôner aujourd'hui, il suffirait alors d'un surcroît de bonne volonté, de connaissances objectives mieux fondées ou d'éclaircissements conceptuels pour s'entendre. Or, écrit Rancière :

« Les cas de mésentente sont ceux où la dispute sur ce que parler veut dire constitue la rationalité même de la situation de parole. Les interlocuteurs y entendent et n'y entendent pas la même chose dans les mêmes mots. »⁹⁰¹

Afin d'explicitier le sens du concept de mésentente et sa portée politique, démocratique, il nous semble judicieux de revenir à un recueil de textes assez largement antérieur, publié par J. Rancière et A. Faure : *La parole ouvrière* (1976). S'appuyant sur des textes écrits entre 1830 et 1851 par des militants ouvriers (brochures, articles de presse, lettres, poèmes, affiches), les deux auteurs présentent très concrètement une situation type de mésentente. Là où les ouvriers cherchent avant tout à conquérir leur reconnaissance et leur dignité *politiques*, leurs adversaires augurent de leurs propos le chaos social, la menace de l'inculture et de la barbarie, la destruction d'un ordre stable et "naturel". Les deux partis n'entendent donc pas la même chose, ne parlent pas du même objet, ne raisonnent pas selon la même rationalité. Et pourtant, ils parlent aussi de la même chose puisque les revendications ouvrières touchent aussi aux conditions de travail et aux salaires. Ceci, les élites économiques le comprennent très bien, quoique sur le seul plan des intérêts matériels et de la rentabilité. Si les conditions d'exercice du travail étaient modifiées, elles auraient une incidence sur les écarts de richesse, d'éducation, d'accès aux postes de pouvoir au sein des institutions.

Là où la parole ouvrière est indissociablement contestation sociale et politique, la contestation, comme le montre bien le recueil, commence par une lutte linguistique : les écrivains du mouvement ouvrier dénoncent et rejettent les termes mêmes qui les désignent, eux et leurs combats pour l'émancipation.

« Cette réponse ouvrière au discours bourgeois, écrit J. Rancière, se caractérise par une extraordinaire attention à la lettre, à la matérialité des mots par où les ouvriers sont désignés : mots grossis en lettres majuscules ou couchés en italiques, métaphores traquées, réduites à la littéralité de leur sens. Le langage bourgeois, dans la matérialité de sa lettre, dit l'oppression. »⁹⁰²

Le déni de reconnaissance politique se lit et s'inscrit dans les textes et les propos des élites dirigeantes. Et les revendications ouvrières abordent avec beaucoup de lucidité le traitement sémantique et lexical infligé à l'humanité de chacun. Ces revendications commencent donc par remettre en question la place assignée aux ouvriers dans l'ordre du discours.

⁹⁰¹ *La Mésentente*, op. cit., p. 13.

⁹⁰² Introduction de J. Rancière au recueil publié avec A. Faure, *La parole ouvrière*, rééd. La Fabrique, 2007, p. 12.

Il s'agit bien ici de mécontentement, c'est-à-dire d'une dispute singulière sur ce que parler veut dire, dans un contexte social-historique donné. Elle comporte une portée indéniablement démocratique, dans la mesure où elle vise l'intégration dans les débats publics, à égalité avec d'autres types de discours, d'une parole jusque là inaudible sur le plan où elle exige de se faire entendre, à savoir le plan politique. La souffrance, la misère et l'humiliation sont tout d'abord infra-politiques et amenées à le rester en partie, dans leur part la plus intime et la plus individuelle. Mais elles ont aussi une portée politique lorsqu'elles touchent systématiquement une catégorie donnée de la population, ou qu'aucune institution de la société ne prend en considération leurs causes politiques.

La frontière entre le social et le politique n'est donc pas si aisée à établir dans la pratique, et la mécontentement est probablement tout aussi interminable que la division du social. Dans la mesure où toute société subit ou génère des phénomènes d'exclusion, elle est conduite à la formation d'une « *part des sans-parts* », comme l'écrit Rancière : non pas seulement des pauvres, quoiqu'ils le soient le plus souvent, mais des catégories ou des agrégats d'individus qui ne trouvent aucune reconnaissance politique — selon les cas : esclaves, étrangers, Indiens, femmes, réfugiés, etc. Leur quête de reconnaissance, qui passe autant par la langue que par l'imaginaire et les institutions, joue un rôle majeur dans l'actualisation de la démocratie. Aussi l'exigence démocratique doit-elle sans cesse se confronter à de nouveaux types de mécontentement, qui en relancent le processus.

Dans un passage de *La haine de la démocratie*, J. Rancière évoque rapidement quelques dynamiques de mécontentement, dans le cadre de l'histoire des démocraties modernes. Il les associe à une modification de la frontière entre le privé et le public, corrélative d'un changement de plan, du registre social au registre politique, exigé par les « *sans-parts* ». Tout d'abord, les hommes pauvres, les anciens esclaves des colonies ou de la Terre promise, les femmes, eurent à faire entendre autrement leur discrimination sociale pour accéder au statut d'électeur et de citoyen éligible, se frayant ainsi politiquement la voie vers la vie publique — sans toujours d'ailleurs y gagner sur le plan social ou matériel.

Par ailleurs, des luttes institutionnelles furent entreprises afin que le système représentatif ne favorise pas démesurément les intérêts particuliers des élites dominantes, leurs avantages sociaux étant directement convertis en prérogatives politiques. La généralisation du suffrage universel et l'accès aux postes et mandats électifs, le développement des concours anonymes et de l'instruction publique gratuite et obligatoire, ont pu notamment contribuer à atténuer l'exclusion de la vie politique, exclusion de droit ou de fait, de certaines catégories de citoyens.

D'autres batailles, enfin, souvent qualifiées, de façon ambiguë, de « *luttes sociales* », comportent des visées politiques, comme les contentieux sur les salaires et les conditions de travail, les systèmes de retraite ou de protection sociale. Qualifier ces luttes de "sociales", c'est déjà prendre parti dans le registre de la mécontentement, et occulter ce que ces dimensions comportent de "politique". L'appellation « *luttes sociales* », écrit Rancière,

« présuppose en effet comme donnée une distribution du politique et du social, du public et du privé qui est en réalité un enjeu politique d'égalité ou d'inégalité. La querelle sur les salaires a d'abord été une querelle pour déprivatiser le rapport salarial, pour affirmer qu'il n'était ni la relation d'un maître à un domestique ni un simple contrat passé au cas par cas entre deux individus privés, mais une affaire publique, touchant une collectivité, et relevant en conséquence des formes de l'action collective, de la discussion publique et de la règle législative. »⁹⁰³

A une époque, la nôtre, où les modes de gouvernementalité inspirés du néo-libéralisme tendent à privatiser la majeure partie des déterminants de l'existence collective, une telle approche nous paraît essentielle. Elle permet de repolitiser les grandes questions dites "de société" et de réinstaurer de la polémique et de la conflictualité au cœur de l'espace public. Ces efforts de mise en perspective problématique ont pour ambition de ranimer l'exigence démocratique. Celle-ci est d'autant plus vive que les revendications s'appuient, plus ou moins explicitement, sur le principe selon lequel aucun « *titre à gouverner* » ne saurait valoir en démocratie : ni la richesse, ni le savoir, ni l'âge ne constituent un *droit* à exercer le pouvoir politique. De même, ce n'est pas au nom d'une catégorie particulière et identifiable, la « *plèbe* » ou le « *prolétariat* », que les sans-parts revendiquent leur égal « *titre à gouverner* », leur part de reconnaissance par l'exercice de la parole dans la sphère publique :

« La "prise de parole" n'est pas conscience et expression d'un soi affirmant son propre. Elle est occupation du lieu où le logos définit une autre nature que la phônè. (...) L'animal politique moderne est d'abord un animal littéraire, pris dans le circuit d'une littérarité qui défait les rapports entre l'ordre des mots et l'ordre des corps qui déterminaient la place de chacun. Une subjectivation politique est le produit de ces lignes de fracture multiples par lesquelles des individus et des réseaux d'individus subjectivent l'écart entre leur condition d'animaux doués de voix et la rencontre violente de l'égalité du logos. »⁹⁰⁴

Pour éclairer ce propos, qui nous suggère déjà que chacun devrait pouvoir lire *La princesse de Clèves* ou *Les Misérables*, nous pouvons nous référer à un autre passage de *La Mésentente* qui explicite le fonctionnement du rapport/non-rapport de mésentente autour du verbe « *comprendre* », tel qu'il peut être mis en jeu dans la sphère publique. Aucune situation d'interlocution n'est simple ni ne s'instaure sur un seul niveau. Ainsi en va-t-il par exemple, écrit Rancière, de l'expression « *Vous m'avez compris ?* ».

Selon une première perspective, elle peut tout simplement avoir pour objectif de signifier le contraire : « *Vous n'avez rien à comprendre, vous n'avez pas besoin de comprendre* » voire « *Vous n'êtes pas en mesure de comprendre. Vous n'avez qu'à obéir.* »⁹⁰⁵ « *Comprendre* » peut donc tout autant vouloir dire "comprendre un problème" que "comprendre un ordre", et "n'avoir pas à comprendre les raisons de cet ordre" et sa justification — qui risquerait, si elle était vraiment "comprise", d'apparaître dans son caractère arbitraire. L'enjeu d'une approche scrupuleuse de la lettre des énoncés et de leur contexte d'énonciation prend alors un accent politique. Et tel est ce qui relie, au moins en partie, l'animal littéraire et l'animal politique :

« Soumettre les énoncés aux conditions de leur validité, c'est mettre en litige le mode sur lequel le logos est participé par chacune des parties. Une situation d'argumentation politique doit toujours

⁹⁰³ *La haine de la démocratie*, La Fabrique, 2005, pp. 63-64.

⁹⁰⁴ *La Mésentente*, op. cit., p. 61.

⁹⁰⁵ *Ibid.*, p. 73.

*se gagner sur le partage préexistant et constamment reproduit d'une langue des problèmes et d'une langue des ordres. »*⁹⁰⁶

b/ Comment faire apparaître « L'autre scène » de la mésentente ?

La position critique face à la « *langue des ordres* » peut être déclinée en plusieurs étapes successives et sur plusieurs niveaux.

A un premier niveau, la formule « *Vous m'avez compris ?* » pourra être reçue par ses destinataires comme une injonction, mais le fait même qu'ils la comprennent les place déjà sur le plan d'une communauté de langue avec l'émetteur (« *Nous partageons avec vous le pouvoir de comprendre* »).

Mais un second niveau est nécessaire pour faire apparaître la mésentente proprement dite, c'est-à-dire le déni de reconnaissance par le locuteur de la capacité de compréhension des destinataires, autrement dit leur exclusion de la « *langue des problèmes* ». Les sujets destinataires du message peuvent alors se représenter plus nettement comme exclus de la compréhension-problème et thématiser cette exclusion : « *Nous comprenons qu'en disant "vous m'avez compris ?", vous dites en fait : "vous n'avez pas besoin de me comprendre, pas les moyens de me comprendre, etc."* »⁹⁰⁷

Un troisième niveau peut enfin être dégagé, qui implique lui-même une alternative, dont l'une de branches comporte le risque du replis communautaire et de la rupture du contrat social ; tandis que l'autre conduit à une actualisation de l'exigence démocratique.

Première branche de l'alternative, sur ce troisième niveau : dès lors qu'est perçu l'usage trompeur de la langue commune au profit du locuteur, cette langue peut être renvoyée à son émetteur et conçue par les destinataires comme langue du pouvoir, idiome du pouvoir. Ceux-ci décideront alors de forger leur propre idiome alternatif, avec toutes les dérives communautaristes que cela peut engendrer. Tel est l'un des éléments d'éclairage du "dialogue de sourds" entre les tenants de l'intégration républicaine — quelles que soient par ailleurs leurs "bonnes intentions" — et les "minorités visibles", que l'on qualifie ainsi pour occulter combien elles sont peu audibles ou entendues, du fait même de la mésentente. Les discours des premiers passent pour des injonctions du pouvoir, qui prétend intégrer sans écouter, et ne remet pas en cause les fondements mêmes du problème politique et les causes de la discrimination. Et la "réponse" passe alors par la surdité des destinataires, qui se replie dans un idiome alternatif, autant symptôme que protection face à une crise politique qui est aussi une crise dans le partage de la langue.

⁹⁰⁶ *La Mésentente*, op. cit., p. 74.

⁹⁰⁷ Ibid.

Une seconde possibilité néanmoins, seconde branche de l'alternative, est plus constructive et favorable à l'actualisation de l'exigence démocratique. Elle consiste toujours à repérer la duplicité et le partage de la langue entre ceux qui sont réputés comprendre les problèmes (les élites, les experts, les responsables institutionnels, les managers,...) et ceux qui doivent obéir aux ordres. Mais ce partage même est contesté et ses détracteurs ne sont pas les dupes de la dénégation d'un langage commun partagé et partageable. Ils revendiquent donc leur participation à ce bien commun de la communauté et en prennent "possession" malgré le défaut de reconnaissance initial de leur droit à l'exercer. Acte de « *piraterie* », comme le suggérait J.-L. Nancy, qui remet en question l'instauration d'un partage donné préalablement comme légitime et intangible. Cette remise en question peut être formulée ainsi, pour reprendre les formules de J. Rancière :

« Nous comprenons que vous voulez nous signifier qu'il y a deux langues et que nous ne pouvons pas vous comprendre. Nous percevons que vous faites cela pour partager le monde entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent. Nous disons au contraire qu'il y a un seul langage qui nous est commun et qu'en conséquence nous vous comprenons même si vous ne le voulez pas. Bref nous comprenons que vous mentez en niant qu'il y ait un langage commun. »⁹⁰⁸

Ceci peut d'une certaine manière être illustré par l'usage qu'ont pu faire certains intellectuels des pays colonisés, de la langue des colonisateurs qui était aussi envers eux la langue des ordres et de l'oppression. Kateb Yacine, par exemple, a sciemment utilisé le français pour contester la colonisation en Algérie en utilisant une langue commune avec les oppresseurs, qui était aussi la langue des Encyclopédistes du siècle des Lumières, celle de Rabelais et de La Boétie,... Peut-être l'ambition de P. Celan — et sa douleur de ne pas être "entendu" et "reconnu" par nombre de germanophones de sa génération — était-elle également à situer dans ce registre de contestation et de mise au jour de la mésentente.

Toujours est-il que les analyses de J. Rancière nous amènent à souligner la nécessité d'une mise en perspective très rigoureuse et stratifiée des usages de la langue publique, ce qui fait écho à nos précédents développements sur K. Kraus, P. Celan et T.W. Adorno. Ainsi l'auteur conclut-il son décryptage des différents niveaux d'interprétation du « *comprendre* » :

« La réponse à la fausse question « Vous m'avez compris ? » implique donc la constitution d'une scène de parole spécifique où il s'agit de construire un autre rapport en explicitant la position de l'énonciateur. L'énoncé ainsi complété se trouve extrait de la situation de parole où il fonctionnait naturellement. Il est mis dans une autre situation où il ne fonctionne plus, où il est objet d'examen, rendu au statut d'énoncé d'une langue commune. C'est dans cet espace du commentaire qui objective et universalise l'énoncé "fonctionnel" que les prétentions de validité de cet énoncé sont radicalement mises à l'épreuve. »⁹⁰⁹

Une telle mise à l'épreuve de la langue commune, sur une « *autre scène* » qui n'est pas pour autant celle de l'inconscient et de la psychanalyse, constitue selon nous une des tâches importantes pour expliciter les impensés de la démocratie et ce qu'elle refoule à ses marges, ce qui permet également d'en réactualiser les exigences ici et maintenant. Telle était l'activité de K. Kraus, en son temps : une démarche tout autant littéraire que politique, polémique mais aussi susceptible de faire entendre une parole que d'autres auraient bien voulu voir

⁹⁰⁸ *La Mésentente*, op. cit., p. 75.

⁹⁰⁹ *Ibid.*, p. 75.

condamnée au mutisme, et qui le fut effectivement avec sa disparition prématurée. L'effort pour échapper en partie à la servitude volontaire réside, à ce niveau du moins, dans la résolution de faire résonner la mésestante dans des contextes qui tendent toujours à la dissimuler, comme nous l'avons vu concernant les revendications ouvrières au XIX^{ème} siècle.

A cet égard, même la conception courante du "débat démocratique", défini comme simple confrontation, sur un terrain commun, des arguments des uns et des autres, est ambiguë et problématique. Car elle présuppose un peu vite la réalisation effective d'une reconnaissance mutuelle et d'un "comprendre" commun, alors même que certains n'ont pas voix au chapitre et que la division de la société se joue aussi sur le terrain de la langue. Le projet démocratique d'un comprendre commun et d'une langue partagée doit donc être interrogé, non dans sa légitimité, mais dans ses conditions de possibilité et de réalisation.

Nous avons déjà abordé cette question antérieurement, lorsque nous évoquions avec P. Ricœur la tension entre herméneutique de la pré-compréhension et théorie sociale critique. Le texte de J. Rancière prolonge ce différend. Faisant directement référence à Habermas, il lui oppose une conception plus complexe de la « *troisième personne* » comme catégorie de pronoms ("il", "elle", "ils", "elles"), dans le jeu des arguments et des positions entre « je » et « tu ». Là où Habermas souligne avant tout les risques de réification dus au passage par cette « *troisième personne* » — risques du regard surplombant et objectivant, extérieur aux parties en présence —, Rancière y voit aussi un opérateur de distanciation et d'explicitation de la mésestante. Le passage par le pronom « il » permet de faire apparaître que :

« *Au cœur de toute argumentation et de tout litige argumentatif politiques, il y a une querelle première qui porte sur ce qu'implique l'entente du langage.* »⁹¹⁰

Prenons l'exemple de *L'Avare* de Molière, auquel Rancière fait allusion. La scène I de l'Acte III, dont il cite une réplique, s'ouvre sous le commandement du maître des lieux, Harpagon, et avec les mots suivants :

« *Allons, venez çà tous, que je vous distribue mes ordres pour tantôt et règle à chacun son emploi.* »

Il s'apprête à recevoir à dîner huit à dix personnes, et va demander à Maître Jacques, son cuisinier et cocher, de leur faire « *bonne chère* ». S'ensuivent plusieurs répliques comiques où le subordonné interprète l'expression à la lettre, demandant donc de l'argent et énumérant des mets savoureux mais onéreux. Ce à quoi l'Avare répond en criant au meurtre et en dévoilant progressivement qu'il entendait par là, de son côté, une nourriture bourrative à bon marché — exemple de *malentendu* mais pas encore de *mésestante*.

Valère, le soupirant d'Elise, la fille d'Harpagon, en profite pour abonder dans le sens de ce dernier, par calcul. Il intervient ensuite dans une seconde série d'altercations, portant cette

⁹¹⁰ *La Mésestante*, op. cit., p. 77.

fois-ci sur l'attelage des chevaux pour aller à la foire. Affamés et épuisés par manque de soin, les chevaux suscitent la pitié de Maître Jacques qui refuse de les faire travailler. Voici comment réagit Valère :

« Valère [s'adressant à Harpagon] — *Monsieur, j'obligerai le voisin Picard à se charger de les conduire : aussi bien nous fera-t-il ici besoin pour apprêter le soupé.*

Maître J. — *Soit : j'aime mieux encore qu'ils meurent sous la main d'un autre que sous la mienne.*

Valère — *Maître Jacques fait bien le raisonnable !*

Maître J. — *Monsieur l'intendant fait bien le nécessaire !*

Harpagon — *Paix ! »*

Les deux dernières répliques de Valère et Maître Jacques, les seules citées par J. Rancière⁹¹¹, mettent bien en jeu le changement de plan, d'une opposition directe "je" / "tu" (ou "vous", abusivement nommé "de politesse") à un transfert sur la « troisième personne ». Grâce à cela, Valère, déclenchant le processus, dénie au cocher la capacité de raisonner. En un sens, il y a effectivement là une objectivation du type : "en tant qu'il appartient à l'ordre des cochers, Maître Jacques n'a pas à raisonner mais à obéir au maître". Mais Valère positionne déjà la discussion sur un terrain "impersonnel" qui va se retourner contre lui, ou plus précisément contre ses prétentions à fixer arbitrairement le partage de la langue. Il offre donc à son interlocuteur une "prise" pour sa réponse.

Celui-ci, en effet, n'aurait pas pu se permettre (et Molière avec lui), au regard des conventions sociales et langagières de l'époque, de dire directement à Valère : "vous cherchez à vous rendre indispensable au maître par calcul et par flatterie". En revanche, il l'accuse indirectement et sur un terrain commun, ouvert par le premier et par son usage de la troisième personne, de « faire le nécessaire ». La réaction immédiate d'Harpagon — « Paix ! » — pourrait ainsi être interprétée comme l'intention de mettre fin, le plus rapidement possible, à l'émergence de la mésentente. Son apparition sur la scène de la parole menacerait en effet de conduire à une subversion de l'ordre de la maisonnée, métaphore de l'ordre social et politique comme le suggère avec insistance le début de cette scène : alors que la servante vient d'être menacée par Harpagon de se voir prélever sur ses gages la vaisselle éventuellement cassée ou les fonds de bouteille disparus, Maître Jacques commente, presque en aparté : « *Châtiment politique.* »

Au quotidien, les sociétés fonctionnent et les hommes se parlent. Malgré les conflits et les désaccords, la cohésion sociale est en principe maintenue, jusqu'à une situation de crise qui peut ensuite la remettre en question. Ce qui peut contribuer à une "mise en crise" ou du moins à une prise de distance, passe notamment par certains usages de la langue. Selon les analyses précédentes, en particulier, la confrontation et la mésentente entre un "je" et un "tu", ou entre un "vous" et un "nous", peut être placée sur le terrain commun de la troisième personne ("il" ou "ils"). Ce déplacement sur un plan d'équivalence révèle la commune humanité des individus ou des groupes en présence.

⁹¹¹ *La Mésentente*, op. cit., p. 76.

Ceci peut sembler paradoxal, dans la mesure où « *il fait le raisonnable !* », « *il fait le nécessaire !* », semblent dépersonnaliser l'adresse. Conçu comme une médiation cependant, et non comme une fin en soi, le passage par la troisième personne ouvre le champ du commentaire et donne du jeu à une situation bloquée dans le face à face et figée dans les conventions instituées.

« Il s'en déduit, écrit Rancière, que l'inégalité des rangs sociaux ne fonctionne qu'en raison de l'égalité même des êtres parlants. Cette déduction est, au sens propre du terme, renversante. Quand on s'avise de la faire, en effet, il y a longtemps que les sociétés tournent sur l'idée que l'entente du langage est sans conséquence pour la définition de l'ordre social. Elles marchent avec leurs fonctions et leurs ordres, leur répartition des parts et des parties, sur la base de l'idée qui semble confirmée par la plus simple logique, à savoir que l'inégalité existe en raison de l'inégalité. »⁹¹²

Faire surgir la mésestente, comme l'exprimait déjà d'une autre manière Castoriadis à propos de l'activité de Socrate et de l'exemple du « *fantôme* » et du « *tronc d'arbre mort* », consiste indissociablement à questionner l'ordre social et l'ordre du langage. Et ceci éclaire, nous semble-t-il, la nécessité pour les élites athéniennes de condamner Socrate à mort. En un sens, il était effectivement bien coupable des deux chefs d'accusation qui lui étaient imputés : impiété et corruption de la jeunesse. En invitant les nouveaux-venus à percevoir la mésestente, il menaçait directement l'ordre établi et la manière dont les jeunes élites locales devaient se situer, en vertu de la division sociale préétablie. En jouant avec les signifiants, Socrate déstabilisait le partage de la langue et sa garantie de et par le grand Autre, ébranlant l'institution même qui fait exister les divinités.

Socrate était ainsi coupable de reconnaître — du moins peut-on le supposer de sa pratique, l'appropriation platonicienne ne permettant pas d'accéder à sa pensée originelle — ce que La Boétie réaffirme avec force face à la servitude volontaire : que le don égal de la parole, en particulier pour dire le juste et l'injuste, nous a placés dans une commune égalité de principe, qui devrait nous faire reconnaître l'un dans l'autre et haïr la servitude. Comme nous le rappelle à propos J. Rancière, cette reconnaissance n'a pourtant rien d'évident dans les sociétés telles qu'elles sont, et la lutte pour la reconnaissance des cas de mésestente constitue une des stratégies pour contrevenir à la servitude volontaire et mettre l'accent sur l'exigence démocratique.

Il y faut probablement un certain courage, vertu politique remise en valeur par H. Arendt : courage d'intervenir dans le domaine public et d'y faire entendre de l'inaudible, qui pourtant requiert de se faire entendre pour que ne meure pas la démocratie. Comme le précise ce passage de « *Qu'est-ce que la liberté ?* », ce courage n'est pas :

« l'audace de l'aventurier qui risque joyeusement sa vie pour être aussi profondément et intensément vivant que l'on peut l'être en face du danger et de la mort. »⁹¹³

⁹¹² *La Mésestente*, op. cit., p. 78.

⁹¹³ H. Arendt, *La crise de la culture*, op. cit., p. 202.

C'est le courage "symbolique", mais aux effets bien réels, indissociablement théorique et pratique, de reconfiguration des agencements signifiants et des "réalités" qu'ils constituent, de désidentification à des places et à des fonctions assignées, de déplacement dans les imaginaires sociaux avec la conscience de leur contingence, d'écoute pour les échos du refoulé de la langue publique.

Pour Arendt, un tel courage s'apparente à la volonté de sortir du registre protecteur de la « vie », au sens d'une vie privée régie par les nécessités vitales et les impératifs de la vie sociale immédiate. Aussi ce courage est-il d'autant plus nécessaire, face à des modèles sociaux et des modes de gouvernementalité qui engagent les individus à se conformer à des normes inspirées par la privatisation des existences et des intérêts.

« Le courage libère les hommes de leur souci concernant la vie, au bénéfice de la liberté du monde. Le courage est indispensable parce qu'en politique, ce n'est pas la vie mais le monde qui est en jeu. »⁹¹⁴

⁹¹⁴ *La crise de la culture*, op. cit., p. 203.

CONCLUSION

Au terme de notre parcours, se trouve tout d'abord confirmée cette hypothèse que nous évoquions en introduction : la servitude volontaire n'est pas un état, ni une attitude univoque. L'oxymore renvoie à une disposition, inhérente au sujet humain, et plus ou moins actualisée en chaque individu, en fonction des registres et des contextes, des occasions et des types de relations où il se trouve impliqué. Dans la mesure où la vie psychique rencontre ses conditions de formation et de limitation dans la langue et les institutions, habitées par un imaginaire social, son destin se trouve lié au devenir historique. Dès lors le désir humain entre dans des relations complexes et ambiguës, faites de dépendance affective et de dettes symboliques, de reconnaissance et d'entre-connaissance, d'obstacles et d'appuis, de sublimation et de refoulement. Chacun y trouve potentiellement ses ressources de liberté, mais aussi les risques de leurre et de renoncement à soi. Initialement nourrie de petites allégeances, de petites lâchetés, de petites compromissions, la servitude volontaire peut alors engager des processus d'aliénation plus durables qui se convertissent en servitude involontaire — à moins qu'il ne faille parler de *servitude volontaire continuée* ? —, du niveau le plus privé et familial à l'échelle la plus collective, celle du politique.

D'où la difficulté à saisir conceptuellement et de manière systématique un tel "objet", aussi insaisissable que son envers, la liberté. A ce titre, nous pourrions presque accorder à ceux qui doutent de son existence que la servitude volontaire n'existe pas, du moins si l'on entend par "exister" le fait de se manifester de manière effective et continue dans l'ordre des phénomènes. Elle ne trouve nulle part son incarnation adéquate et durable. Comme la liberté, elle s'épuise et se dissout dans ses manifestations, réintégrées au déterminisme sitôt passée l'étincelle de son surgissement. La servitude *volontaire* se délite et se fixe dans des formes d'aliénation non-volontaire, qui font oublier qu'à un moment précis, mais jamais pleinement discernable, c'est bien la volonté qui s'est investie dans sa "propre" aliénation, avant de succomber aux automatismes de l'involontaire.

Dans sa préface à *La crise de la culture*, H. Arendt envisage sous l'angle transcendantal la vie des Résistants français sous l'Occupation. Commentant certains aphorismes des *Feuillets d'Hypnos* de René Char, auxquels nous nous sommes référés plusieurs fois, elle évoque la nudité et le dénuement de ces compagnons d'infortune, placés pour ainsi dire *hors institution* et extraits de leurs fonctions sociales habituelles ainsi que des conventions de l'époque. Face à la mort imminente, la solidarité n'est plus un mot d'ordre galvaudé ni une pitié condescendante, mais une nécessité impérieuse. Dans l'adversité, la parole de chaque un vaut autant que celle des autres, et la parole poétique, ténue, modeste et pourtant avide de liberté, résonne d'un écho particulier. Non pas que la liberté soit pleinement advenue en ces temps de détresse, ni un modèle plein et accompli de démocratie incarné dans les groupes de résistance. Mais la situation nous permet d'envisager rétrospectivement les conditions de possibilité d'un trait de liberté, bien qu'elle demeure absente ou fugitive, à tous les sens du terme. Ce que Char énonce en ces termes imagés :

« A tous les repas pris en commun, nous invitons la liberté à s'asseoir. La place demeure vide mais le couvert reste mis. »⁹¹⁵

Tout autre que celle de la communion, cette image nous invite à célébrer une absence. Loin de se mirer dans le reflet narcissique d'une identité collective saturée de valeurs et de symboles unitaires, l'assemblée regarde en direction d'un espace laissé vide. L'être-ensemble ne tient sa consistance que du rapport à cette absence, signe à la fois du manque-à-être et de la brèche qui s'offre à la liberté, au sein d'une condition humaine soumise à des contraintes multiples. Autre part, peut-être un peu à l'écart, le siège de la servitude volontaire ne reste-t-il pas également inoccupé ? Quelqu'un s'installe-t-il durablement dans cette attitude ? Quoique lourde de conséquences, sur soi et sur autrui, elle pourrait n'être que passagèrement empruntée, avant qu'on ne s'abandonne à ce qui s'ensuit. Dans ce cas cependant, le consentement au pire ne se prolonge-t-il pas par une abdication sans cesse réitérée de la volonté et du désir de liberté ? Liberté et servitude volontaire partagent ce caractère évanescent, qui déjoue les tentatives de prise théorique et pratique.

Cela dit, nous espérons grâce à cette exploration des sources et des méandres de la servitude volontaire, avoir réuni certains éléments d'intelligibilité sur les facteurs qui y conduisent ou la favorisent. S'il nous est apparu que les circonstances historiques et la singularité des cas ne pouvaient être réduites à des explications monocausales, nous avons tout de même mis au jour des dimensions structurales permettant de rendre compte de ce phénomène paradoxal. Nos éclairages se fédèrent autour de trois grands axes complémentaires, en interdépendance réciproque : l'imaginaire social, la langue et les institutions.

Sur le premier niveau, celui de l'imaginaire social, nous avons vu à quel point les représentations collectives fédérant l'identité d'un groupe pouvaient constituer un facteur d'aliénation consentie. Le thème de l'autochtonie, nettement visible chez les Grecs de l'antiquité mais réurgent dans toutes les formes de nationalisme, renforce le sentiment d'unité et d'appartenance tout en occultant la réalité historique d'une identité plurielle et divisée. Quant aux représentations qui fédèrent l'être-ensemble dans des images et des symboles spécifiques, véhiculés par certains types de discours et d'œuvres — notamment

⁹¹⁵ *Feuillets d'Hypnos*, aphorisme 131, in *Œuvres complètes* de R. Char, op. cit., p. 206.

dans la littérature, les arts plastiques et le cinéma —, elles risquent à la fois d'engendrer une conception figée de l'identité collective et une exclusion de tout ce qui n'entre pas dans sa définition limitative. Dans la mesure, par ailleurs, où la belle totalité du corps social, reflétée par le miroir identificatoire, ne prend pas en compte les failles qui parcourent la société et la violence originaire qui a marqué sa fondation, elle maintient à l'écart du débat public les injustices et les incomplétudes qui minent la communauté.

Consentir à une telle clôture conduit à entretenir l'illusion d'un grand Autre imaginaire. L'être de la communauté est par là substantialisé, conçu et représenté comme un corps ou un gros animal. Les individus perdent alors de vue leur propre contribution à sa formation et à ses évolutions, ainsi que l'hétérogénéité des initiatives qui favorisent la créativité de l'institution imaginaire de la société. Pourtant, le refoulé demeure lisible et audible, dans les œuvres et les discours, à qui sait entendre et interpréter les signes de sa persistance. L'unité de façade est dénoncée par les symptômes sociaux et la violence de certains événements, que seule une cécité sciemment entretenue permet d'étouffer : violence faite aux femmes, aux étrangers, à l'autre ethnie, à l'autre croyance, à l'autre groupe social, ... et, *in fine*, à soi-même en tant qu'être multiple et divisé, constitué d'identifications contradictoires. Ainsi rien n'est irrémédiable, en dépit de la récurrence des événements historiques qui mettent en jeu cette fonction illusoire du grand Autre. Face aux dérives idéologiques de l'imaginaire social, peuvent se déployer sur des modes multiples les perspectives utopiques, tandis que le comparatisme anthropologique permet à la fois de relativiser le narcissisme ethnocentrique et d'opérer des rapprochements entre cultures par le repérage de certains invariants qui fondent une commune appartenance à l'espèce humaine.

Articulé à ce premier plan de l'imaginaire social, nous avons dégagé sur plusieurs niveaux le rôle majeur de la langue et du rapport que chacun entretient avec elle. Il est d'abord courant d'oublier l'attachement affectif vis-à-vis de sa langue maternelle ainsi que la part qu'elle prend dans notre manière d'interpréter le réel. Exacerbé jusqu'au fétichisme et sacralisé, le rôle de la langue risque d'être inconsciemment hypostasié, jusqu'à en faire un grand Autre symbolique. Le patrimoine de la langue et la culture qu'elle véhicule apparaissent alors comme un texte sacré, pleinement cohérent et systématique, qui sature le rapport au réel et ne permet plus d'apercevoir la partialité de la vision du monde ainsi générée.

A cet égard, les sociétés modernes sont traversées de tensions contradictoires. D'un côté, le reflux des langues sacrées ou langues-vérité — notamment dans l'esprit des religions révélées — ainsi que la rencontre des différentes cultures à l'échelle internationale — en particulier grâce à la traduction — pourrait avoir tendance à favoriser le comparatisme anthropologique et ses effets de mise à distance. Néanmoins, les replis nationalistes et communautaires, ou encore, dans un tout autre registre, l'uniformisation véhiculée par les industries culturelles, risquent d'accroître la clôture et la surdité. D'une manière différente dans les deux cas, le déni de justice et de liberté est renforcé, et la mésentente potentiellement privée de voix. Nationalisme et communautarisme s'appuient sur la xénophobie et sont très généralement teintés de sexisme et d'homophobie. Ils rendent impossible l'émergence d'un égal droit à la parole dans l'espace public et la reconnaissance de chaque un dans sa dignité. L'uniformisation culturelle liée à certains critères économiques et commerciaux étouffe plus insidieusement la fonction poétique de la langue et porte atteinte à la complexité des niveaux

d'interprétation qu'elle est susceptible d'impliquer. A consentir à une ou plusieurs de ces conceptions réductrices de ce que parler veut dire, on entretient toute une série d'aveuglements, de méconnaissances de l'altérité et de dénégations quant à l'irréductibilité du réel au signifiant. Une fois encore, de telles dérives portent atteinte à la liberté même de ceux qui les véhiculent.

Enfin, un troisième plan nous engage vers la question des institutions, elle-même intimement liée aux deux précédentes. Indispensables au déploiement de la civilisation et à la mise en place de certaines rationalités, elles induisent des attitudes de dépendance également favorables à la dynamique de la servitude volontaire. La logique de la reconnaissance sociale institue une répartition des rôles et des fonctions dans laquelle les mécanismes d'aliénation sont très fortement mis en jeu. Plus le sentiment de dette symbolique et de dépendance envers l'institution est alimenté, notamment par les discours et les pratiques, plus elle joue elle-même ce rôle de grand Autre qui garantit ses membres dans leur existence et leur donne un sentiment de consistance. Ceci accroît également la prégnance de l'institution concernée dans la formalisation du rapport du groupe à la réalité, au détriment de la complexité et de l'irréductibilité du réel à une grille de lecture univoque. Le poids de la dépendance est d'ailleurs renforcé par les bénéfices matériels que chacun tire des institutions, qui permettent à la fois de résister à la puissance écrasante de la nature et de trouver des satisfactions substantielles dans le cadre de la vie sociale. Au sein même des institutions, les connaissances et les techniques assurent une fonction ambiguë. Facteurs de maîtrise et d'émancipation, savoirs et savoirs-faire, privés de leur finalité ultime d'autonomie, peuvent aussi bien séduire par leur puissance que servir de moyen pour instrumentaliser les conduites des acteurs sociaux, sans que cette instrumentalisation apparaisse toujours et immédiatement comme telle.

Une fois encore, à cet égard, les sociétés modernes se situent dans une logique contradictoire. Par la bureaucratisation, la division et la hiérarchisation des tâches, la destruction des anciennes formes de solidarité traditionnelles ou encore la réduction de l'humain à l'*homo œconomicus*, elles placent leurs membres face à la menace de révocation subjective et de désorientation psychique, favorable aux attitudes réactives les plus diverses. Générant par ailleurs la formation de puissances colossales — empires financiers, industriels, énergétiques, médiatiques, ... — la modernité semble également accroître l'emprise sur les individus et le sentiment de faiblesse de chacun. Le développement inédit dans l'histoire des savoirs positifs les plus divers, au sein d'institutions de recherche hautement organisées et technicisées, permet tout autant de servir l'homme et la préservation de la nature que de les réduire à néant. D'où le risque de renoncement à la *praxis* transformatrice et à l'innovation sociale et politique, malgré l'élévation du niveau d'instruction et du revenu moyen.

Pris dans un réseau de rationalités complexes, qui l'enserme et le structure jusque dans son être, l'individu moderne méconnaît d'autant plus ces déterminations qu'il subit l'idéologie individualiste et surestime la portée de son autonomie. Paradoxalement, l'individualisme augmente les risques de servitude volontaire et de renoncement à la liberté. En séparant abstraitement l'individuel et le collectif, chacun se trouve privé de la possibilité de concevoir et d'assumer sa place dans la communauté. Qu'il se croie purement indépendant du reste de la société, il en véhiculera alors inconsciemment les préjugés et les pratiques, sans aucune

distance critique. Qu'il désespère de transformer le monde, se considérant comme un agent dérisoire face au cours de l'histoire : son renoncement sera aussi une forme d'aliénation consentie, faute d'évaluer équitablement la mesure de ses forces. L'individu est un fragment de liberté échu dans un monde divisé et pluriel ; à sa manière, il constitue une source de changement, au sein d'un ensemble intotalisable et immaîtrisable.

D'où l'importance centrale de la subjectivité, conçue autrement que sur le mode de l'individualité et d'un sujet sûr de lui-même et de ses facultés. Telle est la force et la pertinence de la pensée freudienne, de maintenir l'exigence d'un sujet de l'inconscient tout en contribuant activement à dénoncer les illusions de la conscience. Si le moi n'est pas maître dans sa propre maison, ceci est également une chance : chance que le désir ne soit pas domestiqué par l'ordre social et que sans cesse il déjoue, par ses échappées, les formes instituées. Ce n'est évidemment pas sans risques ni sans dangers, notamment sur le registre de la perversion. Mais cet "intraitable" est aussi la source de l'imaginaire radical et du passage à l'acte, qui tranchent, de façon toujours inattendue, sur l'ordre établi antérieurement.

De telles échappées sont néanmoins vécues par le sujet dans l'ambivalence et la souffrance d'être au monde. D'où ses relations indémêlables avec le grand Autre, toujours susceptibles de le conduire à la tentation "faustienne" de l'aliénation volontaire. La langue, la nation, la culture, l'institution, le genre (masculin/féminin), l'argent, le savoir ou la religion, sont autant de figures de l'Autre dans lesquelles on peut chercher à atténuer le dénuement et la difficulté à exister, individuellement et collectivement. Il importe donc avant tout de chercher à destituer l'Autre de sa puissance, qui repose sur celle qui lui est attribuée par chacun à partir de son propre univers fantasmatique. La difficulté, néanmoins, comme nous avons tenté de l'établir, réside dans le fait que cette destitution engage une confrontation avec notre finitude, c'est-à-dire avec la sexualité, la division du social et la mort. Jusqu'à quel point une communauté peut-elle maintenir ouvert et problématique son rapport à de telles questions ?

Quelques voies pour y parvenir se sont peu à peu frayées dans le cadre de notre travail de recherche, elles-mêmes issues des multiples voix qui se sont fait entendre et dont nous nous sommes fait l'écho. L'essentiel pourrait être résumé par l'expression de « *travail de culture* » telle qu'elle est définie par Freud : un nouage suffisamment équilibrant entre les pulsions et les institutions de la société, qui permette à chacun une relative satisfaction pulsionnelle et limite les risques de haine de soi, de l'autre ou de la culture. Autant dire que nous en sommes considérablement éloignés, à l'échelle planétaire, tant les inégalités sociales et politiques génèrent des déséquilibres pulsionnels et existentiels particulièrement préoccupants, et tant les industries culturelles portent atteinte à la qualité des relations — aux œuvres et aux personnes — susceptibles de favoriser la sublimation.

Loin de conclure sur un diagnostic pessimiste, nous estimons que celui-ci est lui-même un facteur de servitude volontaire : renoncer à toute *praxis* transformatrice revient en effet à consentir au pire et à abdiquer sa liberté. Or, puisque chacun constitue une partie de l'étoffe de la communauté — et quoique cette étoffe ne soit pas un corps ni un tout substantiel —, il peut agir et œuvrer, à son niveau, en impliquant sa capacité instituante selon les modalités les

plus variées. Des effets inédits pourront en résulter, qui déjoueront les risques de servitude volontaire sur un certain registre — ce qui n'exclut pas que le sujet consente par ailleurs à des compromis fâcheux, peut-être inévitables, sur d'autres plans.

Toutes les tâches de critique et d'analyse des discours publics, les œuvres littéraires, les travaux de linguistique et d'anthropologie, quoique susceptibles d'instrumentalisation, représentent des démarches capables de nous conduire vers une distanciation à l'égard de la langue et de la notion même de "réalité". L'histoire, les sciences politiques, la sociologie, la psychologie sociale, l'économie politique, peuvent permettre des comparaisons et des décryptages concernant les dispositifs institutionnels. Le droit et les activités politiques, l'architecture et l'urbanisme, la pédagogie et l'éthique médicale,... entraînent des possibilités d'innover dans les pratiques et les usages, dès lors qu'elles ont comme visée essentielle l'autonomie des acteurs concernés. L'inventivité conceptuelle des sciences et l'innovation technologique permettent conjointement de faire évoluer le *legein* et le *teukhein*, livrés ensuite à l'ambiguïté des usages dont nous ne pouvons pas exclure les éventualités libératrices. C'est donc une confiance active et lucide dans la créativité du faire social, à tous les niveaux, que nous pouvons appeler de nos vœux et qui nous semble seule à même d'éviter le renoncement régressif aux avancées de la culture, qui ne sont pas toutes des "progrès", ni sur tous les plans indistinctement.

Cela dit, nous estimons également que les exigences de liberté, indissociablement aussi exigences de démocratie, appellent des transformations profondes de notre rapport aux savoirs et aux pratiques hérités. Aucun savoir n'est une propriété, ni les pratiques des prérogatives intangibles. Et surtout nul ne dispose de la maîtrise absolue des uns et des autres. Pour évoquer plus directement les sociétés contemporaines, et sans négliger les différences très importantes à l'échelle mondiale, chacun connaît les grands défis présents et à venir : destruction des grands équilibres écologiques et psychiques, tendance au monopole du pouvoir par des oligarchies politiques et financières, connivences entre dirigeants des régimes démocratiques et dictateurs, effets destructeurs du néo-libéralisme, spécialisation des savoirs et des compétences, orientés à l'aune de la positivité et de la rentabilité tout en perdant de vue la question des finalités,... Chacun de ces problèmes avec le type de "rationalité" qui s'y trouve impliqué, génère des tendances au renoncement, au consentement, à l'implication servile. Chacun engendre aussi des effets réactifs collatéraux, qui peuvent également conduire à d'autres formes encore de servitude volontaire : refuge dans le conservatisme, la *deep ecology*, le communautarisme ou le fondamentalisme religieux.

Les stratégies alternatives appellent donc une certaine prudence, à la fois au sens courant et au sens aristotélicien. La méfiance face aux "solutions" radicales et prétendument "définitives" s'impose, tant elles s'articulent au désir de toute-puissance et à l'illusion de pouvoir vivre dans un monde non-divisé et non-conflictuel, associée à l'espoir, trompeur, que quelques uns — chefs religieux, dirigeants politiques, experts,... — détiendraient la clé du désir, tels un sujet-supposé-savoir. Tout savoir étant partiel, il est menacé de devenir partial s'il méconnaît ses propres limites. Et chaque secteur de la connaissance est traversé par des débats historiquement fondamentaux qui continuent à en faire la complexité et suscitent en son sein le pluralisme critique. Par ailleurs, toute pratique génère des effets pervers et engendre des réactions immaîtrisables et imprévisibles. D'où l'importance d'une "circulation" souple et

dynamique entre plusieurs attitudes d'esprit, depuis les positions polémiques et critiques jusqu'à l'implication dans des projets et des stratégies orientés par le souci d'autonomie et lucides sur leur limitation.

Les postures polémiques et critiques présentent notamment l'intérêt de désamorcer les prétentions de toute-puissance des dépositaires du savoir ou de l'autorité, de réaffirmer que les connaissances positives n'épuisent pas la richesse du réel et que la logique ensembliste identitaire ne constitue pas la seule forme d'intelligibilité. L'ironie et la fiction méritent ainsi d'être cultivées en contrepoint des savoirs constitués, eux-mêmes appelés à se confronter les uns aux autres dans leur intérêt et leurs limites. Individus et communautés doivent également faire l'épreuve des « *variations imaginatives* » qui engagent au débat et ouvrent à une pluralité d'identités prospectives, pluralité seule à même de contrebalancer la tentation d'une identité figée et régressive. La confrontation des différents niveaux de sens et des types de conceptualité permet également une décontextualisation des discours, qui les entraîne sur l'« *autre scène* » de la mésentente, cet espace de contestation sur ce que parler veut dire.

Du côté des projets, les possibilités sont évidemment infinies. Elles passent notamment, dans leur principe, par de nouvelles organisations du travail, tant intellectuel que productif, par des transformations dans la répartition et l'exercice du pouvoir politique, des confrontations plus démocratiques et productives entre décideurs et usagers — sur les questions sociales, médicales, scolaires, urbaines, environnementales, ... De telles évolutions font appel à des compétences très diversifiées et toujours délimitées. Elles sont rendues possibles par l'implication conjointe de citoyens et d'acteurs sociaux opérant sur l'un ou l'autre des trois grands registres de la langue, des représentations et des institutions, toujours solidaires au sein d'une dynamique social-historique qui nous constitue et donne forme à notre conception de la "réalité". A charge pour nous qu'une telle constitution ne soit pas une fatalité, et de rendre productives ses ambiguïtés. Ceci passe par une expérimentation des possibles, toujours difficile car elle nous expose à l'inconnu et à l'*insoutenable imprévisibilité* de l'être du social.

S'exposer à une telle expérience amène à éprouver une certaine solitude. Mais loin de représenter une dimension incontournable, celle-ci permet de se mettre à l'écoute et de s'extraire du brouhaha de la communication ambiante. Le désir de liberté d'autres existants humains pourra alors être entendu et l'on n'avancera plus seul, « *singulier en ses fantasmes* » pour reprendre l'expression de La Boétie. A ce niveau, il est important de savoir faire la différence entre la *reconnaissance sociale* et l'*entre-connaissance*. La première se révèle toujours douteuse et fragile, source de réconfort, certes, mais toujours "religieuse", au sens étymologique : elle nous lie au semblable et au grand Autre, avec inévitablement des connotations mystiques. La seconde est plus dispersée, dans l'espace et dans le temps ; elle nous mène à des rencontres plus imprévues, plus hétérogènes. L'*entre-connaissance* transcende les époques, mais aussi les clivages traditionnels — politiques, intellectuels, sociaux. Le désir de liberté une fois débarrassé de ses oripeaux rend l'un pour l'autre reconnaissable et ami. A ce niveau, rien ne saurait être anticipé ni prescrit. Au sein d'un héritage culturel complexe et pluriel, chacun peut trouver les occasions favorables à des effets d'émancipation et d'*entre-connaissance*, ou bien au contraire se laisser prendre aux leurres du désir et de la pseudo liberté.

Dans la pièce d'Heiner Müller intitulée *La mission, Souvenir d'une révolution*, trois personnages envoyés par le gouvernement français, vers la fin de la période révolutionnaire de 1789-99, sont mandatés pour exporter celle-ci en Jamaïque. Debuissou, l'héritier d'un planteur esclavagiste, Galloudec, le paysan breton, et Sasportas, l'esclave noir en fuite, vont faire l'épreuve des paradoxes et des apories de la pratique révolutionnaire, et des divisions qui finalement les séparent. Missionnés pour défendre la cause révolutionnaire, ils vont découvrir leurs différences et les ambiguïtés de leurs motivations. Lors d'un moment fort du début de la pièce, le théâtre dans le théâtre met en abîme ces personnages jouant eux-mêmes des scènes de la Révolution française : parodiant Danton et Robespierre, Galloudec et Sasportas révèlent les tensions pulsionnelles en arrière fond de l'engagement pour la « cause » de la révolution, tandis que Debuissou, jouant son propre rôle, est mis au ban des accusés en tant que représentant de l'Ancien régime.

Rien n'est univoque dans cette confrontation, de même que rien ne l'est dans la situation que traversent les envoyés de *La mission*, chacun aux prises avec une figure de l'Autre dont il ignore en partie les ressorts. Quelles leçons en tirer, par conséquent ? Plutôt sombre, la pièce nous conduit surtout à une confrontation avec les idéaux politiques, leur mise à l'épreuve historique, le rôle des pulsions et des ancrages affectifs singuliers de chacun, l'absurdité de la mort, les masques de la liberté et de l'oppression mêlés. Les leurres du désir des uns et des autres se succèdent, sans qu'il soit possible d'établir clairement leur degré de lucidité. Au moment de "trahir" ses compagnons, pour une autre cause qui est celle de la vie et de l'amour, Debuissou s'écrie :

*« Nos noms ne seront pas dans les livres d'école, et ton libérateur de Haïti, où maintenant les nègres libérés tombent à bras raccourcis sur les mulâtres libérés, ou l'inverse, devra attendre longtemps sa place dans le livre de l'histoire. Napoléon entre-temps aura fait de la France une caserne et de l'Europe peut-être un champ de bataille, en tout cas le commerce est florissant, et la paix avec l'Angleterre ne saurait tarder, ce qui unit l'humanité ce sont les affaires. La révolution n'a plus de patrie, ce n'est pas nouveau sous ce soleil qui ne brillera peut-être jamais sur une nouvelle terre, l'esclavage a de multiples visages, nous n'avons pas encore vu le dernier, ni toi Sasportas, ni nous Galloudec, ce que nous avons pris pour l'aurore de la liberté n'était peut-être qu'un nouvel esclavage plus effroyable, comparé auquel le règne du fouet dans les Caraïbes et ailleurs n'est qu'un aimable avant-goût de la félicité du paradis, et ta bien-aimée inconnue, la liberté, quand ses masques seront usés, peut-être n'aura-t-elle pas d'autre visage que la trahison : ce que tu ne trahis pas aujourd'hui te tuera demain. »*⁹¹⁶

La dramaturgie d'Heiner Müller cherche à déjouer la mise en sens, en sens unique, de la mission révolutionnaire. Elle déconstruit les clichés et les illusions, tout en faisant apparaître au premier plan le rôle de la sexualité et de la mort, qui jouent leur jeu en sous-main. De quoi rendre modeste et attentif aux leurres du désir et de la fausse liberté, celle qui chante plus qu'elle ne parle comme l'écrivait Valéry.

Le jeu de miroirs et d'échos historiques se prolonge grâce à une longue parenthèse au milieu de la trame narrative de *La mission*. Soudainement apparaît un homme dans un ascenseur, venu s'enquérir de sa mission auprès de celui qu'il appelle « Numéro Un », dans ce qui

⁹¹⁶ Heiner Müller, *La mission*, in *Quartett précédé de La mission, Prométhée, Vie de Gundling...*, trad. fr. J. Jourdeuil et H. Schwarzsinger, Les éditions de minuit, 1982, p. 36.

ressemble à un immeuble du comité central du Parti. Mais le temps sort de ses gonds et l'ascenseur n'arrive pas à destination. Le représentant de l'Autre est introuvable — peut-être même s'est-il suicidé, sans que l'on n'en sache rien, les voies du Seigneur étant impénétrables — et notre homme se retrouve désœuvré, désorienté, hagard. Il sort de l'ascenseur et se retrouve au Pérou, au milieu de nulle part, sans « *mission* » :

*« Sur un talus de chemin de fer recouvert d'herbe deux gamins bricolent un bâtard de machine à vapeur et de locomotive, qui se trouve là sur un tronçon de voie ferrée. En européen, je vois au premier regard que c'est peine perdue : ce véhicule ne roulera pas, mais je ne le dis pas aux enfants, le travail c'est l'espoir, et je poursuis ma route dans le paysage qui n'a d'autre tâche que d'attendre la disparition de l'homme. Je sais à présent ma destination. Je me débarrasse de mes vêtements, l'apparence n'importe plus. Un jour L'AUTRE viendra à ma rencontre, l'antipode, le double avec mon visage de neige. L'un de nous survivra. »*⁹¹⁷

Il n'y a plus de « *mission* » mais une « *destination* » se dégage, qu'aucune transcendance ne fixe. Peut-être est-ce la destination du désir, celui du sujet de l'inconscient débarrassé du « *bric-à-brac de son magasin d'accessoires* » et des fripes dont il s'affuble. A la fois « *je* » et « *un autre* », nul ne sait ce qu'il en adviendra, la tâche étant néanmoins de le découvrir et de le faire sortir de sa "frilosité". Le dénuement est toujours aussi début d'éclaircie, grâce à l'entre-connaissance, toujours déjà à l'œuvre, sous-jacente, dans l'existence sociale et dans la langue. Entre-connaissance toujours néanmoins fugitive et fugace, erratique et serpentine, immaîtrisable en ses occurrences, ses heureuses rencontres, ses effets d'entente et d'action.

C'est pourquoi nous laisserons au poète le dernier mot, tant il est susceptible de nous conduire vers cette découverte salutaire que la langue ne saurait saisir la chair de la liberté, de l'entre-connaissance et de la servitude volontaire, intimement mêlées et toujours incarnées dans et par des existences singulières. Le sentiment d'inaccomplissement que nous éprouvons à la fin de notre recherche se révèle alors comme un antidote à la clôture conceptuelle. Il est solidaire d'une pensée par constellations, qui vise à circonscrire un "réel" sans pouvoir le réduire à la détermination, ni clore la liste des voix qui lui donnent corps, dans leur singularité et leur hétérogénéité. La langue philosophique ou conceptuelle ne pouvant se faire poème, il lui incombe particulièrement de mettre à l'épreuve son incomplétude et de déjouer les risques d'abstraction dont elle est porteuse.

Il en va de son sens, et de la *praxis* qu'elle peut éventuellement motiver. Or, comme le note Y. Bonnefoy, ce sens est solidaire de celui de l'existence et ne va pas de soi :

« (...) il est masqué, constamment, par des entreprises presque aussi originelles que lui dans le rapport de l'être parlant et du monde. Ce qui fait accéder au sens, c'est de savoir qu'on est mortel : mortel, c'est-à-dire unique. Et de par ce sentiment de la finitude — laquelle fait corps avec ses hasards, sachant que ce sont eux le réel —, c'est de pouvoir rencontrer à même niveau d'autres êtres, et de les tenir pour un absolu eux-aussi : un absolu, ce que l'on ne peut régenter. Le sens, c'est de fonder l'échange social sur l'adhésion à la liberté de l'Autre [individu radicalement différent de moi]. Mais la pensée qui doit suivre cette intuition pour que la communauté s'organise est de nature conceptuelle, elle ne retient de la réalité empirique que des aspects, abstractions qui substituent leur intemporel au sentiment de la finitude. C'est pourquoi le sens est constamment en péril.

⁹¹⁷ *La mission*, op. cit., p. 32.

Et c'est vrai que l'on peut lutter, faire du concept un simple moyen, mais dès que le conceptuel met en place ses articulations signifiantes, qui veulent cette abstraction, la finitude ainsi refoulée se fait pour l'esprit une énigme, elle effraie, on veut l'oublier, et quelle tentation alors, se défaire de tant d'angoisse en assemblant quelques formulations suffisamment simples dans une structure close sur soi, qu'on prendra pour le véritable réel ! En ce sein d'un système, si froid soit-il, on cherche refuge contre la pensée de la mort. »⁹¹⁸

Grâce à l'entre-connaissance, chaque voix sauve l'autre de sa partialité, sans qu'on n'en ait jamais fini, avec les vivants comme avec les morts. Car il n'y a pas d'Autre de l'Autre qui le garantirait dans sa consistance. Aussi est-ce toujours en aveugle et en paralytique que nous oscillons entre servitude volontaire et trait de liberté, idéologie et éclair de lucidité.

* *

*

⁹¹⁸ Y. Bonnefoy, *Ce qui alarma Paul Celan*, op. cit., pp. 35-36.

INDEX DES PRINCIPAUX AUTEURS CITES

A

- Abensour (Miguel), 16
 Adorno (Theodor Wiesengrund), 20, 21, 34, 120, 130, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 168, 175, 218, 219, 220, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 250, 252, 327, 334, 336, 390, 396, 423, 424, 425, 428, 431, 457, 459, 460, 461, 462, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 479, 480, 482, 483, 484, 485, 486, 488, 502, 542, 543, 551, 569
 Améry (Jean), 20, 130, 131, 132, 133, 134, 135
 Anderson (Benedict), 15, 39, 40, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 144, 358, 436, 495
 Arendt (Hannah), 33, 61, 120, 130, 142, 143, 144, 145, 146, 157, 161, 228, 229, 232, 233, 235, 252, 283, 335, 390, 417, 420, 421, 433, 442, 486, 488, 528, 551, 558, 559, 572, 573, 575
 Aristote, 108, 109, 188, 307, 349, 397, 522

B

- Bacon (Francis, baron de Verulam), 518, 520
 Baczko (Bronislaw), 67
 Balandier (Georges), 23, 423, 505, 507, 509, 510, 513
 Balibar (Etienne), 60, 62, 63, 64, 65, 66, 76, 245
 Beckett (Samuel), 465, 469, 470
 Benjamin (Walter), 20, 28, 168, 199, 220, 221, 222, 223, 224, 309, 310, 311, 313, 337, 361, 432, 435
 Benslama (Fethi), 31, 308, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 337, 429, 517, 555
 Benveniste (Emile), 108, 109, 118, 124, 139, 515
 Bernays (Edward), 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 225, 226, 230, 249, 251, 260, 261, 333, 334, 341
 Bettelheim (Bruno), 334
 Blanchot (Maurice), 90, 228
 Bonnefoy (Yves), 458, 582, 583
 Bouveresse (Jacques), 426, 434, 445, 446

- Breaugh (Martin), 560, 561, 562, 563, 564
 Breton (André), 279
 Breton (Philippe), 208, 216
 Brown (Wendy), 27, 423, 540, 541, 542, 552, 553, 554, 555, 564

C

- Canetti (Elias), 425, 426, 427, 428, 430, 437, 455
 Castoriadis (Cornélius), 22, 50, 119, 308, 351, 406, 423, 433, 439, 487, 495, 509, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 526, 527, 528, 529, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 543, 544, 547, 572
 Celan (Paul), 120, 129, 130, 133, 135, 423, 424, 457, 458, 459, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 551, 569, 583
 Char (René), 488, 560, 575
 Ciliga (Anton), 199, 200, 201
 Clastres (Pierre), 506, 508
 Copernic (Nicolas), 15
 Crépon (Marc), 120, 121, 126

D

- Derrida (Jacques), 123, 478, 479
 Descartes (René), 113, 292, 311, 393, 401, 405
 Detienne (Marcel), 111, 423, 505, 511, 512, 549
 Didi-Huberman (Georges), 46, 386
 Duclos (Denis), 103
 Dumont (Louis), 507, 508, 509

E

- Evans-Pritchard (Edward Evan), 507, 508, 509

F

- Ferro (Marc), 197
 Fichte (Johann Gottlieb), 120, 121, 122
 Foucault (Michel), 16, 18, 21, 26, 66, 111, 135, 175, 207, 333, 423, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 552, 554, 561, 563

- Freud (Sigmund), 22, 23, 26, 27, 40, 41, 46, 49, 102, 147, 209, 211, 231, 235, 237, 239, 240, 241, 243, 244, 248, 251, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 302, 304, 306, 311, 312, 315, 316, 318, 319, 321, 328, 329, 331, 341, 344, 351, 367, 372, 374, 379, 383, 384, 385, 386, 392, 394, 401, 402, 403, 404, 405, 407, 408, 412, 413, 414, 416, 422, 429, 430, 452, 465, 514, 522, 536, 537, 544, 578
 Frodon (Jean-Michel), 66, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106

G

- Gadamer (Hans-Georg), 500
 Galilée (Galileo Galilei), 15, 126, 393, 458, 518, 560, 564
 Gauchet (Marcel), 16
 Girardet (Raoul), 59, 83, 84, 85, 86, 87, 322
 Goethe (Johann Wolfgang von), 133, 166, 288, 431, 433, 446, 449, 450, 480
 Goldschmidt (Georges-Arthur), 108

H

- Habermas (Jürgen), 59, 500, 502, 503, 504, 570
 Hatzfeld (Jean), 66, 166, 252
 Hegel (Georg Wilhelm Friedrich), 115, 120, 121, 122, 151, 168, 192, 225, 236, 312, 353, 378, 380, 392, 398, 401, 422, 426, 492, 493, 528, 534, 542
 Heidegger (Martin), 20, 54, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 139, 392, 393, 401, 416, 465, 468, 479, 482, 503, 519
 Heine (Heinrich), 300, 388, 429, 452
 Herder (Johann Gottfried von), 120, 121
 Hirt (André), 28, 432
 Hölderlin (Friedrich), 54, 122, 126, 127, 128, 129, 415, 465, 472, 473, 474

Horkheimer (Max), 34, 135, 168, 175, 218, 219, 220, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 327, 334, 336, 390, 425, 428, 429, 430, 431, 488, 502, 543

J

Jaspers (Karl), 142, 143, 145
Jones (Ernest), 49, 214, 291
Julien (Philippe), 291

K

Kant (Emmanuel), 79, 181, 232, 419, 420, 421, 551
Koselleck (Reinhart), 176, 355, 418
Kraus (Karl), 135, 154, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 461, 551, 569
Kravchenko (Victor Andreïevitch), 202, 204
Kris (Ernst), 295

L

La Boétie (Etienne de), 15, 16, 17, 18, 19, 24, 25, 28, 30, 31, 33, 34, 38, 88, 126, 157, 170, 200, 202, 235, 236, 237, 238, 239, 283, 321, 355, 363, 364, 369, 379, 403, 407, 410, 419, 420, 421, 422, 501, 506, 518, 526, 527, 552, 556, 562, 569, 572, 580
Lacan (Jacques), 22, 23, 26, 27, 29, 31, 86, 154, 168, 189, 235, 237, 239, 241, 242, 243, 262, 274, 276, 277, 283, 285, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 308, 310, 311, 312, 313, 314, 320, 332, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 405, 406, 407, 408, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 421, 425, 429, 439, 444, 457, 471, 485, 487, 502, 503, 504, 514, 524, 526, 536, 538, 539
Le Bon (Gustave), 173, 211, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 258, 263, 264, 274
Lefort (Claude), 16, 24, 25, 29, 30, 37, 85, 190, 191, 192, 193, 194,

195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 218, 237, 239, 240, 322, 332, 343, 369, 370, 391, 422, 507, 528, 551, 557, 559
Legendre (Pierre), 251
Lévi-Strauss (Claude), 23, 118, 119, 301, 381, 509
Loraux (Nicole), 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 102, 510
Luther (Martin), 15, 20, 394

M

Machiavel (Nicolas), 16, 30, 248, 434, 563
Manin (Bernard), 562
Mannheim (Karl), 423, 487, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 497, 510, 531
Marx (Karl), 35, 183, 188, 192, 193, 321, 340, 377, 378, 381, 462, 490, 493, 517, 542
McDougall (William), 243, 244
Merleau-Ponty (Maurice), 227, 228, 409
Milgram (Stanley), 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 264, 266, 314, 337, 344, 345, 410
Molière (Jean-Baptiste Poquelin dit), 570, 571
Montaigne (Michel Eyquem de), 15, 16, 410, 434
Montesquieu (Charles-Louis de Secondat), 150, 151, 214, 321
Moravia (Alberto), 314
More (Thomas), 490, 491, 518
Müller (Heiner), 150, 471, 473, 581
Münzer (Thomas), 491
Musil (Robert), 359, 362

N

Nancy (Jean-Luc), 123, 458, 459, 560, 569
Nietzsche (Friedrich), 54, 98, 126, 129, 138, 147, 229, 331, 517

P

Pascal (Blaise), 113, 311, 401, 412
Perec (Georges), 151
Platon, 85, 168, 307, 422, 459
Poe (Edgar), 303
Pommier (Edouard), 73, 74, 75, 76, 77, 78

R

Rancière (Jacques), 423, 541, 545, 546, 561, 564, 565, 566, 567, 569, 570, 571, 572
Revault d'Allonnes (Myriam), 18, 27, 31, 169, 170, 171, 176, 189,

235, 423, 487, 488, 510, 540, 541, 552, 556, 557, 558, 559
Ricoeur (Paul), 19, 34, 35, 114, 169, 170, 188, 189, 236, 241, 308, 333, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 423, 480, 487, 488, 489, 491, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 510, 516, 522, 533, 559, 570
Romilly (Jacqueline de), 59
Rosanvallon (Pierre), 513, 549, 550, 551, 558
Ross (E.A.), 244
Rousseau (Jean-Jacques), 79, 80, 81, 82, 84, 321
Rushdie (Salman), 323
Ruyer (Raymond), 489, 498

S

Salmon (Christian), 308, 333, 334, 335, 337, 338, 339, 340, 341, 344, 346
Sartre (Jean-Paul), 363, 364
Scholem (Gershom), 142, 144, 145
Séris (Jean-Pierre), 307
Shakespeare (William), 101, 113, 116, 334, 431, 433, 434, 446, 449, 450
Smith (Adam), 179, 212
Socrate, 396, 397, 401, 405, 421, 422, 572
Spinoza (Baruch), 25, 382
Spivey (Nigel), 43, 45, 47, 48, 75

T

Tarde (Gabriel), 243, 244
Timms (Edward), 436, 437, 438
Tocqueville (Alexis de), 18, 60, 61, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 104, 115, 230, 248, 394, 414, 541, 553

V

Valéry (Paul), 238, 412, 581
Veyne (Paul), 39

W

Weber (Max), 25, 36, 87, 97, 133, 142, 143, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 190, 192, 193, 195, 196, 208, 220, 236, 254, 263, 339, 361, 390, 395, 398, 496, 499, 506, 517, 520, 523, 524, 531, 533, 542
Wood (Gordon S.), 89, 97
Wunnenburger (Jean-Jacques), 90

BIBLIOGRAPHIE

ABENSOUR (MIGUEL) ET GAUCHET (MARCEL), « *Les leçons de la servitude et leur destin* », in *Le discours de la servitude volontaire*, Payot et Rivages, Petite bibliothèque Payot, Paris, 1993.

ADORNO (THEODOR W.), « *Eduquer après Auschwitz* », in *Modèles critiques*, trad. fr. M. Jimenez et E. Kaufholz, Payot, Critique de la politique, Paris, 1984.

ADORNO (THEODOR W.), *Notes sur la littérature*, trad. fr. S. Müller, Flammarion, Paris, 1984.

ADORNO (THEODOR W.), *Théorie esthétique*, trad. fr. M. Jimenez et E. Kaufholz, Klincksieck, Paris, 1995.

ADORNO (THEODOR W.) ET CELAN (PAUL), *Correspondance*, trad. fr. C. David, Nous, Caen, 2008.

ADORNO (THEODOR WIESENGRUND), « *Critique de la culture et de la société* », in *Prismes*, trad. fr. G. et R. Roschlitz, Payot, Critique de la politique, Paris, 1986.

ADORNO (THEODOR WIESENGRUND), « *L'industrie culturelle* », conférence de 1962 pour l'Université radiophonique et télévisuelle internationale, in *Communications n°3*, trad. fr. H. Hildenbrand et A. Lindenberg, Le Seuil, Paris, 1964.

ADORNO (THEODOR WIESENGRUND), « *Notes sur la théorie et la pratique* », in *Modèles critiques*, trad. fr. M. Jimenez et E. Kaufholz, Payot, Critique de la politique, Paris, 1984.

ADORNO (THEODOR WIESENGRUND), « *Qu'est-ce qui est allemand ?* » in *Modèles critiques*, trad. fr. M. Jimenez et E. Kaufholz, Payot, Critique de la politique, Paris, 1984.

ADORNO (THEODOR WIESENGRUND), *Dialectique négative*, trad. fr. Collège de philosophie, Payot, « Critique de la politique », Paris, 1978.

ADORNO (THEODOR WIESENGRUND) ET HORKHEIMER (MAX), « *La production industrielle de biens culturels* », in *La dialectique de la raison*, trad. fr. E. Kaufholz, Gallimard, Tel, Paris, 1983.

AMERY (JEAN), *Par-delà le crime et le châtement, Essai pour surmonter l'insurmontable*, trad. fr. F. Wuilmart, Actes sud, Babel, Arles, 1995.

ANDERSON (BENEDICT), *L'imaginaire national, Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, trad. fr. P.-E. Dauzat, La Découverte, 1996.

ANTOINE (AGNES), *L'impensé de la démocratie, Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, Fayard, Paris, 2003.

ARENDT (HANNAH), « *Seule demeure la langue maternelle* », entretien télévisé avec G. Gaus diffusé le 28 octobre 1964 in *La tradition cachée*, trad. fr. S. Courtine-Denamy, C. Bourgois, "Choix-essais", Paris, 1987.

ARENDT (HANNAH), *La crise de la culture*, trad. fr. dir. P. Lévy, Gallimard, Folio essais, Paris, 1989.

ARENDT (HANNAH), *Le système totalitaire*, trad. fr. J.-L. Bourget, R. Davreu et P. Lévy, Le Seuil, Points politique, Paris, 1972.

ARENDT (HANNAH), *Lettre à G. Scholem du 24 juillet 1963*, trad. fr. in G. Scholem, *Fidélité et utopie, essais sur le judaïsme contemporain*, trad. fr. M. Delmotte et B. Dupuy, Calmann-Lévy, Paris, 1978.

ARENDT (HANNAH) ET JASPERS (KARL), *Correspondance (1926-1969)*, trad. fr. E. Kaufholtz-Messmer, Payot, Paris, 1995.

BACON (FRANCIS, BARON DE VERULAM), *La Nouvelle Atlantide*, trad. fr. M Le Dœuf et M. Llasera, GF-Flammarion, Paris, 1995.

BACZKO (BRONISLAW), *Les imaginaires sociaux, Mémoires et espoirs collectifs*, Payot, Critique de la politique, Paris, 1984.

BALANDIER (GEORGES), *Anthropologie politique*, PUF, Quadrige, Paris, 1967.

BALIBAR (ETIENNE) ET WALLERSTEIN (IMMANUEL), *Race, nation, classe, Les identités ambiguës*, La Découverte & Syros, Paris, 1997.

BEHR (IRMTRAUD), « *Quelques remarques à propos des conceptions linguistiques de Karl Kraus* » in *Austriaca n°49*, « *Actualité de Karl Kraus* », Université de Rouen, Rouen, 1999.

BENJAMIN (WALTER), « *Karl Kraus* », in *Œuvres II*, trad. fr. Rainer Rochlitz, Gallimard, Folio essais, Paris, 2000.

BENJAMIN (WALTER), « *Le conteur* », in *Œuvres III*, trad. fr. P. Rusch, Gallimard, Folio essais, Paris, 2000.

BENJAMIN (WALTER), *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, in *Œuvres III*, trad. fr. R. Rochlitz, Gallimard, Folio Essais, Paris, 2000.

BENJAMIN (WALTER), *Origine du drame baroque allemand*, trad. fr. S. Muller et A. Hirt, Flammarion, Champs, 1985.

BENSLAMA (FETHI), *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, Aubier, La psychanalyse prise au mot, Paris, 2002.

BENVENISTE (EMILE), « *Catégories de pensée et catégories de langue* », in *Problèmes de linguistique générale TI*, Gallimard, Tel, Paris, 1976.

BENVENISTE (EMILE), « *Coup d'œil sur le développement de la linguistique* », in *Problèmes de linguistique générale TI*, Gallimard, Tel, Paris, 1976.

BENVENISTE (EMILE), « *De la subjectivité dans le langage* », in *Problèmes de linguistique générale TI*, Gallimard, Tel, Paris, 1976.

BERNAYS (EDWARD), *Propaganda, Comment manipuler l'opinion en démocratie*, trad. fr. O. Bonis, Zones/ La Découverte, Paris, 2007.

BLANCHOT (MAURICE), « *Naissance de l'art* », in *L'amitié*, Gallimard, NRF, Paris, 1971.

BOLLACK (JEAN), « *Paul Celan sur la langue. Le poème Sprachgitter et ses interprétations* », in *Contre-jour, Etudes sur Paul Celan*, Le Cerf, Paris, 1986.

BONNEFOY (YVES), *Ce qui alarma Paul Celan*, Galilée, Paris, 2007.

BOUVERESSE (JACQUES), *Satire et prophétie : les voix de Karl Kraus*, Agone, Marseille, 2007.

BREAUGH (MARTIN), *L'expérience plébéienne, Une histoire discontinuée de la liberté politique*, Payot, Critique de la politique, Paris, 2007.

BRETON (PHILIPPE), *La parole manipulée*, La Découverte et Syros, Paris, 1997.

BROWN (WENDY), *Les Habits neufs de la politique mondiale*, trad. fr. Ch. Vivier, Ph. Mangeot et I. Saint-Saëns, Les prairies ordinaires, Paris, 2007.

BROWNING (CHRISTOPHER), *Des hommes ordinaires*, trad. fr. E. Barnavi, Les belles lettres, Paris, 2005.

CAMBON (FERNAND), « *Paul Celan ou la passion du réel* », in *Europe n 861-862 : Paul Celan*, Revue Europe, Paris, 0.

CANETTI (ELIAS), « *Karl Kraus école de la résistance* », in *Cahiers de L'Herne, Karl Kraus, n°28*, trad. fr. E. Kaufholz, L'Herne, Paris, 1975.

CASTORIADIS (CORNELIUS), « *La vérité dans l'effectivité social-historique* », in *Les Temps Modernes, n°609*, Gallimard, Paris, 0.

CASTORIADIS (CORNELIUS), *L'institution imaginaire de la société*, Le Seuil, Esprit, Paris, 1975.

CAUSSAT (PIERRE), ADAMSKI (DARIUSZ) ET CREPON (MARC), *La langue source de la nation, Messianismes séculiers en Europe centrale et orientale (du XVIIIème au XXème siècles)*, Mardaga, Philosophie et langage, Wavre, 1996.

CELAN (PAUL), *Grille de parole*, trad. fr. M. Broda, C. Bourgois, Points poésie, Paris, 1991.

CELAN (PAUL), *La rose de personne*, trad. fr. M. Broda, José Corti, Points, Paris, 2002.

CELAN (PAUL), *Le Méridien et autres proses*, trad. fr. J. Launay, Le Seuil, La librairie du XXIème siècle, Paris, 2002.

CELAN (PAUL), *Renverse du souffle*, trad. fr. J.-P. Lefebvre, Le Seuil, Points, Paris, 2003.

CHAR (RENE), *Feuillets d'Hypnos*, in *Œuvres complètes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1983.

CLASTRES (PIERRE), « *Liberté, Malencontre, Innommable* », in *Le discours de la servitude volontaire*, Payot, Petite bibliothèque, Paris, 2002.

CREPON (MARC), *Le malin génie des langues*, Vrin, Problèmes et controverses, Paris, 2000.

CREPON (MARC), *Terreur et poésie*, Galilée, Paris, 2004.

DERRIDA (JACQUES) ET GROSSMAN (EVELYNE), « *La langue n'appartient pas* », in *Europe n 861-862 : Paul Celan*, Revue Europe, 0.

DETIENNE (MARCEL), *Comparer l'incomparable, Oser expérimenter et construire*, Le Seuil, La librairie du XXIème siècle, Paris, 2000.

DETIENNE (MARCEL) (DIR.), *Qui veut prendre la parole ?*, Le Seuil, « Le genre humain », Paris, 2003.

DIDI-HUBERMAN (GEORGES), *Invention de l'hystérie, Charcot et l'iconographie photographique de la Salpêtrière*, Macula, Paris, 1982.

DIDI-HUBERMAN (GEORGES), *L'image survivante, Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*, Les éditions de minuit, Paris, 2002.

DUCLOS (DENIS), *Le complexe du loup-garou, la fascination de la violence dans la culture américaine*, La Découverte, « Cahiers libres », Paris, 1994.

DURAND (J.-P.) ET LE FLOCH (M.C.) (DIR), *La question du consentement au travail, de la servitude volontaire à l'implication contrainte*, L'Harmattan, Logiques sociales, Paris, 2006.

DUVERNAY BOLENS (JACQUELINE), « *La théorie de la récapitulation de Haeckel à Freud* », in *Topique*, n°75, L'esprit du temps, Paris, 2001.

EVANS-PRITCHARD (EDWARD EVAN), *Les Nuer, description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, trad. fr. L. Evrard, Gallimard, Paris, 1968.

FERRO (MARC), *Des soviets au communisme bureaucratique*, Gallimard / Julliard, Archives, Paris, 1980.

FICHTE (JOHANN GOTTLIEB), *Discours à la nation allemande*, trad. fr. A. Renaut, Imprimerie nationale, Paris, 1992.

FOUCAULT (MICHEL), « *"Omnes et singulatim" : vers une critique de la raison politique* », 1981, in *Dits et écrits II*, Gallimard, Quarto, Paris, 2001.

FOUCAULT (MICHEL), « *Dialogue sur le pouvoir* », entretien avec des étudiants de Los Angeles, in *Dits et écrits, III (1976-1988)*, trad. fr. F. Durand-Bogaert, Gallimard, Quarto, Paris, 2001.

FOUCAULT (MICHEL), « *Pouvoirs et stratégies* », entretien avec J. Rancière, in *Les Révoltes logiques*, n°4, hiver 1977, in *Dits et écrits II*, Gallimard, Quarto, Paris, 2001.

FOUCAULT (MICHEL), « *Structuralisme et poststructuralisme* », entretien avec G. Raulet, in *Dits et écrits, TII (1976-1988)*, Gallimard, Quarto, Paris, 2001.

FOUCAULT (MICHEL), *Naissance de la biopolitique, cours au Collège de France 1978-79*, Gallimard/ Le Seuil, « Hautes études », Paris, 2004.

FREUD (SIGMUND), « *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort* » (1915), in *Essais de psychanalyse*, trad. fr. dir. A. Bourguignon, Payot, Petite bibliothèque, Paris, 1981.

FREUD (SIGMUND), « *Le moi et le ça* » (1923), in *Essais de psychanalyse*, trad. fr. dir. A. Bourguignon, Payot, Petite bibliothèque, Paris, 1981.

FREUD (SIGMUND), « *Psychologie des foules et analyse du moi* » (1921), in *Essais de psychanalyse*, trad. fr. dir. A. Bourguignon, Payot, Petite bibliothèque, Paris, 1981.

FREUD (SIGMUND), *L'avenir d'une illusion*, trad. fr. A. Balseinte, J.-G. Delarbre et D. Hartmann, PUF, Quadrige, Paris, 1995.

FREUD (SIGMUND), *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, trad. fr. C. Heim, Gallimard, Folio essais, Paris, 1993.

FREUD (SIGMUND), *L'interprétation des rêves*, trad. fr. I. Meyerson, PUF, Paris, 1967.

FREUD (SIGMUND), *Le malaise dans la culture*, trad. fr. P. Cotet, R. Lainé et J. Stute-Cadiot, PUF, Quadrige, Paris, 1995.

FREUD (SIGMUND), *Psychopathologie de la vie quotidienne*, trad. fr. S. Jankélévitch, Payot, Petite bibliothèque Payot, Paris, 1967.

FREUD (SIGMUND), *Psychopathologie de la vie quotidienne*, trad. fr. S. Jankélévitch, Payot, Petite Bibliothèque, Paris, 1967.

FREUD (SIGMUND), *Totem et tabou*, trad. fr. S. Jankélévitch, Payot, Petite bibliothèque, Paris, 1965.

FRODON (JEAN-MICHEL), *La projection nationale, Cinéma et nation*, Odile Jacob, Le champ médiologique, Paris, 1998.

GIRARDET (RAOUL), *Mythes et mythologies politiques*, Le Seuil, Points histoire, Paris, 1986.

GOLDSCHMIDT (GEORGES-ARTHUR), *A l'insu de Babel*, CNRS Editions, Paris, 2009.

HATZFELD (JEAN), *Une saison de machettes*, Le Seuil, Points, Paris, 2003.

HEGEL (GEORG WILHELM FRIEDRICH), *Principes de la philosophie du droit*, trad. fr. R. Derathé, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, 1993.

HEIDEGGER (MARTIN), « *Le Rhin* », in *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et Le Rhin*, trad. fr. F. Fédier et J. Hervier, Gallimard, NRF, Paris, 1988.

HEIDEGGER (MARTIN), *Ecrits politiques*, trad. fr. F. Fédier, Gallimard, NRF, Paris, 1995.

HIRT (ANDRE), *L'universel reportage et sa magie noire, Karl Kraus, le journal et la philosophie*, Kimé, Paris, 2002.

JENACZEK (FRIEDRICH), « *Le langage chez Kraus* », in *Cahiers de L'Herne, Karl Kraus*, trad. fr. E. Kaufholz, L'Herne, Paris, 1975.

JULIEN (PHILLIPE), *Pour lire Jacques Lacan*, E.P.E.L., Points Essais, Paris, 1990.

KANT (EMMANUEL), *Idée d'une histoire universelle in Opuscules sur l'histoire*, trad. fr. S. Piobetta, Flammarion, GF, Paris, 1990.

KANT (EMMANUEL), *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?*, trad. fr. J.-F. Poirier et F. Proust, Flammarion, GF, Paris, 1991.

KLEMPERER (VICTOR), *LTI, la langue du IIIème Reich*, trad. fr. E. Guillot, Albin Michel, Paris, 1996.

KRAUS (KARL), « *L'oiseau qui souille son propre nid* », in *Les derniers jours de l'humanité, version scénique établie par l'auteur*, trad. fr. J.-L. Besson et H. Christophe, Agone, Marseille, 2000.

KRAUS (KARL), *Cette grande époque*, trad. fr. E Kaufholz, Rivages, 2000.

KRAUS (KARL), *Dits et contredits*, trad. fr. R. Lewinter, Ivrea, Paris, 1993.

KRAUS (KARL), *Les derniers jours de l'humanité*, trad. fr. J.-L. Besson et H. Christophe, Agone, Marginales, Marseille, 2005.

KRAUS (KARL), *Pro domo et mundo*, trad. fr. R. Lewinter, Ivrea, Paris, 2008.

KRAUS (KARL), *Troisième nuit de Walpurgis*, trad. fr. P. Deshusses, Agone, Banc d'essais, Marseille, 2005.

LA BOETIE (ETIENNE DE), *Le discours de la servitude volontaire suivi de La Boétie et la question du politique*, Payot et Rivages, Petite bibliothèque Payot, Paris, 1993.

LACAN (JACQUES), *Ecrits I*, Le Seuil, Points Essais, Paris, 1999.

LACAN (JACQUES), *Le séminaire ; livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Le Seuil, Champ freudien, Paris, 2006.

LACAN (JACQUES), *Le séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud*, Le Seuil, Champ freudien, Paris, 1975.

LACAN (JACQUES), *Le séminaire, livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique*, Le Seuil, Champ freudien, Paris, 1978.

LACAN (JACQUES), *Le séminaire, Livre III, Les psychoses*, Le Seuil, Champ freudien, Paris, 1981.

LACAN (JACQUES), *Le séminaire, Livre V, Les formations de l'inconscient*, Le Seuil, Champ freudien, Paris, 1998.

LACAN (JACQUES), *Le séminaire, livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, Le Seuil, Champ freudien, Paris, 1986.

LACAN (JACQUES), *Le séminaire, livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, Le Seuil, Champ freudien, Paris, 1991.

LACAN (JACQUES), *Lettre de dissolution, du 5 janvier 1980, in Autres écrits*, Le Seuil, Champ freudien, Paris, 2001.

LAUTERWEIN (ANDREA), *Paul Celan*, Belin, Voix allemandes, Paris, 2005.

LE BON (GUSTAVE), *Psychologie des foules*, PUF, Quadrige, Paris, 0.

LEFEBVRE (JEAN-PIERRE), « *Parler dans la zone de combat* », in *Europe n 861-862 : Paul Celan*, Revue Europe, Paris, 0.

LEFORT (CLAUDE), « *Le nom d'Un* », in *Le discours de la servitude volontaire*, Payot et Rivages, Petite bibliothèque Payot, Paris, 1993.

LEFORT (CLAUDE), « *Permanence du théologico-politique ?* », in *Essais sur le politique XIXème-XXème siècles*, Le Seuil, Points essais, Paris, 1986.

LEFORT (CLAUDE), *Eléments d'une critique de la bureaucratie*, Librairie Droz, Genève, 1971.

LEFORT (CLAUDE), *La complication, Retour sur le communisme*, Fayard, Paris, 1999.

LEFORT (CLAUDE), *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », Paris, 1972.

LEVI-STRAUSS (CLAUDE), *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958.

LEVI-STRAUSS (CLAUDE), *Race et histoire*, Denoël, Folio essais, Paris, 1987.

LORAU (NICOLE), *Les enfants d'Athéna, Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Maspero, « Textes à l'appui », Paris, 1981.

MANIN (BERNARD), *Principes du gouvernement représentatif*, Calmann Lévy et Saint-Simon, Paris, 1995.

MANNHEIM (KARL), *Idéologie et utopie*, trad. fr. P. Rollet, Marcel Rivière, Les classiques de la sociologie, Paris, 1956.

MARTIN (RENE) (DIR.), *Dictionnaire culturel de la mythologie gréco-romaine*, Nathan, Paris, 1992.

MERLEAU-PONTY (MAURICE), « *Le doute de Cézanne* », in *Sens et non-sens*, Gallimard, NRF, Paris, 1996.

MICHEL (REGIS) ET SAHUT (MARIE-CATHERINE), *David, L'art et le politique*, Gallimard, découverte histoire, Paris, 1988.

MILGRAM (STANLEY), *Soumission à l'autorité, Un point de vue expérimental*, trad. fr. E. Molinié, Calmann-Lévy, Liberté de l'esprit, Paris, 1974.

MOSES (S.), « *Quand le langage se fait voix. Paul Celan : Entretien dans la montagne* », in *Contre-jour, Etudes sur Paul Celan*, Le Cerf, Paris, 1986.

MÜLLER (HEINER), *La mission*, in *Quartett précédé de La mission, Prométhée, Vie de Gundling...*, trad. fr. J. Jourdeuil et H. Schwarzsinger, Les éditions de minuit, Paris, 1982.

MÜLLER-DOOHM (STEFAN), *Adorno, Une biographie*, trad. fr. B. Lortholary, Gallimard, Paris, 2004.

NANCY (JEAN-LUC), « *Entre deux* », in *Le magazine littéraire n°392*, 0.

NANCY (JEAN-LUC), *L'expérience de la liberté*, Galilée, Paris, 1988.

NANCY (JEAN-LUC), *L'oubli de la philosophie*, Galilée, Paris, 1986.

PEYER (RUDOLPH), « *Approche d'une légende* », in *Europe n 861-862 : Paul Celan*, Revue Europe, Paris, 0.

POMMIER (ETIENNE), *L'art de la liberté, Doctrine et débats de la Révolution française*, Gallimard, NRF, Paris, 1991.

RANCIERE (JACQUES), *La haine de la démocratie*, La Fabrique, Paris, 2005.

RANCIERE (JACQUES), *La Mésentente, Politique et Philosophie*, Galilée, Paris, 1995.

RANCIERE (JACQUES) ET FAURE (ALAIN), *La parole ouvrière 1830-1851*, rééd. La Fabrique, Paris, 2007.

REICHEL (PETER), *La fascination du nazisme*, trad. fr. O. Mannoni, Odile Jacob, Opus, Paris, 1993.

REVAULT D'ALLONNES (MYRIAM), « *Le "cœur intelligent" d'Hannah Arendt* », in *Fragile humanité*, Aubier, Alto, Paris, 2002.

REVAULT D'ALLONNES (MYRIAM), *Le pouvoir des commencements, Essai sur l'autorité*, Le Seuil, « La couleur des idées », Paris, 2006.

REVAULT D'ALLONNES (MYRIAM), *Pourquoi nous n'aimons pas la démocratie*, Le Seuil, Paris, 2010.

RICŒUR (PAUL), *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Le Seuil, Esprit/ Seuil, Paris, 1986.

RICŒUR (PAUL), *L'idéologie et l'utopie*, trad. fr. M. Revault d'Allonnes et J. Roman, Le Seuil, « La couleur des idées », Paris, 1997.

RICŒUR (PAUL), *Le volontaire et l'involontaire, Philosophie de la volonté II*, Aubier, Philosophie, Paris, 1988.

RICŒUR (PAUL), *Soi-même comme un autre*, Le Seuil, Points essais, Paris, 1996.

RICŒUR (PAUL), *Temps et récit I*, Le Seuil, Points essais, Paris, 1991.

RICŒUR (PAUL), *Temps et récit III*, Le Seuil, Points essais, Paris, 1991.

ROMILLY (JACQUELINE DE), *La tragédie grecque*, PUF, Quadrige, Paris, 1970.

ROSANVALLON (PIERRE), *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Le Seuil, Paris, 2003.

ROUSSEAU (JEAN-JACQUES), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Garnier-Flammarion, Paris, 1971.

ROUSSEAU (JEAN-JACQUES), *Du contrat social*, Garnier-Flammarion, Paris, 1966.

RUYER (RAYMOND), *L'utopie et les utopies*, rééd. Gérard Monfort, Imago mundi, Brionne, 1988.

SALMON (CHRISTIAN), *Storytelling, la machine à fabriquer des histoires et à formater les esprits*, La Découverte, Paris, 2007.

SERIS (JEAN-PIERRE), *La technique*, PUF, Philosopher, Paris, 1994.

SILBERMANN (EDITH), « Rencontre avec Paul Celan. Souvenirs », in *Europe n 861-862 : Paul Celan*, Revue Europe, Paris, 0.

SPIVEY (NIGEL), *L'art grec*, trad. fr. F. Guiramand, Phaïdon, Art et idées, Paris, 2001.

TIMMS (EDWARD), « *Karl Kraus et la construction de la réalité virtuelle* », in « *Les guerres de Karl Kraus* », *Agone* n°35/36, Trad. fr. F. Cotton, Agone, Marseille, 0.

TOCQUEVILLE (ALEXIS DE), *De la démocratie en Amérique II et III*, Gallimard, Folio histoire, Paris, 1986.

TOCQUEVILLE (ALEXIS DE), *L'Ancien Régime et la Révolution*, Gallimard, Folio histoire, Paris, 1999.

VALERY (PAUL), « *Fluctuations sur la liberté* » (1938), *Regards sur le monde actuel*, in *Œuvres, t. II*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1960.

VEYNE (PAUL), *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? , Essai sur l'imagination constituante*, Le Seuil, Points, Paris, 1992.

WEBER (MAX), *Economie et société t. I*, trad. fr. dir. J. Chavy et E. de Dampierre, Pocket, Agora, Paris, 1995.

WOOD (GORDON S.), *La fondation de la République américaine*, trad. fr. F. Delastre, Belin, Littérature et politique, Paris, 1991.

WUNENBURGER (JEAN-JACQUES), *Imaginaires du politique*, Ellipses, Paris, 2001.