

UNIVERSITÉ RENNES 2
ALC/Information-Communication

Industries culturelles

Recueil de textes

Volume 1

2024-2025

Licence 2

Semestre 1

Emma Chignara
Jérôme Corroller
Mathias Fauché
Romain Huët



WWW.UNIV-RENNES2.FR



COURS : INDUSTRIES CULTURELLES

Professeurs : Emma Chignara, Jérôme Corroller, Mathias Fauché, Romain Huët.

1^{er} semestre 2024-2025 Licence 2

1. Description du cours

Le but est d'initier à la philosophie de la culture autour des travaux d'H. Arendt, de l'école de Francfort, de S. Cavell jusqu'à une ouverture aux Cultural Studies. Il s'agira de mieux cerner leurs pensées dans le contexte sociopolitique de leur époque (seconde guerre mondiale). L'essentiel du cours portera sur une réflexion inscrite dans un triple mouvement :

D'abord, il conviendra de discuter des finalités politiques et sociales de la culture. Au fond, il s'agit de se demander comment la culture participe idéalement à la formation de la subjectivité et à l'expérience politique du monde.

Ensuite, il conviendra de se demander comment cet idéal de la culture est retravaillé par les processus d'industrialisation de la culture à l'ère du capitalisme avancé. En d'autres termes, il s'agit de réfléchir

sur les « devenirs » de la culture lorsque celle-ci est affectée par des logiques économiques. Nous discuterons alors des implications politiques et subjectives des processus d'industrialisation de la culture.

Enfin, il s'agira d'ouvrir à une critique des théoriciens de l'école de Francfort en mettant en lumière les impensées de ces théoriciens. Ces critiques seront principalement issues des apports des recherches en sociologie et en sciences de la communication depuis l'émergence des cultural studies et des industries créatives.

2. Objectifs spécifiques

L'étudiant.e devra cerner les constituants essentiels d'une approche philosophique et sociologique de la culture. Il importe qu'il soit en mesure de situer l'horizon théorique de quelques auteurs en rapport à leur contexte social et politique. Il s'agit de comprendre comment l'analyse de la culture est l'occasion d'un examen critique de notre société et de ses principales évolutions.

A la fin du cours, l'étudiant.e devra être capable de :

- Nommer et décrire les éléments qui composent notion de culture
- Distinguer avec un exemple de sens commun ce qui compose l'essentiel de la culture
- Situer quelques auteurs classiques et leur horizon paradigmatique
- Mobiliser des théories sociologiques pour analyser et interpréter des phénomènes culturels
- Être capable de construire un raisonnement critique en lien avec des questions contemporaines

3. Méthodes pédagogiques

Chacune séance des travaux dirigés correspond à un approfondissement des cours dispensés en CM.

6 séances de TD sont organisées. A l'exception de la première séance consacrée à une introduction et à une présentation du projet pédagogique, chacune des séances est organisée autour de la lecture et de la discussion d'un texte théorique.

En amont du cours, chaque étudiant devra avoir lu attentivement les textes pour être en capacité de les discuter lors de la séance de TD.

Au cours de la séance de td, la première heure est consacrée à un travail en groupe sur le texte à partir de questions posées par l'enseignant. La seconde heure consiste à la présentation orale des réponses du groupe et à une mise en débats. Le choix du groupe pour la présentation orale est réalisé de façon aléatoire.

L'évaluation porte sur la pertinence des réponses apportées aux questions, sur la capacité de réflexivité critique et sur la démonstration de l'appropriation des idées du texte par les étudiants.

Modalités d'évaluation

Dissertation (50%). La dissertation sera rédigée sur table en décembre. Aucun document n'est autorisé pour cet examen. La dissertation reprend l'ensemble des cours (CM + TD).

Exposé (50%)

Au cours de chacune des séances, les étudiants auront la charge d'animer un cours sur le texte (groupe de 4).

Votre présentation devra durer 45 minutes. Vous utiliserez les technologies de votre choix pour animer la séance (podcast, vidéo, diapo, etc.). Vous pouvez également proposer un atelier ou une activité. Voici une proposition de cours :

Présentation du texte (auteur, date, contexte d'écriture, réception du texte, etc.)

Présentation des concepts clés

Étude de cas (faites des liens avec vos expériences, votre lecture du monde et/ou vos connaissances, vous pouvez également expliciter et développer un exemple du texte).

Deux autres groupes seront amenés à discuter le cours. Ils seront aussi notés. L'essentiel de l'évaluation repose sur la pertinence des démonstrations, la capacité à s'approprier d'idées complexes et à engager des débats avec la salle.

4. MODALITÉS D'ÉVALUATION

1- Examen terminal : dissertation (CM)

2- TD : 2 évaluations (orales et écrites) aléatoires sur le commentaire d'un texte abordé en TD.

La répartition des notes finales se fera de la façon suivante :

A+	18-20	B+	15-16	C	12-13	E	8-10
A	17-18	B	14-15	D+	11-12	F	0-7
A-	16-17	C+	13-14	D	10-11		

6. organisation des séances (TD)

Séances 1.

Présentation pédagogique du TD.

Séance 2.

Anders, Günther, *Le temps de la fin*, Éditions de l'Herne, Paris, 2007.

Séance 3.

Lipovestky, G., « Narcisse ou la stratégie du vide », *Réseaux*, Vol. 4, n° 116, 1986, pp. 7-41.

Séance 4.

Pagès, Claire., « Réflexions croisées sur les destins sociaux des désirs. Freud/Adorno/Horkheimer/Elis », *Archives de philosophie*, tome 86, 2023/1, pp. 33-52

Stiegler, Bernard, « Le désir asphyxié, ou comment l'industrie culturelle détruit l'individu », *Le Monde Diplomatique*, Juin 2004., pp. 24-25.

Séance 5.

Yousfi, Louisa, « Niqués pour la vie », dans *Rester Barbare*, Paris, La Fabrique, 2022, pp. 91-104.

Séance 6.

Laugier, S., (dir.), *Les séries. Laboratoires d'éveil politique*, CNRS Éditions, Paris, 2023. Deux textes. Introduction pp. 4-24, puis Blistène Pauline, Le bureau des légendes. Secret, méfiance ou confiance ? La face cachée des démocraties.

Günther
Anders

Le temps
de la fin

Carnets

L'Herne

Günther Anders

LE TEMPS DE LA FIN

L'Herne

© Éditions du Rocher, 2006.

© Éditions de L'Herne, 2007
22, rue Mazarine 75006 Paris
lherne@wanadoo.fr

PRÉFACE

« Nous sommes tout-puissants parce que nous
sommes impuissants. »
Günther Anders

« L'intellectuel, dira Camus, c'est celui qui sait résister à l'air du temps. » Le bombardement d'Hiroshima venait d'avoir lieu. Occupés à célébrer l'écrasement du fascisme, encore hébétés par le spectacle insoutenable des rescapés des camps de la mort, les Européens ne virent d'abord dans l'explosion nucléaire, qu'une heureuse prouesse technoscientifique capable de hâter le cours des choses. A grands pas, la guerre froide imposait au monde ses nouveaux conflits politiques et idéologiques, dont se repurent à l'envi nombre d'intellectuels organiques et pétitionnaires.

Quelques rares voix se firent entendre dans le désert d'alors, s'effarant que l'on pût saluer avec enthousiasme l'explosion de la première bombe atomique. Celle de Camus, nous l'avons vu, et celle de Günther Anders. L'invention de la nouvelle arme n'a pas seulement produit un changement d'échelle dans l'ampleur des destructions et le nombre des victimes (les bombardements « classiques » de Hambourg et de Dresde firent plus de morts que ceux d'Hiroshima et de Nagasaki), elle a donné lieu à un véritable « pivotement » métaphysique. Ce que les hommes venaient d'inventer et d'expérimenter pouvait les anéantir dans leur totalité. Après l'entreprise coloniale d'assimilation par la force, broyant toute altérité culturelle (ethnocide), après la mise en œuvre du projet de destruction des Juifs d'Europe (génocide), l'Occident accouchait d'une nouvelle catastrophe incommensurable : Little Boy (c'est le sobriquet que les Américains donnèrent à la première bombe) ouvrait l'ère nouvelle et terrifiante de l'*humanicide*.

Depuis lors, nous dit Günther Anders, le moment où nous vivons ne constitue plus une époque mais un *délai*, notre existence se déploie dans l'imminence de la destruction planétaire, notre être n'est plus qu'un « être-tout-juste-encore ». « La possibilité de notre anéantissement définitif est, même si celui-ci n'a finalement jamais lieu, l'anéantissement définitif de nos possibilités. »

Les hommes ne savent pas ce qu'ils font, ils sont plus petits qu'eux-mêmes. Il y a un décalage abyssal entre ce que les hommes sont capables de produire et ce qu'ils sont capables d'imaginer. Les bourreaux et les victimes d'Hiroshima et de Nagasaki sont dans l'impossibilité mentale de se représenter un événement littéralement *surdimensionné*. Ainsi en ira-t-il dans l'avenir de toutes les grandes catastrophes annoncées, en particulier écologiques.

Günther Anders tirera de cette analyse toutes les conséquences philosophiques, morales et politiques. Il se fera le héraut d'un « catastrophisme éclairé » – selon le mot de Jean-Pierre Dupuy⁽¹⁾. Car il y a un bon et un mauvais usage du catastrophisme. Non point se terrer dans des abris atomiques pour se protéger du feu du ciel, non point vaticiner parmi les survivants tels des prophètes fatigués, mais annoncer le destin apocalyptique de l'humanité pour tenter d'inverser le cours du temps.

Les philosophes n'ont fait qu'interpréter et transformer le monde. Désormais, il importe de le conserver.

François L'Yvonnet

1960

« Le monde va finir. La seule raison pour laquelle il pourrait durer, c'est qu'il existe. Que cette raison est faible, comparée à toutes celles qui annoncent le contraire [...] nous périrons par où nous avons cru vivre. La mécanique nous aura tellement américanisés, le progrès aura si bien atrophié en nous toute la partie spirituelle, que rien parmi les rêveries sanguinaires, sacrilèges ou antinaturelles des utopistes ne pourra être comparé à ces résultats positifs. »

Baudelaire, *Fusées*.

La modification de notre statut métaphysique : notre passage du genre des mortels au genre mortel

Il ne peut pas être question de dire que nous sommes psychologiquement devenus de « nouveaux hommes » depuis 1945, que nous avons subi une transformation intérieure à cause de l'événement Hiroshima. Là où une telle transformation deviendrait visible, elle resterait de toute façon insignifiante. La nommer d'un même souffle en même temps que les modifications psychologiques évidentes qui résultent de notre commerce quotidien avec des instruments comme la voiture ou le téléviseur serait absurde. Il vaut mieux considérer que le nouveau phénomène qui s'est abattu sur nous semble jusqu'à présent à peine nous concerner et que nous avons négligé de tenir compte du monde modifié dans lequel nous sommes maintenant transplantés et de nous modifier à notre tour. Bref, notre obsolescence psychique est aujourd'hui notre défaut par excellence.

Nous *sommes* pourtant autres. Nous sommes des êtres d'un nouveau genre. Des événements de la taille d'Hiroshima n'attendent pas de savoir si nous voulons bien condescendre à les envisager et à

nous mesurer à eux. Ce sont eux qui décident qui est transformé. D'où la question : qu'est-ce que l'événement Hiroshima a transformé en nous ?

Notre statut métaphysique.

Dans quelle mesure l'a-t-il transformé ?

Jusqu'en 1945, nous n'avons tenu qu'un second rôle dans une pièce sans fin, dans une pièce dont nous ne nous sommes du moins pas cassé la tête pour savoir si elle avait ou non une fin. La pièce dans laquelle nous jouons désormais des hommes sans puissance est elle-même devenue secondaire. – D'une façon non imagée, maintenant : jusqu'en 1945, nous n'avons été que les membres mortels d'un genre conçu comme intemporel, d'un genre face auquel nous ne nous sommes du moins jamais vraiment posé la question : « Est-il mortel ou immortel ? » Maintenant, nous appartenons à un genre qui, en tant que tel, est mortel. « Mortel » (il est inutile de dissimuler cette distinction) non pas au sens d'un devoir-mourir, mais au sens d'un pouvoir-mourir.

Nous sommes passés du rang de « genre des mortels » à celui de « genre mortel ».

Une véritable révolution. Une révolution qui est encore plus profonde que celle qu'on tenait jusqu'à présent pour la plus profonde, à savoir celle que nos ancêtres ont dû vivre avec l'écroulement de leur image géocentrique du monde vieille de plusieurs milliers d'années. La désillusion de ceux qui avaient d'abord naïvement cru, en proie à une folie des grandeurs métaphysique, habiter le centre de l'univers, mais avaient soudain dû reconnaître que ce dernier pouvait tout aussi bien fonctionner sans eux, que leur capitale n'était en fait rien d'autre qu'un bourg de province sans importance que personne n'observait depuis une autre planète ; la désillusion de ceux qui avaient dès lors dû se résigner à poursuivre leur vie dans le système solaire comme des péquenards sans lien particulier au cosmos a certainement été assez désagréable.

Elle a dû leur être désagréable, mais elle ne leur a pas été fatale. Car nos ancêtres ont trouvé un moyen pour surmonter le choc de cette provincialisation. Ils ont réussi à compenser la perte de l'absolu, à laver la souillure de cette dégradation et à se pourvoir d'une

nouvelle dignité anthropologique. La mesure à l'aide de laquelle ils y sont parvenus est, comme on le sait, l'absolutisation de l'*Histoire*. Ils croyaient que celle-ci était (ou plus exactement : ils lui ont demandé d'être) la dimension que l'esprit du monde attendait pour se réaliser. Cette croyance d'être « le peuple élu de l'esprit du monde » est pour nous, hommes d'aujourd'hui, déjà presque impossible à suivre. Peu importe : il leur fallait regarder comme excentrique ou minuscule la place qui leur avait été attribuée dans l'univers, mais ils pouvaient s'abandonner à nouveau au rêve éveillé et du moins consolant de résider à nouveau dans un centre.

Le fait que ce rêve doive nécessairement lui aussi un jour se dissoudre dans le néant, cela avait en réalité déjà été prévu par quelqu'un. Plus précisément par Hegel, dans la métaphysique duquel cette absolutisation a atteint son plus haut point, et qui avait déjà affirmé en son temps la fin de l'Histoire, c'est-à-dire l'achèvement du processus de réalisation de l'esprit du monde. Comment celui-ci pourrait-il encore s'occuper après avoir été reçu à son examen de fin d'études ? On ne peut pas déduire cela du système hégélien. Et on ne peut pas non plus en déduire si nous sommes aujourd'hui encore des réceptacles indispensables à l'esprit du monde ou si, après nous avoir utilisés pour se réaliser, ce dernier considère désormais l'homme comme un être négligeable parmi mille autres et qui ne mérite pas mieux que de rejoindre le tas des choses contingentes. Peu importe, nous y sommes : le jour de la dégradation de l'Histoire est arrivé. Car, pour l'instant, puisque celle-ci se révèle être elle-même mortelle (tout aussi mortelle que n'importe quel fragment de nature ou n'importe quel segment d'Histoire), il ne semble plus plausible de lui accorder un degré d'être supérieur. Bien que celle-ci ait été mise par nos ancêtres à cette place d'honneur centrale qu'occupait avant elle le globe terrestre, elle est à son tour frappée par le même destin : le destin de n'être plus qu'une chose parmi d'autres, une chose sans lien particulier avec le reste.

Il y a encore quelques petites dizaines d'années, à l'époque où nous avons à tout bout de champ sur les lèvres la banale formule : « Tout est relatif », nous voulions lui faire dire : « Il n'y a ni

phénomènes, ni à plus forte raison vérités, qui ne soient finalement historiques. » Ce relativisme historique nous semble aujourd'hui n'être qu'une demi-mesure. Nous y reconnaissons maintenant une forme d'absolutisation et plus précisément une absolutisation de l'Histoire, puisque celle-ci (peu importe comment nous décrivons la dimension à l'intérieur de laquelle elle se déroule et dans laquelle elle peut périr) est elle-même mortelle et ce faisant « relative ».

Pour nous qui sommes l'Histoire, cela signifie que nous ne sommes pas en meilleure position que nos ancêtres après l'effondrement de leur fierté géocentrique. Nous sommes à nouveau là, comme des péquenards cosmiques qui doivent admettre que cela fonctionne très bien sans eux.

Il est impossible de dire à l'avance si nous réussirons à faire ce que nos ancêtres ont réussi à faire, c'est-à-dire à surmonter le choc de notre provincialisation en faisant appel à un ersatz d'absolu. Mais il n'est absolument pas certain qu'on doive le souhaiter. Il vaudrait probablement mieux abandonner le trône que de l'occuper, tous ensemble, pendant quelques siècles avec un nouvel absolu. En tout cas, il n'y a absolument rien qui – compte tenu de l'actualité brûlante du danger dans lequel nous sommes et dont nous seuls pouvons nous sauver – nous rendrait plus aveugles que l'intronisation d'un nouvel absolu *ad hoc*.

La situation eschatologique : le *kairos* de l'ontologie

Notre existence a toujours été éphémère mais, aujourd'hui, nous sommes devenus éphémères au carré : nous sommes devenus des « intermezzi à l'intérieur d'un intermezzo ».

A partir d'aujourd'hui, le mot « intermezzo » ne désigne plus seulement un mode d'être historique précis, il ne désigne plus seulement un événement situé entre deux autres événements ou une époque historique située entre deux autres époques historiques ; il ne

désigne plus seulement ces intermèdes qui se déroulent à l'intérieur du médium de l'Histoire. Quel segment d'Histoire ne serait pas aujourd'hui un intermède ? Puisque c'est l'Histoire elle-même qui est désormais en danger de se réduire (comme si elle était une partie d'elle-même) à un événement final, unique et donc individuel, du coup le mot « intermezzo » convient à l'Histoire elle-même.

Il y a déjà eu, avant, des portes sur lesquelles on a gravé les mots « il était une fois ». Mais l'inscription se référait toujours à des époques, des peuples ou des hommes particuliers. Elle n'a jamais donné leur « congé » qu'à ce genre d'époques, peuples ou hommes et on a toujours fait en sorte qu'il reste des êtres pour lire l'inscription, des hommes qui puissent franchir le seuil de la porte et aient ensuite l'occasion de jeter un regard en arrière.

On a toujours parlé de non-être mais c'est d'un non-être dans l'espace de l'être qu'il était question. Il y a toujours eu des êtres pour parler de ce non-être. C'est toujours d'un « non-être pour nous », d'un « non-être à l'usage de l'homme » qu'il était question.

C'en est fini maintenant de cette époque idyllique du « non-être pour nous ». Ce qui se tient désormais devant nous, c'est un « non-être pour personne ». Plus personne n'aura la chance de lire l'inscription « il était une fois ». Et plus aucun conteur ne se servira de cette formule pour rendre compte de l'existence féerique de l'humanité. Parce que le cimetière qui nous attend est tel que les défunts qui y reposeront ne laisseront personne derrière eux.

De façon non imagée, maintenant : il appartiendra à l'« essence » de la totalité de l'Histoire qui a eu lieu (à la différence des événements qui ont eu lieu en elle) que personne ne se rappellera d'elle et ne pourra la transmettre à la postérité. Son non-être sera un « véritable non-être », un non-être d'un néant si massif que, comparé à lui, tout ce dont nous avons jusqu'à présent parlé sous le nom de « non-être » ferait l'effet d'une plaisante variante de l'être. J'ai bien dit qu'il « ferait » cet effet : car il appartiendra à l'« essence » de ce non-être de n'exister pour personne et de ne pouvoir être comparé par personne au non-être antérieur.

Si la comparaison entre ce qui a prévalu auparavant comme non-être et le « véritable non-être » qui menace maintenant peut être

faite, c'est peut-être seulement par notre génération. Parce que nous sommes la première génération des derniers hommes. Des générations antérieures n'auraient pas pu faire cette comparaison parce que cette différence ne pouvait pas apparaître plus tôt dans le champ visuel de l'humanité. Et les générations à venir ne pourront (peut-être) plus la faire parce qu'il n'y aura (peut-être) plus de deuxième ou troisième génération de derniers hommes.

Il faut bien reconnaître que l'affirmation selon laquelle non seulement « il y a du non-être » – ce qui préoccupe avec raison l'humanité depuis plus de deux mille ans – mais aussi différents modes de non-être, non, différents modes de « ne-plus-être », a quelque chose de troublant. Mais rien n'y fait, aucune absurdité ne nous est épargnée. L'Histoire-qui-n'est-plus sera une espèce de ne-plus-être fondamentalement différente des événements historiques individuels qui, une fois passés, ne sont plus. Elle ne sera plus du « passé » : elle sera une chose qui aura existé sous telle forme (c'est-à-dire qui « n'aura pas existé » sous telle forme) comme si elle n'avait jamais existé.

Celui qui, peu importe pour quelle raison, tient à ce qu'on se souvienne de ce qui a existé et souhaite encore venir à temps, c'est-à-dire dans une époque où il y a encore du temps, celui-là doit se dépêcher de boucler son affaire en nous comptant à l'avance, c'est-à-dire en anticipant la tâche de nos petits-enfants et de nos arrière-petits-enfants puisque ce sont eux qui, normalement, devraient se charger d'évoquer notre mémoire. On ne rédige pas des testaments de façon posthume. Il faut recommander aux historiens et romanciers qui ne se contentent pas de voir les signes du temps mais comprennent aussi qu'il faut les lire comme les signes d'une menaçante perte du temps, de commencer dès aujourd'hui leurs histoires par la formule : « Il aura été une fois une Histoire ! » Ce qui donne :

« Il aura été une fois une Histoire, celle d'une grande et célèbre humanité. Mais le temps dans lequel elle se sera déroulée n'aura pas été un temps. Et dans ce non-temps, l'humanité dont nous racontons l'histoire n'aura plus été célèbre. Et l'histoire que nous nous apprêtons à raconter ne l'aura pas non plus été car les glorificateurs

appartiennent à la gloire et les conteurs d'histoires ainsi que leurs auditeurs à l'Histoire. Et parce qu'il n'y aura plus alors ni glorificateurs, ni conteurs, ni auditeurs. Car le futur, que le passé pourrait continuer à porter, s'effondrera avec le passé et deviendra lui-même quelque chose qui a eu lieu, non, un futur qui n'a jamais eu lieu. Voilà pourquoi nous évoquons déjà aujourd'hui la mémoire du passé à venir, un passé dans lequel arrive aussi ce qui, vu d'aujourd'hui, peut encore être du futur. » Voilà comment ils devraient s'exprimer.

Nous nous sommes servis à maintes reprises dans les dernières pages d'expressions provenant de l'ontologie. Cela surprendra. Trouver des digressions consacrées à l'ontologie dans des réflexions sur la question nucléaire n'est certainement pas banal. Mais cette surprise n'est pas justifiée. Au contraire, nous devons considérer le moment apocalyptique, ou, plus exactement, le moment du risque d'une possible apocalypse, puisque celui-ci nous offre la chance d'une rencontre avec le non-être, comme le moment où les réflexions ontologiques trouvent pour la première fois leur pleine justification, c'est-à-dire comme le « *kairos* de l'ontologie ».

Dire cela ne revient pas à dire que ce *kairos* nous laissera le temps de saisir les chances ontologiques qu'il nous offre. En termes moraux : cela ne revient pas à dire que, dans ce moment où l'ontologie est théoriquement légitime, nous revienne aussi le droit de nous y engager sans scrupules. Probablement pas. C'est pour cette raison que je me limite ici aux remarques suivantes :

Il y a plus de trente ans, Heidegger a déterminé le « Dasein » comme l'étant pour lequel « [dans son être], il y va de son être⁽²⁾ ». Aujourd'hui, pour la première fois depuis que nous sommes pris dans la situation apocalyptique, cette tournure « il y va » a pris un sens plein ; pour la première fois, elle est devenue littéralement vraie, puisqu'« il y va » au sens littéral de maintenir dans l'être ce qui existe encore aujourd'hui mais n'existera peut-être plus demain. – On peut dire la même chose de la « différence ontologique » de Heidegger. Puisque le non-être de l'étant (qui n'est évidemment pas identique au non-étant) est devenu véritablement possible et puisque, comparé à

cet éventuel non-être de demain, l'être d'aujourd'hui, à savoir l'être-encore-et-toujours de l'étant agit comme un miracle, c'est maintenant que cette séparation heideggerienne entre l'être et l'étant prend véritablement sens. Celui qui écarte la proposition « l'étant est » comme une tautologie ne peut pas refuser sens et contenu à la proposition « l'étant est *encore* ». Autrement dit : la différence entre étant et être ne gagne une évidente légitimité qu'au moment où le non-être de l'étant apparaît à l'horizon comme une éventualité : le clivage entre être et étant est un clivage qui a gagné sa légitimité « par la grâce du non-être ». La « différence ontologique » ne doit son existence qu'à l'ombre glacée que le possible non-être projette aujourd'hui sur l'étant. À la différence de l'« étant », il n'y a de l'« être » que parce qu'il y a du « non-être »⁽³⁾.

On peut seulement difficilement se résoudre à croire que la simultanéité de l'ontologie actuelle, qui insiste avec tant d'entêtement sur la « différence ontologique », et de la situation apocalyptique (qui a, pour la première fois, permis à cette différence de dire vrai) doive reposer sur un simple hasard. Il me semble beaucoup plus crédible de supposer que la possible catastrophe ait déjà projeté sa première ombre froide à cette époque, il y a plus de trente ans, à l'époque où Heidegger a repris à nouveaux frais l'ancienne distinction. Tout porte à croire que l'ontologie actuelle qui nage dans le sillage de Heidegger est soit une ontologie qui se méprend sur sa nature lorsqu'elle se présente comme de la philosophie, soit une prophétie apocalyptique déguisée en ontologie.

L'expression « suicide atomique » est-elle juste ?

Il est vrai que nous, qui jusqu'à présent avons été un « genre de mortels », sommes maintenant condamnés à vivre comme les « premiers des derniers hommes », qu'à partir de maintenant et aussi longtemps que nous vivrons, nous vivrons nécessairement comme un « genre mortel ». Cela constitue une métamorphose métaphysique.

Mais ce constat n'est pas encore suffisant. Nous ne pouvons pas dire que nous avons « subi » cette métamorphose, que nous avons été transformés en ce nouveau genre. La vérité, c'est plutôt que nous nous sommes nous-mêmes transformés en ce nouveau genre, que cette métamorphose est notre œuvre. Aussi effrayant qu'il puisse être de regarder ce fait en face, c'est-à-dire de réellement comprendre que nous venons de nous imputer à nous-mêmes la métamorphose de notre monde en un monde apocalyptique, et du même coup notre propre métamorphose, dire qu'il s'agit d'une situation de suicide semble pourtant être la seule façon de tenir ouverte la possibilité d'une véritable correction. Lorsque je parle de « correction », je ne vise pas une correction de la définition de notre situation mais une correction de la situation elle-même.

Qu'est-ce que cela signifie ?

La réponse est simple : toute situation de suicide comporte un élément de liberté. Être libre, cela signifie que ce que nous pouvons faire, nous pouvons aussi, si nécessaire, nous abstenir de le faire ; cela signifie que nous pouvons arrêter de produire ce que nous produisons. Puisque dans la situation du suicide, la victime est en même temps l'auteur de l'acte, la décision de savoir s'il y a victime, s'il doit y avoir victime dépend de la victime elle-même. Il semble que nous nous trouvions dans cette situation : le temps de la fin dans lequel nous vivons désormais est notre œuvre. Et la fin des temps, si elle arrivait, serait, elle aussi, notre œuvre, du moins serait-elle l'œuvre de nos œuvres. C'est pour cette raison qu'il semble que nous n'ayons pas besoin d'exclure comme impossibles l'empêchement de la fin des temps et la rémission du temps de la fin. Il semble que nous puissions respirer un instant, soulagés d'apprendre que notre situation catastrophique est en fait une situation de suicide, et reconnaissants d'apprendre que le danger qui nous menace n'a pas été décrété contre nous par une sombre surpuissance hors de portée ou sans pitié mais par nous-mêmes, c'est-à-dire que cela n'a précisément pas été décrété(4).

Dire cela revient également à signifier que nous avons non seulement été transformés en un nouveau genre d'hommes mais aussi en un nouveau genre d'apocalypticiens. Cela revient au moins à

dire que la chance nous est offerte de jouer un rôle d'apocalypticiens d'un nouveau genre, à savoir d'« apocalypticiens prophylactiques ». Si nous nous distinguons des apocalypticiens judéo-chrétiens classiques, ce n'est pas seulement parce que nous craignons la fin (qu'ils ont, eux, espérée) mais surtout parce que notre passion apocalyptique n'a pas d'autre objectif que celui d'empêcher l'apocalypse. Nous ne sommes apocalypticiens que pour avoir tort. Que pour jouir chaque jour à nouveau de la chance d'être là, ridicules mais toujours debout. Personne n'a encore jamais eu cet objectif dans l'histoire de l'eschatologie : sur l'arrière-plan des attitudes apocalyptiques connues de l'histoire des religions, cet objectif est probablement absurde. Mais il n'est tel qu'en tant que réaction à une chose elle-même absurde.

Nous avons dit : « Ce que nous pouvons faire, nous pouvons également, si nécessaire, nous abstenir de le faire. » Cette thèse qui sonne d'abord de façon très réjouissante comporte cependant un hic. Car que signifie, si nous nous référons à notre situation atomique, le petit mot « nous » qui semble si innocent ? Je crains que ce petit mot ne soit pas du tout innocent : il en a seulement l'air. Le « nous » qui a été capable de produire les instruments de la catastrophe les a produits et les utilise maintenant comme menace, et le « nous » qui est menacé par les instruments sont-ils véritablement le même ? Le petit mot ne signifie-t-il pas ici deux choses différentes ? Ne désigne-t-il pas dans le premier cas les savants, la technique, la production et la politique, c'est-à-dire le nombre infinitésimalement petit d'hommes qui peuvent décider de la production et de l'éventuel emploi de ces instruments ? Et, dans le second cas, les millions d'habitants du globe non impliqués, impuissants et non informés, c'est-à-dire nous, les futures victimes ? Quand nous parlons de « suicide », n'avons-nous pas devant les yeux un modèle décidément inadapté à notre cas ? Le modèle d'un être qui, bien que « deux âmes, hélas, se partagent [son] sein », est pourtant toujours un et a la chance fabuleuse, s'il combat, de toujours seulement combattre en lui et de ne combattre que lui-même ? N'est-ce pas s'en tirer par une pirouette que de regrouper deux humanités complètement différentes, l'humanité A et l'humanité B, sous une même dénomination, c'est-à-dire sous le

singulier « l'humanité » ? Argumenter ainsi, n'est-ce pas même faire comme s'il s'agissait d'une humanité « une », d'une sorte de « personne » morale capable de prendre des décisions et d'agir ?

Poser la question, c'est déjà répondre affirmativement. Employer le singulier « l'humanité », c'est dans notre cas vouloir induire en erreur. Poser la question, c'est bien sûr aussi renoncer à l'expression de « suicide de l'humanité » et du même coup à l'espoir qui lui est associé. Aussi sombre qu'elle puisse sembler, aussi nettement qu'elle puisse contraster avec l'arrière-plan incolore de l'habituel vocabulaire de la minimisation dans la mesure où elle ne doit son origine qu'au faux singulier « l'humanité », il nous faut aussi renoncer à cette expression.

C'est sûr, aussi bien ceux qui ont produit la bombe d'Hiroshima que leurs victimes étaient des hommes. Mais peut-on invoquer cette communauté pour dire que les Japonais sont morts d'une mort qu'ils se sont eux-mêmes donnée « en toute liberté » ? Supposons qu'un homme A liquide un homme B ou qu'un groupe d'hommes A liquide un groupe d'hommes B : le fait que le groupe des meurtriers et celui des victimes appartiennent au même genre transforme-t-il ce forfait en suicide ?

Ce ne serait pas même le cas si (comme cela se passerait aujourd'hui si une guerre atomique éclatait) A périssait lui aussi. Ce ne serait pas plus le cas si (ce que Jaspers prend en considération) A calculait à l'avance sa propre mort comme effet collatéral de son acte. On n'a pas le droit de dissimuler cette dualité : ces actes sont et restent des meurtres.

Ne nous faisons donc aucune illusion. Nous n'avons, en fait, pas le droit de souffler. Les expressions de « menace de l'humanité par elle-même » ou de « suicide de l'humanité » sont fausses. Nous devons renoncer au moindre espoir qui reposerait sur ces expressions. Le temps de la fin dans lequel nous vivons, pour ne rien dire de la fin des temps, contient deux sortes d'hommes : celle des coupables et celle des victimes. Nous devons tenir compte de cette dualité dans notre réaction : notre travail a pour nom « combat ».

Habere = adhibere, avoir = utiliser

La frontière entre coupables et victimes est étrangement floue. Le plus simple serait de décider que, sous le nom de « coupables », il convient de ranger ceux qui possèdent des armes et, sous celui de « victimes », l'autre partie de l'humanité, quantitativement écrasante, c'est-à-dire ceux qui sont désarmés ou ne possèdent aucun pouvoir. Cela reviendrait à dire que les coupables se trouvent des deux côtés de l'humanité telle que la guerre froide la partage. Mais n'est-ce pas trop facile ? Devons-nous mettre sur un même plan les deux principaux pays qui possèdent des armes et les déclarer « coupables » ? L'Union soviétique n'est-elle pas (indépendamment du fait qu'elle n'a jamais utilisé l'arme) moins coupable ? N'a-t-elle pas dû suivre ? N'a-t-elle pas été contrainte de neutraliser la pression sous laquelle elle vivait en produisant la même arme ? N'est-ce pas même une chance qu'elle l'ait fait, puisque le monopole américain du début, qui avait pour conséquence un déséquilibre extrêmement dangereux, a pris fin avec l'« égalisation » atomique ?

Historiquement et moralement, c'est juste. Mais aujourd'hui, c'est aujourd'hui. La genèse des arsenaux nucléaires des deux camps n'est plus un argument décisif. Aujourd'hui, ne compte que ce qui est effectif dans notre situation. Et ce qui y est effectif, c'est seulement l'existence de la menace nucléaire en tant que telle – peu importe quand, où et comment celle-ci est devenue réelle ; ce qui y est effectif, c'est aussi le fait que, pour faire vite, cette puissance est une seule et même puissance que deux mains possèdent. Cette égalité déplace la frontière d'une façon remarquable. Nous avons déjà évoqué ce déplacement de frontière lorsque nous avons parlé du caractère flou de la ligne de front qui sépare coupables et victimes.

Pour comprendre le déplacement de frontière auquel nous pensons, nous devons nous remettre en mémoire un fait auquel nous avons été attentifs il y a quelques années⁽⁵⁾.

À savoir le fait qu'il appartient à l'essence de la puissance atomique de dépasser la distinction plausible dans d'autres cas entre

« avoir » et « utiliser », entre « *habere* » et « *adhibere* », et *d'imposer* à sa place l'équation « *habere* = *adhibere* », « *avoir* = *utiliser* ». Ce que nous voulons dire par là, ce n'est pas que celui qui possède l'arme l'utilise, c'est-à-dire lâche ou lance la bombe. Ce n'est pas nécessairement le cas, comme le prouvent les années qui se sont écoulées depuis Nagasaki. Nous visons plutôt l'idée que ceux qui possèdent l'arme l'utilisent déjà du simple fait qu'ils la possèdent. Du point de vue de ceux qui ne possèdent pas l'arme, la validité de cette équation est totalement évidente. Ceux-là ont juste besoin de savoir que l'arme atomique est entre les mains de telle ou telle puissance pour se sentir victimes d'un chantage et se comporter comme telles : car ils sont de fait victimes d'un chantage et privés de toute puissance. C'est également le cas si ceux qui possèdent la bombe ne souhaitent pas exercer le moindre chantage en menaçant d'une attaque nucléaire. Rien ne dépend plus ici de ce qu'ils souhaitent ou non. Ils n'y peuvent rien : le simple fait de posséder la bombe fait d'eux des maîtres chanteurs. Il suffit qu'ils possèdent la bombe pour utiliser, qu'ils le veuillent ou non, leur instrument tout-puissant. *Habendo adhibent* : en possédant, ils utilisent(6).

Nous devons bien avoir en mémoire l'une des clés de l'âge atomique : il n'y a pas d'arme nucléaire dont l'existence n'est déjà en même temps une utilisation. Ou, plus simplement : *il n'y a pas de non-utilisation des armes nucléaires existantes*.

Et cette règle vaut d'une manière générale. La diversité des motifs pour lesquels on en vient ici et là à s'équiper d'armes nucléaires est totalement indifférente à ce principe, d'autant plus indifférente que dans le cas d'une guerre nucléaire le danger se déclencherait presque en même temps dans les deux camps. Puisque ceux qui sont déjà victimes d'un chantage du simple fait qu'il existe des « armes nucléaires » constituent une catégorie particulière, ceux qui exercent déjà un chantage du simple fait qu'ils possèdent des armes nucléaires constituent également une catégorie particulière. La coupure semble donc passer entre ceux qui possèdent l'arme nucléaire et ceux qui ne la possèdent pas. On pouvait déjà reconnaître une tendance allant dans ce sens avant le sommet de Camp David, en raison, par

exemple, de la ressemblance des positions qu'avaient adoptées les deux puissances nucléaires contre la menace d'un élargissement devenu aujourd'hui réel du « club atomique ». Aujourd'hui, il est parfaitement clair que la coupure passe entre ceux qui possèdent l'arme nucléaire et ceux qui ne la possèdent pas. Si je qualifie ce développement de « dialectique », c'est précisément parce que la préparation du combat qui les oppose l'un à l'autre est ce qui a contribué à réunir les deux premières puissances nucléaires dans un même camp.

Était-ce cette coupure entre ceux qui possèdent l'arme et ceux qui ne la possèdent pas que nous visions lorsque nous parlions de « deux humanités » ?

Non, ce n'est pas celle-là non plus. Parce qu'elle commence, elle aussi, à devenir obsolète. Car posséder la puissance nucléaire ou donner satisfaction à ceux qui disent « moi aussi » ne garantit nullement le sauvetage ou la sécurité. Au contraire, il est même évident que l'arme nucléaire expose ceux qui la possèdent à une menace qui est au moins aussi grande que l'insécurité dans laquelle doivent vivre ceux qui ne la possèdent pas. Car il est évident que les pays possédant un arsenal nucléaire sont des objectifs d'attaques nucléaires incomparablement plus exposés que les inoffensifs pays qui n'en possèdent pas. Décrire la situation actuelle, ce n'est pas seulement dire : « Celui qui possède est en sécurité », ni « Même celui qui possède n'est pas en sécurité », mais : « Celui qui possède perd, du fait même qu'il possède, en sécurité. » Bref, puisque l'impuissance de ceux qui ne possèdent pas est au moins aussi dangereuse que celle de ceux qui possèdent, l'impuissance se répartit de façon si régulière sur l'humanité qu'il ne peut plus être question d'une véritable coupure.

On crèvera tous ensemble

Les hommes, qui, poussés par leurs intérêts à court terme (mais quels intérêts ne sont pas aujourd'hui à court terme ?), sont professionnellement occupés à minimiser sans relâche la démesure de la menace, ont trouvé une alliée totalement inattendue. Cette alliée, c'est la menace elle-même puisque celle-ci contribue de façon funeste à sa propre minimisation. Elle y contribue d'une façon très spéciale, non pas malgré sa démesure mais justement grâce à sa démesure(7).

Que voulons-nous dire par là ? Deux choses :

1. De par son immensité, la menace demande trop à notre capacité limitée de compréhension (celle de notre perception aussi bien que celle de notre imagination) ; elle « ne tient pas en elle » ; elle « l'excède » ; elle ne se laisse pas inscrire dans les dispositions de l'individu ou de la société – bref, elle n'est pas enregistrée comme un objet existant. Il n'y a pas que les petits phénomènes qui sont insaisissables (dans la mesure où ils sont « infraliminaires ») mais aussi les trop grands (dans la mesure où ils sont « supraliminaires ») (8).

2. Nous pouvons passer rapidement sur ce premier point, puisque nous avons déjà attiré l'attention sur lui ailleurs(9), et nous tourner vers le second, qui est certes moins connu mais pas moins lourd de conséquences parce qu'il nous montre qu'on ne peut même pas compter sur ceux de nos contemporains qui semblent avoir d'une manière ou d'une autre compris le danger et reconnaissent le caractère définitif de la catastrophe comme une possibilité à part entière. Il nous montre que ces hommes ne se méprennent pas sur la menace bien que le danger soit très grand mais parce que le danger est très grand.

Ce second type d'hommes est plus difficile à percer à jour que le premier. Car ce qui est à la base de leur méprise, ce n'est pas simplement la limitation de leur force de compréhension (hypothèse immédiatement plausible) mais un mécanisme compliqué, un véritable « *paralogisme de la sensation* ». Une petite remarque empruntée au quotidien nous permettra d'éclaircir notre propos. Pendant un voyage en train, j'avais laissé tomber au cours de la conversation l'expression

de « danger nucléaire ». Mon vis-à-vis, un monsieur tranquille, manifestement assez aisé qui était précisément en train de humer son cigare, leva les yeux un moment, haussa les épaules puis marmonna : « On crèvera tous ensemble. » L'expression rusée que ses traits prirent à ce moment-là (et que les visages des autres voyageurs reproduisirent aussitôt) semblait appartenir à un homme qui, du fait qu'il cotisait à son assurance, vivait tranquillement dans l'idée qu'il n'aurait jamais besoin de renoncer à son cigare, qu'il ne pouvait en fin de compte rien lui arriver. De fait, il reprit à l'instant même son test olfactif. Que s'était-il passé dans la tête de cet homme ?

Qu'on écoute bien ses mots. Il n'appartenait manifestement pas à la catégorie de ceux qui, parce que ce qui est à saisir est trop grand, ne saisissent rien. Il ne contestait pas la possibilité d'une fin universelle et n'affirmait pas non plus que la catastrophe l'épargnerait. Mais alors, s'il ne voulait rien dire de tout cela, que voulait-il dire ? Comment devons-nous comprendre ses propos ?

La seule réponse possible à cette question me semble être la suivante : le défaut dont il souffrait (pour autant qu'on puisse dire qu'il en « souffrait ») n'était manifestement pas un aveuglement face à l'apocalypse(10) mais plutôt une *indifférence à l'apocalypse*. Bien qu'il pensât réellement ce qu'il disait, il ne trouvait pas son expression trop fâcheuse. A vrai dire, parce que la catastrophe elle-même ne lui semblait pas si fâcheuse. Et si celle-ci ne lui semblait pas si fâcheuse, c'est parce qu'en raison de son universalité, elle *ne menaçait pas que lui*. Ce qu'il avait accepté, ce n'était pas *qu'il* crèverait mais *qu'on* crèverait, et que chacun crèverait « *en même temps que les autres* ». Nous voilà devant le paralogisme annoncé dont notre homme (et certainement pas contre son gré) était victime. Formulé, ce paralogisme donnerait :

Formule fondamentale : « "On" n'est pas seulement "moi" et n'est par conséquent pas "moi, personnellement". »

Application : « Ce danger par lequel "je" ne suis pas seulement menacé mais par lequel "on" est menacé ne me menace pas personnellement. Il ne me concerne en rien personnellement. Par

conséquent, il n'a pas non plus besoin de m'inquiéter ou de me pousser à agir personnellement. »

Il me semble qu'avec cela notre homme commence à prendre un visage. Disons que son absence de visage devient au moins plus claire. Il est tellement clair pour lui qu'il mourra avec les autres en cas de catastrophe qu'émotionnellement, cette idée reste pour lui un néant. La catastrophe est en fait si grande qu'elle ne l'attend pas lui mais les attend lui et les autres ; elle est si grande qu'il n'a plus besoin de s'attendre à sa propre mort, mais seulement à sa mort en même temps que celle des autres ; non, elle est si grande qu'il n'a personnellement plus besoin d'avoir peur. Elle semble, en raison précisément de sa grandeur, ne concerner tout au plus que ses victimes en puissance, c'est-à-dire l'humanité dans sa totalité. C'est donc *elle* qui doit se mobiliser. Quand je dis « tout au plus », je veux dire que l'humanité dans sa totalité est probablement quelque chose de si abstrait pour lui qu'il ne peut pas en venir à l'idée que celle-ci pourrait, devrait, devrait même nécessairement se mobiliser.

Peu importe, la catastrophe universelle a déjà englouti sa petite mort privée avant même d'avoir eu lieu. Avant de lui prendre sa vie, elle lui a déjà « ôté » le poids de sa mort et de l'angoisse de sa mort. Avec ce verbe « ôter », notre homme nous devient réellement familier et se révèle vraiment être un de nos contemporains. Car s'il y a quelque chose qui caractérise notre époque dans sa totalité, un trait qui est le dénominateur commun aux plus divers phénomènes actuels, du confort à la servitude, de l'image télévisuelle aux camps d'extermination, c'est précisément cette « décharge » : le fait qu'on nous décharge, par la forme d'activité technique, de la plupart des choses et des plus importantes d'entre elles signifie qu'on nous les dérobe. On nous « décharge » par exemple, puisque nous ne sommes plus des agents mais seulement des « co-agents dans la médiation », de la responsabilité de nos actes et des remords que ceux-ci peuvent occasionner.

Il est bien connu que la situation qui nous décharge tous, y compris de la liberté, nous procure en échange la sécurité ou du moins son illusion⁽¹¹⁾. Dans le cas où nous nous contenterions de co-

agir, c'est évident : quand nous nous limitons ou sommes limités à seulement « co-agir », peu importe qu'il s'agisse d'équiper en égouts une ville ou d'installer un camp de concentration, c'est immédiatement que commence à nous porter le large fleuve des grands événements en cours, qu'on ne peut absolument plus reconnaître comme des « actes ». Quant au sujet réel des actes, qui se dérobe presque totalement à l'identification et dont nous croyons savoir qu'il a assumé seul la responsabilité et n'a besoin pour sa part de se justifier devant aucune instance, il commence à répandre de la chaleur dans le nid où nous nous sentons en sécurité. Le sentiment de sécurité est le prix qu'on nous paie notre responsabilité, c'est-à-dire notre liberté. Et ce sentiment de sécurité coule vers nous aussi spontanément et automatiquement que de l'eau, du gaz, des images télévisuelles, ou n'importe quel flux qui arrive chez nous.

Nous y sommes presque. Le dernier pas qu'il nous reste à faire est celui qui sépare notre activité de notre passivité, celui qui sépare ce que nous faisons de ce qu'on nous fait. Ce pas ne nous coûte absolument aucun effort, puisqu'il nous suffit pour passer de l'une à l'autre de prononcer la formule : ce qui vaut aujourd'hui pour notre activité vaut aussi pour notre passivité. Cela signifie concrètement : *ne nous concernent absolument plus ni les coups que nous distribuons et leurs effets, ni les coups auxquels nous devons nous attendre et leurs effets*. Pour ne rien dire du fait que lorsque les coups seront donnés ou reçus, ils ne seront plus sentis – d'ailleurs aujourd'hui déjà, du fait qu'ils sont encore à venir, ils ne sont déjà plus « notre affaire » ; aujourd'hui déjà, nous n'avons plus besoin d'en avoir peur.

Bref, par son énormité (c'est-à-dire du fait même qu'elle est trop grande pour être seulement mienne ou tienne), la catastrophe nous décharge de notre peur de la même manière exactement que les grandes entreprises et les grandes actions auxquelles nous collaborons avec d'autres, en tant que travailleurs, nous déchargent de notre responsabilité. On reçoit la même chose en échange dans un cas comme dans l'autre, à savoir un sentiment de sécurité. Il n'y a donc aucune raison de s'étonner que mon vis-à-vis dans le

compartiment de train ait dégagé de façon si convaincante ce sentiment et que son rayonnement ait gagné le visage des autres voyageurs.

Résumons : la défiguration psychique que nous avons subie est devenue complète. Nous savions seulement jusqu'à présent que d'agent nous étions devenus des collaborateurs, des êtres qui n'ont plus besoin de s'occuper des conséquences de leurs actes et ne sont plus du coup en mesure de le faire ; nous sommes désormais capables de voir qu'on a transformé avec la même brutalité les hommes capables de douleur que nous étions en hommes indolents, c'est-à-dire en êtres qui n'ont plus besoin de sentir ce qui les attend et n'en sont d'ailleurs plus capables. Dans la langue officielle, ce fait a bien sûr été inversé : car s'il y a quelque chose qu'on considère aujourd'hui comme du courage, de la maturité ou de la fermeté, c'est bien cette indolence, c'est-à-dire l'état dans lequel nous sommes une fois qu'on nous a déchargés non seulement du sentiment [*Fühlen*] mais aussi du droit d'avoir un sentiment. Et s'il y a quelque chose comme de la « lâcheté », c'est bien la force de ces quelques hommes qui ont opposé une véritable résistance à ceux qui ont voulu arracher à leur cœur leur liberté de sentir.

La thèse par laquelle nous avons débuté ce paragraphe est maintenant démontrée.

Aussi terrible que puisse être la défiguration que les minimisateurs de métier font subir à notre âme – et à ce propos, il y aurait encore beaucoup à dire –, on ne peut imputer la première défiguration à quelqu'un qui y trouverait son intérêt. Elle est plutôt une conséquence directe de la grandeur de la menace elle-même.

Si la menace porte déjà en elle le germe empoisonné de la minimisation, cela signifie en même temps que nous – et même nous, les semeurs de panique professionnels – nous avons toujours sous-estimé sa grandeur. Nous aurons à en tirer les conséquences.

La loi d'inversion

Voilà comment s'énonce la loi de l'innocence : plus l'effet est grand, plus petite est la méchanceté requise pour le produire. La quantité de haine requise pour commettre un forfait est inversement proportionnelle à l'importance de ce dernier. Si cette loi ne figure pas dans l'éthique universitaire, c'est parce que le gouffre qui sépare celle-ci de la réalité s'est élargi aujourd'hui au point qu'il est désormais impossible de regarder d'un bord à l'autre ; non, on n'essaie même plus de regarder d'un bord à l'autre.

La quantité de haine et de méchanceté requise pour le massacre d'un seul homme par ses prochains est négligeable pour les employés qui sont derrière un tableau de commandes. Un bouton est un bouton. Que ce tableau de commandes me serve à mettre en marche une machine à fabriquer des glaces aux fruits, à mettre en service une centrale électrique ou à déclencher la catastrophe finale, du point de vue de l'attitude, cela ne fait aucune différence. Dans aucun de ces cas ne m'est demandé le moindre sentiment. Lorsque j'appuie sur un bouton, je suis absous du bien comme du mal. Je ne dois ni n'ai besoin de haïr. Non, j'en suis même incapable⁽¹²⁾. Je ne dois, ni n'ai besoin d'être méchant. Non, j'en suis tout aussi incapable. Plus précisément : je ne dois pas en être capable. Parce que « je suis devenu incapable de devoir ». Cela signifie : parce que je suis exclu des choses morales et que je dois le rester. Bref, le geste qui décidera du début de l'apocalypse ne se distinguera d'aucun autre geste technique et sera accompli (dans la mesure où il ne sera pas accompli de façon totalement automatique, c'est-à-dire comme simple réaction d'un instrument à un autre instrument) avec ennui par un quelconque employé qui suivra innocemment l'instruction d'un signal lumineux. S'il y a quelque chose qui symbolise bien le caractère diabolique de notre situation, c'est cette innocence. Si la situation actuelle devient chaque jour plus diabolique, c'est précisément parce qu'elle est déterminée par la loi (formulée ci-dessus) régissant le rapport entre la grandeur du forfait et la méchanceté requise pour le commettre ; et parce que le gouffre dont parle cette loi s'élargit chaque jour à cause de l'augmentation de la puissance des équipements techniques.

Aucun des pilotes d'Hiroshima n'a eu besoin de mobiliser la quantité de haine qu'il a fallu à Caïn pour tuer son frère Abel⁽¹³⁾. La quantité de méchanceté requise pour accomplir l'ultime forfait, un forfait démesuré, sera égale à zéro. Nous sommes confrontés à la « fin de la méchanceté », ce qui – je le répète – ne signifie pas la fin des mauvaises actions mais leur perfide allègement. Car rien n'est maintenant plus inutile que la méchanceté. À partir du moment où les coupables n'ont plus besoin d'être méchants pour accomplir leurs forfaits, ils perdent toute chance de réfléchir au sens de leurs forfaits ou de revenir sur eux. La liaison entre l'acte et le coupable est détruite. Ce qui reste, ce sont deux bords d'un gouffre définitivement coupés l'un de l'autre et entre lesquels on ne peut plus jeter de pont : d'un côté, le bord de l'homme (et peut-être même – pourquoi pas ? – de l'homme bon) et de l'autre, celui des horribles effets de ses actes. Il y a bien quinze ans – depuis 1945 – qu'on a rendu les coupables parfaitement étrangers à leurs actes, car il ne fallait absolument pas que les pilotes d'Hiroshima puissent identifier leur acte comme un « acte », en tout cas comme leur « acte ». Et chez la plupart de ceux à qui l'on a confié cette mission – « mission » était le terme officiel pour désigner ce vol d'anéantissement -, le ralentissement de l'identification (des pilotes avec le résultat de leur « mission ») a été si bien préparé qu'ils ne l'ont toujours pas opérée. Nous sommes tous dans le cas d'Hiroshima. Car, en tant que travailleurs, nous sommes tous condamnés à ne pas savoir ce que nous faisons. Et puisque « voulant faire le bien », « nous faisons peut-être le mal » sans frein, nous sommes tous d'une certaine façon devenus des « Méphistophélès négatifs ».

C'était le bon temps, quand la méchanceté était encore la condition des actes mauvais !

Tout le monde sait qu'au cours des quinze années qui se sont écoulées depuis Hiroshima et Nagasaki, le président des Etats-Unis de l'époque, Truman, n'a tenu compte de rien, rien reconnu, ni rien regretté. Non, il a même clairement exprimé son absence de regrets au public comme s'il lui communiquait une information. On ne peut pas expliquer cette attitude en invoquant le fait que Truman ait été un homme spécialement méchant, se réjouissant du malheur des autres,

voire cruel (même si nombre d'éléments convergent dans ce sens) ; on peut seulement dire qu'il n'a eu besoin de méchanceté ni pour prendre sa décision, ni pour commettre son crime. En fait, Truman peut ne pas tenir compte d'Hiroshima et peut ne rien regretter parce que des faits n'ayant requis aucune méchanceté restent fermés à l'examen moral et inaccessibles aux remords. Lui adresser des reproches est inutile. Si nous voulons faire preuve à son égard d'un sentiment, c'est tout au plus de la compassion qu'on peut éprouver, de la compassion pour un homme qui, pour son plus grand malheur, a été trompé.

Nous avons vécu le climax de la schizophrénie morale après la divulgation des crimes – prétendument ignorés – perpétrés dans les camps d'extermination d'Hitler. Il est même arrivé que ceux qui avaient pris activement part à la liquidation jurent solennellement lors des auditions qu'ils avaient « *seulement fait* » *le mal mais ne l'avaient pas souhaité* ». Il est difficile d'imaginer un « seulement » plus atroce. Quoi qu'il en soit, ces créatures de la division du travail considèrent comme évident que leurs meilleurs sentiments (dont la non-existence reste impossible à prouver) et les effets de leurs actes (qu'aucune volonté n'a précédés mais aucune résistance non plus) constituent deux grandeurs totalement étrangères l'une à l'autre et entre lesquelles il est impossible d'établir un rapport. Manifestement, ils considéraient que c'était leur droit – c'était d'une certaine manière la revendication fondamentale d'une existence vécue hors du droit – d'être, en raison de cette incohérence entre leurs convictions personnelles et les effets de leurs actes, classés parmi les innocents, non, d'être déjà d'avance absous de toute faute – bref, de pouvoir ne pas être coupables.

Mais ce climax a connu une nouvelle surenchère avec la situation atomique actuelle. Très précisément avec l'introduction du geste consistant à appuyer sur un bouton. Peu importe que nous pensions à un coupable « direct » ou « indirect », c'est-à-dire à l'homme dont la pression sur le bouton déclenche immédiatement la catastrophe ou à ces innombrables hommes qui effleurent les touches requises pour mettre au point et produire des instruments. Ce qui fait pencher la

balance, c'est simplement que l'agent non seulement ne sait plus ce qu'il fait (nous le savons déjà) mais *qu'il ne s'aperçoit pas encore qu'il fait quelque chose*. Car son action est camouflée en « travail » et celui-ci à son tour camouflé en un travail qui donne lieu à un effort si infinitésimalement petit qu'il ne se laisse presque plus identifier comme tel. Un exemple classique de ce genre de « travail camouflé » est celui qui est transformé en « fun » par l'accompagnement musical : je pense, par exemple, au travail de ces tourneuses qui fabriquaient des grenades pendant la dernière guerre mondiale et qui, bombardées de tubes en vogue, pouvaient augmenter leur tempo de production jusqu'à atteindre un joyeux prestissimo. De même que l'action ne doit pas être une action mais un travail, de même le travail ne doit pas être un travail mais un plaisir. Tel est l'ingénieux *double camouflage* qui s'impose déjà par-ci par-là dans le processus industriel actuel.

Mais si nous ne savons plus que nous faisons quelque chose, nous pouvons par conséquent faire *les pires choses*. La règle que j'ai appelée « loi de l'innocence » trouve ici son application.

Comme une grande partie des effets actuels, la catastrophe finale ne sera pas seulement la conséquence d'une volonté, d'une « action », d'un « travail » mais celle du mouvement d'un doigt fait tout simplement en passant, peut-être même avec plaisir. Notre monde ne sombrera pas victime de la colère ou de l'acharnement, mais on l'éteindra comme on éteint une lampe. Le nombre de ceux qui dans ce cas resteront indifférents et qui (pour autant qu'on puisse dire cela compte tenu des « *megacorpses* » souillés de sang) garderont les « mains immaculées », sera incomparablement plus grand que le nombre de ceux qui, dans n'importe quelle guerre antérieure, seraient restés indifférents et immaculés. Nous vivons une époque dans laquelle il y a des mains propres en masse : l'inflation d'hommes pleins de bonne volonté est considérable. Nous allons périr noyés sous un déluge d'innocence. Tout autour de l'homme qui appuiera sur le bouton et dont le mouvement d'un doigt non ensanglanté suffira à déclencher la catastrophe, s'étendra l'océan du sang de ceux qui, peu importe à quel point ils auront collaboré,

n'auront absolument pas nourri de sombres desseins et n'auront même pas su qu'ils avaient collaboré.

« C'est vraiment comme si le malin s'était autorisé une plaisanterie, dit un texte molussien, comme si, pour imposer son triomphe, il avait imaginé toutes sortes d'actes qui ne peuvent plus être rapportés ni à la bonté, ni à la méchanceté ; toutes sortes d'actes dont le style ne doit plus rien à celui de nos ancêtres et qui ne peuvent plus être reconnus comme tels par leurs auteurs. Grâce à ce truc ingénieux, il se rend les hommes dociles de telle façon que ceux-ci peuvent désormais faire le mal sans être méchants, sans vouloir faire le mal, sans savoir qu'ils font le mal, non : sans même savoir qu'ils font quelque chose. Il n'y aurait pas pu y avoir pour le malin satisfaction plus douce, joie maligne plus durable, triomphe plus bienvenu que celui de faire faire le mal à l'aide du non-mal, voire même du bien, au lieu d'être obligé, comme autrefois, de corrompre d'abord l'innocence des hommes pour les dominer. Maintenant, il n'est plus gêné par personne et se frotte les mains car il a l'in vraisemblable chance de pouvoir se nicher dans les effets mêmes des actes, d'y régner comme il l'entend et de n'en faire qu'à sa guise. Là où l'homme est libre du malin, le malin est libre de l'homme. Il a vaincu. »

La loi de l'oligarchie : plus grand est le nombre de victimes, plus petit est le nombre de coupables requis pour opérer le sacrifice

La tendance qu'expriment les machines actuelles, et sans laquelle aucune machine ne serait une machine, vise à obtenir un maximum d'effet et de puissance avec une dépense minimum de force humaine. Telle est l'idée de la technique. Et tel est le but de notre pensée utopique actuelle qui a échangé son rêve politique contre un rêve technique ou conçu l'idéal politique comme un idéal technique. L'idéal n'est plus le meilleur État mais la meilleure machine. La meilleure

machine, ce serait celle qui rendrait superflues non seulement la participation de l'homme (du moins la participation de l'homme en tant qu'homme) mais aussi l'existence d'autres machines, de toutes les autres machines : une machine réunissant en elle et exécutant en tant que Behemoth absolu et seul régnant toutes les opérations pensables(14).

Cet appareil serait dans un certain sens identique à l'humanité elle-même, puisque tout homme vivrait en lui appartenant – en tant que partie, en tant que matière première, en tant que consommateur ou en tant que déchet – et en se référant à lui. Une situation dont nous connaissons déjà une forme préalable avec l'« État totalitaire ».

Il est en tout cas hors de doute que la technique en tant que telle est inhérente au principe de la concentration de la puissance et ainsi à celui de la domination oligarchique ou monopoliste. Il semble inévitable que le développement ultérieur de la technique se déroule comme un développement de minorités travaillant à concentrer de la puissance.

Appliquons cette thèse au problème nucléaire.

Puisque, *premièrement*, les appareils sont fondamentalement construits de façon à produire un effet maximal en mobilisant un minimum d'hommes ; et puisque, *deuxièmement*, l'utilisation de l'appareil est réservée à des minorités dominantes qui disposent ainsi, à l'aide d'un seul appareil, d'une puissance conférant à l'omnipotence (négative), la toute-puissance est donc aujourd'hui entre les mains de groupes qui (peu importe quel est dans chaque cas particulier le rapport numérique entre techniciens et politiciens) sont à chaque fois des minorités.

Ne nous faisons pas d'illusions : la « technique » n'est pas neutre vis-à-vis des formes de domination politiques. Ce serait se mentir à soi-même que de croire que la technique pourrait être employée par tous de la même façon pour atteindre leurs buts. La technique a plutôt ses habitudes du côté du principe « oligarchie ». Cela signifie qu'elle flirte avec les formes de domination oligarchiques. En termes négatifs, qu'elle est fondamentalement contraire à la démocratie ; du moins, dans la mesure où l'on reconnaît comme démocratie le

principe d'une domination de la majorité qui est à la base de toutes les formes qu'elle a historiquement prises. La contradiction entre les deux principes est si aiguë que leur coexistence durable est absolument problématique. Voilà le véritable problème de coexistence qui se pose aujourd'hui.

Cette idée est manifestement étroitement liée à l'affirmation de Marx selon laquelle la machinerie du capitalisme doit conduire à un pouvoir toujours plus grand et concentré en toujours moins de mains. Ou, en d'autres termes, l'affirmation selon laquelle la prétention d'un État à être une démocratie, en se portant garant constitutionnellement (de l'égalité devant la loi) et politiquement n'est que de l'idéologie et ne serait vraie que s'il se portait aussi garant d'une démocratie économique, c'est-à-dire du socialisme. Cet examen est *mutatis mutandis* encore plus vrai aujourd'hui qu'à l'époque. A ceci près que, premièrement, il vaut surtout aujourd'hui de la puissance technique ; et que, deuxièmement, il ne touche pas que les États capitalistes, mais – car les lois du développement de la technique sont relativement indépendantes des formes économiques – aussi ces États qui ont introduit la « démocratie économique » ou prétendent l'avoir fait. Peu importe comment l'humanité actuelle se désigne, peu importe qu'elle se dise « démocratique » ou bien « socialiste », insouciante de ces étiquettes, la vie du monde technique tend vers des formes de domination oligarchiques ou monocratiques⁽¹⁵⁾. Si un instrument seul – une bombe à hydrogène seule – est en mesure de décider de l'être ou du non-être de millions d'hommes, ceux qui ont cet instrument entre les mains disposent d'une quantité de puissance qui, d'un geste terroriste, fait de la majorité de l'humanité une *quantité négligeable** et du mot de « démocratie », un simple *flatus vocis*. C'est bien sûr un jeu d'enfant d'amener, en mobilisant pour ce faire les mass média, la majorité à plaider pour sa propre impuissance, et on l'a fait. Mais cela veut seulement dire qu'on a déjà engagé le levier non démocratique ou antidémocratique dans une couche plus profonde. Une nouvelle connivence est ainsi produite et la situation non démocratique n'en devient pas plus démocratique. En fait, dans la société de masse, la

« liberté d'opinion » consiste exclusivement dans la « liberté d'exprimer son opinion » ; avant d'être exprimée, l'opinion ressemble à la « coutume » ; cela signifie qu'elle n'est pas mon opinion ou ton opinion mais toujours l'opinion imprimée en moi ou en toi par le travail incessant des mass média, c'est-à-dire un préjugé. Rien n'est plus hypocrite que le mépris que tes mass média des États conformistes répandent sur les résultats électoraux des États totalitaires dans lesquels les dirigeants sont élus à 99 %. Dans un certain sens, ces États sont plus honnêtes que les États non totalitaires. Il est parfaitement vraisemblable, aussi effrayant que cela puisse paraître, que les ères totalitaires des régimes hitlérien et stalinien n'aient pas été des intermezzi mais plutôt la réalisation de ce à quoi l'époque veut vraiment en venir. Dans ces régimes, elle a en tout cas montré son visage technique à nu et sans masque, un visage qui met toute son honnêteté dans l'absence de scrupules, c'est-à-dire un visage qui tient un discours politique qui ne diffère en rien de son mode de pensée technique.

La domination oligarchique ou monocratique serait entièrement établie si l'appareil jouait le rôle du destin, s'il n'avait plus besoin de recevoir d'ordre comme c'est le cas aujourd'hui encore, s'il n'avait pas besoin d'attendre un signe d'une minorité d'hommes pour se mettre en marche et était capable de se diriger seul ; si on le rendait capable de commencer lui-même son travail en réagissant spontanément (à l'appareil hostile qu'il guette en retenant son souffle et qui le guette, de son côté, en retenant son souffle).

L'appareil serait alors Caïn, le souverain absolu, et l'humanité prise dans sa totalité, sa victime terrorisée – un ultime stade serait ainsi atteint, le stade où le forfait n'aurait non seulement plus besoin de coupables (pour ne pas dire de coupables méchants), mais n'aurait plus besoin de personne pour appuyer sur le bouton. La tendance vise en tout cas une situation dans laquelle l'irrévocable dernier homme appuyant irrévocablement sur le dernier bouton remet l'opération d'appuyer au bouton lui-même afin, par cette « remise de clefs », de mettre un point final à cet âge impur, indigne et archaïque où l'on avait encore besoin d'être de chair et de sang pour appuyer sur les boutons.

Il ne peut être question bien sûr que les instruments deviennent ainsi majeurs et augmentent leur autonomie dans un sens plus que métaphorique. En revanche, il est bien question, avec la production de ces instruments, de liquider définitivement notre majorité et notre autonomie. Avec cette thèse, nous avons atteint un nouveau point important.

Rien ne serait plus restrictif que d'imaginer que la possibilité de notre liquidation ne pourrait être que le résultat secondaire et contingent obtenu par quelque appareil spécifique comme, par exemple, les armes nucléaires. La possibilité de notre liquidation est le principe que nous donnons à tous nos appareils, peu importe de quelle fonction spécifique nous les chargeons par ailleurs ; seul ce principe nous importe dans leur construction. Car quel que soit le résultat que nous visons, nous pouvons toujours produire un appareil capable de fonctionner sans nous, sans notre présence ni notre aide, et qui ne s'en plaint pas. Nous pouvons toujours produire des instruments à travers le fonctionnement desquels nous nous rendons superflus, nous nous éliminons, nous nous « liquidons ». Peu importe que cet objectif ne soit toujours qu'approximativement atteint. Ce qui compte, c'est la tendance. Et sa devise est précisément : « Sans nous. »

Il ne serait ni ridicule ni exagéré, mais seulement conséquent, de vouloir décrire dans l'épilogue d'un roman utopique un âge postapocalyptique dans lequel (pas moins conscients de leur devoir que le messager de la nouvelle de Kafka qui s'intitule *Un messager impérial*) certains appareils continueraient à faire leur travail.

Ils pourraient ainsi toujours sauver quelque chose des beaux jours de notre existence terrestre dans la nuit du futur, ne pas laisser s'effacer les traces des jours que nous avons passés sur terre et jouer encore à la guerre pendant quelques consolantes années posthumes. Ils pourraient réagir l'un à l'autre, se localiser, se faire tomber et se tuer l'un l'autre. « La bataille décisive qui eut lieu dans les montagnes de Penxer, est-il dit dans la chronique molussienne relatant les querelles qui ont opposé les deux familles ennemies, avait épuisé les belligérants. Il n'est resté que des milliers d'éléphants et

de buffles entraînés au combat, des taureaux loyaux, des troupeaux fiables qui savaient pourquoi ils étaient là. Ceux-ci continuèrent la guerre de façon si opiniâtre et imbibèrent si longtemps encore le sol du champ de bataille de leur sang qu'il ne redevint habitable que des décennies plus tard. » Nos dévoués instruments auront peut-être la délicatesse de nous survivre d'une façon aussi consolante.

Supposons que deux continents A et B se soient exterminés comme les deux familles molusiennes. Il est parfaitement pensable que l'un d'eux – disons le continent A – soit encore de façon posthume décidé à triompher sur le continent B ; que les missiles atomiques de A continuent à siffler pendant des semaines en accomplissant leur devoir avec le plus grand zèle sans s'occuper des *megacorpses* gisant sous eux, alors que le stock de B serait déjà épuisé et son vaste amas de décombres livré sans défense à la destruction par le stock de A (continent lui-même détruit). Le triomphe de A serait vraiment complet. Le fait que nous ne serons plus présents pour assister à ce triomphe ne constituera qu'une absence négligeable, un petit défaut, car les missiles, qu'on a déjà éduqués aujourd'hui à travailler sans nous, ne s'en rendront pas compte. Nous devrions bien sûr déjà fêter de façon anticipée cette victoire et ériger dès aujourd'hui des monuments pour la commémorer.

Autrement dit, puisque nous réussissons à construire nos appareils de telle manière qu'un stimulus provenant d'un appareil A déclenche la réaction de l'appareil B, ils peuvent nous éviter d'agir comme Caïn. L'inhumanité de ces actes appartient à une catégorie d'inhumanités encore insoupçonnées. L'ancien style de forfait était inhumain parce que leurs auteurs mettaient entre parenthèses *in actu* ou *ante actum* ce qui les rendait humains ; le nouveau l'est parce qu'il met entre parenthèses les auteurs humains en tant qu'auteurs. *Des actes sont commis aujourd'hui sans intervention humaine.* Ce qui revient à dire en même temps qu'il ne s'agit plus à proprement parler d'« actes » au sens traditionnel mais plutôt d'« événements ». La *Critique de la raison pratique* semble condamnée à mort. Car Kant l'a écrite pour établir de façon indubitable que les actes moraux

n'appartiennent pas « à la connexion nécessaire des événements dans une série temporelle », c'est-à-dire qu'ils n'appartiennent pas au règne de la nature⁽¹⁶⁾. Aussi fiers que nous puissions être d'avoir brisé le cadre de la « nature » ou des « phénomènes » par une « causalité libre » et de nous être mis en chemin vers la liberté, ce chemin nous a, au moins en tant *qu'homines fabros*, égarés. Nous ne sommes pas partis en avant, comme nous l'avions espéré depuis deux mille ans, mais nous avons décrit un cercle ou, si l'on veut, une sorte de spirale. Nous sommes en tout cas repartis *en arrière* vers ce point de départ par-delà le bien et le mal d'où nous sommes partis lorsque nous avons commencé à être humains. Si la région préhumaine d'où nous provenons est celle de *l'animalité totale*, la région posthumaine, que nous sommes maintenant sur le point d'atteindre, est celle de *l'instrumentalité totale*. *L'humain semble se détacher comme un intermezzo entre ces deux phases d'inhumanité* (qui se ressemblent au moins par leur caractère négatif).

Si nos forfaits ne sont plus « nôtres », si notre inhumanité vient du fait qu'il n'y a plus aucun homme derrière ces forfaits, ils semblent transformés en une pièce de théâtre à laquelle nous sommes étrangers, pour ne pas dire en la représentation d'une catastrophe naturelle face à laquelle notre rôle se limite à nous laver les mains de ce qui a lieu et à regarder comme des resquilleurs ; ou se limiterait à regarder comme des resquilleurs si nous pouvions trouver un poste d'observation sur ou derrière la clôture qui soit à l'abri des effets de cette pièce, c'est-à-dire de la radioactivité. Mais puisqu'il est impossible de trouver un tel endroit, il nous faut resquiller et nous laver les mains de ce qui peut avoir lieu avant précisément que cela ait lieu. C'est ce que font déjà au moins ces millions d'hommes qui ont sur les lèvres les mots cités plus haut : « On crèvera tous ensemble. » Ils ne contestent pas le danger, mais ne lui opposent pas non plus la moindre résistance.

Il est inutile de souligner que le mot de « catastrophe naturelle » qui doit contribuer à effacer toute responsabilité morale est un pur *flatus vocis*. Car, c'est précisément dans le fait que nous cherchions

à donner à notre crime la forme d'une catastrophe naturelle que consiste notre crime.

Autrement dit, au moment décisif, nous ou notre méchanceté n'entrerons plus en jeu. Car nous avons abandonné tant de choses aux appareils qu'ils commenceront déjà à agir dans notre dos comme un second personnel au service de l'humanité – ce faisant, ils ne détruiront pas que leurs semblables (le « second personnel ») mais aussi le premier personnel au service de l'humanité, sur les ordres duquel on prétend qu'ils agissent. Cela revient à dire qu'en intercalant des robots, les assassins se sont peut-être déjà mis hors circuit en tant qu'hommes ; et qu'ils seront peut-être aussi surpris par les actes des robots que leurs victimes ; qu'ils seront eux aussi « victimes » de leurs actes.

Mais cela ne suffit pas. Prenons l'exemple dans lequel chacun des deux partis A et B en conflit tient prêts, en cas de guerre, un seul missile et un seul antimissile (de défense). Avec le commencement de la guerre, le déclenchement du missile de A déclencherait l'antimissile de B (ou le contraire) et le missile de A, l'antimissile de B, le missile de B et l'antimissile de A constitueraient alors un seul et unique appareil. Aussi loin soient-ils géographiquement l'un de l'autre au moment du déclenchement et aussi ennemis qu'ils aient toujours été, ils ne fonctionneront pas autrement que deux pièces d'un seul et même appareil ou deux pièces couplées l'une à l'autre dans un moteur. Ce qui éclaterait alors ce ne serait pas une guerre entre ennemis (puisque les deux appareils se compléteraient pour n'en faire qu'un) ni une guerre entre appareils ; il vaudrait mieux parler d'un processus impliquant des appareils combinés entre eux grâce auquel *deux pièces ennemies* (une pièce du parti A et une pièce du parti B) formeraient à chaque fois un Tout combiné. Le principe de la dualité serait alors dépassé. Il est superflu de préciser que ce qui vaut pour cet exemple très simple, vaut également pour un cas plus compliqué (correspondant à la réalité). Chaque parti aurait à sa disposition un grand nombre de missiles et d'anti-missiles auquel ensuite pourraient s'ajouter une infinité d'antimissiles et d'anti-antimissiles. La guerre qui

éclaterait alors ne serait plus une guerre mais un processus harmonique.

Cette thèse, qui peut d'abord sembler insensée, perdra peut-être de son absurdité si l'on se souvient d'un fait précis (et déjà connu) qui correspond structurellement à celui-ci, à savoir le fait que l'effet de la guerre nucléaire ne portera plus trace de dualité, parce que les ennemis formeront une seule et unique humanité vaincue. – La « fission » a de ce point de vue véritablement conduit à une « fusion ». – Maintenant, il s'agit de faire en sorte qu'une autre forme de « fusion » remplace et empêche la fusion des appareils ou des victimes.

Nous ne vivons pas dans une époque mais dans un délai

Parmi les centaines de terribles *simplifications** que contient notre passé, il n'y en a aucune qui nous remplisse après coup d'une telle horreur que la formule « *Peace in our Time* » [La Paix pour notre temps] qui a été forgée peu avant que n'éclate la dernière guerre. Écoutons-la bien. Aujourd'hui, alors que nous savons ou du moins devrions savoir qu'elle a été acclamée par des hommes qui attendaient déjà des sépultures en masse ; dans des villes qui étaient déjà composées de futurs décombres ; et à une époque où la radio expliquait aux quatre vents que le monde était déjà en guerre (car l'ouverture des hostilités appelée « guerre civile espagnole » était déjà derrière elle), cette formule sonne comme une moquerie infernale. Bien sûr, naïveté et moquerie sont étroitement liées. Et nous ne pouvons comprendre complètement ce moment que si nous écoutons la voix innocente de l'homme qui s'est exprimé dès son retour, depuis l'aéroport de Londres⁽¹⁷⁾, et la voix moqueuse de ceux qui avaient déjà leur ordre de mobilisation allemand dans la poche de leur veste, comme si elles appartenaient à un texte de l'histoire mondiale composé sur deux tons.

La formule sonne de façon encore plus absurde si l'on veut l'appliquer à la situation actuelle ou si elle prétend formuler la tâche actuelle. Elle dit l'inverse de ce que requiert l'état du monde actuel. Depuis le moment où – *ex oriente lux* – la lueur du feu d'Hiroshima s'est répandue sur le globe terrestre, notre situation a fondamentalement changé. Parler aujourd'hui de « paix pour notre temps » est devenu contradictoire parce que le temps ne peut plus continuer en dehors de la paix. Si l'on souhaite mettre une formule entre les mains de nos contemporains, on peut tout au plus proposer de renverser celle qu'on a citée, ce qui donne : « Du temps pour notre paix. » Qu'est-ce que cela veut dire ?

Peu de suppositions seraient plus naïves que celle selon laquelle il y aurait encore pour nos contemporains du temps dans le sens où il y avait auparavant du temps, c'est-à-dire dans le sens où le temps constituerait un réceptacle patient et indifférent à son contenu dans lequel nous pourrions mettre telle ou telle action sans, ce faisant, l'irriter ; un espace vide à l'intérieur duquel pourrait se dérouler n'importe quel événement sans que celui-ci en soit affecté. C'est terminé. Il n'y a plus de temps de la paix, ni plus généralement de temps. Le temps de la paix et le temps sont devenus identiques. – Cela signifie :

Premièrement, du point de vue du temps, que celui-ci a cessé d'être au sens kantien une « forme conditionnante ». Il est devenu au contraire – ce qui semblera à coup sûr vraiment absurde à beaucoup d'oreilles philosophes – quelque chose de conditionné, c'est-à-dire quelque chose qui dépend de la paix, quelque chose qui perdure avec elle ou prend fin en même temps qu'elle.

Deuxièmement, du point de vue de la paix, cela signifie que celle-ci a cessé d'être un état empirique et historique parmi d'autres. Elle est devenue au contraire la condition par excellence : la condition de l'humanité, de l'Histoire et du temps.

Dire cela ne suffit pas. On ne peut pas employer aujourd'hui l'expression « notre temps » pour désigner « notre époque ». À moins que nous ne déterminions notre époque comme ce « temps » qui est en permanence en danger de prendre fin et d'entraîner le

temps avec lui. À moins que nous ne la déterminions, théologiquement parlant, comme *le temps de la fin*. Une « époque » au sens usuel n'est pas un tel temps de la fin : elle peut ne jamais finir tant qu'il y a du temps, mais seulement avec la fin du temps lui-même (ce qui vaut d'ailleurs pour toutes les époques). Bien qu'elle ait un point de départ semble-t-il indiscutable (son année zéro est 1945) et bien qu'elle soit si fragile, c'est-à-dire toujours « sur le point de prendre fin », ou précisément parce qu'elle est toujours sur le point de prendre fin, elle est aussi une époque sans fin au sens où elle est « définitive ». Elle se distingue des autres époques parce qu'elle est à la fois proche de la fin et sans fin. Mais elle est aussi sans fin – ce qui semble encore plus remarquable – parce qu'elle dépend de nous, ou plus précisément – et c'est cela le plus remarquable – parce qu'elle dépend d'une incapacité de notre part : elle dépend du fait que nous ne pouvons plus ne plus pouvoir faire ce que nous avons été capables de faire une fois (en l'occurrence nous préparer la fin les uns des autres), parce que « nous sommes condamnés à faire ce que nous sommes capables de faire ».

Tant que le monde durera, quels que soient les tours et les choses sensationnelles que l'Histoire cache encore dans sa boîte de Pandore, il ne pourra plus nous surprendre. Peut-être pas parce qu'il sera épuisé mais au contraire parce qu'il tiendra ferme le maximum aujourd'hui atteint de sa puissance : l'auto-anéantissement de l'humanité, et sera incapable de ne pas tenir ferme ce maximum. Et cela signifie précisément : parce qu'aucun changement ne peut imposer un critère déterminant un nouvel âge du monde capable de concurrencer et de vaincre l'actuel critère d'un « possible auto-anéantissement de l'humanité ». Multiplication par cinq du nombre d'habitants sur terre ? Possible. Multiplication par trois de la durée moyenne de la vie ? Pensable. Des horaires de transports interstellaires ? Pourquoi pas ? Mais toutes ces fières conquêtes n'empêcheront pas notre époque de continuer : elles lui appartiendront mais ne la rachèteront pas.

Voilà donc « notre temps ». C'est le « nôtre » mais, bien sûr, dans un sens nouveau. Au sens où la décision de savoir s'il continuera ou

non est entre nos mains ; au sens où le temps qui, en tant que dimension du possible, a jusqu'à présent constitué *l'espace de jeu de notre liberté*, est maintenant devenu *un objet de notre liberté*.

Mais si la menace qui atteint chaque jour à nouveau la limite du supportable devenait réelle ou si la guerre éclatait à cause d'une erreur technique, celle-ci ne serait pas seulement « une guerre dans notre époque » mais la dernière des guerres. En tant que dernière des guerres, elle serait en même temps une guerre contre toutes les époques qui ont existé jusqu'à présent et dans lesquelles il y a eu des hommes. Car ces époques seraient maintenant *sub specie* de ce dernier événement, c'est-à-dire après coup, précipitées toutes ensemble dans une seule et unique époque. Ce n'est pas seulement « la paix pour notre temps » qui serait effacée avec elle, pas seulement la paix en général, mais « l'époque de l'homme », cette époque dans laquelle il y a eu des périodes de guerres et des périodes de paix.

Voilà pourquoi notre appel à la paix a aujourd'hui un tout autre contenu que celui des générations antérieures. Et également un degré d'urgence que celles-ci n'auraient pas pu pressentir. C'est pleins de respect que nous évoquons le souvenir de l'appel : « Plus jamais de guerre ! » avec lequel la génération de nos pères, les combattants des tranchées de la Somme et les survivants de Galicie, ont demandé la « paix perpétuelle ». Mais aussi pleins d'émotion et d'envie. Car leur appel sonne à nos oreilles comme un appel venant d'un monde plus heureux, d'un monde plus sûr. Aussi indignés qu'aient pu être leurs cris, aussi grandes qu'aient pu être leurs espérances, ils sont restés à l'intérieur d'un espace dont ils n'avaient aucune raison de se méfier et dont ils n'ont pas un instant eu besoin de douter parce qu'il leur était donné. Ils sont restés à l'intérieur du monde qui était « là » et dont ils avaient la garantie qu'il resterait « là », ce qui leur permettait de se limiter à revendiquer de meilleures conditions de vie, quand ce n'était pas même le meilleur des mondes.

Nous, en revanche, nous envions l'alternative « mauvais monde ou bon monde ». La fin nous menaçant, notre alternative aujourd'hui est :

un monde ou pas de monde. Aussi longtemps qu'il dure, le monde actuel nous semble presque être « le meilleur des mondes ».

Ne l'est-il pas ?

Non. Car du fait qu'il y va ici de continuer à être ou non, il ne s'agit plus du simple remplacement d'une possibilité par l'autre. D'un mieux-être dépendent aujourd'hui beaucoup plus de choses que jamais. En outre, aussi paradoxal que cela puisse sembler, la conservation du monde ne peut réussir que par son changement. Continuer à exister n'est possible que si le monde qui reste est différent du monde actuel. Les espérances et les prétentions de nos pères ne sont donc pas annulées. On peut même dire qu'elles sont au contraire pour la première fois actuelles.

Apocalypse sans royaume

Aujourd'hui, pour penser, nous disposons du concept *d'apocalypse nue*, c'est-à-dire d'un concept *d'apocalypse* qui consiste en une simple fin du monde n'impliquant pas l'ouverture d'une nouvelle situation positive (la situation du « royaume »). On a à peine réfléchi à cette *apocalypse sans royaume* auparavant, en dehors peut-être de ces philosophes de la nature qui ont spéculé sur la mort thermique⁽¹⁸⁾. Définir ce concept nous prépare à des difficultés d'autant plus grandes que nous sommes habitués à son contraire, au concept de *royaume sans apocalypse*, et que la validité de ce concept nous est totalement évidente depuis des siècles. Quand je dis cela, je ne pense pas tant à des images utopiques de situations plus justes à la manière d'Ezéchiel dans lesquelles les sources du mal ont été vaincues. Je pense, par exemple, à la métaphysique de l'Histoire qui domine sous le nom de « *croyance au Progrès* » depuis des siècles. Car cette croyance ou cette théorie, qui est devenue pour nous tous une seconde nature, avait déjà enseigné qu'il appartenait à l'essence de notre monde historique d'être inévitablement toujours meilleur. Puisque la situation atteinte contient

toujours en elle le germe d'une meilleure situation, inévitablement, nous vivons dans un présent dans lequel un « avenir meilleur » a toujours déjà commencé ; non, d'une certaine façon, nous vivons déjà dans « le meilleur des mondes », car on ne peut rien imaginer de meilleur que le fait de devenir toujours meilleur. Autrement dit, pour ceux qui croient au Progrès, l'apocalypse est inutile comme condition préalable au « royaume ». C'est de la façon la plus ingénieuse qu'ont été entrelacés présent et futur. Si le royaume est toujours venu, c'est parce qu'il était déjà là. Et s'il était déjà là, c'est parce qu'il venait en fait de façon continue. On ne peut quasiment pas se représenter un credo plus éloigné de l'apocalypse, pour ne pas dire un affect plus anti-apocalyptique (et, ce faisant, une mentalité plus étrangère au christianisme apostolique). Que l'Amérique, le pays classique où la croyance au Progrès est la plus populaire, s'appelle si volontiers « *God's own country* » n'est rien moins qu'un hasard. L'expression indique sèchement que le royaume de Dieu est déjà là ; il est impossible de ne pas y voir une réminiscence de l'expression « *civitas Dei* ». Les mots « apocalyptique » et « anti-apocalyptique » n'ont certainement joué aucun rôle dans la discussion de la catégorie de « Progrès » mais, malgré son délayage on reconnaît bien l'opposition conceptuelle entre « apocalyptique » et « anti-apocalyptique » dans la distinction populaire entre « évolutionniste » et « révolutionnaire ». Qui sait si l'horreur avec laquelle les Américains ont réagi au bolchevisme et à l'existence de la « Russie soviétique » n'a pas été motivée à l'origine, plus que par le communisme en tant que tel, par le fait que la révolution russe, qui avait en elle quelque chose d'apocalyptique, avait violemment heurté leur croyance à l'inutilité de la croyance apocalyptique. Rien ne contrarie en tout cas plus sérieusement nos efforts pour penser le concept aujourd'hui nécessaire d'une « apocalypse sans royaume » que cette thèse optimiste d'un « royaume sans apocalypse ». Et il est indiscutable que le concept que l'époque attend de nous est une véritable exigence : c'est un véritable saut dans son contraire qu'il nous faut faire.

Mais cela ne veut peut-être pas dire que la difficulté serait fondamentalement moindre du côté des révolutionnaires ; que ces derniers, qui ont repris ou continué (toujours en le sécularisant) l'héritage apocalyptique, auraient eu moins de mal à concevoir l'idée de la menaçante « apocalypse sans royaume ».

Car aussi vivant qu'ait également pu être pour eux le concept d'« apocalypse » (transformé en concept de « révolution »), le concept du « royaume » ne l'était pas moins. Le modèle de pensée de l'eschatologie judéo-chrétienne « chute et justice » ou « fin et royaume » rayonne nettement à travers la doctrine communiste puisque la révolution y joue le rôle de l'apocalypse, et la société sans classes celui du « royaume de Dieu ». Il faut encore ajouter à cela qu'avec la révolution, remplaçant l'apocalypse, elle n'a pas imaginé un événement ayant simplement lieu, mais une action qui, si elle n'avait pas le « royaume » comme objectif, serait tout simplement absurde. Il ne peut être ici question d'une quelconque affinité avec le concept d'une « apocalypse nue sans royaume » aujourd'hui requis. Au contraire, depuis la perspective actuelle de la possibilité d'une catastrophe totale, Marx et Paul semblent être devenus des contemporains. Les différences qui jusqu'à présent avaient défini les fronts – même la différence fondamentale entre déisme et athéisme – semblent être condamnées à sombrer ensemble.

Malgré tout, notre affirmation selon laquelle l'idée d'une apocalypse se confrontant au néant nu serait inouïe et selon laquelle nous serions les premiers à devoir étudier cette idée reste surprenante. Elle est surprenante parce que nous sommes en fin de compte depuis près d'un siècle entourés de nihilisme, entourés par un mouvement qui, puisqu'il a mis le *nihil* au premier plan, a bien dû contribuer à nous habituer à l'idée de l'anéantissement. Ces nihilistes ne nous ont-ils donc pas préparés à ce à quoi nous devons nous attendre (pour l'empêcher) et ne nous ont-ils pas appris ce que nous devons savoir ?

Non, absolument pas. Et comparé à la position que nous adoptons nous, hommes d'aujourd'hui, qui obéissons à la contrainte et non à notre propre pulsion, leur position nous apparaît comme une position

de « *good old nihilists* », voire d'optimistes. Pas seulement parce qu'ils approuvaient l'anéantissement de ce qu'ils destinaient à l'anéantissement, de ce qu'ils regardaient comme un « *delendum* », c'est-à-dire comme une chose digne d'être anéantie ; mais surtout parce qu'ils situaient les actions ou les processus de destruction à l'intérieur d'un cadre dont ils ne doutaient à aucun moment de l'indestructibilité. Autrement dit : ils regardaient « seulement » Dieu et les prétendues valeurs comme des *delenda*. Nous disons « seulement » parce qu'ils ne comptaient pas le monde dans la catégorie des « *delenda* », parce que l'idée que nous devons concevoir, nous, hommes d'aujourd'hui – celle de l'anéantissement du monde – ne pouvait pas surgir à l'intérieur de leur horizon, de l'horizon de ce qu'ils étaient capables de craindre ou d'espérer.

Au contraire : si ces nihilistes plaidaient pour la destruction, leur passion restait talonnée par leur approbation du monde. Il est clair qu'ils viennent du naturalisme, des sciences physiques et naturelles et de la technique de leur temps. Même si quelques-uns d'entre eux ont trouvé douteux, voire scélérat, l'optimisme des sciences physiques et naturelles, d'une façon indirecte, ils étaient à peine moins optimistes que les avocats du Progrès qu'ils méprisaient et raillaient tout en étant pourtant dans le même camp. Ce qui leur a donné le courage de dire un grand non, c'est le fait qu'ils partageaient de façon plus ou moins consciente le grand oui de leur époque : la confiance des sciences physiques et naturelles dans le monde ainsi que le projet d'une domination totale du monde, bref, la confiance dans le « Progrès ». Je pense surtout ici aux nihilistes russes.

L'ambiguïté du délai chrétien

Bien que l'Histoire se soit constituée en « Histoire » au sens moderne, c'est-à-dire en une Histoire ayant un sens, du seul fait que l'attente chrétienne s'est orientée vers le salut, et bien qu'on ait compté ses années en « ans de grâce », l'histoire factuelle ne s'est

pourtant pas déroulée comme une suite d'événements sacrés. Elle s'est plutôt déroulée, dans la mesure où l'on ne s'est pas habitué à la voir continuer et où l'on a fini par oublier l'attente, comme un enchaînement de désillusions sacrées, comme un non-avènement chaque jour répété et jamais démenti du « royaume », comme un exercice permanent pour se contenter du fait que ce monde continue à exister.

En réalité, du point de vue du christianisme primitif, le fait que se soient écoulés deux mille ans est un scandale : cela n'aurait pas dû avoir lieu – à moins qu'on ne conçoive ces deux mille ans comme Jésus a conçu le temps séparant l'envoi des disciples de sa mort, ou comme Paul a conçu le temps de son apostolat, c'est-à-dire comme un *délai*, comme le moment qui s'intercale ou doit nécessairement s'intercaler entre l'annonce de la parousie (ou la Crucifixion) et la parousie elle-même, c'est-à-dire comme le dernier moment de convulsions ou de triomphe de Satan avant le jugement. Du point de vue chrétien, c'est-à-dire eschatologique, le christianisme vit après le Christ [*post Christum*] mais il vit pourtant « avant » Lui.

Une situation ambiguë. Abandonner sans autre forme de procès l'attente qui, pour Jésus, était l'attente du royaume de demain, parce qu'elle a été déçue et désavouer du même coup *expressis verbis* ce qui est attendu n'était possible que pour ceux qui consentaient à renoncer totalement à leur foi. Car celui qui renonçait au « que ton règne vienne, que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel ! » renonçait, ce faisant, à l'ensemble du christianisme. Peut-être ont-ils été assez nombreux à franchir ce pas à l'époque où le christianisme n'était pas encore devenu une religion d'État ? Si tel est le cas, Paul et Pierre n'auront pas mis leurs contemporains en garde sans raison. Pour ceux qui, malgré le non-avènement de la parousie, persistaient en revanche dans la foi et faisaient précisément la démonstration de leur foi par leur patience – qui s'imposait comme la vertu par excellence des chrétiens déçus -, la situation était d'une ambiguïté à peine dépassable, à peine exigible. Il y avait non seulement dans la théologie chrétienne mais aussi dans l'âme chrétienne, et parfois au même moment, des convictions qui se contredisaient :

Premièrement, la conviction selon laquelle l'apocalypse (ou le royaume de Dieu, la justification) n'était pas encore arrivée.

Deuxièmement, la conviction selon laquelle la parousie n'aurait pas lieu sous la forme d'une catastrophe mais comme un événement à *l'intérieur* des hommes. (Du fait que, dans le baptême, Paul et les siens avaient fait l'expérience de la mort et de la résurrection avec le Christ, ils croyaient déjà participer du royaume de Dieu : ils avaient anticipé le moment décisif et l'avaient anticipé à l'intérieur du temps du monde.)

Ou, troisièmement, la conviction que le royaume existait déjà, sans qu'il y ait eu d'apocalypse, sous la forme de l'Église. Dans ce cas, aussi paradoxal que cela puisse sembler, l'apocalypse n'a pas eu lieu mais elle est néanmoins reléguée dans le passé.

Abstraction faite d'individus qui n'ont pas pu renoncer à chercher où ils en étaient et ont persévéré dans une interprétation déterminée, l'histoire du christianisme aura été en grande partie l'histoire de l'articulation de ces possibilités qui se contredisent et s'excluent.

Le plus grand danger serait qu'une ambiguïté eschatologique semblable devienne dominante aujourd'hui ; que notre position devienne aussi *claire-obscur** que l'a été la situation eschatologique des chrétiens. Rien ne serait plus funeste que de ne pas savoir si nous devons regarder la catastrophe comme se tenant encore devant nous (et nous comporter conformément à cela) ; ou si nous pouvons nous permettre (en raison, par exemple, du fait que le monopole nucléaire a été brisé) de nous organiser dans le monde comme si nous étions déjà passés de l'autre côté de la montagne ; ou même si nous pouvons considérer la fin comme un « événement perpétuel » (et, en fin de compte, comme un événement pas si effrayant). Peut-être la franchise brutale d'un non-croyant, de quelqu'un d'aussi incroyant que l'auteur de ces lignes, est-elle nécessaire pour exprimer avec toute la clarté requise que ce doute, s'il survenait aujourd'hui, agirait de façon encore plus funeste qu'autrefois. A l'époque, il s'agissait d'une menace simplement imaginaire : les deux mille ans qui se sont écoulés depuis en sont la preuve. Alors que cette fois-ci, c'est une menace indubitable, réelle – au sens quotidien

et technique – qui est en vue et va devenir vraie si nous ne la prévenons pas en y répondant par une action tout aussi indubitablement réelle.

Ce qui se tient derrière nous – au sens de ce qui est valide une fois pour toutes -, c'est la présupposition qui rend la catastrophe possible.

Ce qui se tient devant nous, c'est la possible catastrophe.

Ce qui est toujours là, c'est la possibilité que la catastrophe ait lieu à chaque instant.

Analogie : tout comme autrefois on avait essayé, en introduisant l'idée de délai, de garder les croyants dans la croyance (en l'avènement), on cherche aujourd'hui, en réintroduisant l'idée de délai, à garder les incroyants dans l'incroyance (en l'avènement).

Autrefois, cela se formulait ainsi : nous ne devons pas attendre le royaume tout de suite, car son avènement constitue un drame cosmique ; même si elle a déjà été obtenue au ciel, la victoire prend du temps ici-bas ; elle ne peut avoir lieu avant que Satan ait joui convulsivement de son dernier triomphe. « Car il faut qu'auparavant l'apostasie soit arrivée » (deuxième épître aux Thessaloniens, 2,3). Bref, le fait que l'avènement n'ait toujours pas eu lieu était tout simplement présenté comme la preuve qu'il aura bien lieu.

Aujourd'hui, c'est le contraire : « Nous n'avons pas besoin d'attendre tout de suite l'avènement (de la catastrophe), surtout pas. Le fait qu'elle n'ait pas eu lieu jusqu'à présent, c'est-à-dire le fait qu'un délai se soit déjà écoulé, prouve bien que nous sommes capables de vivre avec le danger (de vivre "avec la bombe") et de maîtriser ce danger. C'est d'autant plus sûr que le danger apocalyptique a été plus aigu au début du "délai" – à l'époque où les hommes manquaient d'expérience dans ce domaine et où il y avait un monopole nucléaire – qu'aujourd'hui, à l'époque de l'équilibre nucléaire. Le climax de danger atteint à l'époque aurait même pu être dépassé. L'épreuve est donc déjà derrière nous. »

La fin de la fin

Aussi longtemps qu'on a conçu le cours du temps comme cyclique, il était inévitable qu'on atteigne toujours à nouveau le point de départ et qu'on refasse toujours à nouveau le même parcours. Le concept de « fin » ne pouvait pas apparaître. Là où il est apparu, comme dans la théorie stoïcienne de *l'ekpyrosis* [du feu cosmique], « fin » signifiait aussi en même temps « commencement ».

C'est avec l'attente de la fin définitive, avec la peur et l'espérance eschatologique, que l'Histoire est devenue un « sens unique » excluant toute répétition. N'ayant réussi à atteindre ni son point de départ ni sa fin, l'Histoire – qui doit son existence au concept de « fin » – est devenue le principe du « et ainsi de suite » et a ainsi contribué à préparer la fin du principe de « fin ». Rien ne nous avait été aussi bien garanti et pour toute l'éternité que le fait que le temps continuerait éternellement. Aujourd'hui, cette garantie s'est effondrée.

Digression sur l'apocalypse chrétienne et l'apocalypse nucléaire

On a protesté à plusieurs reprises contre mon emploi des adjectifs « eschatologique » et « apocalyptique ». Il n'est pas convenable, m'a-t-on dit, de jouer avec des adjectifs théologiques et de conférer, en les employant de façon métaphorique, à l'exposé d'une situation n'ayant rien à voir avec la religion, un faux sérieux et un caractère faussement terrible.

La seule réplique possible à cette critique semblera choquante. Mais le sérieux, que nous aurions prétendument offensé, n'admet pas la moindre ambiguïté. Voici ma réponse :

Aussi ancienne et respectable que soit l'histoire des espoirs et des peurs eschatologiques, de l'interprétation des rêves de Daniel jusqu'à l'espérance d'un « royaume de Dieu » socialiste, il n'y a bien sûr jamais eu jusqu'à présent de véritable danger de fin du monde,

malgré tout le sérieux subjectif avec lequel les prophètes ont parlé de ce danger. Le danger de fin du monde qui menace aujourd'hui est le premier à être objectivement sérieux. Il est même si sérieux qu'il ne pourrait pas l'être plus. Puisqu'il en va ainsi, voilà comment il convient de répondre aux questions : quel emploi des termes « fin du monde » ou « apocalypse » est métaphorique ? Quel autre ne l'est pas ? C'est aujourd'hui pour la première fois que ces termes prennent un sens sérieux et non métaphorique ; depuis l'année zéro (= 1945), ils désignent pour la première fois une fin réellement possible. Du coup, le concept d'apocalypse qu'on a utilisé en théologie jusqu'à présent se révèle n'avoir été qu'une simple métaphore. Pour être plus précis, ce qu'on a visé à travers ce concept – exprimons-nous crûment – se révèle aujourd'hui n'avoir été qu'une fiction. Comme nous l'avions annoncé, cela peut sembler provocant, mais à tort, car nous ne sommes absolument pas le premier à entreprendre de ramener l'eschatologie au rang de la « fiction ». Dans un certain sens, cette dégradation est presque aussi vieille que l'eschatologie elle-même et a déjà une longue histoire. A vrai dire, elle date du moment où les disciples que Jésus avait envoyés avec les paroles : « Vous n'aurez pas achevé de parcourir les villes d'Israël que le Fils de l'homme sera venu » (Matthieu, 10-23) avaient achevé leur périple sans que le Fils de l'homme ne soit revenu, car le vieux monde existait toujours et continuait à fonctionner. La déception de la non-parousie et du non-avènement de la fin ou bien celle de voir continuer le vieux monde est le modèle de la déception qui a perduré pendant des siècles, jusqu'à ce qu'en fin de compte la parousie reçoive un nouveau sens et soit conçue comme un événement ayant déjà eu lieu(19).

Dans le continuum des espoirs déçus qui a duré des siècles, l'apocalypse semblait être devenue une fiction – avec quels moyens, parfois des trucs, l'espérance a été entretenue malgré le retard infini de la parousie qui ne prend jamais fin, on ne peut pas en traiter ici -, mais pas parce que tout d'un coup, comme aujourd'hui, une tout autre menace d'apocalypse, réelle de surcroît, avait surgi. Dans la mesure où elle n'a pas pu être théologiquement refondue, la prédiction semblait n'être en fait qu'une fausse prophétie. Un père de l'Église modérait déjà sa prédiction, dans le Pont, avec les mots suivants :

« Si cela n'arrive pas comme je l'ai dit, alors ne croyez plus désormais les Écritures, mais que chacun de vous fasse comme il veut(20). » Cela signifie qu'il n'y a pas que la question « quand ? » qui est vivante depuis le commencement ; le doute quant à la fin du monde prédite l'est aussi(21). Ce n'est pas l'apparition d'une menace effective du type de celle qui est apparue aujourd'hui qui a introduit le doute mais le fait que le monde, en continuant à exister, contredisait chaque jour les attentes apocalyptiques, pour ne pas dire qu'il leur infligeait un véritable démenti.

Quant aux chrétiens d'aujourd'hui, dans la mesure où ceux-ci croient encore à la fin du monde, ils se la représentent encore et toujours comme cette fin qu'on leur a enseignée dans le cours de religion. Je veux dire par là qu'il ne leur vient pas à l'idée de voir un *omen*, un signe, dans la situation que nous avons produite aujourd'hui(22). J'ai dit de façon limitative « dans la mesure où », car l'apocalypse n'est plus un article de foi depuis maintenant mille cinq cents ans, à cause de la non-parousie du Christ. Le remplacement du christianisme eschatologique par un christianisme « existentiel » opéré par Bultmann n'est que la dernière neutralisation en date de l'apocalypse, une neutralisation dont la tradition remonte à Augustin, puisque ce dernier voyait dans l'existence de l'Église la « *civitas Dei* », c'est-à-dire le royaume advenu, un royaume qui, puisqu'il est advenu, rend superflue l'espérance en son avènement. Non, l'ambiguïté de l'image et du concept de l'apocalypse est déjà présente chez Paul et ce n'est pas seulement l'image que l'apôtre se fait de l'apocalypse qui est ambiguë, mais aussi (si l'on peut employer cette expression) son « sentiment sur l'apocalypse », c'est-à-dire son opinion sur l'apocalypse(23). Avec cette expression, je ne vise pas seulement l'ambivalence – qui intervient plutôt rapidement – de l'espérance et de la peur que suscite l'apocalypse attendue, une ambivalence qui finit toujours par se lever pour ne plus laisser place qu'à la peur, mais aussi l'imprécision due au fait qu'on ne savait pas si l'on devait concevoir ce qui était promis comme quelque chose de présent ou d'à venir.

Cette situation – c'est la situation des « retards de la parousie » qui joue à juste titre un rôle décisif dans l'histoire actuelle de la religion et plus précisément de la religion protestante⁽²⁴⁾ – est la situation de la génération de Paul et plus particulièrement celle de Paul lui-même. Elle est prodigieusement intéressante pour nous en tant que modèle de notre propre situation. Car cette situation est la seule avant la nôtre à avoir été forcée, si elle ne voulait pas renoncer à son credo principal, d'insister fermement sur l'avènement d'une catastrophe annoncée comme imminente et qui n'arrivait pourtant pas. Elle a dû accorder simultanément que la catastrophe n'était pas encore là mais que, d'une certaine façon, elle était pourtant déjà là. Bref, on devait concevoir cette situation comme un *délai*, comme un espace de temps, qui devait être défini par son caractère limité et son manque de durée, qui devait donc être défini par sa « *finis* », c'est-à-dire comme un espace de temps fini sur lequel la « *finis* » ne se contente pas de projeter son ombre ou sa lumière mais qu'elle remplit déjà. Cela signifie qu'il faudrait concevoir l'avènement (de la fin et du royaume) comme un processus qui demande et prend du temps, comme un processus à l'intérieur duquel on se trouve déjà – un peu comme un traîneau qui file à toute vitesse vers un précipice sans qu'on puisse l'arrêter et qui est déjà dans la catastrophe avant de s'écraser effectivement dans le précipice. Comme dans cet exemple, nous voyons, nous aussi, ce qui se tient devant nous.

Synopse de l'apocalypse chrétienne et de l'apocalypse nucléaire

Une comparaison synoptique de l'attente de l'apocalypse dans le christianisme apostolique avec l'actuelle attente de la fin rendra cette dernière plus claire. Elles ont en commun ce qui suit :

1. Autrefois, la tâche principale consistait à faire comprendre aux contemporains qu'ils ne vivaient pas dans une époque quelconque,

mais dans un *délai* (ce qui signifiait du même coup qu'ils vivaient effectivement *dans ce délai*). Il en va de même aujourd'hui.

2. Autrefois, la fin attendue se heurtait à l'incroyance générale ou même à la moquerie. « Sachez [...] que dans les derniers jours, il viendra des moqueurs [...] qui diront : « Où est la promesse [de son avènement] ? ». Il en va de même aujourd'hui.

3. Autrefois, on considérait (Paul, en particulier) qu'entre la mort sur la Croix et le retour, le monde n'avait fait qu'exister encore. Il en va de même aujourd'hui. Entre Hiroshima et la guerre nucléaire totale, le monde existe encore, il ne fait qu'exister encore.

4. Autrefois, il avait fallu empêcher qu'on ne se méprenne sur le sens des non-avènements du retour et du royaume (ou, mieux, qu'on ne le comprenne trop bien) et qu'on ne les interprète comme des preuves établissant la fausseté de ce qui avait été annoncé. C'est à cela qu'ont visé tous les efforts intellectuels et en particulier ceux de Paul pour expliquer que le monde n'existait plus et qu'il avait changé, pour montrer que la situation eschatologique était en fait déjà « là » ; pour expliquer en fin de compte aux croyants que le bouleversement avait déjà commencé ou que tout l'homme qui était mort au monde était déjà racheté en Christ. Il en va de même aujourd'hui. Car, aujourd'hui aussi, il est nécessaire d'empêcher qu'on ne se méprenne sur le fait que la catastrophe n'a toujours pas eu lieu et qu'on n'y voie une preuve établissant son impossibilité réelle, qu'on ne prenne le « pas encore » pour un « jamais ». Aujourd'hui aussi, nous devons réunir tous nos efforts intellectuels pour nier que le monde existe encore et qu'il n'a pas changé, pour faire reconnaître des faits actuels comme des signes et démontrer que la situation eschatologique a en fait déjà commencé.

Elles diffèrent sur les points suivants :

1. Autrefois, on attendait une fin qui ne venait pas. Elle était, pour aller vite, infondée. Aujourd'hui, elle est au contraire objectivement justifiée. Comparé à l'attente actuelle de la fin, le discours des apôtres sur l'apocalypse n'est que pure imagination. Nous ne parlons pas métaphoriquement lorsque nous qualifions ce qui nous attend

d'« apocalyptique » ; vu depuis notre situation, c'est le discours qu'on tenait autrefois sur la « fin » qui est métaphorique.

2. Autrefois, on considérait la fin comme quelque chose dont l'homme était seulement responsable. Cette fois-ci, la fin est en revanche quelque chose de directement accompli par l'homme. Autrefois, on considérait que la fin attendue avait pour cause notre faute. Cette fois-ci, notre faute consiste précisément dans la production même de la fin.

3. Le message de l'époque était plutôt réjouissant. Il disait : « Le futur a déjà commencé. » Le message d'aujourd'hui est au contraire tout simplement effrayant. Il dit : « L'absence de futur a déjà commencé. »

4. Autrefois, l'espérance eschatologique avait constitué l'« Histoire ». L'antique caractère cyclique du temps, qui empêchait toute historicité, était désormais dépassé du fait que ce qui n'était pas encore arrivé courait droit devant, dans une voie à sens unique, à la rencontre du « royaume ». Nous, en revanche, c'est la fin de l'Histoire que nous envisageons à travers notre attente de la fin. Ou, autrement dit, puisque c'est d'abord le sacrifice du Christ qui a garanti le royaume de Dieu, cette mort a transformé après coup tout l'espace de temps précédant cette caution en quelque chose d'ancien. L'Histoire est devenue possible parce que les événements du monde ont alors été articulés en deux époques (ou même, si l'on considère le délai qui nous sépare du jugement comme une époque, en trois époques). Pour nous, en revanche, la possibilité de la fin fait du passé quelque chose qui existe comme s'il n'avait jamais existé. Cela signifie qu'il sera après coup dés-historicisé, s'il n'est pas même – *sit venia verbo* – « dé-ontisé ».

5. Autrefois, il était nécessaire (voir ci-dessus) d'assurer les « frères » déçus par le non-avènement de la fin que celui qui était mort au monde avait sa fin derrière lui et vivait déjà racheté en Christ. Notre tâche aujourd'hui est au contraire d'empêcher, en informant, que nous ne nous trouvions réellement déjà dans la situation eschatologique, d'empêcher que l'*eschaton* [le dernier moment] n'arrive vraiment.

5. Aujourd'hui, le problème moral se pose d'une façon totalement nouvelle du fait que nous devons vivre sous la menace d'une situation apocalyptique que nous avons nous-mêmes créée. Si nous sommes confrontés à une tâche morale, ce n'est pas parce qu'avec la rupture du royaume que nous devons attendre, nous devons également nous attendre (comme l'ont fait tous les apocalypticiens depuis Daniel) au jugement de Dieu ou du Christ, mais parce que c'est nous-mêmes qui, par notre propre action (nous ne jugeons pas, mais tout de même), décidons si notre monde continuera à exister ou non. Au-delà de la question de savoir si le monde continuera à exister ou non, après son éventuelle fin, nous n'attendons – et c'est, comme nous l'avons dit, la première fois que cela arrive – aucun royaume de Dieu, nous n'attendons tout simplement rien.

Tant que l'attente eschatologique n'a été qu'une simple affaire d'« imagination », l'apocalypse – peu importe qu'on l'ait conçue comme un court délai ou comme un millenium – n'a été considérée que comme un prologue au royaume de Dieu. Aujourd'hui, puisque l'apocalypse est techniquement possible et même vraisemblable, elle se tient seule devant nous : personne ne croit plus qu'un « royaume de Dieu » la suivra. Même le plus chrétien des chrétiens.

Autrement dit, moralement parlant, la situation est nouvelle parce que la catastrophe, si elle arrivait, serait l'œuvre de l'homme. Quand elle arrivera, elle sera l'œuvre de l'homme. Jusqu'à présent, on avait toujours considéré les apocalypses comme des conséquences de l'agir humain (comme des façons de punir, par exemple, les hommes corrompus) ou comme la catastrophe finale (précédant l'apparition du royaume sur la terre comme au ciel).

L'apocalypse actuelle serait en revanche non seulement la conséquence de notre état moral mais également le résultat direct de notre action : c'est nous qui la produirions.

Il n'est pas certain que nous ayons déjà atteint la fin des temps. Il est certain en revanche que nous vivons définitivement dans le temps de la fin et que le monde dans lequel nous vivons est par conséquent un monde incertain.

« Dans le temps de la fin » signifie : dans cette époque où nous pouvons chaque jour provoquer la fin du monde. – « Définitivement »

signifie que le temps qui nous reste est pour toujours le « temps de la fin » : il ne peut plus être relayé par un autre temps mais seulement par la fin.

Il ne peut plus être relayé par un autre temps parce que nous sommes incapables de ne plus pouvoir faire tout d'un coup demain et pour toujours ce que nous sommes capables de faire aujourd'hui (c'est-à-dire de nous préparer la fin les uns des autres).

Il est possible que nous réussissions – nous n'avons plus le droit d'espérer une plus belle opportunité – à repousser toujours à nouveau la fin devant nous, à gagner toujours à nouveau le combat contre la fin du temps, c'est-à-dire à rendre infini le temps de la fin. Mais en supposant que nous remportions cette victoire, il est certain que ce temps restera ce qu'il est, à savoir un temps de la fin. Seul l'aujourd'hui nous sera garanti, jamais le demain. Non, ni l'aujourd'hui ni même l'hier, parce que l'aujourd'hui, en apparence garanti, tombera avec le demain, et l'hier avec eux.

Mais il est certain, malgré toutes ces incertitudes, que gagner le combat qui oppose temps de la fin et fin des temps est la tâche qui nous est proposée aujourd'hui, et à partir de maintenant à ceux qui nous suivront dans tout nouvel aujourd'hui à venir. Nous n'avons pas le temps de reporter cette tâche et ils n'en auront pas non plus le temps parce que (comme il est dit dans un texte ancien⁽²⁵⁾ qui n'est devenu vrai qu'aujourd'hui) « dans le temps de la fin, les temps passent plus vite qu'au début et saisons et ans se trouvent pris lors dans une course ».

Il est certain que nous devons courir plus vite que les hommes des temps antérieurs et même plus vite que le cours du temps lui-même ; nous l'aurons ainsi toujours déjà dépassé et aurons toujours déjà assuré sa place dans le demain, avant qu'il ait lui même atteint cette place.

1 Pour un catastrophisme éclairé, Points, Seuil, 2002 ; *Petite métaphysique des tsunamis*, Seuil, 2005.

2 Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1986, p. 12. (N.d.T.)

3 Si le monde était un étant parménidien, c'est-à-dire un étant à côté duquel, d'une part, il n'y aurait aucun autre étant et encore moins un néant et qui, d'autre part, serait si massivement emmuré dans son être qu'il ne pourrait rien faire contre celui-ci, un tel étant serait, en raison précisément de la « constitution de son être », incapable de concevoir l'idée d'une différenciation entre lui en tant qu'« étant » et son « être ». Et il ne serait pas seulement incapable d'en concevoir l'idée : car il n'existerait pas de différence, elle ne correspondrait à rien dans de telles conditions.

4 Sur la problématique de la situation du suicide, cf. aussi *supra*, pp. 95 sq.

5 Cf. *L'Obsolescence de l'homme*, op. cit., pp. 285 sq.

6 À vrai dire, cette équation vaut plus ou moins de toute arme. Mais elle vaut sans limitation de l'arme nucléaire, puisque son emploi effectif anéantirait l'ennemi. - Dans un certain sens, cette équation définit la « puissance » par opposition au « pouvoir ».

7 Les minimisateurs de métier n'ont pas tenu compte de ce soutien dans leurs dispositions, ils n'ont vraisemblablement même pas encore pris note de son existence. On ne peut pas attendre de ces hommes la liberté et la présence d'esprit requises pour tenir compte des choses sur lesquelles on n'avait pas compté ou qu'on ne comprend pas, ou tout simplement pour les observer avec justesse. Au contraire, ils partent de l'hypothèse — sans laquelle leur campagne de minimisation resterait sans objet et qui est renforcée par les discours aujourd'hui si populaires sur l'angoisse - selon laquelle le danger démesuré devait plonger et a effectivement plongé l'humanité dans l'angoisse. S'ils pouvaient avoir raison ! Mais aucune expérience ne vérifie leur hypothèse. Nulle part on n'observe d'angoisse démesurée, sans aller jusqu'à parler d'une angoisse universellement répandue. Si l'angoisse manque, c'est à vrai dire parce que le business de la minimisation est déjà bien occupé sans elle et continue chaque jour à l'être - par le danger lui-même, comme on l'a dit.

8 Cf. *Der Mann auf der Brücke. Tagebuch aus Hiroshima und Nagasaki* [L'Homme sur le pont. Journal de voyage à Hiroshima et Nagasaki], Munich, C.H. Beck, 1959, p. 117. Repris en 1982 dans *Hiroshima ist überall* [Hiroshima est partout].

9 *Idem*, p. 240 et p. 267.

10 Sur cette question, cf. *L'Obsolescence de l'homme*, op. cit., pp. 295 sq.

11 Parfois, l'échange est encore plus généreux. Car le je-m'en-foutiste qui dit : « Personne ne peut rien me reprocher. Que pourrait-on bien me reprocher (à moi) d'avoir fait ? » se méprend souvent sur lui-même en se comprenant comme liberté. Cela signifie que l'illusion de la liberté augmente encore la privation de liberté.

12 « On ne peut pas grincer des dents en appuyant sur un bouton » (*Der Mann auf der Brücke* [L'homme sur le pont], op. cit., p. 144),

13 C'est l'inverse qui vaut pour Abel : plus grand est le forfait auquel il faut s'attendre, plus petite est la peur qu'il inspire. Ceux qui vivent sous la menace nucléaire n'ont pas peur de la voir s'approcher, tout comme Abel n'a pas eu peur du poing de Caïn. Parmi nos contemporains, je n'en connais que très peu dont la peur face à la possible apocalypse égale celle que leur inspirent des dangers aussi puérils que, par exemple, celui de perdre leur prestige. Ce qui révèle l'une des racines de la devise actuelle : « Plutôt mort que rouge ». Ceux qui savent réagir de façon appropriée à la grandeur du danger représentent en tout cas une très petite (et généralement méprisée) élite de l'horreur.

14 Il faudrait une « sociologie des produits » et surtout une « sociologie des instruments ». - Nous, les êtres humains, nous ne fonctionnons pas comme des monades mais comme des *zoapolitika* [comme des animaux politiques]. Il en va de même pour les appareils « individuels », qui sont pour leur part des *ergapolitika* [des ouvrages politiques], c'est-à-dire des pièces qui doivent être cosmopolites et travailler main dans la main avec d'autres pièces, des pièces qui dépendent d'autres pièces mais dont d'autres pièces dépendent à leur tour, bref, des pièces qui trouvent d'abord leur *raison d'être** dans la totalité de l'usine. Un appareil n'est parfait, peu importe quelle est sa fonction, que si l'entreprise à laquelle il est coordonné fonctionne également comme un appareil. L'activité de l'appareil n'a de sens qu'à l'intérieur de son « entreprise ». Et pas seulement à l'intérieur de celle-ci. Car ce qui vaut de l'appareil individuel 1 vaut aussi de l'appareil individuel 2 : il doit, lui

aussi, être cosmopolite et travailler main dans la main avec d'autres appareils ; il ne fonctionne idéalement, lui aussi, que s'il est dirigé (d'une certaine façon) vers la totalité du monde (de la production, de l'information, de la matière première, de l'offre et de la consommation), c'est-à-dire si « tout l'appareil » fonctionne. Ou plus justement : il ne fonctionnerait de façon idéale que si le « Tout » fonctionnait comme un appareil. Il ne peut bien sûr en être question. Mais que la tendance va dans cette direction — c'est-à-dire vers l'appareil totalement monocratique à l'intérieur duquel tout appareil individuel trouve sa justification et sa garantie, et devient ainsi une pièce du macro-appareil —, c'est évident, et pas seulement à cause de l'existence des économies de plan. L'appareil de la publicité qui fabrique l'acheteur de produits et l'appareil qui fabrique les produits proposés à l'achat appartiennent à un même macro-appareil qui est à la fois de nature technique et sociale et donne enfin une vérité au mot « appareil » qu'on n'employait que métaphoriquement dans ce sens jusqu'à présent. - L'idée d'« humanité machine » fait ainsi son entrée à la place de celle d'« homme-machine », inventée au XVIII^e siècle.

[15](#) Cela vaut aussi de la politique extérieure. L'effort de petites puissances pour acquérir la toute-puissance atomique n'a pas d'autre sens que celui de pouvoir à tout moment faire violence à la majorité en la menaçant.

[16](#) La situation actuelle s'est développée bien au-delà des possibilités pressenties par Kant. Lorsque Kant soulignait (*Critique de la raison pratique*, *op.cit.*, p92) que tout, et pas seulement l'homme pouvait être utilisé comme moyen, c'est-à-dire traité comme une chose, il ne pouvait pas pressentir qu'on irait jusqu'à retirer l'action elle-même des mains de l'homme en tant qu'homme.

[17](#) Il s'agit de Neville Chamberlain - voir note *supra*, p. 179. (*N.d.T.*)

[18](#) Allusion à Ludwig Boltzmann. (*N.d.T.*)

[19](#) Les représentations de la résurrection et de la fin du monde aux III^e et IV^e siècles se présentaient comme si ce qui était attendu *était* déjà arrivé, c'est-à-dire comme si le futur était un passé. - Cf. sur ce point Martin Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas* [La Naissance des dogmes chrétiens], Berne, 1941, p. 90.

[20](#) Hippolyte, *Commentaire sur Daniel*, IV, 18 sq. Cité d'après Werner, p.107.

[21](#) Deuxième épître de Pierre, 3, 3 sq.

[22](#) Il est bien sûr totalement insuffisant de parler aujourd'hui d'« *omina* ». Car notre production de la fin du monde nous menace déjà de la façon la plus directe et nous n'avons pas besoin d'exégèse pour identifier le danger. Elle est bien sûr beaucoup plus qu'un simple signe avant-coureur ayant besoin d'être interprété.

[23](#) Plus le rôle du sacrement est devenu grand dans l'histoire du christianisme, plus l'idée eschatologique a perdu en puissance et en capacité à convaincre. Car si le sacrement est capable de décider de la résurrection ou de la damnation, la sentence du jugement dernier est déjà anticipée au cours de la vie et le jugement lui-même rendu superflu. Mais puisque le jugement est un élément essentiel du drame eschatologique, ou mieux, puisque la fin apocalyptique est dans un certain sens identique à la sentence du juge, il ne reste plus qu'une idée douteuse et défigurée de l'Apocalypse.

[24](#) D'abord chez Schweitzer puis chez Wiener, entre autres.

[25](#) Esdras IV, 4, 26 (une traduction française de ce texte se trouve dans Jean-Paul Migne, *Dictionnaire des Apocryphes*, Paris, 1856, tome 1, p. 594).

Narcisse ou la stratégie du vide

Gilles Lipovetsky

Citer ce document / Cite this document :

Lipovetsky Gilles, Editions Gallimard. Narcisse ou la stratégie du vide. In: Réseaux, volume 4, n°16, 1986. Philosophie et communication. pp. 7-41;

doi : <https://doi.org/10.3406/reso.1986.1202>

https://www.persee.fr/doc/reso_0751-7971_1986_num_4_16_1202

Fichier pdf généré le 11/04/2018

NARCISSE OU LA STRATÉGIE DU VIDE

Gilles LIPOVETSKY

Chaque génération aime se reconnaître et trouver son identité dans une grande figure mythologique ou légendaire qu'elle réinterprète en fonction des problèmes du moment : Œdipe comme emblème universel, Prométhée, Faust ou Sisyphe comme miroirs de la condition moderne. Aujourd'hui, c'est Narcisse qui, aux yeux d'un nombre important de chercheurs, tout particulièrement américains, symbolise le temps présent : « Le narcissisme est devenu l'un des thèmes centraux de la culture américaine ¹. » Tandis que le livre de R. Sennett ², *Les Tyrannies de l'intimité (T.I.)*, vient d'être traduit en français, *The Culture of Narcissism (C.N.)* devient un véritable best-seller sur tout le continent U.S. Au-delà de la mode et de son écume et quelques

1. Chr. Lasch, *The Culture of Narcissism*, New York, Warner Books, 1979, p. 61. Sur la thématique narcissique, outre les travaux de R. Sennett, Chr. Lasch cite ceux de : Jim Hougan, *Decadence : Radical nostalgia, narcissism and decline in the seventies*, New York, Morrow, 1975; Peter Marin, « The new narcissism », *Harper's*, oct. 1975; Edwin Schur, *The Awareness Trap : self-absorption instead of social change*, New York, Quadrangle, N. Y. Times, 1976, ainsi qu'un nombre important de travaux d'inspiration psy (cf., notes pp. 404-407), notamment P. L. Giovachinni, *Psychoanalysis of Character Disorders*, New York, Jason Aronson, 1975; H. Kohut, *The Analysis of the self*, New York, International Universities Press, 1971; O. F. Kernberg, *Borderline conditions and pathological narcissism*, New York, Jason Aronson, 1975.

Depuis la rédaction de ce texte, le livre de Chr. Lasch a été traduit chez Laffont, sous le titre : *Le Complexe de Narcisse*, 1980. Les pages indiquées ici sont celles de l'édition américaine

2. Richard Sennett, *Les Tyrannies de l'intimité*, traduit par Antoine Berman et Rebecca Folkman, Paris, Éd. du Seuil, 1979.

caricatures que l'on puisse faire ici ou là de ce néo-narcissisme, son apparition sur la scène intellectuelle présente l'intérêt majeur de nous contraindre à enregistrer dans toute sa radicalité la *mutation* anthropologique qui s'accomplit sous nos yeux et que chacun de nous ressent bien en quelque manière, fût-ce confusément. Un nouveau stade de l'individualisme se met en place : le narcissisme désigne le surgissement d'un profil inédit de l'individu dans ses rapports avec lui-même et son corps, avec autrui, le monde et le temps, au moment où le « capitalisme » autoritaire cède le pas à un capitalisme hédoniste et permissif. L'âge d'or de l'individualisme, concurrentiel au niveau économique, sentimental au niveau domestique¹, révolutionnaire au niveau politique et artistique, prend fin, un individualisme pur se déploie, débarrassé des ultimes valeurs sociales et morales qui coexistaient encore avec le règne glorieux de l'*homo œconomicus*, de la famille, de la révolution et de l'art; émancipée de tout encadrement transcendant, la sphère privée elle-même change de sens, livrée qu'elle est aux seuls désirs changeants des individus. Si la modernité s'identifie avec l'esprit d'entreprise, avec l'espoir futuriste, il est clair que le narcissisme inaugure, par son indifférence historique, la post-modernité, l'ultime phase de l'*homo aequalis*.

Narcisse sur mesure.

Après l'agitation politique et culturelle des années soixante, qui pouvait encore apparaître comme un investissement de masse de la chose publique, c'est une désaffection généralisée qui ostensiblement se déploie dans le social, avec pour corollaire le reflux des intérêts sur des préoccupations purement personnelles et ce, indépendamment de la crise économique. La dépolitisation et la désyndicalisation prennent des proportions

1. Edward Shorter, *Naissance de la famille moderne*, Éd. du Seuil, trad. franç., 1977.

jamais atteintes, l'espérance révolutionnaire et la contestation étudiante ont disparu, la contre-culture s'épuise, rares sont les causes encore capables de galvaniser à long terme les énergies. La *res publica* est dévitalisée, les grandes questions « philosophiques », économiques, politiques ou militaires soulèvent à peu près la même curiosité désinvolte que n'importe quel fait divers, toutes les « hauteurs » s'effondrent peu à peu, entraînées qu'elles sont dans la vaste opération de neutralisation et banalisation sociales. Seule la sphère privée semble sortir victorieuse de ce raz de marée apathique; veiller à sa santé, préserver sa situation matérielle, se débarrasser de ses « complexes », attendre les vacances : vivre sans idéal, sans but transcendant est devenu possible. Les films de Woody Allen et le succès qu'ils remportent sont le symbole même de cet hyper-investissement de l'espace privé; ainsi qu'il le déclare lui-même, « *political solutions don't work* » (cité par Chr. Lasch, p. 30), à bien des égards cette formule traduit le nouvel esprit du temps, ce néo-narcissisme naissant de la désertion du politique. Fin de l'*homo politicus* et avènement de l'*homo psychologicus*, à l'affût de son être et de son mieux-être.

Vivre au présent, rien qu'au présent et non plus en fonction du passé et du futur, c'est cette « perte du sens de la continuité historique » (C.N., p. 30), cette érosion du sentiment d'appartenance à une « succession de générations enracinées dans le passé et se prolongeant dans le futur » qui, selon Chr. Lasch, caractérise et engendre la société narcissique. Aujourd'hui nous vivons pour nous-mêmes, sans nous soucier de nos traditions et de notre postérité : le sens historique se trouve déserté au même titre que les valeurs et institutions sociales. La défaite au Vietnam, l'affaire du Watergate, le terrorisme international mais aussi la crise économique, la raréfaction des matières premières, l'angoisse nucléaire, les désastres écologiques (C.N., pp. 17 et 28) ont entraîné une crise de confiance envers les leaders politiques, un climat de pessimisme et de catastrophe imminente qui expliquent le développement des stratégies narcissiques de « survie », promettant la santé physique et psy-

chologique. Quand le futur apparaît menaçant et incertain, reste le repli sur le présent, qu'on ne cesse de protéger, aménager et recycler dans une jeunesse sans fin. Simultanément à la mise entre parenthèses du futur, c'est à la « dévaluation du passé » que procède le système, avide qu'il est de larguer les traditions et territorialités archaïques et d'instituer une société sans ancrage ni opacité; avec cette indifférence au temps historique se met en place le « narcissisme collectif », symptôme social de la crise généralisée des sociétés bourgeoises, incapables d'affronter le futur autrement que dans le désespoir.

Sous couvert de modernité, l'essentiel n'est-il pas en train de nous filer entre les doigts. À vouloir rabattre, selon une sacro-sainte tradition marxiste, le narcissisme sur la « banqueroute » (C.N., p. 18) du système et l'interpréter sous le signe de la « démoralisation », ne fait-on pas encore la part trop belle, d'une part à la « prise de conscience », d'autre part à la situation conjoncturelle? En fait, le narcissisme contemporain se déploie dans une absence étonnante de nihilisme tragique; c'est dans une apathie frivole qu'il apparaît massivement, en dépit des réalités catastrophiques largement exhibées et commentées par les media. Qui, à l'exception des écologistes, a la conscience permanente de vivre un âge apocalyptique? La « thanatocratie » se développe, les catastrophes écologiques se multiplient sans pour cela engendrer un sentiment tragique de « fin du monde ». On s'habitue sans déchirement au « pire » que l'on consomme dans les media; on s'installe dans la crise qui, semble-t-il, ne modifie guère les désirs de bien-être et de loisirs. La menace économique et écologique n'a pas réussi à pénétrer en profondeur la conscience indifférente d'aujourd'hui; il faut s'y résoudre, le narcissisme n'est en rien l'ultime repli d'un Moi désenchanté par la « décadence » occidentale et se jetant à corps perdu dans la jouissance égoïste. Ni version nouvelle du « divertissement » ni aliénation – l'information n'a jamais été aussi développée –, le narcissisme abolit le tragique et apparaît comme une forme inédite d'apathie faite de sensibilisation épidermique au monde et

simultanément d'indifférence profonde à son égard : paradoxe qu'explique partiellement la pléthore d'informations dont nous sommes assaillis et la rapidité avec laquelle les événements mass-médiatisés se chassent les uns les autres, empêchant toute émotion durable.

On n'expliquera jamais, d'autre part, le narcissisme à partir d'une accumulation d'événements et drames conjoncturels : si le narcissisme est bien, comme nous invite à le penser Chr. Lasch, une conscience radicalement inédite, une structure constitutive de la personnalité post-moderne, il faut l'appréhender comme la résultante d'un procès global régissant le fonctionnement social. Nouveau profil cohérent de l'individu, le narcissisme ne peut résulter d'une constellation disparate d'événements ponctuels, fût-elle doublée d'une magique « prise de conscience ». En fait, c'est de la désertion généralisée des valeurs et finalités sociales, entraînée par le procès de personnalisation que surgit le narcissisme. Désaffection des grands systèmes de sens et hyper-investissement du Moi vont de pair : dans des systèmes à « visage humain » fonctionnant au plaisir, au bien-être, à la déstandardisation, tout concourt à la promotion d'un individualisme pur, autrement dit psy, débarrassé des encadrements de masse et tendu vers la mise en valeur généralisée du sujet. C'est la révolution des besoins et son éthique hédoniste qui, en atomisant en douceur les individus, en vidant peu à peu les finalités sociales de leur signification profonde, a permis au discours psy de se greffer sur le social, de devenir un nouvel ethos de masse; c'est le « matérialisme » exacerbé des sociétés d'abondance qui, paradoxalement, a rendu possible l'éclosion d'une culture centrée sur l'expansion subjective, non par réaction ou « supplément d'âme », mais par isolation à la carte. La vague du « potentiel humain » psychique et corporel n'est que l'ultime moment d'une société s'arrachant à l'ordre disciplinaire et parachevant la privatisation systématique déjà opérée par l'âge de la consommation. Loin de dériver d'une « prise de conscience » désenchantée, le narcissisme est l'effet du croisement d'une logique sociale individualiste hédoniste impulsée

par l'univers des objets et signes, et d'une logique thérapeutique et psychologique élaborée dès le XIX^e siècle à partir de l'approche psychopathologique.

Le zombie et le psy.

Simultanément à la révolution informatique, les sociétés post-modernes connaissent une « révolution intérieure », un immense « mouvement de conscience » (« *awareness movement* », C.N., pp. 43-48), un engouement sans précédent pour la connaissance et l'accomplissement de soi, comme en témoigne la prolifération des organismes psy, techniques d'expression et de communication, méditations et gymnastiques orientales. La sensibilité politique des années soixante a fait place à une « sensibilité thérapeutique »; même les plus durs (surtout eux) parmi les ex-leaders contestataires succombent aux charmes du *self-examination* : tandis que Rennie Davis abandonne le combat radical pour suivre le gourou Maharaj Ji, Jerry Rubin rapporte qu'entre 1971 et 1975, il a pratiqué avec délice la *gestalt-thérapie*, la bioénergie, le *rolfing*, les massages, le jogging, *tai chi*, Esalen, l'hypnotisme, la danse moderne, la méditation, *Silva Mind Control*, Arica, l'acupuncture, la thérapie reichienne (cité par Chr. Lasch, pp. 43-44). Au moment où la croissance économique s'essouffle, le développement psychique prend le relais, au moment où l'information se substitue à la production, la consommation de conscience devient une nouvelle boulimie : yoga, psychanalyse, expression corporelle, zen, thérapie primale, dynamique de groupe, méditation transcendante; à l'inflation économique répond l'inflation psy et la formidable poussée narcissique qu'elle engendre. En canalisant les passions sur le Moi, promu ainsi au rang de nombril du monde, la thérapie psy, fût-elle colorée de corporéité et de philosophie orientale, génère une figure inédite de Narcisse, identifié désormais à l'*homo psychologicus*. Narcisse obsédé par lui-même ne rêve pas, n'est pas frappé de narcose, il *travaille* assidûment à la libé-

ration du Moi, à son grand destin d'autonomie et d'indépendance : renoncer à l'amour, « *to love myself enough so that I do not need another to make me happy* », tel est le nouveau programme révolutionnaire de J. Rubin (cité par Chr. Lasch, p. 44).

Dans ce dispositif psy, l'inconscient et le refoulement occupent une position stratégique. Par la méconnaissance radicale qu'ils instituent sur la vérité du sujet, ils sont des opérateurs cruciaux du néo-narcissisme : poser le leurre du désir et la barre du refoulement est une *provocation* qui déclenche une irrésistible tendance à la reconquête de la vérité du Moi : « Là où ça était, je dois advenir. » Le narcissisme est une réponse au défi de l'inconscient : sommé de se retrouver, le Moi se précipite dans un travail interminable de libération, d'observation et d'interprétation. Reconnaissons-le, l'inconscient, avant d'être imaginaire ou symbolique, théâtre ou machine, est un agent provocateur dont l'effet principal est un processus de personnalisation sans fin : chacun doit « tout dire », se libérer des systèmes de défense anonymes faisant obstacle à la continuité historique du sujet, personnaliser son désir par les associations « libres » et aujourd'hui par le non-verbal, le cri et le sentiment primal. D'autre part, tout ce qui pouvait fonctionner comme déchets (le sexe, le rêve, le lapsus, etc.) va se trouver recyclé dans l'ordre de la subjectivité libidinale et du sens. En élargissant de la sorte l'espace de la personne, en incluant toutes les scories dans le champ du sujet, l'inconscient ouvre la voie à un narcissisme sans limites. Narcissisme total que révèle d'une autre manière les derniers avatars psy où le mot d'ordre n'est plus à l'interprétation mais au silence de l'analyste : libéré de la parole du Maître et du référentiel de vérité, l'analysant est livré à lui seul dans une circularité régie par la seule autoséduction du désir. Lorsque le signifié cède la place aux jeux du signifiant et le discours lui-même à l'émotion directe, lorsque les référents extérieurs tombent, le narcissisme ne rencontre plus d'obstacles et peut s'accomplir dans toute sa radicalité.

Ainsi l'autoconscience s'est-elle substituée à la conscience de classe, la conscience narcissique à la conscience politique, subs-

titution qu'il ne faut surtout pas rabattre sur l'éternel débat de la diversion à la lutte des classes. L'essentiel est ailleurs. Bien davantage instrument de socialisation, le narcissisme, par son auto-absorption, permet une radicalisation de la désaffection de la sphère publique et par là même une adaptation fonctionnelle à l'isolation sociale, tout en reproduisant la stratégie. En faisant du Moi la cible de tous les investissements, le narcissisme s'attache à ajuster la personnalité à l'atomisation feutrée engendrée par les systèmes personnalisés. Pour que le désert social soit viable, le Moi doit devenir la préoccupation centrale : la relation est détruite, qu'importe, puisque l'individu est en mesure de s'absorber en lui-même. Ainsi le narcissisme accomplit-il une étrange « humanisation » en creusant la fragmentation sociale : solution économique à la « dispersion » généralisée, le narcissisme, dans une circularité parfaite, adapte le Moi au monde dont il naît. Le dressage social ne s'effectue plus par contrainte disciplinaire ni même par sublimation, il s'effectue par autoséduction. Le narcissisme, nouvelle technologie de contrôle souple et autogéré, socialise en désocialisant, met les individus en accord avec un social pulvérisé, en glorifiant le règne de l'épanouissement de l'Ego pur.

Mais le narcissisme trouve peut-être sa plus haute fonction dans le délestage des contenus rigides du Moi que la demande inflationnelle de vérité sur soi accomplit inéluctablement. Plus le Moi est investi, objet d'attention et d'interprétation, plus l'incertitude et l'interrogation croissent. Le Moi devient un miroir *vide* à force d'« informations », une question sans réponse à force d'associations et d'analyses, une structure ouverte et indéterminée qui appelle en retour encore plus de thérapie et d'anamnèse. Freud ne s'y trompait pas qui, dans un texte célèbre, se comparait à Copernic et Darwin, pour avoir infligé l'un des trois grands « démentis » à la mégalomanie humaine. Narcisse n'est plus immobilisé devant son image fixe, il n'y a même plus d'image, rien qu'une quête interminable du Soi, un procès de déstabilisation ou flottaison psy à l'instar de la flottaison monétaire ou de l'opinion publique : Narcisse s'est

mis en orbite. Le néo-narcissisme ne s'est pas contenté de neutraliser l'univers social en vidant les institutions de leurs investissements émotionnels, c'est le Moi aussi bien qui se trouve cette fois décapé, vidé de son identité, paradoxalement par son hyper-investissement. Comme l'espace public se vide émotionnellement par excès d'informations, de sollicitations et d'animations, le Moi perd ses repères, son unité, par excès d'attention : le Moi est devenu un « ensemble flou ». Partout c'est la disparition du réel lourd, c'est la *désubstantialisation*, ultime figure de la déterritorialisation, qui commande la post-modernité.

C'est à la même dissolution du Moi qu'œuvre la nouvelle éthique permissive et hédoniste : l'effort n'est plus à la mode, ce qui est contraint ou discipline austère est dévalorisé au bénéfice du culte du désir et de son accomplissement immédiat, tout se passe comme s'il s'agissait de porter à son point ultime le diagnostic de Nietzsche sur la tendance moderne à favoriser la « faiblesse de volonté », soit l'anarchie des impulsions ou tendances et, corrélativement, la perte d'un centre de gravité hiérarchisant le tout : « La pluralité et la désagrégation des impulsions, le manque de système entre elles aboutit à une "volonté faible" ; la coordination de celles-ci sous la prédominance de l'une d'entre elles aboutit à une "volonté forte" ¹. » Associations libres, spontanéité créatrice, non-directivité, notre culture de l'expression, mais aussi notre idéologie du bien-être stimulent la dispersion au détriment de la concentration, le temporaire au lieu du volontaire, travaillent à l'émiettement du Moi, à l'annihilation des systèmes psychiques organisés et synthétiques. Le manque d'attention des élèves, dont tous les enseignants aujourd'hui se plaignent, n'est qu'une des formes de cette nouvelle conscience cool et désinvolte, en tout point semblable à la conscience téléspectatrice, captée par tout et rien, excitée et indifférente à la fois, sursaturée d'informations,

1. Nietzsche, *Le Nihilisme européen*, fragments posthumes réunis et traduits par A. Kremer-Marietti, U.G.E., coll. « 10/18 », p. 207.

conscience optionnelle, disséminée, aux antipodes de la conscience volontaire, « intro-déterminée ». La fin de la volonté coïncide avec l'ère de l'indifférence pure, avec la disparition des grands buts et grandes entreprises pour lesquels la vie mérite d'être sacrifiée : « tout, tout de suite » et non plus *per aspera ad astra*¹. « Éclatez-vous », lit-on parfois en graffiti; pas de crainte à avoir, le système s'y emploie, le Moi a déjà été pulvérisé en tendances partielles selon le même procès de désagrégation qui a fait éclater la socialité en un conglomérat de molécules personnalisées. Et le social atone est l'exacte réplique du Moi indifférent, à la volonté défaillante, nouveau zombie traversé de messages. Inutile d'être désespéré, l'« affaiblissement de la volonté » n'est pas catastrophique, ne prépare pas une humanité soumise et aliénée, n'annonce en rien la montée du totalitarisme : l'apathie désinvolte représente bien davantage un rempart contre les sursauts de religiosité historique et les grands desseins paranoïaques. Obsédé par lui seul, à l'affût de son accomplissement personnel et de son équilibre, Narcisse fait obstacle aux discours de mobilisation de masse; aujourd'hui, les appels à l'aventure, au risque politique restent sans écho; si la révolution s'est trouvée déclassée, il ne faut incriminer aucune « trahison » bureaucratique : la révolution s'éteint sous les spots séducteurs de la personnalisation du monde. Ainsi l'ère de la « volonté » disparaît-elle : mais nul besoin de recourir, à l'instar de Nietzsche, à une quelconque « décadence ». C'est la logique d'un système expérimental fondé sur la célérité dans l'agencement des combinaisons, qui exige l'élimination de la « volonté », comme obstacle à son fonctionnement opérationnel. Un centre « volontaire » avec ses certitudes intimes, sa force intrinsèque, représente encore un foyer de résistance à l'accélération des expérimentations : mieux vaut l'apathie narcissique, un Moi labile, seul capable de marcher en mouvement synchrone avec une expérimentation systématique et accélérée.

1. « Par-delà les obstacles, vers les étoiles », cité par D. Riesman, *La Foule solitaire*, Arthaud, 1964, p. 164.

Liquidant les rigidités « intro-déterminées » incompatibles avec les systèmes « flottants », le narcissisme travaille aussi bien à la dissolution de l'« extro-détermination » qui, aux yeux de Riesman, était la personnalité riche d'avenir, mais qui s'est vite révélée n'être qu'une ultime personnalité de masse, correspondant au stade inaugural des systèmes de consommation et intermédiaire entre l'individu disciplinaire-volontaire (intro-déterminé) et l'individu narcissique. Au moment où la logique de la personnalisation réorganise l'intégralité des secteurs de la vie sociale, l'extro-détermination, avec son besoin d'approbation de l'Autre, son comportement orienté par l'Autre, fait place au narcissisme, à une auto-absorption réduisant la dépendance du Moi envers les autres. R. Sennett a partiellement raison : « Les sociétés occidentales sont en train de passer d'un type de société à peu près dirigée par les autres à une société dirigée de l'intérieur » (*T.I.*, p. 14). À l'heure des systèmes à la carte, la personnalité ne doit plus être de type grégaire ou mimétique, elle doit approfondir sa différence, sa singularité : le narcissisme représente ce dégagement de l'emprise de l'Autre, cette rupture avec l'ordre de la standardisation des premiers temps de la « société de consommation ». Liquéfaction de l'identité rigide du Moi et suspension du primat du regard de l'Autre, dans tous les cas, c'est bien comme agent du procès de personnalisation que fonctionne le narcissisme.

On commet une grave erreur à vouloir rendre compte de la « sensibilité thérapeutique » à partir d'une quelconque ruine de la personnalité entraînée par l'organisation bureaucratique de la vie : « Le culte de l'intimité ne tire pas son origine de l'affirmation de la personnalité mais de sa chute » (*C.N.*, p. 69). La passion narcissique ne procède pas de l'aliénation d'une unité perdue, ne compense pas un manque de personnalité, elle génère un nouveau type de personnalité, une nouvelle conscience, toute en indétermination et fluctuation. Que le Moi devienne un espace « flottant », sans fixation ni repère, une disponibilité pure, adaptée à l'accélération des combinaisons, à la fluidité de nos systèmes, telle est la fonction du narcissisme,

instrument souple de ce recyclage psy permanent, nécessaire à l'expérimentation post-moderne. Et, simultanément, en expurgant du Moi les résistances et stéréotypies, le narcissisme rend possible l'assimilation des modèles de comportements mis au point par tous les orthopédistes de la santé physique et mentale : en instituant un « esprit » plié à la *formation permanente*, le narcissisme coopère à la grande œuvre de gestion scientifique des corps et des âmes.

L'érosion des repères du Moi est l'exacte réplique de la dissolution que connaissent aujourd'hui les identités et rôles sociaux, jadis strictement définis, intégrés qu'ils étaient dans des oppositions réglées : ainsi les statuts de la femme, de l'homme, de l'enfant, du fou, du civilisé, etc., sont entrés dans une période d'indéfinition, d'incertitude, où l'interrogation sur la nature des « catégories » sociales ne cesse de se développer. Mais alors que l'érosion des formes de l'altérité est à mettre au compte, du moins en partie, du procès démocratique, soit du travail de l'*égalité* dont la tendance consiste, ainsi que l'a remarquablement montré M. Gauchet, à réduire tout ce qui figure l'altérité sociale ou la différence de substance entre les êtres par l'institution d'une *similitude* indépendante des données visibles¹, ce que nous avons appelé la désubstantialisation du Moi procède en premier chef du procès de personnalisation. Si le mouvement démocratique dissout les repères traditionnels de l'autre, le vide de toute dissemblance substantielle en posant une identité entre les individus, quelles que soient par ailleurs leurs différences apparentes, le procès de personnalisation narcissique, quant à lui, fait vaciller les repères du Moi, le vide de tout contenu définitif. Le règne de l'égalité a transformé de fond en comble l'appréhension de l'altérité comme le règne hédoniste et psychologique transforme de fond en comble l'appréhension de notre propre identité. Davantage : l'explosion psy survient au moment même où toutes les figures de l'altérité (pervers, fou, délinquant, femme, etc.) se trouvent contestées

1. Marcel Gauchet, « Tocqueville, l'Amérique et nous », *Libre*, n° 7, pp. 83-104.

et basculent dans ce que Tocqueville appelle l'« égalité des conditions ». N'est-ce pas précisément lorsque l'altérité sociale fait massivement place à l'identité, la différence à l'égalité, que le problème de l'identité propre, *intime* cette fois, peut surgir? N'est-ce pas parce que le procès démocratique est désormais généralisé, sans borne ou limite assignable, que peut surgir la vague de fond psychologique? Lorsque le rapport à soi supprime le rapport à l'autre, le phénomène démocratique cesse d'être problématique; à ce titre, le déploiement du narcissisme signifierait la désertion du règne de l'égalité qui, cependant, n'en poursuivra pas moins son œuvre. En ayant résolu la question d'autrui (qui aujourd'hui n'est plus reconnu, objet de sollicitude et d'interrogation?), l'égalité a nettoyé le terrain et permis le surgissement de la question du Moi; désormais, l'authenticité l'emporte sur la réciprocité, la connaissance de soi sur la reconnaissance. Mais, simultanément à cette disparition sur la scène sociale de la figure de l'Autre, réapparaît une nouvelle *division*, celle du conscient et de l'inconscient, le clivage psychique, comme si la division se devait d'être reproduite en permanence, fût-ce sous un mode psychologique, afin que l'œuvre de socialisation puisse se poursuivre. « Je est un Autre » amorce le procès narcissique, la naissance d'une nouvelle altérité, la fin de la familiarité du Soi avec Soi, quand mon vis-à-vis cesse d'être un absolument Autre : l'identité du Moi vacille quand l'identité entre les individus est accomplie, quand tout être devient un « semblable ». Déplacement et reproduction de la division, en s'intériorisant le conflit assume toujours une fonction d'intégration sociale¹, cette fois moins au travers de la conquête de la dignité par la lutte des classes qu'au travers de la visée de l'authenticité et de la vérité du désir.

1. M. Gauchet, *ibid.*, p.116

Le corps recyclé.

À vouloir assimiler, à la manière de R. Sennett, le narcissisme au psychologisme, on est vite confronté à la difficulté majeure que représente le cortège de sollicitudes et de soins dont est entouré désormais le corps, promu de ce fait au rang de véritable objet de culte. Investissement narcissique du corps lisible directement au travers de mille pratiques quotidiennes : angoisse de l'âge et des rides (*C.N.*, pp. 351-367); obsessions de la santé, de la « ligne », de l'hygiène; rituels de contrôle (*check-up*) et d'entretien (massages, sauna, sports, régimes); cultes solaires et thérapeutiques (surconsommation de soins médicaux et de produits pharmaceutiques), etc. Incontestablement, la représentation sociale du corps a subi une mutation dont la profondeur peut être mise en parallèle avec l'ébranlement démocratique de la représentation d'autrui; c'est de l'avènement de ce nouvel imaginaire social du corps que résulte le narcissisme. De même que l'appréhension de l'altérité d'autrui disparaît au bénéfice du règne de l'identité entre les êtres, de même le corps a perdu son statut d'altérité, de *res extensa*, de matérialité muette, au profit de son identification avec l'être-sujet, avec la *personne*. Le corps ne désigne plus une abjection ou une machine, il désigne notre identité profonde dont il n'y a plus lieu d'avoir honte et qui peut dès lors s'exhiber nu sur les plages ou dans les spectacles, dans sa vérité naturelle. En tant que personne, le corps gagne la dignité; on se doit de le respecter, c'est-à-dire veiller en permanence à son bon fonctionnement, lutter contre son obsolescence, combattre les signes de sa dégradation par un recyclage permanent chirurgical, sportif, diététique, etc. : la décrépitude « physique » est devenue une turpitude.

Chr. Lasch l'indique bien, la peur moderne de vieillir et de mourir est constitutive du néo-narcissisme : le désintérêt envers les générations futures intensifie l'angoisse de la mort, tandis que la dégradation des conditions d'existence des personnes

âgées et le besoin permanent d'être valorisé, admiré pour sa beauté, son charme, sa célébrité rendent la perspective du vieillissement intolérable (C.N., pp. 354-357). De fait, c'est le procès de personnalisation qui, en évacuant systématiquement toute position transcendante, engendre une existence purement actuelle, une subjectivité totale sans but ni sens, livrée au vertige de son autoséduction. L'individu, enfermé dans son ghetto de messages, affronte désormais sa condition mortelle sans aucun appui « transcendant » (politique, moral ou religieux). « Ce qui révolte à vrai dire contre la douleur ce n'est pas la douleur en soi, mais le non-sens de la douleur », disait Nietzsche : il en va de la mort et de l'âge comme de la douleur, c'est leur non-sens contemporain qui en exacerbe l'horreur. Dans des systèmes personnalisés, il ne reste dès lors qu'à durer et s'entretenir, accroître la fiabilité du corps, gagner du temps et gagner contre le temps. La personnalisation du corps appelle l'impératif de jeunesse, la lutte contre l'adversité temporelle, le combat en vue de notre identité à conserver sans hiatus ni panne. Rester jeune, ne pas vieillir : même impératif de fonctionnalité pure, même impératif de recyclage, même impératif de désubstantialisation traquant les stigmates du temps afin de dissoudre les hétérogénéités de l'âge.

Comme toutes les grandes dichotomies, celle du corps et de l'esprit s'est estompée; le procès de personnalisation, plus particulièrement ici, l'expansion du psychologisme, gomme les oppositions et hiérarchies rigides, brouille les repères et identités marqués. Le procès de psychologisation est un agent de déstabilisation, sous son registre tous les critères vacillent et fluctuent dans une incertitude généralisée; ainsi le corps cesse-t-il d'être relégué dans un statut de positivité matérielle s'opposant à une conscience acosmique et devient un espace indécidable, un « objet-sujet », un mixte flottant de sens et de sensible, comme disait Merleau-Ponty. Avec l'expression corporelle et la danse moderne (celle de Nikolais, Cunningham, Carolyn Carlson), avec l'eutonie et le yoga, avec la bio-énergie, le rolfing, la gestalt-thérapie, où le corps commence-

...il, où finit-il? Ses frontières reculent, deviennent floues; le « mouvement de conscience » est simultanément une redécouverte du corps et de ses puissances subjectives. Le corps psychologique s'est substitué au corps objectif et la prise de conscience du corps par lui-même est devenue une finalité même du narcissisme : faire exister le corps pour lui-même, stimuler son autoréflexivité, reconquérir l'intériorité du corps, telle est l'œuvre du narcissisme. Si le corps et la conscience s'échangent, si le corps, à l'instar de l'inconscient, parle, il faut l'aimer et l'écouter, il faut qu'il s'exprime, qu'il communique, de là émane la volonté de redécouvrir son corps du dedans, la recherche forcenée de son idiosyncrasie, soit le narcissisme même, cet agent de psychologisation du corps, cet instrument de conquête de la subjectivité du corps par toutes les techniques contemporaines d'expression, concentration et relaxation.

Humanisation, subjectivisation, R. Sennett a raison, nous sommes bien dans une « culture de la personnalité » à condition de préciser que le corps lui-même devient un sujet et, comme tel, à placer dans l'orbite de la libération, voire de la révolution, sexuelle bien sûr, mais aussi esthétique, diététique, sanitaire, etc., sous l'égide de « modèles directifs »¹. Ne pas omettre que, simultanément à une fonction de personnalisation, le narcissisme accomplit une mission de *normalisation* du corps : l'intérêt fébrile que nous portons au corps n'est nullement spontané et « libre », il obéit à des impératifs sociaux, tels que la « ligne », la « forme », l'orgasme, etc. Le narcissisme joue et gagne sur tous les tableaux fonctionnant à la fois comme opérateur de déstandardisation et comme opérateur de standardisation, celle-ci ne se donnant jamais du reste comme telle mais se pliant aux exigences minimales de la personnalisation : la normalisation post-moderne se présente toujours comme l'unique moyen d'être vraiment soi-même, jeune, svelte, dyna-

1. J. Baudrillard parle à juste titre d'un « narcissisme dirigé »; cf. *L'Échange symbolique et la mort*, Gallimard, 1976, pp. 171-173.

mique¹. Il en va de l'exaltation du corps comme de l'inflation psy : c'est à délester le corps des tabous et pesanteurs archaïques et le rendre ainsi perméable aux normes sociales que s'emploie le narcissisme. Parallèlement à la désubstantialisation du Moi, la désubstantialisation du corps, soit l'élimination de la corporéité sauvage ou statique par un travail ne s'accomplissant plus comme jadis selon une logique ascétique par défaut, mais au contraire selon une logique pléthorique brassant informations et normes. Le narcissisme, par l'attention pointilleuse qu'il porte au corps, par son souci permanent de fonctionnalité optimale, fait tomber les résistances « traditionnelles » et rend le corps disponible pour toutes les expérimentations. Le corps, à l'instar de la conscience, devient un espace flottant, un espace dé-localisé, livré à la « mobilité sociale » : nettoyer les lieux, faire le vide par saturation, abattre les noyaux réfractaires à l'infiltration des normes, ainsi procède le narcissisme dont on voit combien il est naïf de le voir poindre selon les termes de R. Sennett avec l'« érosion des rôles publics », c'est-à-dire le désinvestissement de tout ce qui est convention, artifice ou usage, considéré désormais comme « quelque chose de sec, de formel, sinon de factice » (T.I., p. 12), et comme ce qui fait obstacle à l'expression de l'intimité et de l'authenticité du Moi. Quelle que soit par ailleurs la validité partielle de cette thèse, celle-ci ne résiste pas à l'épreuve de l'idolâtrie codée du corps, dont R. Sennett curieusement ne dit mot : si le narcissisme est bien porté par une vague de désaffection, ce sont les valeurs et finalités « supérieures » qui sont concernées, nullement les rôles et codes sociaux. Rien moins que le degré zéro du social, le narcissisme procède d'un hyper-investissement de codes et fonctionne comme type inédit de contrôle social sur les âmes et les corps.

1. Le procès de personnalisation a annexé la *norme* elle-même comme il a annexé la production, la consommation, l'éducation ou l'information. À la norme dirigiste ou autoritaire s'est substituée la norme « indicative », souple, les « conseils pratiques », les thérapies « sur mesure », les campagnes d'information et de sensibilisation par films humoristiques et publicités souriantes.

Un théâtre discret.

Avec ce que R. Sennett appelle la « condamnation morale de l'impersonnalité » qui équivaut à l'érosion des rôles sociaux, commence le règne de la personnalité, la culture psychomorphe et l'obsession moderne du Moi dans son désir de révéler son être vrai ou authentique. Le narcissisme ne désigne pas seulement la passion de la connaissance de soi mais aussi la passion de la révélation intime du Moi comme en témoignent l'inflation actuelle des biographies et autobiographies ou la psychologisation du langage politique. Les conventions nous paraissent répressives, « les questions impersonnelles ne suscitent notre intérêt que lorsque nous les envisageons – à tort – sous un angle personnalisé » (*T.I.*, p. 15); tout doit être psychologisé, dit à la première personne : il faut s'impliquer soi-même, révéler ses propres motivations, livrer en toute occasion sa personnalité et ses émotions, exprimer son sentiment intime, faute de quoi on sombre dans le vice impardonnable de froideur et d'anonymat. Dans une société « intimiste » qui mesure tout à l'aune de la psychologie, l'authenticité et la sincérité deviennent, comme Riesman l'avait déjà noté, des vertus cardinales, et les individus, absorbés qu'ils sont par leur moi intime, se trouvent de plus en plus incapables de « jouer » des rôles sociaux : nous sommes devenus des « acteurs privés d'art » (*T.I.*, p. 249). Avec son obsession de vérité psychologique, le narcissisme affaiblit la capacité de jouer avec la vie sociale, rend impossible toute distance entre ce que l'on ressent et ce que l'on exprime : « La capacité d'être expressif se perd, parce que l'on essaie d'identifier son apparence à son être profond et parce qu'on lie le problème de l'expression effective à celui de l'authenticité de celle-ci » (*T.I.*, p. 205). Et là réside le piège, car plus les individus se libèrent des codes et coutumes en quête d'une vérité personnelle, et plus leurs relations deviennent « fratricides » et asociales. En exigeant toujours plus d'immédiateté et de proximité, en assail-

lant l'autre sous le poids des confidences personnelles, on ne respecte plus la distance nécessaire au respect de la vie privée des autres : l'intimisme est tyrannique et « incivil ». « La civilité est l'activité qui protège le moi des autres, et lui permet donc de jouir de la compagnie d'autrui. Le port du masque est l'essence même de la civilité... Plus il y aura de masques, plus la mentalité " urbaine " revivra, ainsi que l'amour de l'urbanité » (*T.I.*, p. 202). La sociabilité exige des barrières, des règles impersonnelles qui seules peuvent protéger les individus les uns des autres; là où, au contraire, règne l'obscénité de l'intimité, la communauté vivante vole en éclats et les rapports humains deviennent « destructeurs ». La dissolution des rôles publics et la compulsion d'authenticité ont engendré une incivilité se manifestant, d'une part, par le rejet des relations anonymes avec les « inconnus » dans la ville et le repli douillet dans notre ghetto intime, d'autre part, par le rétrécissement du sentiment d'appartenance à un groupe et corrélativement l'accentuation des phénomènes d'exclusion. Finie la conscience de classe, on fraternise désormais sur la base du quartier, de la région ou des sentiments communs : « L'acte même de partager renvoie de plus en plus à des opérations d'exclusion ou, à l'inverse, d'inclusion... La fraternité n'est plus que l'union d'un groupe sélectif qui rejette tous ceux qui ne font pas partie de lui... La fragmentation et les divisions internes sont le produit de la fraternité moderne » (*T.I.*, p. 203).

Disons-le sans détour, l'idée que le narcissisme affaiblit l'énergie ludique et se révèle incompatible avec la notion de « rôle » ne résiste pas à l'examen. Certes, les conventions rigides qui encadraient les conduites ont été entraînées dans le procès de personnalisation qui partout tend à la déréglementation et à l'assouplissement des cadres stricts; en ce sens, il est vrai que les individus refusent les contraintes « victoriennes » et aspirent à plus d'authenticité et de liberté dans leurs rapports. Mais cela ne signifie pas que l'individu se trouve livré à lui-même, débarrassé de toute codification sociale. Le procès de personnalisation n'abolit pas les codes, il les dégèle, tout en imposant

de nouvelles règles adaptées à l'impératif de produire précisément une *personne* pacifiée. Tout dire, peut-être, mais sans cri, dites ce que vous voulez, mais pas de passage à l'acte; davantage, c'est cette libération du discours, fût-elle accompagnée de violence verbale, qui contribue à faire régresser l'usage de la violence physique : surinvestissement du verbe intime et corrélativement désaffection de la violence physique, par ce déplacement, le strip-tease psy se révèle un instrument de contrôle et de pacification sociale. Plus qu'une réalité psychologique actuelle, l'authenticité est une valeur sociale, comme telle nulle part libre d'exploser sans contrainte : la débauche de révélation sur soi doit se plier à de nouvelles normes, que ce soit le cabinet de l'analyste, le genre littéraire ou le « sourire familial » de l'homme politique à la télé. De toute façon, l'authenticité doit correspondre à ce que nous attendons d'elle, aux signes codés de l'authenticité : une manifestation trop exubérante, un discours trop théâtral n'a plus effet de sincérité, laquelle doit adopter le style cool, chaleureux et communicationnel; au-delà ou en deçà, c'est histrion, c'est la névrose. Il faut s'exprimer sans réserve (même ceci, du reste, doit être considérablement nuancé, nous le verrons), librement, mais dans un cadre préétabli. Il y a quête d'authenticité, nullement spontanéité : Narcisse n'est pas un acteur atrophié, les facultés expressives et ludiques ne sont ni plus ni moins développées aujourd'hui qu'hier. Voyez la prolifération de toutes les petites « combines » de la vie quotidienne, les ruses et « triches » dans le monde du travail : l'art de la dissimulation, les masques n'ont rien perdu de leur efficacité. Voyez combien la sincérité est « interdite » face à la mort : on se doit de cacher la vérité au mourant, on se doit de ne pas afficher sa douleur lors du décès d'un proche et feindre l'« indifférence », dit Ariès¹ : « La discrétion apparaît comme la forme moderne de la dignité². » Le narcissisme se définit moins par l'explosion libre des émo-

1. Ph. Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, Éd. du Seuil, 1975, p. 187.

2. *Ibid.*, p. 173.

tions que par le renfermement sur soi, soit la « discrétion », signe et instrument de *self-control*. Surtout pas d'excès, de débordement, de tension conduisant hors de soi; c'est le repli sur soi, la « réserve » ou l'intériorisation qui caractérise le narcissisme, pas l'exhibition « romantique ».

Par ailleurs, loin d'exacerber les exclusions et d'engendrer le sectarisme, le psychologisme a des effets inverses : c'est à désamorcer les antagonismes rigides, les excommunications et contradictions que travaille la personnalisation. Le laxisme prend le pas sur le moralisme ou le purisme, l'indifférence sur l'intolérance. Trop absorbé par lui-même, Narcisse renonce aux militantismes religieux, désinvestit les grandes orthodoxies, ses adhésions sont de mode, fluctuantes, sans grande motivation. Ici comme ailleurs, la personnalisation conduit au désinvestissement du conflit, à la *détente*. Dans des systèmes personnalisés, les schismes, les hérésies n'ont plus de sens : lorsqu'une société « valorise le sentiment subjectif des acteurs et dévalorise le caractère objectif de l'action » (*T.I.*, p. 21), elle met en œuvre un procès de désubstantialisation des actions et doctrines dont l'effet immédiat est une décrispation idéologique et politique. En neutralisant les *contenus* au bénéfice de la séduction psy, l'intimisme généralise l'indifférence, enclenche une stratégie de désarmement aux antipodes du dogmatisme des exclusions.

La thèse de R. Sennett, eu égard aux relations intersubjectives, n'est guère plus convaincante : « Plus les gens sont intimes, plus leurs relations deviennent douloureuses, fratricides et asociales » (*T.I.*, p. 274). Les conventions rituelles empêchaient-elles donc les hommes de s'entre-tuer et de se déchirer? La culture publique ignorait-elle à ce point la cruauté et la haine? A-t-il fallu attendre l'ère intimiste pour que la lutte des consciences connaisse son plein essor? S'il est clair qu'il n'est pas possible d'adhérer à un tel manichéisme naïf (masques = civilité; authenticité = incivilité), si visiblement au rebours de l'apathie narcissique, il n'en reste pas moins qu'un problème subsiste à l'endroit précisément de cette dramatisation du conflit : qu'est-ce qui pousse à une telle représentation

catastrophique? Qu'est-ce qui en fait une idée dominante de notre temps?

Apocalypse now?

Même constat tragique chez Chr. Lasch, doublé cette fois d'un discours nettement apocalyptique; plus la société présente d'elle-même une image tolérante, plus, en fait, le conflit s'intensifie et se généralise : ainsi est-on passé de la guerre des classes à la « guerre de tous contre tous » (C.N., p. 125). Dans l'univers économique d'abord, règne une rivalité pure, vidée de toute signification morale ou historique : le culte du *self-made man* et de l'enrichissement comme signe de progrès individuel et social est fini, désormais la « réussite » n'a plus qu'une signification psychologique : « La recherche de la richesse n'a d'autre objet que d'exciter l'admiration ou l'envie » (C.N., p. 118). Dans nos systèmes narcissiques, chacun courtise ses supérieurs pour gagner de l'avancement, désire être envié plus que respecté et notre société, indifférente au futur, se présente comme une jungle bureaucratique où règne la manipulation et la concurrence de tous contre tous (C.N., pp. 114-117). La vie privée elle-même n'est plus un refuge et reproduit cet état de guerre généralisé : des experts en communication rédigent des traités psychologiques pour assurer aux individus une position dominante dans les cocktails, tandis que de nouvelles stratégies, comme l'*assertiveness therapy*, cherchent à débarrasser les sujets des sentiments d'anxiété, de culpabilité et d'infériorité utilisés fréquemment par leurs vis-à-vis pour parvenir à leurs fins. Les relations humaines, publiques et privées sont devenues des rapports de domination, des rapports conflictuels fondés sur la séduction froide et l'intimidation. Enfin, sous l'influence du néo-féminisme, les rapports entre l'homme et la femme se sont considérablement détériorés, délivrés qu'ils sont des règles paci-fiantes de la courtoisie. La femme, avec ses exigences sexuelles et ses capacités orgastiques vertigineuses – les travaux de Mas-

ters et Johnson, K. Millett, M. J. Sherfey posent la femme comme « insatiable » –, devient pour l'homme une partenaire menaçante, intimidante et génératrice d'angoisse : « Le spectre de l'impuissance hante l'imagination contemporaine » (*C.N.*, p. 345), cette impuissance masculine qui, selon les derniers rapports, augmenterait, en raison de la peur de la femme et de sa sexualité libérée. Dans ce contexte, l'homme nourrit une haine sans frein contre la femme, comme en témoigne le traitement de celle-ci dans les films actuels avec leur fréquence de scènes de viols (*C.N.*, p. 324). Simultanément, le féminisme développe, chez la femme, la haine de l'homme, assimilé qu'il est à un ennemi, source d'oppression et de frustration; ayant toujours plus d'exigences envers l'homme qui se trouve incapable d'y pourvoir, la haine et la récrimination s'étendent dans ce *sexual warfare* caractéristique de notre temps.

Chr. Lasch, en rejetant les théories de Riesman et de Fromm, coupables, à ses yeux, d'avoir exagéré la capacité de socialisation des pulsions agressives par la société permissive, ne fait que retomber dans la représentation dominante, mass-médiatique de la montée de la violence dans le monde moderne : la guerre est à nos portes, nous vivons sur un baril de poudre, voyez le terrorisme international, les crimes, l'insécurité dans les villes, la violence raciale dans les rues et les écoles, les hold-up, etc. (*C.N.*, p. 130). L'état de nature de Hobbes se trouve ainsi au terme de l'Histoire : la bureaucratie, la prolifération des images, les idéologies thérapeutiques, le culte de la consommation, les transformations de la famille, l'éducation permissive ont engendré une structure de la personnalité, le narcissisme, allant de pair avec des relations humaines de plus en plus barbares et conflictuelles. Ce n'est qu'apparemment que les individus deviennent plus sociables et plus coopératifs; derrière l'écran de l'hédonisme et de la sollicitude, chacun exploite cyniquement les sentiments des autres et recherche son propre intérêt sans aucun souci des générations futures. Curieuse conception que ce narcissisme, présenté comme structure psychique inédite et qui se trouve en fait repris dans les filets de l'« amour-

propre » et du désir de reconnaissance déjà perçus par Hobbes, Rousseau et Hegel comme responsables de l'état de guerre. Si le narcissisme représente bien un nouveau stade de l'individualisme – c'est cette hypothèse qui est fructueuse dans les travaux américains actuels, beaucoup plus que leurs contenus, trop enclins à un catastrophisme simpliste –, il faut poser qu'il s'accompagne d'un rapport original à l'Autre, comme il implique une relation inédite au corps, au temps, à l'affect, etc.

Cette transformation de la dimension intersubjective est déjà largement apparente, tant en ce qui concerne l'espace public que l'espace privé. Le primat de la sociabilité publique et la lutte pour les signes manifestes de la reconnaissance commencent à s'effacer corrélativement à la montée de la personnalité psy. Le narcissisme tempère la jungle humaine par le désinvestissement qu'il opère des rangs et hiérarchies sociales, par la réduction du désir d'être admiré et envié de ses semblables. Profonde révolution silencieuse du rapport interpersonnel : ce qui importe à présent c'est d'être soi absolument, de s'épanouir indépendamment des critères de l'Autre; la réussite visible, la quête de la cotation honorifique ont tendance à perdre leur pouvoir de fascination, l'espace de la rivalité interhumaine fait place peu à peu à une relation publique neutre où l'Autre, vidé de toute épaisseur, n'est plus ni hostile ni concurrentiel mais *indifférent*, désubstantialisé, à l'instar des personnages de P. Handke et de Wim Wenders. Tandis que l'intérêt et la curiosité envers les problèmes personnels de l'Autre, fût-il un étranger pour moi, ne cessent de croître (succès du « courrier du cœur », des confidences sur les ondes, des biographies) comme il se doit dans une société fondée sur l'individu psychologique, l'Autre comme pôle de référence anonyme se trouve désaffecté au même titre que les institutions et valeurs supérieures. Certes, l'ambition sociale est loin de s'être estompée identiquement pour tous : ainsi des catégories entières (dirigeants et cadres d'entreprises, hommes politiques, artistes, intelligentsia) continuent de lutter âprement pour gagner le prestige, la gloire ou l'argent; mais qui ne voit simultanément qu'il

s'agit avant tout de groupes appartenant, à des degrés divers, à ce qu'on peut bien appeler une « élite » sociale, se réservant en quelque sorte le privilège de reconduire un ethos de rivalité nécessaire aux développements de nos sociétés. En revanche, pour un nombre croissant d'individus, l'espace public n'est plus le théâtre où s'agitent les passions « arrivistes »; ne reste que la volonté de se réaliser à part et de s'intégrer dans des cercles conviviaux ou chaleureux, lesquels deviennent les satellites psy de Narcisse, ses branchements privilégiés : la déchéance de l'intersubjectivité publique ne conduit pas au seul rapport de soi à soi, elle va de pair avec l'investissement émotionnel des espaces privés qui, pour être instable, n'en est pas moins effectif. C'est ainsi qu'en court-circuitant le désir de reconnaissance, en tempérant les désirs d'élévation sociale, le narcissisme poursuit d'une autre manière, de l'intérieur en l'occurrence, le processus d'égalisation des conditions. L'*homo psychologicus* aspire moins à se hisser au-dessus des autres qu'à vivre dans un environnement détendu et communicationnel, dans les milieux « sympa », sans hauteur, sans prétention excessive. Le culte du relationnel personnalise ou psychologise les formes de sociabilité, érode les ultimes barrières anonymes séparant les hommes, il est ce faisant un agent de la révolution démocratique travaillant continûment à la dissolution des distances sociales.

Cela étant, il va de soi que la lutte pour la reconnaissance ne disparaît pas, plus exactement elle se privatise, se manifestant en priorité dans les circuits intimes, dans les problèmes relationnels; le désir de reconnaissance a été colonisé par la logique narcissique, il se transistorise, devenant de moins en moins compétitif, de plus en plus esthétique, érotique, affectif. Le conflit des consciences se personnalise, c'est moins le classement social qui est en jeu que le désir de plaire, de séduire et ce, le plus longtemps possible, le désir également d'être écouté, accepté, sécurisé, aimé. C'est pourquoi l'agressivité des êtres, la domination et la servitude se lisent moins aujourd'hui dans les rapports et conflits sociaux que dans les relations sentimentales de personne à personne. D'un côté, la scène publique et les

conduites individuelles ne cessent de se pacifier par auto-absorption narcissique; de l'autre, l'espace privé se psychologise, perd ses amarres conventionnelles et devient une dépendance narcissique où chacun n'y trouve plus que ce qu'il « désire » : le narcissisme ne signifie pas la forclusion d'autrui, il désigne la transcription progressive des réalités individuelles et sociales dans le code de la subjectivité.

En dépit de ses déclarations de guerre fracassantes et de son appel à la mobilisation générale, le néo-féminisme, de son côté, ne trouve pas sa vérité dans cette intensification, finalement superficielle, de la lutte des sexes. Le rapport de forces qui semble définir pour l'heure les rapports entre sexes est peut-être l'ultime soubresaut de la division traditionnelle des sexes et simultanément le signe de son effacement. L'exacerbation du conflit n'est pas l'essentiel et restera probablement circonscrite aux générations « intermédiaires », celles ébranlées, déconcertées par la révolution féministe. En stimulant une interrogation systématique sur la « nature » et le statut de la femme, en recherchant l'identité perdue de celle-ci, en refusant toute position préétablie, le féminisme déstabilise les oppositions réglées et brouille les repères stables : commence véritablement la fin de l'antique division anthropologique et de ses conflits concomitants. Non pas la guerre des sexes, mais la *fin du monde du sexe* et de ses oppositions codées. Plus le féminisme questionne l'être du féminin, plus celui-ci s'efface et se perd dans l'incertitude; plus la femme fait tomber des pans entiers de son statut traditionnel, plus la virilité elle-même perd son identité. Aux classes relativement homogènes du sexe, se substituent des individus de plus en plus aléatoires, des combinaisons jusqu'alors improbables d'activité et de passivité, des myriades d'êtres hybrides sans appartenance forte de groupe. C'est l'identité personnelle qui devient problématique, c'est à être soi-même, par-delà les oppositions constituées du monde du sexe, qu'œuvre fondamentalement le néo-féminisme. Même s'il réussit, pour longtemps encore, à mobiliser le combat des femmes par un discours militaire et unitaire, qui ne voit déjà

que l'enjeu est ailleurs : un peu partout, les femmes se réunissent entre elles, parlent, écrivent, liquidant par ce travail d'auto-conscience leur identité de groupe, leur prétendu narcissisme d'autrefois, leur éternelle « vanité corporelle » dont les affublait encore Freud. La séduction féminine, mystérieuse ou hystérique, fait place à une autoséduction narcissique qu'hommes et femmes partagent à égalité, séduction fondamentalement *transsexuelle*, à l'écart des distributions et attributions respectives du sexe. La guerre des sexes n'aura pas lieu : loin d'être une machine de guerre, le féminisme est bien davantage une machine de déstandardisation du sexe, une machine s'employant à la reproduction élargie du narcissisme.

24 000 watts.

À la guerre de chacun contre tous, s'ajoute une guerre intérieure menée et amplifiée par le développement d'un Surmoi dur et punitif, résultant des transformations de la famille, telles que l'« absence » du père et la dépendance de la mère envers les experts et conseillers psychopédagogiques (C.N., chap. VII). La « disparition » du père, du fait de la fréquence des divorces, conduit l'enfant à imaginer la mère castratrice du père : c'est dans ces conditions qu'il nourrit le rêve de le remplacer, d'être le phallus, en gagnant la célébrité ou en s'attachant à ceux qui représentent le succès. L'éducation permissive, la socialisation croissante des fonctions parentales, qui rendent difficile l'intériorisation de l'autorité familiale, ne détruisent pourtant pas le Surmoi, ils en transforment le contenu dans un sens toujours plus « dictatorial » et féroce (C.N., p. 305). Le Surmoi se présente actuellement sous la forme d'impératifs de célébrité, de succès qui, s'ils ne sont pas accomplis, déclenchent une critique implacable contre le Moi. Ainsi s'explique la fascination exercée par les individus célèbres, stars et idoles, vivement stimulée par les media qui « intensifient les rêves narcissiques de célébrité et de gloire, encouragent l'homme de la rue à

s'identifier aux stars, à haïr le "troupeau" et lui fait accepter de plus en plus difficilement la banalité de l'existence quotidienne » (C.N., pp. 55-56) : l'Amérique est devenue une nation de « fans ». De même que la prolifération des conseillers médico-psychologiques détruit la confiance des parents dans leur capacité éducative et augmente leur anxiété, de même les images du bonheur associées à celles de la célébrité ont pour effet d'engendrer de nouveaux doutes et angoisses. En activant le développement d'ambitions démesurées et en en rendant l'accomplissement impossible, la société narcissique favorise le dénigrement et le mépris de soi. La société hédoniste n'engendre qu'en surface la tolérance et l'indulgence, en réalité, jamais l'anxiété, l'incertitude, la frustration n'ont connu une telle ampleur. Le narcissisme se nourrit davantage de la haine du Moi que de son admiration (C.N., p. 72).

Culte de la célébrité? Mais ce qui est beaucoup plus significatif, c'est au contraire la chute de vénération que connaissent les vedettes et grands de ce monde. Le destin des « étoiles » du cinéma court parallèlement à celui des grands leaders politiques et penseurs « philosophiques ». Les figures imposantes du savoir et du pouvoir s'éteignent, pulvérisées qu'elles sont par un procès de personnalisation ne pouvant tolérer plus longtemps la manifestation ostentatoire d'une telle inégalité, d'une telle distance. Le même moment voit la dissolution des discours sacrés marxistes et psychanalytiques, la fin des géants historiques, la fin des stars pour qui on se suicidait et simultanément la multiplication des petits maîtres penseurs, le silence du psychanalyste, les étoiles d'un été, les causeries intimistes des hommes politiques. Tout ce qui désigne un absolu, une hauteur trop imposante disparaît, les célébrités perdent leur aura tandis que leur capacité de galvaniser les masses s'émousse. Les vedettes ne tiennent plus longtemps l'affiche, les nouvelles « révélations » éclipsant celles d'hier selon la logique de la personnalisation, laquelle est incompatible avec la sédimentation, toujours susceptible de reproduire une sacralité impersonnelle. À l'obsolescence des objets répond l'obsolescence des

stars et gourous; la personnalisation implique la multiplication et l'accélération dans la rotation des « figures à la une » afin qu'aucune ne puisse plus s'ériger en idole inhumaine, en « monstre sacré ». C'est au travers de l'excès d'images et de leur célérité que s'accomplit la personnalisation : l'« humanisation » vient avec l'inflation galopante de la mode. Ainsi y a-t-il de plus en plus de « vedettes » et de moins en moins d'investissement émotionnel sur elles; la logique de la personnalisation génère une indifférence aux idoles, faite d'engouement passager et de désaffection instantanée. Le temps est moins à la dévotion de l'Autre qu'à l'accomplissement et à la transformation de soi, ce que disent, chacun dans leurs langages et à des degrés divers, les mouvements écologiques, le féminisme, la culture psy, l'éducation cool des enfants, la mode « pratique », le travail intermittent ou à temps partiel.

Désubstantialisation des grandes figures de l'Altérité et de l'Imaginaire, concomitante d'une désubstantialisation du réel par le même procès d'accumulation et d'accélération. Partout le réel doit perdre sa dimension d'altérité ou d'épaisseur sauvage : restauration des quartiers anciens, protection des sites, animation des villes, éclairage artificiel, « plateaux paysagers », air conditionné, il faut assainir le réel, l'expurger de ses ultimes résistances en en faisant un espace sans ombre, ouvert et personnalisé. Au principe de réalité s'est substitué le principe de transparence qui transforme le réel en un lieu de *transit*, un territoire où le déplacement est impératif : la personnalisation est une mise en circulation. Que dire de ces banlieues interminables qu'on ne peut que fuir? Climatisé, sursaturé d'informations, le réel devient irrespirable et condamne cycliquement au voyage : « changer d'air », aller n'importe où, mais bouger, traduit cette indifférence dont est affecté désormais le réel. Tout notre environnement urbain et technologique (parking souterrain, galeries marchandes, autoroutes, gratte-ciel, disparition des places publiques dans les villes, jets, voitures, etc.) est agencé pour accélérer la circulation des individus, entraver la fixité et donc pulvériser la socialité : « L'espace public est devenu

un dérivé du mouvement » (*T.I.*, p. 23), nos paysages « décapés par la vitesse », dit bien Virilio, perdent leur consistance ou indice de réalité¹. Circulation, information, illumination travaillent à une même anémisation du réel qui à son tour renforce l'investissement narcissique : une fois le réel inhabitable, reste le repli sur soi, le refuge autarcique qu'illustre bien la nouvelle vogue des décibels, « casques » et concerts pop. Neutraliser le monde par la puissance sonore, se renfermer sur soi, se défoncer et sentir son corps aux rythmes des amplis, désormais les bruits et voix de la vie sont devenus des *parasites*, il faut s'identifier avec la musique et oublier l'extériorité du réel. Déjà on peut voir ceci : des adeptes du jogging et du ski pratiquer leurs sports, écouteurs stéréo directement sur le tympan, des voitures équipées de petites chaînes avec ampli marchant à 100 W, des boîtes disco marchant à 4 000 W, des concerts pop où la sono atteint 24 000 W, toute une civilisation qui fabrique, comme le titrait dernièrement *Le Monde*, une « génération de sourds », des jeunes gens ayant perdu jusqu'à 50 % de leur capacité auditive. Une nouvelle indifférence au monde surgit, que n'accompagne même plus l'extase narcissique de la contemplation de soi, aujourd'hui Narcisse *se défoule*, enveloppé d'amplis, casqué, autosuffisant dans sa prothèse de sons « graves ».

Le vide.

« Si seulement je pouvais sentir quelque chose ! » : cette formule traduit le « nouveau » désespoir qui frappe un nombre de plus en plus grand de sujets. Sur ce point, l'accord des psy semble général : depuis vingt-cinq ou trente ans, ce sont les désordres de type narcissique qui constituent la majeure partie des troubles psychiques traités par les thérapeutes, tandis que les névroses « classiques » du XIX^e siècle, hystéries, phobies,

1. P. Virilio, « Un confort subliminal », *Traverses*, n° 14-15, p. 159. Sur la « contrainte à la mobilité », voir également P. Virilio, *Vitesse et politique*, Galilée, 1977.

obsessions, sur lesquelles la psychanalyse a pris corps, ne représentent plus la forme prédominante des symptômes (*T.I.*, p. 259 et *C.N.*, pp. 88-89). Les troubles narcissiques se présentent moins sous la forme de troubles aux symptômes nets et bien définis que sous la forme de « troubles du caractère » caractérisés par un malaise diffus et envahissant, un sentiment de vide intérieur et d'absurdité de la vie, une incapacité à sentir les choses et les êtres. Les symptômes névrotiques qui correspondaient au capitalisme autoritaire et puritain ont fait place, sous la poussée de la société permissive, à des désordres narcissiques, informes et intermittents. Les patients ne souffrent plus de symptômes fixes mais de troubles vagues et diffus; la pathologie mentale obéit à la loi du temps dont la tendance est à la réduction des rigidités ainsi qu'à la liquéfaction des repères stables : à la crispation névrotique s'est substituée la flottaison narcissique. Impossibilité de sentir, vide émotif, la désubstantialisation ici est à son terme, révélant la vérité du procès narcissique, comme stratégie du vide.

Davantage : selon Chr. Lasch, c'est à un détachement émotionnel qu'aspireraient de plus en plus les individus, en raison des risques d'instabilité que connaissent de nos jours les relations personnelles. Avoir des relations interindividuelles sans attachement profond, ne pas se sentir vulnérable, développer son indépendance affective, vivre seul¹, tel serait le profil de Narcisse (*C.N.*, p. 339). La peur d'être déçu, la peur des passions incontrôlées traduisent au niveau subjectif ce que Chr. Lasch appelle *the flight from feeling* – « la fuite devant le sentiment » –, processus qui se lit aussi bien dans la protection intime que dans la séparation que toutes les idéologies « progressistes » veulent réaliser entre le sexe et le sentiment. En prônant le *cool sex* et les relations libres, en condamnant la

1. Entre 1970 et 1978, le nombre d'Américains entre quatorze et trente-quatre ans, vivant seuls, hors de toute situation familiale, a presque triplé, passant de un million et demi à 4 300 000. « Aujourd'hui, 20 % des foyers américains se réduisent à une personne vivant seule... près du cinquième des acheteurs sont désormais des célibataires » (Alvin Toffler, *La Troisième Vague*, Denoël, 1980, p. 265).

jalousie et la possessivité, il s'agit en fait de climatiser le sexe, de l'expurger de toute tension émotionnelle et de parvenir ainsi à un état d'indifférence, de détachement, non seulement afin de se protéger contre les déceptions amoureuses mais aussi afin de se protéger contre ses propres impulsions qui risquent toujours de menacer l'équilibre intérieur (C.N., p. 341). La libération sexuelle, le féminisme, le porno travaillent à une même fin : dresser des barrières contre les émotions et tenir à l'écart les intensités affectives. Fin de la culture sentimentale, fin du *happy end*, fin du mélo et surgissement d'une culture cool où chacun vit dans un bunker d'indifférence, à l'abri de ses passions et de celles des autres.

Assurément Chr. Lasch a raison de souligner le reflux de la mode « sentimentale », détrônée qu'elle est par le sexe, la jouissance, l'autonomie, la violence spectaculaire. La sentimentalité a subi le même destin que la mort; il devient gênant d'exhiber ses émois, de déclarer ardemment sa flamme, de pleurer, de manifester avec trop d'emphase ses élans intérieurs. Comme pour la mort, la sentimentalité devient embarrassante; il s'agit de rester digne en matière d'affect, c'est-à-dire discret. Mais loin de désigner un procès anonyme de déshumanisation, le « sentiment interdit » est un effet du procès de personnalisation travaillant ici à l'éradication des signes rituels et ostentatoires du sentiment. Le sentiment doit parvenir à son stade personnalisé, en éliminant les syntagmes figés, la théâtralité mélo, le kitsch conventionnel. La pudeur sentimentale est commandée par un principe d'économie et de sobriété, constitutif du procès de personnalisation. De ce fait, c'est moins la fuite devant le sentiment qui caractérise notre temps, que la fuite devant les *signes* de la sentimentalité. Il n'est pas vrai que les individus recherchent un détachement émotionnel et se protègent contre l'irruption du sentiment; à cet enfer peuplé de monades insensibles et indépendantes, il faut opposer les clubs de rencontres, les « petites annonces », le « réseau », tous ces milliards d'espoirs de rencontres, de liaisons, d'amour, et qui précisément sont de plus en plus difficilement réalisés. C'est

en cela que le drame est plus profond que le prétendu détachement cool : hommes et femmes aspirent toujours autant (peut-être n'y a-t-il jamais eu autant de « demande » affective qu'en ce temps de désertion généralisée) à l'intensité émotionnelle des relations privilégiées, mais plus l'attente est forte, plus le miracle fusionnel semble se faire rare et en tout cas *bref*¹. Plus la ville développe les possibilités de rencontres, plus les individus se sentent seuls; plus les relations deviennent libres, émancipées des anciennes contraintes, plus la possibilité de connaître une relation intense se fait rare. Partout on retrouve la solitude, le vide, la difficulté à sentir, à être transporté *hors de soi*; d'où une fuite en avant dans les « expériences » qui ne fait que traduire cette quête d'une « expérience » émotionnelle forte. Pourquoi ne puis-je donc aimer et vibrer? Désolation de Narcisse, trop bien programmé dans son absorption en lui-même pour pouvoir être affecté par l'Autre, pour sortir de lui-même, et cependant insuffisamment programmé puisque encore désireux d'un relationnel affectif.

1. Le procès de déstandardisation précipite le cours des « aventures », les relations répétitives, avec leur inertie ou pesanteur, faisant injure à la disponibilité, à la « personnalité » vivante du sujet. Fraîcheur de vivre, il faut recycler ses affects, jeter tout ce qui vieillit : dans des systèmes déstabilisés, la seule « liaison dangereuse » est une liaison indéfiniment prolongée. D'où une chute et hausse de tension cyclique : du stress à l'euphorie, l'existence devient sismographique (cf. *Manhattan*, de W. Allen).

Réflexions croisées sur les destins sociaux des désirs

Freud / Adorno & Horkheimer / Elias

Claire Pagès

DANS **ARCHIVES DE PHILOSOPHIE** 2023/1 (TOME 86), PAGES 33 À 52
ÉDITIONS **FACULTÉS LOYOLA PARIS**

ISSN 0003-9632

DOI 10.3917/aphi.861.0033

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2023-1-page-33.htm>



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Facultés Loyola Paris.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Réflexions croisées sur les destins sociaux des désirs

Freud / Adorno & Horkheimer / Elias

Claire Pagès

Université de Tours — Laboratoire ICD

La lecture de la psychanalyse oblige le philosophe, mais aussi plus généralement le chercheur en sciences humaines, à reconsidérer, bien qu'à nouveaux frais, l'idée de composition passionnelle du rationnel. On sait que Freud a revendiqué « sans la moindre équivoque le primat des processus d'affect dans la vie d'être¹ » et qu'Elias voit dans l'opposition morale entre une irrationalité condamnée et une rationalité exigée un déni de l'affectivité², en même temps qu'il tient la rationalité des philosophes pour une forme historiquement déterminée de contention des affects. La restitution de cet ancrage des figures de la rationalité dans la région profonde des satisfactions pulsionnelles ou instinctives permet en retour, chez Freud, Adorno et Horkheimer mais aussi chez Elias, d'entrer dans la compréhension des mécanismes généraux du contrôle social. C'est pourquoi nous proposons de confronter trois types de destins sociaux des désirs qu'on trouve thématiques par eux.

La notion de destins pulsionnels (*Tribschicksale*) ne possède pas chez Freud de véritable statut conceptuel, mais désigne des modes de défense pulsionnelle : les pulsions tout au long de la vie peuvent ainsi susciter différentes défenses (renversement dans le contraire, retournement sur la personne propre, refoulement, sublimation). Qu'entendons-nous alors par *destins sociaux des désirs*? Il s'agit de considérer des manières dont

1. Sigmund FREUD, *Œuvres complètes* XII, Paris, PUF, 2005, p. 109.

2. Voir Norbert ELIAS, *La Société des individus* [1987], Paris, Fayard, Pocket, « Agora », 1991, p. 291. Et *La Société de cour* [1933/1969], Paris, Flammarion, « Champs essais », 1985, p. 81-82.

la production désirante se trouve informée par le fait que le sujet qui en est porteur, où cette affectivité se déploie, est inscrit dans une époque, une culture, un milieu social et tributaire de différentes formes de socialisation qui le disposent ou l'inclinent à désirer telle ou telle chose, sans supposer pour autant que ces socialisations seraient toutes convergentes³.

Néanmoins, nous ne proposons pas ici de rouvrir la question nommée par Pierre Bourdieu question de la dialectique entre désirs et institutions, dans le cadre de laquelle la nature libidinale des désirs individuels explique la puissance et l'enracinement des investissements⁴, mais de nous tourner plutôt vers trois théories antérieures qui ont mis en avant le destin social des désirs et plus spécialement de l'affectivité ancrée dans le corps. Toutes trois ont en commun de faire valoir l'origine sociale des transformations des affects ou des défenses suscitées par la vie pulsionnelle, sans qu'on présuppose par-là l'existence d'une nature affective qui serait dans un second temps socialisée. Cette transformation est nommée par Freud refoulement, ou plus exactement refusement, par Adorno et Horkheimer répression, par Elias également répression et refoulement des pulsions et des affects corporels (*die Dämpfung der Triebe*) mais au sens d'une contention, d'une capacité accrue d'autocontrôle (*die Selbstkontrolle*) ou d'autocontrainte (*die Selbstzwänge*). Mais qu'est-ce qui distingue le refoulement/refusement culturel d'une motion pulsionnelle analysé par Freud, la répression mise en avant par Adorno et Horkheimer et la contention croissante des affects qui caractérise le processus de civilisation selon Elias? Qu'est-ce qui spécifie chacune de ces trois formes d'intégration de la norme sociale à la personne, pour reprendre une expression éliásienne⁵?

Nous considérerons chez Freud le processus particulier qu'il nomme progressivement *die Versagung*, terme traduit en français par frustration ou par le néologisme refusement. Le phénomène de la répression des désirs et de la « répression d'affect » a en effet d'abord été pensé par Freud en termes de « défense inconsciente » puis de refoulement, avant d'être envisagé à la fois sous l'angle du refoulement et du refusement. Celui-ci désigne un renoncement pulsionnel lié à une non-satisfaction, trouvant sa source dans une frustration et plus spécialement dans un « refus culturel⁶ » (*Kulturversagung*).

3. Bernard LAHIRE, *Dans les plis singuliers du social. Individus, institutions, socialisations*, La Découverte-Laboratoire des sciences sociales, 2013, p. 12 ; p. 130.

4. Pierre BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 200 ; Jacques MAÏTRE, « Avant-propos dialogué avec Pierre Bourdieu », *L'Autobiographie d'un paranoïaque*, Paris, Anthropos, 1994, p. V-XXII.

5. Norbert Elias parle de « norme sociale intégrée à la personne » (*La Société de cour*, op. cit., p. 252). La confrontation des trois pensées a déjà été entreprise, mais dans une perspective différente. Voir Laurent MARTIN, « Le pessimisme culturel. Civilisation et barbarie chez Freud, Elias, Adorno et Horkheimer », *Histoire@Politique*, 2015/2 (n° 26), p. 5-16.

6. « Nous appellerons refusement le fait qu'une pulsion ne peut être satisfaite, interdit le dispositif qui fixe ce refusement, et privation l'état qu'entraîne l'interdit », FREUD, *L'Avenir d'une illusion*, 1927, p. 141- 197, OC XVIII, p. 150. Les volumes des *Œuvres complètes. Psychanalyse* de Freud aux PUF sont notés OC suivi du numéro en chiffre romain.

Nous désignerons par-là l'état d'une personne à laquelle un état de culture refuse une satisfaction (quoique cet état possède également des facteurs internes : l'ambiguïté tient à ce que la frustration possède des modes internes et externes). Le type de refoulement qu'est le refus culturel divise en quelque sorte le désir en deux branches, dont une partie à l'expression consciente ou préconsciente suit les contours de ce qu'un état de la société permet ou autorise et une autre, refoulée, semble mener sa vie propre dans l'inconscient indépendamment des normes sociales du désir (cela ouvre la question, nommée par Freud en 1926 dans « Inhibition, symptôme et angoisse », des « destins du refoulé »).

Dans le cadre freudien, le fond pulsionnel du désir semble inentamé par l'existence d'une normativité sociale pesant sur les désirs. Il en va autrement chez Adorno et Horkheimer car la répression sociale des désirs individuels même les plus profonds semble en produire une intégration totale, si bien que ne subsiste apparemment pas de fond affectif non réifié chez l'homme de la société industrielle avancée. Norbert Elias appréhende les choses de façon toute différente, quoiqu'il insiste sur l'historicité des formes sociales d'expression de l'affectivité, car cette contention des affects qui prend le sens d'une exacerbation des sentiments de pudeur et de honte n'est pas comprise seulement comme abrasement des désirs individuels. Elias souligne positivement la puissance de sublimation de l'affectif portée par la mise en forme opérée par la société, autrement dit, ce que les motions de souhait gagnent individuellement et collectivement à être socialisées et pas seulement l'extinction ou la négation de la puissance désirante particulière que cela signifie.

1. La question du refoulement culturel

On trouve chez Freud l'idée d'une souffrance due au refoulement de motions pulsionnelles puissantes, refoulement dont serait responsable l'état de culture dans lequel ses contemporains évoluent. Le social, dans une acception diffuse, est appréhendé comme cause de souffrance et de répression des désirs pulsionnels individuels. La souffrance la plus grande est même considérée comme émanant de nos relations avec autrui et définie comme « maux générés par les relations sociales [*zur sozialen Leidensquelle*]⁷ ». Si Freud reconnaît qu'« en général, les névroses sont surdéterminées, c'est-à-dire que dans leur étiologie plusieurs facteurs agissent conjointement⁸ », les facteurs sociaux ne sont-ils pas condamnés au statut de causes *concurrentes* (comme le rythme de travail qui engendre l'épuisement) sans jamais posséder le statut de cause *spécifique*?

7. Sigmund FREUD, « *Le malaise dans la culture* », 1929, p. 245-333, OCVIII, p. 263 ; p. 273.

8. FREUD, « Sur la critique de la "névrose d'angoisse" », 1895, p. 59-78, OC III, p. 70 ; 74 ; « L'hérédité et l'étiologie des névroses ».

Freud prête en effet à ceux dont il unifie les positions en les nommant « médecins des maladies nerveuses » la conviction selon laquelle la modernité avec l'accélération de la vie urbaine alimenterait la nervosité, conviction qu'il récuse. Il en profite pour condamner l'abus du facteur du surmenage (qui pourrait être associé au facteur social causal qu'est le travail), visant indirectement Pierre Janet : « personne ne devient névrotique par le travail ou l'émoi seuls⁹ ». La tâche de remplir des obligations sociales ne constituerait pas un facteur déterminant. La culture représente un facteur pathogène efficient en tant qu'elle prend la forme d'une morale sexuelle hyperrestrictive (qui prohibe tout commerce sexuel à l'exception de celui qui est conjugal et monogame) : « L'influence dommageable de la culture se réduit pour l'essentiel à la nuisible répression de la vie sexuelle des peuples de la culture [*die schädliche Unterdrückung des Sexuallebens des Kulturvölker*] (ou des couches sociales de la culture) par la morale sexuelle "culturelle" dominante chez eux¹⁰. » Comme répression, la causalité négative de la société n'en est pas moins reconnue. Freud produit là une réflexion différenciée touchant la nocivité de la répression puisqu'il l'envisage selon le stade de culture dont il s'agit. Il s'est d'ailleurs efforcé dans *Malaise dans la culture* de penser le psychisme dans ses rapports d'interaction avec différents types de phénomènes sociaux¹¹. Le texte possède une dimension critique dans la mesure où le diagnostic freudien s'accompagne de la conviction que « rien n'exige que la civilisation produise autant de souffrances », d'où l'idée de souffrances superflues¹², et même de situations sociales insupportables.

Freud appréhende en particulier le malthusianisme comme constituant une donnée essentielle dans la réflexion sur l'étiologie des névroses¹³. À ce facteur social semble associée une solution collective, le fait que se crée dans l'opinion publique un espace de discussion : « Il faut que la communauté se prenne d'intérêt pour cette affaire et donne son accord pour la création de dispositifs communs à tous. C'est pourquoi on peut rendre responsable aussi notre civilisation de la propagation de la neurasthénie.¹⁴ » Freud appelle ainsi de ses vœux à la fois une plus grande sincérité générale, soit moins d'hypocrisie, en matière de sexualité et une plus grande tolérance. Ici, une modification du destin social de la sexualité aurait une incidence positive sur la nervosité commune.

Pour autant, il ne fait pas d'un état de la société un facteur spécifique de la souffrance psychique névrotique. En effet, semble constituer pour lui un

9. FREUD, « La sexualité dans l'étiologie des névroses », 1898, p. 215-240, *OC III*, p. 227.

10. FREUD, « La morale sexuelle "culturelle" et la nervosité moderne », 1908, *OC VIII*, p. 201. *GW VII*, p. 148.

11. Emmanuel RENAULT, *Souffrances sociales. Philosophie, psychologie et politique*, Paris, La Découverte, 2008, « Souffrance de la civilisation », p. 279 ; p. 289.

12. *Ibid.*, p. 277.

13. FREUD, « La sexualité dans l'étiologie des névroses », *op. cit.*, p. 231 ; p. 208.

14. *Ibid.*, p. 233.

facteur déterminant celui qui à la fois explique individuellement l'entrée en maladie, mais aussi celui sur lequel on peut agir par un traitement. L'hérédité est déjà présentée comme n'offrant presque aucun appui au médecin pour son action thérapeutique, contrairement aux causes sexuelles. Or l'étiologie sociale semble souffrir du même défaut, et on ne sait pas si cette situation névrotique n'est pas une fatalité¹⁵. Par ailleurs, ce modèle freudien de la souffrance sociale doit affronter la question médiatisée par Marcuse – mais qu'avaient soulevée avant lui Paul Federn, Erich Fromm, Horkheimer, puis Adorno –, question de la transformation de la structure psychique due au développement de la société actuelle. En effet, celle-ci ne posséderait plus les qualités que Freud lui prête (en particulier la structuration par le conflit avec le père, entre l'individu et la société)¹⁶. Le modèle laisse en effet inexpliquée la persistance du refoulement dans des sociétés devenues bien moins répressives. La libération de la morale sexuelle semble patente (comparée à celle des contemporains de Freud) et celle-ci produit une forme de désublimation. L'individu n'est plus tenu de sublimer ni de réprimer autant ses pulsions et son agressivité. Pourtant, selon Marcuse, cette transformation ne signifie aucune libération du désir et ne signe pas non plus la préemption du modèle freudien quoiqu'elle en rappelle l'ancrage historique¹⁷.

Paradoxalement, cette répression de la vie désirante individuelle par un état du monde social conserve intacts les désirs les plus puissants¹⁸. Refoulés, ils continuent de proliférer « pour ainsi dire, dans l'obscur [*Sie wuchert dann sozusagen im Dunkeln*] ¹⁹ ». Le refoulement, au lieu de liquider le souvenir traumatique ou le désir interdit, s'est paradoxalement mis à son service en le soustrayant à l'usure du temps. S'il n'avait pas été refoulé, il aurait pu être l'objet d'une forme de décantation : devenue consciente et moyennant un travail, une motion peut être reconnue comme passée, dévalorisée et dépouillée de son investissement en énergie. Le refoulement permet à la motion indésirable de se développer à loisir sans gêne dans l'inconscient, prolifération qui constitue bien une nouvelle menace, si la motion sort renforcée de sa mise à l'écart. Le problème tient à « l'immutabilité du refoulé sous l'effet du temps [*der Unveränderlichkeit des Verdrängten durch die Zeit*] ²⁰ » et au fait « que la force psychique et physique d'un désir est bien plus grande quand il baigne dans

15. FREUD, « Du rabaissement généralisé de la vie amoureuse », 1912, p. 127-141, *OC XI*, p. 138. Et FREUD, *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 302. Voir aussi « La sexualité dans l'étiologie des névroses », *op. cit.*, p. 226.

16. Herbert MARCUSE, « Le vieillissement de la psychanalyse », 1963, p. 249-269, *Culture et société*, Paris, Minuit, « Le sens commun », 1970, p. 249.

17. Le caractère daté ou caduque de la modélisation freudienne de l'individualité, en raison des transformations de la société industrielle qui se produisirent pendant l'entre-deux-guerres, n'en infirme pas pour autant la vérité de la psychanalyse, si bien que ses découvertes contribuent à éclairer comment les hommes peuvent se plier aux exigences d'une administration totale.

18. FREUD, « Du rêve », 1900, p. 15-71, *OC V*, p. 67.

19. FREUD, « Le refoulement », 1915, p. 189-203, *OC XIII*, p. 194/« *Die Verdrängung* », *GW X*, p. 251.

20. FREUD, « La nouvelle suite des leçons d'introduction à la psychanalyse », 1932, p. 83-268, *OCXIX*, p. 157/*GW XV*, p. 80-81.

l'inconscient que lorsqu'il s'impose à la conscience²¹ » (on ne sait pas néanmoins si le désir refoulé continue d'agir directement ou par l'intermédiaire de ses rejets).

Non seulement il existe une très grande variation dans le degré d'intériorisation selon les types d'interdits et les personnes – car certaines ne semblent se soumettre au renoncement pulsionnel qu'en référence à une contrainte externe et non par intériorisation –, remarque Freud²², mais encore le contenu pulsionnel de l'inconscient paraît relativement étanche aux influences sociales, à moins que ce ne soit la répression des pulsions qui n'atteigne que la surface de l'appareil psychique et laisse inentamé ce que Freud nomme le « territoire extérieur interne²³ », autrement dit l'inconscient. Il invoque donc une spécificité du développement de la vie psychique : les acquisitions ultérieures n'effacent pas les positions antérieures, ou tout stade passé de ce développement se maintient à côté du stade ultérieur, si bien qu'une régression est toujours possible ou que les dispositions psychiques primitives (égoïstes, agressives, etc.) peuvent être réinstaurées. On comprend que les acquis de la culture puissent être défaits : « Sans aucun doute, les influences de la guerre sont au nombre des puissances capables de produire une telle rétrogradation²⁴. »

Si la guerre nous est nécessairement insupportable, c'est qu'elle ébranle ces réalisations culturelles que les citoyens cultivés épousent : « la guerre est, de la façon la plus criante, en contradiction avec les positions psychiques que le procès culturel nous impose²⁵ ». Pourtant, affirme Freud, « notre affliction et notre douloureuse désillusion nées du comportement inculturel de nos concitoyens » seraient pour partie déplacées. Les hommes se sont moins élevés culturellement qu'on ne le croyait ; leur comportement présent constitue donc un changement moins radical et moins étonnant : s'ils étaient montés moins haut, ils sont aussi retombés moins bas. C'est pour Freud l'occasion de rappeler notre surestimation de l'aptitude humaine à la culture et notre sous-estimation de la part de la vie pulsionnelle restée primitive, face à laquelle « les motifs purement rationnels sont, chez l'homme d'aujourd'hui encore, de peu de poids²⁶. »

Freud est pourtant ambivalent à l'égard du refus culturel. Il n'y aurait aucun réconfort à un hypothétique retour à un état antérieur à la civilisation. Le primitif ou le « sauvage » ne sont pas enviables, dont la liberté est soumise à des restrictions d'un autre ordre : « quelle ingratitude, quelle courte vue en somme que d'aspirer à une suppression de la culture ! Ce qui subsiste alors,

21. FREUD, *Cinq leçons sur la psychanalyse*, Paris, Payot, 2001, p. 77.

22. FREUD, « L'avenir d'une illusion », *op. cit.*, p. 152.

23. FREUD, « La nouvelle suite des leçons d'introduction à la psychanalyse », *op. cit.*, p. 140.

24. *Ibid.*, p. 142.

25. FREUD, « Pourquoi la guerre? », 1933, p. 61-81, *OCCIX*, p. 81.

26. FREUD, « L'avenir d'une illusion », *op. cit.*, p. 183.

c'est l'état de nature, et il est de beaucoup plus lourd à supporter...²⁷ » Ce retour à la nature aurait des conséquences dévastatrices, et bien plus graves pour l'homme que les effets de la culture. D'une part, Freud nous met en garde : ne pensez pas que l'homme peut se soustraire à la restriction pulsionnelle ni aux mécanismes de défense. D'autre part, en même temps qu'il met en doute la « valeur-bonheur » de la culture, il souligne ce que nous lui devons : « C'est à ce procès que nous devons le meilleur de ce que nous sommes devenus et une bonne partie de ce dont nous souffrons.²⁸ » De ce fait, c'est semble-t-il partiellement à tort qu'Elías reproche à Freud de « présenter la culture comme étant, pour ainsi dire, le grand malheur de l'humanité, et [d']envier le père originel qui n'était soumis à aucune limitation de ses pulsions²⁹ ».

Néanmoins, Freud insiste sur la précarité des acquis de la culture, impliquant un étouffement systématique de la vie du corps (vie sensitive, vie sexuelle, instincts, etc.)³⁰ ou un domptage des pulsions primaires. Quoiqu'il ait souvent évoqué la plasticité de la libido³¹, qui permet à l'individu de trouver sans grand délai des satisfactions de substitut quand une satisfaction particulière lui échappe, ce qui constitue un moyen de supporter le refusé (l'aptitude au déplacement permet d'échanger un objet impossible contre un objet commode à obtenir), et quoiqu'il ait théorisé ce destin des pulsions qu'est la sublimation (*die Sublimierung*), Freud accorde à cette activité sublimatoire, du moins collectivement, des pouvoirs limités, le plus souvent réservés à une élite³². Il estime dans l'ensemble que les attitudes et dispositions civilisées sont fragiles comparées à la force du fond pulsionnel.

2. La répression des désirs

Les deux théoriciens de l'École de Francfort que sont Adorno et Horkheimer semblent tributaires de ces élaborations freudiennes relatives au refoulement culturel³³. Néanmoins, ils mettent également en avant la porosité des processus psychiques et symboliques³⁴ aux influences sociales, faisant souvent de ceux-ci des manières de précipités des expériences sociales, quand Freud insistait davantage sur l'imperméabilité de l'inconscient.

27. *Ibid.*, p. 155.

28. FREUD, « Pourquoi la guerre? », *op. cit.*, Lettre de Freud à Einstein (septembre 1932), p. 80.

29. N. ELIAS, « Un parcours dans le siècle », p. 19-91, *J'ai suivi mon propre chemin*, trad. A. Burlaud, Paris, Éditions sociales, « Les parallèles/biographie », 2016, p. 62.

30. Voir FREUD, « Préface à *L'Ordre dans les mœurs...* », 1913, p. 45-50, *OC XII*, p. 47-48.

31. FREUD, « La nouvelle suite des leçons d'introduction à la psychanalyse », *op. cit.*, p. 180.

32. FREUD, « L'avenir d'une illusion », *op. cit.*, p. 154. Voir Christophe DEJOURS, *Ce qu'il y a de meilleur en nous*, Paris, Payot, 2021, p. 17-28.

33. Voir Katia GENEL, « Psychanalyse et théorie sociale : la psychanalyse est-elle facteur d'émancipation? », *Contretemps. Revue de critique communiste*, 2014, <https://www.contretemps.eu>

34. Voir ADORNO, *Jargon de l'authenticité. De l'idéologie allemande*, Payot, « Petite bibliothèque Payot », 2009, p. 47.

Adorno et Marcuse affirmaient déjà que le processus social de destruction de l'autonomie individuelle dans les sociétés contemporaines substituait à la problématique du conflit psychique entre pulsions et réalité celle de l'adaptation de l'individu à la réalité rendue possible par cette porosité. À cet égard, le modèle freudien est estimé monadologique (se représentant la société comme composée d'une adjonction d'atomes individuels), quoi que cet internalisme reste très supérieur à la sociologisation de la psychanalyse par l'école dite révisionniste³⁵. Très attachés à la théorie des pulsions, Adorno et Horkheimer en défendront la nécessité pour la théorie sociale lorsque Fromm récusera cet apport freudien³⁶, anticipant en cela la conviction portée par Marcuse selon laquelle « Freud avait découvert, dans la région profonde des instincts et des satisfactions instinctives, les mécanismes de contrôle social et politique³⁷ ». Un des intérêts de la théorie des pulsions est qu'elle permet de comprendre comment et pourquoi la domination (mais aussi la persistance de formes ne correspondant plus à une nécessité objective) prend racine dans la tendance profonde à la conservation³⁸. Alors, la compréhension des mécanismes de la domination extrême induit d'entrer dans les dispositions affectives et subjectives où s'ancrent le pouvoir, le consentement au pouvoir et aux autorités. Or cette étoffe affective du pouvoir est pulsionnelle, bien que la domination (de la nature, des autres et de la nature intérieure) s'origine dans l'exploitation économique et un certain rapport à la culture³⁹.

La répression ne nomme donc pas le conflit existant entre vie pulsionnelle individuelle et forces culturelles refoulantes, entre individu et société, aboutissant à une formation de compromis de surface laissant intact le fond du désir, mais elle signifie que ce dernier s'adapte et connaît un devenir conforme aux pressions sociales qu'il subit. La puissance de la répression, dont les coordonnées se trouvent chez Adorno et Horkheimer socialement et historiquement déterminées quand elle était référée chez Freud à une action générale de la culture, est donc bien plus grande chez les premiers, ce qui ouvre la question des points possibles de résistance à l'action de la société administrée, si la plus profonde intimité individuelle se trouve intégrée à la totalité sociale, au point d'en prendre les couleurs et les traits⁴⁰.

35. Voir ADORNO, *La Psychanalyse révisée*, Paris, Éditions de l'Olivier, 2007, p. 38.

36. Voir Katia GENEL, « L'approche sociopsychologique de Horkheimer, entre Fromm et Adorno », *Astérian*, n° 7, dossier « La première théorie critique », 2010.

37. H. MARCUSE, « Le vieillissement de la psychanalyse », *op. cit.*, p. 249.

38. Voir HORKHEIMER, « Raison et conservation de soi » dans *Éclipse de la raison*, Payot, 1974.

39. ADORNO, *Minima Moralia, Réflexions sur la vie mutilée*, Paris, Payot, « Critique de la politique », 2001, p. 245-246. Voir aussi Martin JAY, « L'apport de la psychanalyse », p. 109-138, *L'Imagination dialectique. L'École de Francfort. 1923-1950*, Paris, Payot, « Critique de la politique », 1977, p. 129.

40. ADORNO, *Minima Moralia*, *op. cit.*, § 147, p. 310. Sur cette question des voies de l'émancipation : Adorno, *Dialectique négative*, Payot, 1978, p. 43 ; p. 342, et *Modèles critiques*, Payot, 2003, p. 236-237 et *Minima Moralia*, Dédicace, p. 12 ; § 111, p. 232 ; H. MARCUSE, « Le vieillissement de la psychanalyse », *op. cit.*, p. 257.

À partir de l'analyse de la production industrielle des biens culturels et de sa contribution à la constitution d'une culture de masse (celle-ci étant comprise non comme introduction des masses dans des sphères culturelles, mais comme déclin de la culture), on peut mieux saisir la façon dont les deux théoriciens critiques comprennent le mécanisme de la domination sociale, domination dont le principe est caché (alors qu'il est proclamé dans le fascisme⁴¹). Il y a en effet, à leurs yeux, analogie de fonctionnement entre culture de masse et société totale⁴² ou société « intégrale⁴³ ». On s'aperçoit que la société agit directement sur le moi en train de se constituer *via* les mass media, l'industrie culturelle, la socialisation scolaire et sportive, etc., qui voient la sphère privée s'abolir dans la masse⁴⁴. Leur analyse de l'industrie culturelle révèle donc que cette domination « de fond en comble » (*er...durchwaltet*⁴⁵) est présentée comme « réification totale » et, plus souvent encore dans ce chapitre précis, comme « intégration totale » (*die totale Hereinziehung*⁴⁶) de l'intimité ou de la vie intérieure individuelle, d'une véritable chute ou « destruction de l'intériorité », sans alimenter pourtant aucun romantisme de l'intériorité⁴⁷.

Si le monde entier passe dans le filtre de l'industrie culturelle, c'est moins en rapport à une contrainte externe qu'elle ferait peser sur celui-ci qu'en raison de l'appropriation de cette violence ou de son intériorisation dans l'esprit des hommes. Le contrôle du désir individuel n'est pas nécessairement vertical ou violent – quoiqu'il le soit également ou puisse l'être – car ce désir a déjà préalablement été réprimé par le contrôle de la conscience individuelle. Adorno et Horkheimer vont donc décrire les ressorts de cette intégration à la totalité que forme l'industrie culturelle, celle-ci faisant écho à l'ensemble du processus social ou mécanisme gigantesque de l'économie. Sa puissance tient moins à une capacité à s'opposer au besoin et au désir de l'individu qu'à celle de les produire à son image. Selon l'expression des *Minima Moralia*, « la domination se transmet à travers les dominés⁴⁸ ». Par exemple, dans le capitalisme avancé, le désir d'amusement est produit à l'image de l'activité de travail – marquée par la répétition – en même temps que le devenir standardisé des loisirs semble le seul moyen de rendre un tel travail supportable⁴⁹. Adorno peut ainsi dire de l'industrie culturelle et en particulier d'un certain cinéma

41. ADORNO, *Minima Moralia*, op. cit., § 71, p. 147.

42. ADORNO & HORKHEIMER, *La Dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, Paris, Gallimard, 1989, p. 224.

43. ADORNO, *Minima Moralia*, op. cit., § 132, p. 276.

44. H. MARCUSE, « Le vieillissement de la psychanalyse », op. cit., p. 252-253.

45. HORKHEIMER & ADORNO, « Kulturindustrie. Aufklärung als Massenbetrug », p. 128-176, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main, Fischer Wissenschaft, 1994, p. 136.

46. *Ibid.*, p. 168.

47. Voir ADORNO, *Jargon de l'authenticité*, op. cit., p. 110-111.

48. ADORNO, *Minima Moralia*, op. cit., § 117, p. 245.

49. ADORNO & HORKHEIMER, *La Dialectique de la raison*, op. cit., p. 205.

qu'ils parviennent à faire que l'opération de réification ne soit plus du tout perçue, si bien que les spectateurs se sentent bénéficiaires du spectacle⁵⁰.

Les pratiques ne sont ainsi pas spontanées, mais suscitées par les institutions culturelles et sociales. Autrement dit, le contrôle social tient à une intégration de l'individu dès sa naissance à un réseau d'institutions qui constituent autant de relais ou de vecteurs de ce processus d'incorporation du particulier à la substance sociale ou d'introspection d'une logique sociale par ce particulier, si bien qu'on est confronté à un phénomène de mimétisme de la conscience à l'égard de la société administrée⁵¹. Adorno et Horkheimer évoquent ce processus par lequel les individus deviennent ce que le système les contraint à être – cette pression du système sur eux trouvant à se soutenir d'une pression interne allant dans le même sens – processus suivant lequel ils deviennent « semblable(s) à la société toute-puissante⁵² ». On peut voir dans cette conformation une stratégie de défense contre la souffrance. Adorno évoquait ainsi des scientifiques candidats à un poste qui renoncent à penser face à l'injonction professionnelle de s'en tenir à un cadre sans y mêler de considération subjective, cette aversion pour la pensée engendrant une incapacité de penser⁵³.

Que le pouvoir s'insinue dans les individus, en dessine les contours et l'architecture intérieure, la chose n'est pas nouvelle. Néanmoins, un effet de seuil a été franchi, si bien que l'intériorité est maintenant sans plus d'autonomie. Cet effet de seuil signifie la défaite du sujet pensant et s'accommode parfaitement du fait que les libertés formelles soient garanties. En échange d'un gain de liberté et d'égalité, soit en échange d'une désublimation significative mais contrôlée, la société subordonne les individus à ses exigences. Ainsi, l'homme moderne est-il intérieurement transformé lui-même « en appareil conforme jusque dans ses émotions profondes au modèle présenté par l'industrie culturelle⁵⁴ » : ses réactions les plus intimes, pensées et désirs, sont si réifiées qu'elles ne présentent plus rien de propre. L'intégration extrême de l'individu signe alors l'avènement d'une pseudo-individualité et les individus ne sont plus eux-mêmes mais « des points de rencontre des tendances générales⁵⁵ ».

Adorno reprendra l'analyse dans les *Minima Moralia* : ce qui arrive à l'individu moderne ne lui vient pas seulement « de l'extérieur⁵⁶ » – comme cela a été longtemps le cas, situation solidaire d'un conflit entre l'individu et la société – mais c'est au cœur de l'intimité de cet individu que s'est logé subrepticement le pathos de cette société, qu'Adorno comprend comme

50. ADORNO, *Minima Moralia*, op. cit., § 131, p. 276.

51. ADORNO, *Jargon de l'authenticité*, op. cit., p. 76/« Jargon der Eigentlichkeit », op. cit., p. 437.

52. ADORNO & HORKHEIMER, *La Dialectique de la raison*, op. cit., p. 227.

53. ADORNO, *Minima Moralia*, op. cit., § 80, p. 168.

54. ADORNO & HORKHEIMER, *La Dialectique de la raison*, op. cit., p. 246.

55. *Ibid.*, p. 229.

56. ADORNO, *Minima Moralia*, op. cit., § 90, p. 186.

besoin de contraintes et de restrictions⁵⁷. À l'extrême, l'organisation totalitaire de la société est caractérisée par le fait que toute « tension entre l'individu et la société » disparaît⁵⁸. En témoigne, comme le montre Charlotte Beradt à partir d'une collecte de rêves, le fait que « le Troisième Reich a condamné un grand nombre de personnes à faire des rêves très semblables⁵⁹ ». Il ne peut y avoir aucun retour à l'individu naturel tout simplement parce que celui-ci n'existe pas : l'individu ne possède aucune « intériorité ontique » qui serait dans un second temps altérée par telle ou telle organisation sociale⁶⁰. S'adapter ou se conformer constitue ainsi non une nature mais une disposition mortifère caractéristique d'un âge de la raison, celui de la raison instrumentale ou de la société moderne capitaliste qui induit aussi un rapport instrumental à soi-même. À cet égard, la notion freudienne d'intériorisation devient problématique, dans la mesure où elle semble présupposer un partage entre intérieur et extérieur, individu et société⁶¹.

Qu'une grande part de ce que l'individu manifeste – ses déclarations, idées, croyances – se trouve préformée par les grands vecteurs de l'industrie culturelle⁶², intégration qui n'est pas positive mais produit une masse d'individus qualifiée d'« amorphe et docile⁶³ », ne signifie pas que le processus soit exempt de violence. Nous venons de décrire une société d'individus qui ont pour ainsi dire accommodé l'ensemble de leur complexion affective à une logique du contrôle social⁶⁴. Pourtant, la persécution peut être inapparente, au sens où la capacité de ressentir la souffrance serait anesthésiée. Adorno laisse également entendre que cela pourrait parfois induire un transfert de la violence à l'encontre de l'entourage, du monde proximal de l'individu⁶⁵.

Or Adorno et Horkheimer choisissent de nommer *répression* et non sublimation cette opération de l'industrie culturelle sur la production désirante : « L'industrie culturelle ne sublime pas, elle réprime⁶⁶ » (*Kulturindustrie sublimiert nicht, sondern unterdrückt*). Elle ne produit pas une élévation ou un détournement de la libido vers des objets socialement valorisés – offrant ainsi un destin

57. *Ibid.*, §80, p. 167.

58. *Ibid.*, §150, p. 320.

59. Charlotte BERADT, *Rêver sous le III^e Reich*, Payot & Rivages, « Petite bibliothèque Payot », 2004, p. 53.

60. ADORNO, *Minima Moralia*, *op. cit.*, § 147, p. 308.

61. Néanmoins, Adorno et Horkheimer ne sont pas d'avis que les bénéfices théoriques de la lecture de Freud se mesurent uniquement aux affinités ou proximités qu'on peut identifier en lui avec le genre de discours de la Théorie critique. Ainsi, ils affirment que la portée critique décisive des concepts freudiens tient pour partie à l'asocialité ou à l'atomisme de la perspective dans laquelle ceux-ci s'inscrivent. Voir ADORNO, *La Psychanalyse révisée*, *op. cit.*

62. ADORNO, *Minima Moralia*, *op. cit.*, § 71, p. 146.

63. *Ibid.*, §91, p. 187.

64. *Ibid.*, §80, p. 167.

65. *Ibid.*, §103, p. 219.

66. ADORNO & HORKHEIMER, *La Dialectique de la raison*, *op. cit.*, p. 207/*Dialektik der Aufklärung*, *op. cit.*, p. 148.

aux pulsions – mais frustré le désir, avec cette spécificité que la frustration est en quelque sorte actée par l'individu. Pour Freud, au contraire, le refoulement des désirs pulsionnels laisse intacte, inentamé, un fonds inconscient asocial, rétif, qui travaillera toujours à faire retour et à faire valoir ses prétentions à la satisfaction, en dépit de l'existence de différents relais psychiques des exigences du monde extérieur, puisqu'à la fois le surmoi vient cristalliser différentes formes d'autorités et le moi constitue le représentant interne du principe de réalité. Dans ce contexte, la notion de civilisation des désirs ne revêt pas de signification positive. Certes, la culture (*Kultur*) a contribué à dompter « les instincts barbares » mais tout autant les « instincts révolutionnaires⁶⁷ », pour cette raison que ce travail de civilisation – dans sa phase d'industrialisation ou de « civilisation industrialisée » (*Die industrialisierte [Kultur]*) – de l'affectivité tend à une résignation des victimes à leur situation de domination : « Les masses démoralisées par une vie soumise sans cesse aux pressions du système, dont le seul signe de civilisation est un comportement d'automate susceptible de rares sursauts de colère et de rébellion⁶⁸. »

Des mécanismes sociaux produisent l'individualité, comme chez Elias l'individu est produit par le processus de civilisation à un certain stade de son développement. De ce fait, l'objet de la psychologie sociale analytique pour Adorno consiste à « découvrir dans les mécanismes les plus intimes de l'individualité les forces sociales déterminantes⁶⁹ », de même que chez Elias l'objet de la psychologie sociale tient à la connaissance des liens d'interaction entre structures de la personnalité individuelle et structures sociales⁷⁰ et que la tâche du sociologue n'est pas d'interroger statiquement la façon dont la société contraint de l'extérieur un individu tout constitué, mais d'analyser comment les *habitus* sociaux ou l'idéal du nous participent de la structuration de la personnalité (de concert avec l'idéal du moi). En dépit de ces convergences, des différences de fond existent entre les modèles d'intériorisation du social qu'on trouve chez Adorno et Horkheimer d'une part et ceux qu'on trouve chez Elias⁷¹ d'autre part, fossé souligné par Miguel Abensour qui évoque, « à l'écart du quiétisme d'un N. Elias et de sa théorie de la dynamique de la civilisation », l'insistance d'Horkheimer sur « l'intrication des rapports de domination et de la culture, intrication telle que l'autorité, en dernier ressort, peut se définir comme un état de dépendance accepté, ou comme un état de dépendance intériorisé⁷² ».

67. *Ibid.*, p. 226.

68. *Ibid.*, p. 225/*Dialektik der Aufklärung*, *op. cit.*, p. 161 : « die Zivilisation nur in krampfhaft eingeschliffenen Verhaltensweisen zeigen [...] ».

69. ADORNO, « La psychanalyse révisée », *op. cit.*, p. 26.

70. N. ELIAS, *La Société des individus*, *op. cit.*, p. 201.

71. On indiquera cependant qu'il existe dans l'œuvre de Horkheimer et dans celle Adorno quelques analyses très ponctuelles touchant l'opérativité de la sublimation.

72. Miguel ABENSOUR, « Pour une philosophie politique critique? », p. 207-258, *Tumultes*, 2001/2-2002-1 (n° 17-18), § 24.

3. La civilisation des mœurs

Comme à Adorno et Horkheimer, la théorie freudienne de l'intériorisation des normes sociales semble à Elias (1897-1990)⁷³ entravée par l'opposition entre individu et société dont elle est solidaire, opposition qui, d'une part, conduirait Freud à penser les rapports sociaux en termes d'interaction et non d'interdépendance et, d'autre part, à concevoir l'intériorisation au moyen d'un modèle statique de l'intérieur et de l'extérieur, comme si un individu non étranger au social trouvait dans un second temps à se socialiser. C'est pourquoi, quoi qu'il ait souvent usé de cette catégorie, Elias signalera le caractère inadéquat de la notion d'intériorisation qui présuppose justement le partage entre individu et société⁷⁴.

La position éliásienne sur la question de la contention des désirs constitue, nous semble-t-il, un *double contrepoint* aux deux conceptions que nous venons d'envisager. À la différence de Freud et comme le font à la même époque Adorno et Horkheimer, Elias souligne la porosité du psychisme au contexte sociohistorique, si bien que celui-ci est profondément et non superficiellement mis en forme par l'époque dans laquelle l'individu évolue. Elias a soutenu que la structure de l'économie psychique se modifie à la même allure que celle des fonctions sociales⁷⁵, pour cette raison que la morphologie et la structure du contrôle par l'homme des impulsions instinctuelles inconscientes dépendent de la destinée relationnelle de l'individu⁷⁶. Les fonctions psychiques sont ainsi toujours « manipulées », qu'il s'agisse des structures du moi et du surmoi – d'où la notion d'idéal du nous – ou des tendances pulsionnelles. C'est pourquoi le type d'affectivité désirante manifestée par un individu est indexé à son contexte sociohistorique d'existence. Autrement dit, la norme sociale intégrée à la personne varie, et varie en particulier le degré de rigueur de cette norme qui devient « presque omniprésente ». En outre, la contention des affects s'accompagne d'une forme de civilisation des mœurs et non, comme chez Freud, d'une menace d'un retour du refoulé, proliférant, comme le dit Freud, dans l'obscur.

D'autre part, à la différence des deux théoriciens critiques, Elias n'appréhende pas la contention des manifestations affectives comme une forme de répression, mais en souligne aussi la dimension positive, faisant de la possibilité de l'acquisition d'un niveau d'autocontrôle pulsionnel propre

73. Norbert Elias a fréquenté Adorno à Francfort, quand ce dernier était encore le jeune collaborateur de Horkheimer et lui le jeune assistant (entre 1930 et 1933) de Karl Mannheim (professeur au département de sociologie de l'université). Lorsqu'il reçut, décerné par la ville de Francfort, le 2 octobre 1977, le premier « prix Adorno », Elias dans un discours intitulé « Respect et critique » évoquera la mémoire d'Adorno avant d'expliquer la signification que possède à ses yeux la réception de ce prix. N. ELIAS, « Respect et critique, discours de réception du prix Adorno » (1977), p. 103-104, dans *J'ai suivi mon propre chemin*, trad. A. Burlaud, Paris, Éditions sociales, « Les parallèles/biographie », 2016.

74. N. ELIAS, « L'espace privé » [1983], p. 25-37, *Socio*, n° 7/2016, Dynamique de l'intime, p. 28.

75. N. ELIAS, *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Pocket, « Agora », 1975, p. 66.

76. *Ibid.*, p. 255.

à son époque la condition à la fois de la pacification de l'espace social et de l'équilibre de l'individu, raisons pour lesquelles il parle d'« avancée de civilisation⁷⁷ », quoiqu'il souligne également la souffrance qui peut résulter de l'excès d'autocontrôle caractéristique de certaines sociétés. Mais alors qu'Elías explicite largement ce qu'il doit à Freud et ce qu'il conteste de la théorie et de la pratique freudiennes, la discussion critique avec Adorno et Horkheimer est davantage l'objet d'une esquisse.

La théorie du processus de civilisation est solidaire d'une thèse sur la nature de l'affectivité. Celle-ci signifie en effet que se produit au cours de l'histoire un « modelage de l'affectivité ». Les affects font l'objet d'une maîtrise accrue en raison du resserrement des interdépendances. Cette contention croissante touche, d'une part, toutes les expressions de sentiments forts et spontanés et, d'autre part, toutes les manifestations de violence ou d'agressivité. Elías résume cette contention en évoquant le sentiment de pudeur, de dégoût, de peur et de honte, de malaise, d'embarras qui vient nous envahir quand se trouve transgressée réellement ou en pensée une norme affective. C'est pourquoi il dira que la sensibilité s'affine et décrit la modification historique du sentiment ou de la sensibilité en termes de « progression du seuil de la pudeur et du sentiment de gêne⁷⁸ ». Ce processus consiste dans le fait que tous les aspects élémentaires, animaux, de la vie humaine se trouvent progressivement et de façon croissante réglés et limités par des règles sociales, proscrits dans l'espace commun. Cette exclusion, ce refoulement social, des affects et des manifestations corporelles, produit une séparation croissante entre les corps. Cette dissimulation des manifestations pulsionnelles est telle qu'Elías parlera de « blindage⁷⁹ » mais aussi d'une « cuirasse » émotionnelle, fruit de la civilisation, cuirasse qui est « durable, solide, englobante⁸⁰ ». Par conséquent, souligne-t-il, il n'y a plus d'activités violentes licites possibles aujourd'hui⁸¹. En comparant nos activités de loisir à celles des époques passées, il observe par exemple que seules sont demeurées celles qui pouvaient être adaptées à cette répugnance croissante pour les blessures physiques.

Le mécanisme psychique qui préside à cette répression affective, à ce « contingentement de la vie affective⁸² », relève d'une forme de « self-control ». Ce n'est plus une réprobation ou interdiction *externe* effective qui commande la répression affective, mais la réprobation imaginée qui ne manquerait pas de survenir si on enfreignait telle ou telle norme de comportement, ce qui suscite d'avance le sentiment de gêne ou de honte. Dans

77. N. ELIAS & Eric DUNNING, *Sport et civilisation. La violence maîtrisée* [1986], Paris, Fayard-Pocket, « Agora », 1994, p. 46.

78. N. ELIAS, *La Dynamique de l'Occident*, *op. cit.*, p. 266.

79. N. ELIAS, *La Société de cour*, *op. cit.*, p. 272.

80. *Ibid.*, p. 288.

81. Voir N. ELIAS, *Sport et civilisation*, *op. cit.*, p. 52.

82. N. ELIAS, *La Civilisation des mœurs* [1939 Tome I de *Über den Prozeß der Zivilisation*], Paris, Calmann-Lévy, Pocket, Agora, 1973, p. 409.

La Société de cour, Elias parle de « normes sociales intégrées à la personne [*die in die eigene Person eingebauten gesellschaftlichen Normen*] ⁸³ ». Plus exactement, on assiste progressivement à une intériorisation des actions et manifestations affectives prohibées ou de la contrainte sociale qui pèse sur l'affectivité ⁸⁴. Le champ de bataille a été comme transposé dans le for intérieur de l'homme. C'est en lui que chacun doit se coller avec une partie des tensions et des passions qui s'extériorisaient naguère dans les corps-à-corps, par exemple les duels, opposant directement les hommes ⁸⁵.

Elias note chez Freud un déficit de prise en compte de la sublimation (soit les processus par lesquels les fantasmes de l'homme se trouvent dépouillés de leur animalité, sans pour autant perdre nécessairement leur dynamique élémentaire ⁸⁶) par rapport à la capacité de refoulement, destin psychique qu'il lui revient pourtant d'avoir mis au jour. La violence est ainsi l'objet de processus assez différents dans l'histoire selon les deux penseurs. Il s'agit davantage d'un refoulement chez Freud ou de refusements culturels plus que d'un véritable surmontement de la violence. Selon Elias, au contraire, le corps libidinal est éminemment capable de sublimation et les pulsions sont perméables à la conscience. La spécificité de l'humain tient alors au possible contrôle des pulsions. Ainsi, Elias soutient d'une part que l'autocontrainte peut être mise en place sans entraîner un vrai renoncement au plaisir parce qu'il récuse, d'autre part, le fait que tout refoulement pulsionnel soit à interpréter en termes de répression ⁸⁷. S'il parle lui-même de répression des tendances ou de l'agressivité, c'est pour nommer non pas un tort fait à la vie affective mais le mécanisme de maîtrise et d'autolimitation, si bien qu'il ne s'agit pas chez lui d'un concept critique ⁸⁸.

Certes, les idées éliasiennes d'intériorisation des contraintes et des émotions vives, et celles de dissimulation et de répression de la vie du corps prennent racine dans les concepts freudiens de refoulement et de refusement, puisqu'il s'agit dans les deux cas d'un processus de renoncement aux pulsions, de contention du corps. Pourtant, il n'y a généralement pas chez Elias de retour du refoulé : les aspects animaux de la vie, écartés dans les coulisses de la vie sociale, ne menacent pas, sauf exceptions, de faire retour dans le réel, même si chez Elias aussi la nature pulsionnelle peut miner la cohésion sociale.

83. N. ELIAS, *La Société de cour*, op. cit., p. 252/*Gesammelte Schriften, Band 2, Die höfische Gesellschaft*, Suhrkamp, 2002, p. 378

84. N. ELIAS, *La Civilisation des mœurs*, op. cit., p. 417.

85. N. ELIAS, *La Dynamique de l'Occident*, op. cit., p. 197.

86. Voir FREUD, « La morale sexuelle "culturelle" et la nervosité moderne », op. cit., p. 203, et « La nouvelle suite des leçons d'introduction à la psychanalyse », op. cit., p. 179. Voir N. ELIAS, *Mozart. Sociologie d'un génie* [1980/1991], Paris, Seuil, « La Librairie du XX^e siècle », 1991 p. 86-88. Et *J'ai suivi mon propre chemin*, op. cit., p. 63 ; p. 88.

87. N. ELIAS, *J'ai suivi mon propre chemin*, op. cit., p. 62-63

88. Nous nous permettons de renvoyer à la section « Controverses sur la sublimation », p. 398-410 du livre d'Hervé MAZUREL, *L'Inconscient ou l'oubli de l'histoire. Profondeurs, métamorphoses et révolutions de la vie affective*, Paris, La Découverte, 2021.

Comme chez Freud, il est vrai, l'excès de répression des affects rend malheureux. Les autocontraintes suscitent des tensions spécifiques qui « donnent naissance, dans certains cas, à des sentiments d'inquiétude et de frustration dus au fait même que l'homme est incapable de satisfaire une partie de ses tendances et pulsions autrement que sous la forme sublimée⁸⁹ ». Mais Elias diagnostique spécifiquement comme résultante de ce phénomène des sentiments d'inquiétude et surtout de solitude (être enfermé en soi-même), alors que Freud associait au sentiment de malaise des résurgences de violence, une extériorisation de l'agressivité, etc.

Si nous ne pouvons pas présenter dans toute sa complexité le rapport entretenu par Elias à la pensée d'Adorno⁹⁰, nous voudrions insister sur le différend interprétatif pointé par Elias entre leurs deux conceptions de la maîtrise de soi, c'est-à-dire aussi de notre propre nature désirante. Elias dit partager une intuition jugée cruciale – « particulièrement juste » – d'Adorno touchant la répression croissante des pulsions humaines, intuition qui connecte la question de la nature extérieure avec celle de la nature intérieure. Elias considère lui-même comme « point central de toute l'histoire de l'humanité le fait que l'espèce humaine [...] a conquis une suprématie sur toutes les autres créatures naturelles, à l'exception de quelques bacilles et virus⁹¹ ». Mais il critique le type de corrélation établi, selon lui, par Adorno : la maîtrise accrue de la nature conduirait en effet à un assujettissement lui-même accru de la nature intérieure, aboutissant à une domination totale et violente de la nature humaine. Certes, Elias soutient une pensée du pouvoir radicalement différente car, à ses yeux, la réalité des interdépendances signifie à la fois que nul n'est si petit qu'il ne possède aucun pouvoir⁹² et que nul n'est si puissant qu'il vivrait sans sentir jamais l'effet d'un pouvoir tiers, raison pour laquelle il n'y a pas de grand homme faisant l'histoire⁹³. Il ne saurait y avoir de domination totale, mais des interdépendances extrêmement asymétriques. Alors qu'Adorno aurait donné un aperçu de la question de la répression accrue des pulsions, Elias aurait pour sa part tenté d'élaborer une théorie générale et complète des rapports des hommes avec la nature non humaine. Or cette dernière fait valoir que la maîtrise croissante de la nature a des conséquences *ambivalentes* sur la maîtrise de soi. D'abord, la maîtrise de soi est pour Elias un universel humain, indispensable à la vie, et non la résultante de l'effort de maîtrise de la nature. Ensuite, selon lui, le rapport entre maîtrise de la nature et maîtrise de soi n'est pas fixe mais essentiellement fluctuant, dépendant du type spécifique d'interdépendances caractérisant une société à un certain stade de son développement.

89. N. ELIAS, *La Dynamique de l'Occident*, op. cit., p. 198.

90. Voir « Respect et critique », discours de réception du prix Adorno, art. cit.

91. N. ELIAS, *J'ai suivi mon propre chemin*, op. cit., p. 60.

92. N. ELIAS, *La Société de cour*, op. cit., p. 151.

93. N. ELIAS, *La Société des individus*, op. cit., p. 91 ; 93.

Elias cible précisément deux éléments de la position d'Adorno touchant le renoncement pulsionnel, telle du moins qu'il la comprend et la reconstitue. Le premier tient à une ambivalence de Freud lui-même. Elias dit partager l'idée freudienne selon laquelle en même temps qu'une maîtrise croissante de la nature, les individus connaissent une sublimation et une différenciation accrues de leurs pulsions, mais récuse l'idée solidaire qui fait de la culture une forme de malédiction, rendant vaine toute aspiration au bonheur et faisant considérer avec envie l'état de non-limitation des pulsions. Ce pessimisme culturel, aux yeux d'Elias, est également le fait de l'École de Francfort qui, faisant du refoulement croissant des pulsions un moteur de l'édification de la société, suggérerait la possibilité et l'opportunité de revenir à un niveau de refoulement moindre. Cela implique, souligne Elias, que le refoulement n'est compris qu'en termes de répression, c'est-à-dire selon lui de contrôle violent.

C'est le second élément qui se trouve discuté. Il y a en effet selon Elias toute une variété de méthodes d'instauration d'une autocontrainte, certaines étant violentes, d'autres pas du tout. Elias adresse donc à Freud et Adorno le même genre de reproche que Rousseau avait adressé à Hobbes, d'avoir pris l'homme de leur temps pour l'homme naturel, d'avoir tenu l'excès de refoulement qui spécifie leurs sociétés pour une constante (reproche qu'il faudrait nuancer). Or les êtres humains ne sont pas et n'ont pas été soumis identiquement à une forme violente de répression des pulsions ; et s'ils le sont, pour Elias, c'est conjointement à d'autres types de régulation pulsionnelle. Enfin, Elias laisse supposer que, même dans les sociétés répressives dont Freud et Adorno pouvaient parler, ceux-ci ont minoré l'action – quoique mystérieuse – de la sublimation, et la possibilité pour la maîtrise pulsionnelle de déboucher sur des activités créatrices, plaisantes et positives. Autrement dit, il semble que même dans des sociétés au niveau trop élevé de refoulement l'autocontrainte civilisatrice puisse se mettre en place sans signifier un renoncement au plaisir⁹⁴.

Ce faisant, Elias ne tient pas compte du fait que chez Adorno et Horkheimer la répression n'est pas un universel mais que l'objet vrai de la souffrance est essentiellement fonction de ce qu'Adorno nomme une « constitution déterminée de la société [*die bestimmte gesellschaftliche Verfassung*]⁹⁵ ». Surtout, en cantonnant la pensée d'Adorno à la thématization d'un contrôle violent, Elias passe à côté de ce qu'il y a de très original chez lui, à savoir, dans une lignée spinoziste, l'analyse du consentement à l'autorité, soit celle de l'incorporation de la norme sans contrainte, sans violence politique⁹⁶.

Néanmoins, cette histoire de l'affectivité, quoi qu'il en semble, n'en est qu'à ses débuts. Elias y insiste, contre la tendance à considérer notre modernité comme un sommet en matière de maîtrise de l'affectivité. Les « Temps

94. N. ELIAS, *J'ai suivi mon propre chemin*, op. cit., p. 63.

95. ADORNO, *Jargon de l'authenticité*, op. cit., p. 88/« Jargon der Eigentlichkeit », op. cit., p. 445.

96. Voir aussi H. MARCUSE, *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris, Minuit, 1968, p. 7 ; 29.

modernes », écrit-il, correspondent à un stade de développement très précoce plutôt que tardif : « Je préfère imaginer que nos descendants, si tant est que l'humanité survive à la violence de notre époque, nous considéreront comme des *barbares avancés*.⁹⁷ » Elias pense surtout aux progrès restant à accomplir en matière de sublimation de la violence. De plus, il s'est également rendu attentif à l'action et à l'existence de la violence et d'une violence parfois sans borne dans l'histoire, loin d'en dénier ou d'en minorer l'existence. La théorisation du phénomène de la « décivilisation » est sous ce rapport éloquent. Certes, nous avons opposé un Elias attaché à la capacité humaine de sublimation de la violence dans l'histoire et un Freud évoquant un refoulement de la violence, qui induit un retour possible du refoulé, un Freud pour qui la civilisation relevait du semblant et d'un semblant faisant illusion plutôt que d'une véritable transformation de la logique affective. Néanmoins, Elias n'affirme pas que la nature affective (et violente) soit irrémédiablement tempérée par le processus de civilisation. La contention des affects dépend du niveau d'organisation sociale du contrôle de la violence. Le caractère « civilisé » n'est pas inscrit dans la nature des hommes des sociétés développées qui ne sont donc en rien meilleures, mais tributaire du type d'organisation collective, du niveau de différenciation des fonctions, de la capacité de l'État à assumer une fonction de protection des personnes, etc. D'où le fait (mais pour des raisons différentes de celles que Freud avance dans « Pourquoi la guerre? ») qu'il était illusoire de croire qu'au XX^e siècle des atrocités ne pouvaient plus se produire⁹⁸. Elias est donc en mesure de penser la précarité du processus de civilisation, contrairement à ce qu'on lui a parfois reproché.

Néanmoins, l'idée d'une civilisation des mœurs en profondeur, comprise comme accroissement des sentiments de honte et de pudeur ainsi que comme sensibilité croissante aux phénomènes de violence, société des mœurs qui possède le sens d'une contention grandissante de la vie affective, se heurte à la difficulté d'expliquer les phénomènes brusques et massifs d'irruption de violence.

Conclusion

Elias a coutume de présenter ce processus de contention des affects comme une forme de rationalisation et de pacification des rapports, soit comme un progrès. Contrairement au Freud de *Malaise dans la culture* pour qui la disqualification du corps rend malade toute une société, justifiant en particulier qu'on en appelle à l'instauration d'une plus grande tolérance dans les choses sexuelles⁹⁹, Elias voit la répression des affects comme une forme de

97. N. ELIAS, *Théorie des symboles* [1989/1991], Paris, Le Seuil, « La librairie du XXI^e siècle », 2015, p. 241.

98. N. ELIAS, « Sport et violence », p. 2-21, *Actes de la recherche en science sociales* 2(6), 1976, p. 13.

99. FREUD, « Sur la critique de la "névrose d'angoisse" », *op. cit.*, p. 62-63.

sublimation réussie et profitable. La sensibilité accrue à l'égard de la violence qui vient de la modification de la société va dans le sens d'une pacification. Si pourtant la contention des affects est si forte, si les structures psychiques les plus profondes et les mouvements affectifs les plus primaires sont « manipulés », informés par un niveau donné de civilisation, comment expliquer l'irruption brutale et massive – impliquant un groupe important et donc non imputable à une pathologie individuelle? Si les acquis de civilisation s'effacent si brutalement, cela n'indique-t-il pas qu'ils sont moins profondément ancrés qu'on a pu le dire, que les pulsions agressives les plus élémentaires sont moins « manipulées » qu'on le croit? L'idée freudienne d'une précarité foncière des acquis de la culture s'en trouverait également renforcée¹⁰⁰. À cet égard, le silence relatif d'Elias au sujet de la Première Guerre mondiale dont il fit la traumatique expérience (engagé pendant une année environ sur le front oriental polonais puis sur le front occidental) interroge. Stéphane Audoin-Rouzeau a lu dans les théories éliasiennes de la guerre civilisée « l'une des tentatives les plus abouties, et les plus séduisantes sans aucun doute, pour refouler le souvenir du premier conflit mondial¹⁰¹ », contribuant à exclure le phénomène guerrier du domaine d'étude des sciences sociales. L'historien montre à quel point la guerre moderne est l'objet chez Elias d'une vision à la fois partielle et euphémisée. Si ce « déni¹⁰² » s'origine dans le traumatisme de guerre qui a mu cette expérience intime en « tache blanche » dans la mémoire d'Elias, il entrave également théoriquement la compréhension du passage à l'acte, du basculement brutal dans la violence.

claire.pages10@univ-tours.fr

100. Voir le cas, mis en avant par l'historien Stéphane Audoin-Rouzeau, comme devant interroger certaines de nos représentations de la guerre, du génocide rwandais de 1994. Voir Stéphane AUDOIN-ROUZEAU, « Les violences extrêmes du xx^e siècle à l'aune de l'histoire et de l'anthropologie. Le génocide des Tutsi du Rwanda », p. 137-151, *Revue d'histoire de la Shoah*, 2009/1 (N° 190) ; et Stéphane AUDOIN-ROUZEAU et Hélène DUMAS, « Le génocide des Tutsi rwandais vingt ans après. Réflexions introductives », p. 3-16, *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2014/2 (n° 122).

101. Stéphane AUDOIN-ROUZEAU, « Norbert Elias et l'expérience oubliée de la Première Guerre mondiale », p. 215-236, *Norbert Elias*, Quentin Deluermoz (dir.), Perrin, « Tempus », 2012, p. 224.

102. *Ibid.*, p. 236. Voir « Guerre, brutalisation, décivilisation », p. 337-348, Hervé MAZUREL, *L'Inconscient ou l'oubli de l'histoire*, op. cit.

Résumé

La production désirante se trouve informée par le fait que le sujet affectif est inscrit dans une époque, une culture, un milieu social et tributaire de différentes formes de socialisation qui le disposent ou l'inclinent à désirer telle ou telle chose. Les trois théories que nous proposons de confronter font valoir l'origine principalement sociale des défenses suscitées par la vie pulsionnelle. Cette transformation affective est nommée par Freud refusement culturel (*Kulturversagung*), par Adorno et Horkheimer intégration totale ou répression (*Repression*) et par Elias également répression et refoulement des pulsions (*Dämpfung der Triebe*) mais au sens d'une capacité accrue d'autocontrôle (*Selbstkontrolle*) ou d'autocontrainte (*Selbstzwänge*). Qu'est-ce qui spécifie et distingue chacune de ces trois formes d'intégration de la norme sociale à la personne, pour reprendre une expression d'Elias dans *La Société de cour*?

Mots-clés: psychanalyse de la culture, société, désir, pulsion, répression, autocontrainte.

Abstract

The production of desire is informed by the fact that the affective subject is inscribed in a time, a culture, a social milieu, and is dependent on different forms of socialization that dispose or incline a person to desire this or that thing. The three theories we propose to compare point to the mainly social origin of the defenses raised by drive nature. This emotional transformation is called cultural frustration (*Kulturversagung*) by Freud and total integration or repression by Adorno and Horkheimer, while Elias also calls it repression and suppression of "libidinal valences" (*Dämpfung der Triebe*), but in the sense of an increased capacity for self-control (*Selbstkontrolle*) or self-constraint (*Selbstzwänge*). What specifies and distinguishes each of these three forms of integration of the social norm into the person, to borrow an expression from Elias's work, *The Court Society*?

Keywords: psychoanalysis of culture, society, desire, drive, repression, self-constraint.

LE MONDE *diplomatique*

> Juin 2004, pages 24 et 25

CONTRIBUTION À UNE THÉORIE DE LA CONSOMMATION DE MASSE

Le désir asphyxié, ou comment l'industrie culturelle détruit l'individu

Le capitalisme hyperindustriel a développé ses techniques au point que, chaque jour, des millions de personnes sont connectées simultanément aux mêmes programmes de télévision, de radio ou de consoles de jeu. La consommation culturelle, méthodiquement massifiée, n'est pas sans conséquences sur le désir et les consciences. L'illusion du triomphe de l'individu s'estompe, alors que les menaces se précisent contre les capacités intellectuelles, affectives et esthétiques de l'humanité.

PAR BERNARD STIEGLER

UNE fable a dominé les dernières décennies, leurrant pour une grande part pensées politiques et philosophies. Contée après 1968, elle voulait faire croire que nous étions entrés dans l'âge du « temps libre », de la « permissivité » et de la « flexibilité » des structures sociales, bref, dans la société des loisirs et de l'individualisme. Théorisé sous le nom de société postindustrielle, ce conte influença et fragilisa notablement la philosophie « postmoderne ». Il inspira les sociaux-démocrates, prétendant que nous étions passés de l'époque des masses laborieuses et consommatrices de l'âge industriel au temps des classes moyennes ; le prolétariat serait en voie de disparition.

Non seulement, chiffres en main, ce dernier demeure très important, mais, les employés s'étant largement prolétarisés (asservis à un dispositif machinique qui les prive d'initiatives et de savoirs professionnels), il a crû. Quant aux classes moyennes, elles sont paupérisées. Parler de développement des loisirs – au sens d'un temps libre de toute contrainte, d'une « *disponibilité absolue* », dit le dictionnaire – n'a rien d'évident, car ils n'ont pas du tout pour fonction de *libérer* le temps individuel, mais bien de le *contrôler* pour l'hypermassifier : ce sont les instruments d'une nouvelle servitude volontaire. Produits et organisés par les industries culturelles et de programmes, ils forment ce que Gilles Deleuze (1) a appelé les sociétés de contrôle. Celles-ci développent ce capitalisme culturel et de services qui fabrique de toutes pièces des modes de vie, transforme la vie quotidienne dans le sens de ses intérêts immédiats, standardise les existences par le biais de « concepts marketing ». Ainsi celui de *lifetime value*, qui désigne la valeur *économiquement calculable* du temps de vie d'un individu, dont la valeur *intrinsèque* est désingularisée et désindividué.

Le marketing, comme le dit Gilles Deleuze, est bien devenu l'« *instrument du contrôle*

social (2) ». La société prétendument « postindustrielle » est au contraire devenue hyperindustrielle (3). Loin de se caractériser par la domination de l'individualisme, l'époque apparaît comme celle du *devenir grégaire* des comportements et de la *perte d'individuation* généralisée.

Le concept de perte d'individuation introduit par Gilbert Simondon (4) exprimait ce qui advint au XIXe siècle à l'ouvrier soumis au service de la machine-outil : il perdit son savoir-faire et par là même son individualité, se trouvant ainsi réduit à la condition de prolétaire. Désormais, c'est le consommateur qui est standardisé dans ses comportements par le formatage et la fabrication artificielle de ses désirs. Il y perd ses savoir-vivre, c'est-à-dire ses possibilités d'exister. Les remplacements des normes substituées par les marques aux modes que Mallarmé considérait dans *La Dernière Mode*. « Rationnellement » promues par le marketing, celles-ci ressemblent aux « bibles » qui régissent le fonctionnement des commerces de restauration rapide franchisés, et auxquelles les concessionnaires doivent se conformer à la lettre, sous peine de rupture de contrat, voire de procès.

Cette *privation d'individuation*, donc *d'existence*, est dangereuse à l'extrême : Richard Durn, l'assassin de huit des membres du conseil municipal de Nanterre, confiait à son journal intime qu'il avait besoin de « *faire du mal pour, au moins une fois dans [sa] vie, avoir le sentiment d'exister* (5) ».

Freud écrivait en 1930 que, bien que doté par les technologies industrielles des attributs du divin, et « *pour autant qu'il ressemble à un dieu, l'homme d'aujourd'hui ne se sent pas heureux* (6) ». C'est exactement ce que la société hyperindustrielle fait des êtres humains : les privant d'individualité, elle engendre des troupeaux d'êtres en mal d'être ; et en mal de devenir, c'est-à-dire en défaut d'avenir. Ces troupeaux inhumains auront de plus en plus tendance à devenir *furieux* – Freud, dans *Psychologie des foules et analyse du moi*, esquissait dès 1920 l'analyse de ces foules tentées de revenir à l'état de horde, habitées par la pulsion de mort découverte dans *Au-delà du principe de plaisir*, et que *Malaise dans la civilisation* revisite dix ans plus tard, tandis que totalitarisme, nazisme et antisémitisme se répandent à travers l'Europe.

Bien qu'il parle de la photographie, du gramophone et du téléphone, Freud n'évoque ni la radio ni – et c'est plus étrange – ce cinéma utilisé par Mussolini et Staline, puis par Hitler, et dont un sénateur américain disait aussi, dès 1912, « *trade follows films* (7) » (le marché suit les films). Il ne semble pas non plus imaginer la télévision, dont les nazis expérimentent une émission publique dès avril 1935. Au même moment, Walter Benjamin (8) analyse ce qu'il nomme le « *narcissisme de masse* » : la prise de contrôle de ces médias par les pouvoirs totalitaires. Mais il ne semble pas mesurer plus que Freud la dimension *fonctionnelle* – dans tous les pays, y compris démocratiques – des industries culturelles naissantes.

Misère psychologique de masse

En revanche, Edward Bernays, double neveu de Freud, les théorise. Il exploite les immenses possibilités de contrôle de ce que son oncle appelait l'« économie *libidinale* ». Et de développer les relations publiques, techniques de persuasion inspirées des théories de

l'inconscient qu'il mettra au service du fabricant de cigarettes Philip Morris vers 1930 – au moment où Freud sent monter en Europe la pulsion de mort contre la civilisation. Mais ce dernier ne s'intéresse pas à ce qui se passe alors en Amérique. Sauf à travers une très étrange remarque. Il se dit d'abord obligé d'« *envisager aussi le danger suscité par un état particulier qu'on peut appeler "la misère psychologique de masse", et qui est créé principalement par l'identification des membres d'une société les uns aux autres, alors que certaines personnalités à tempérament de chef ne parviennent pas (...) à jouer ce rôle important qui doit leur revenir dans la formation d'une masse* ». Puis il affirme que « *l'état actuel de l'Amérique fournirait une bonne occasion d'étudier ce redoutable préjudice porté à la civilisation. Je résiste à la tentation de me lancer dans la critique de la civilisation américaine, ne tenant pas à donner l'impression de vouloir moi-même user de méthodes américaines (9)* ».

Il faudra attendre la dénonciation par Theodor W. Adorno et Max Horkheimer (10) du « *mode de vie américain* » pour que la fonction des industries culturelles soit véritablement analysée, au-delà de la critique des médias apparue dès les années 1910 avec Karl Kraus (11).

Même si leur analyse reste insuffisante (12), ils comprennent que les industries culturelles forment un système avec les industries tout court, dont la fonction consiste à fabriquer les comportements de consommation en massifiant les modes de vie. Il s'agit d'assurer ainsi l'écoulement des produits sans cesse nouveaux engendrés par l'activité économique, et dont les consommateurs n'éprouvent pas spontanément le besoin. Ce qui entraîne un danger endémique de surproduction et donc de crise économique, qu'il n'est possible de combattre – sauf à remettre en cause l'ensemble du système – que par le développement de ce qui constitue, aux yeux d'Adorno et de Horkheimer, la barbarie même.

Après la seconde guerre mondiale, le relais de la théorie des relations publiques fut pris par la « *recherche sur les mobiles* », destinée à absorber l'excédent de production au moment du retour de la paix – évalué à 40 %. En 1955, une agence de publicité écrit : ce qui fait la grandeur de l'Amérique du Nord, « *c'est la création de besoins et de désirs, la création du dégoût pour tout ce qui est vieux et démodé* » – la promotion de goûts suppose ainsi celle du dégoût, qui finit par affecter le goût lui-même. Le tout fait appel au « *subconscient* », notamment pour surmonter les difficultés rencontrées par les industriels à pousser les Américains à acheter ce que leurs usines pouvaient produire (13).

Dès le XIXe siècle, en France, des organes facilitaient l'adoption des produits industriels qui venaient bouleverser les modes de vie et luttaienent contre les résistances suscitées par ces bouleversements : ainsi la création de la « *réclame* » par Emile de Girardin et celle de l'information par Louis Havas. Mais il faudra attendre l'apparition des industries culturelles (cinéma et disque) et surtout de programmes (radio et télévision) pour que se développent les *objets temporels industriels*. Ceux-ci permettront un contrôle *intime* des comportements individuels, transformés en comportements de masse – alors que le spectateur, *isolé devant son appareil*, à la différence du cinéma, conserve l'illusion d'un loisir solitaire.

C'est aussi le cas de l'activité dite « *de temps libre* » qui, dans la sphère hyperindustrielle, étend à toutes les activités humaines le comportement compulsif et mimétique du consommateur : tout doit devenir consommable – éducation, culture et santé, aussi bien que lessives et chewing-gums. Mais l'illusion qu'il faut donner pour y parvenir ne peut que provoquer frustrations, discrédits et instincts de destruction. Seul devant mon téléviseur, je

peux toujours me dire que je me comporte individuellement ; mais la réalité est que je fais comme les centaines de milliers de téléspectateurs qui regardent le même programme.

Les activités industrielles étant devenues planétaires, elles entendent réaliser de gigantesques économies d'échelle, et donc, par des technologies appropriées, contrôler et homogénéiser les comportements : les industries de programmes s'en chargent à travers les objets temporels qu'elles achètent et diffusent afin de capter le temps des consciences qui forment leurs audiences et qu'elles vendent aux annonceurs.

Un objet temporel – mélodie, film ou émission de radio – est *constitué* par le temps de son écoulement, ce qu'Edmund Husserl (14) nomme un flux. C'est un objet qui passe. Il est constitué par le fait que, *comme les consciences qu'il unit*, il disparaît à mesure qu'il apparaît. Avec la naissance de la radio civile (1920), puis les premiers programmes de télévision (1947), les industries de programmes produisent des objets temporels qui *coïncident dans le temps de leur écoulement avec l'écoulement du temps des consciences dont ils sont les objets*. Cette coïncidence permet à la conscience d'*adopter* le temps de ces objets temporels. Les industries culturelles contemporaines peuvent ainsi faire adopter aux masses de spectateurs le temps de la consommation du dentifrice, du soda, des chaussures, des autos, etc. C'est presque exclusivement ainsi que l'industrie culturelle se finance.

Or une « conscience » est essentiellement une conscience *de soi* : une singularité. Je ne peux dire *je* que parce que *je me donne mon propre temps*. Enormes dispositifs de synchronisation, les industries culturelles, en particulier la télévision, sont des machines à liquider ce *soi* dont Michel Foucault (15) étudiait les techniques à la fin de sa vie. Lorsque des dizaines, voire des centaines de millions de téléspectateurs regardent simultanément le même programme en direct, ces consciences du monde entier intériorisent les mêmes objets temporels. Et si, tous les jours, elles répètent, à la même heure et très régulièrement, le même comportement de consommation audiovisuelle parce que tout les y pousse, ces « consciences » finissent par devenir celle de la même personne – c'est-à-dire *personne*. L'inconscience du troupeau libère un fonds pulsionnel que ne lie plus un désir – car celui-ci suppose une *singularité*.

Au cours des années 1940, l'industrie américaine met en œuvre des techniques de marketing qui ne cesseront de s'intensifier, productrices d'une misère symbolique, mais aussi libidinale et affective. Cette dernière conduit à la *perte* de ce que j'ai appelé le *narcissisme primordial* (16).

La fable postindustrielle ne comprend pas que la puissance du capitalisme contemporain repose sur le contrôle *simultané* de la production et de la consommation réglant les activités des masses. Elle repose sur l'idée fautive que l'individu est ce qui s'oppose au groupe. Simondon a parfaitement montré, au contraire, qu'un individu est un processus, qui ne cesse de *devenir ce qu'il est*. Il ne s'individue *psychiquement* que *collectivement*. Ce qui rend possible cette individuation *intrinsèquement* collective, c'est que l'individuation des uns et des autres résulte de l'appropriation par chaque singularité de ce que Simondon appelle un *fonds préindividuel* commun à toutes ces singularités.

Héritage issu de l'expérience accumulée des générations, ce fonds préindividuel ne vit que dans la mesure où il est approprié singulièrement et ainsi transformé par la participation des individus psychiques qui partagent ce fonds commun. Mais ce n'est un partage que s'il est à

chaque fois *individué*, et il ne l'est que dans la mesure où il est *singularisé*. Le groupe social se constitue comme *composition* d'une synchronie, dans la mesure où il se reconnaît dans un héritage commun, et d'une diachronie, dans la mesure où il rend possible et légitime l'appropriation singulière du fonds préindividuel par chaque membre du groupe.

Les industries de programmes tendent au contraire à *opposer* synchronie et diachronie, en vue de produire une hypersynchronisation qui rend tendanciellement impossible l'appropriation *singulière* du fonds préindividuel constitué par les programmes. La grille de ceux-ci se substitue à ce qu'André Leroi-Gourhan nomme les programmes socio-ethniques : elle est conçue pour que mon passé vécu tende à devenir le même que celui de mes voisins, et que nos comportements se grégarisent.

Un *je* est une conscience consistant en un *flux* temporel de ce que Husserl appelle des *réentions primaires*, c'est-à-dire ce que la conscience *retient* dans le *maintenant* du flux en quoi elle consiste. Ainsi la note qui résonne dans une note se présente à ma conscience comme le point de passage d'une mélodie : la note précédente y reste présente, maintenue dans et par le maintenant ; elle *constitue* la note qui la suit en formant avec elle un rapport, l'intervalle. Comme phénomènes que je *reçois* et que je *produis* (une mélodie que je *joue* ou *entends*, une phrase que je *prononce* ou *entends*, des gestes ou des actions que j'*accomplis* ou que je *subis*, etc.), *ma vie consciente consiste essentiellement en de telles réentions*.

Or ces dernières sont des *sélections* : je ne retiens pas *tout* ce qui peut être retenu (17). Dans le flux de ce qui apparaît, la conscience opère des sélections qui sont les réentions en propre : si j'écoute deux fois de suite la même mélodie, ma conscience de l'objet change. Et ces sélections se font à travers les *filtres en quoi consistent les réentions secondaires*, c'est-à-dire les souvenirs de réentions primaires antérieures, que conserve la mémoire et qui constituent l'expérience.

Ruine du narcissisme

La vie de la conscience consiste en de tels agencements de réentions primaires, filtrées par des réentions secondaires, tandis que les rapports des réentions primaires et secondaires sont surdéterminés par les réentions *tertiaires* : les objets supports de mémoire et les mnémotechniques, qui permettent d'enregistrer des traces – notamment ces photogrammes, phonogrammes, cinématogrammes, vidéogrammes et technologies numériques formant l'infrastructure technologique des sociétés de contrôle à l'époque hyperindustrielle.

Les réentions tertiaires sont ce qui, tel l'alphabet, soutient l'accès aux fonds préindividuels de toute individuation psychique et collective. Il en existe dans toutes les sociétés humaines. Elles conditionnent l'individuation, comme partage symbolique, que rend possible l'extériorisation de l'expérience individuelle dans des traces. Lorsqu'elles deviennent industrielles, les réentions tertiaires constituent des technologies de contrôle qui altèrent fondamentalement l'échange symbolique : reposant sur l'opposition des producteurs et des consommateurs, elles permettent l'hypersynchronisation des temps des consciences.

Celles-ci sont donc de plus en plus tramées par les mêmes réentions secondaires et tendent à sélectionner les mêmes réentions primaires, et à toutes se ressembler : elles constatent dès

lors qu'elles n'ont plus grand-chose à se dire et se rencontrent de moins en moins. Les voilà renvoyées vers leur solitude, devant ces écrans où elles peuvent de moins en moins consacrer leur temps au loisir – un temps *libre de toute contrainte*.

Cette misère symbolique conduit à la ruine du narcissisme et à la débandade économique et politique. Avant d'être une pathologie, le narcissisme conditionne la *psyché*, le désir et la singularité (18). Or, si, avec le marketing, il ne s'agit plus seulement de garantir la reproduction du producteur, mais de contrôler la fabrication, la reproduction, la diversification et la segmentation des besoins du consommateur, ce sont les *énergies existentielles* qui assurent le fonctionnement du système, comme fruits du désir des producteurs, d'un côté, et des consommateurs, de l'autre : le travail, comme la consommation, représente de la *libido* captée et canalisée. Le travail en général est sublimation et principe de réalité. Mais le travail industriellement divisé apporte de moins en moins de satisfaction sublimatoire et narcissique, et le consommateur dont la *libido* est captée trouve de moins en moins de plaisir à consommer : il *débande*, transi par la compulsion de répétition.

Dans les sociétés de modulation que sont les sociétés de contrôle (19), il s'agit de conditionner, par les technologies audiovisuelles et numériques de l'*aïsthesis* (20), les temps de conscience et l'inconscient des corps et des âmes. A l'époque hyperindustrielle, l'esthétique – comme dimension du symbolique devenue à la fois arme et théâtre de la guerre économique – substitue le conditionnement des hypermasses à l'expérience sensible des individus psychiques ou sociaux. L'hypersynchronisation conduit à la perte d'individuation par l'homogénéisation des passés individuels, en ruinant le narcissisme primordial et le processus d'individuation psychique et collective : ce qui permettait la distinction du *je* et du *nous*, désormais confondus dans l'infirmité symbolique d'un *on* amorphe. Tous ne sont pas également exposés au contrôle. Nous vivons en cela une fracture esthétique, comme si le *nous* se divisait en deux. Mais *nous tous*, et nos enfants plus encore, sommes voués à ce sombre destin – si rien n'est fait pour le surmonter.

Le XXe siècle a optimisé les conditions et l'articulation de la production et de la consommation, avec les technologies du calcul et de l'information pour le contrôle de la production et de l'investissement, et avec les technologies de la communication pour le contrôle de la consommation et des comportements sociaux, y compris politiques. A présent, ces deux sphères s'intègrent. Le grand leurre n'est plus, cette fois, la « société de loisir », mais la « personnalisation » des besoins individuels. Félix Guattari (21) parlait de production de « dividiels », c'est-à-dire de particularisation des singularités par leur soumission aux technologies cognitives.

Ces dernières permettent – à travers l'identification des utilisateurs (*users profiling*) et autres méthodes de contrôle nouvelles – un usage subtil du conditionnement en appelant à Pavlov autant qu'à Freud. Ainsi les services qui incitent les lecteurs d'un livre à lire d'autres livres lus par d'autres lecteurs de ce même livre. Ou encore les moteurs de recherche qui valorisent les références les plus consultées, renforçant du coup leur consultation et constituant un Audimat extrêmement raffiné.

Désormais, les *mêmes* machines numériques pilotent, par les mêmes normes et standards, les processus de production des machines programmables des ateliers flexibles télécommandés par le contrôle à distance (*remote control*), la robotique industrielle étant devenue

essentiellement une mnémotechnologie de production. Mises au service du marketing, elles organisent aussi la consommation. Contrairement à ce que croyait Benjamin, il ne s'agit pas du déploiement d'un narcissisme de masse, mais à l'inverse de la destruction massive du narcissisme individuel et collectif par la constitution des hypermasses. C'est à proprement parler la *liquidation de l'exception*, c'est-à-dire la *grégarisation généralisée* induite par l'élimination du narcissisme primordial.

A des imaginaires collectifs et à des histoires individuelles noués au sein de processus d'individuation psychique et collective, les objets temporels industriels substituent des standards de masse, qui tendent à réduire la singularité des pratiques individuelles et leurs caractères d'exceptions. Or l'exception est la règle, mais une règle qui n'est jamais formulable : elle ne se vit qu'en l'occurrence d'une irrégularité, c'est-à-dire n'est pas formalisable et calculable par un appareil de description régulier applicable à tous les cas que constituent les différentes occurrences de cette *règle par défaut*. C'est pourquoi, pendant longtemps, elle a renvoyé à Dieu, qui constituait l'irrégulier absolu comme règle de l'incomparabilité des singularités. Ces dernières, le marketing les rend comparables et catégorisables en les transformant en particularités vides, réglables par la captation à la fois hypermassifiée et hypersegmentée des énergies libidinales.

Il s'agit d'une économie *anti-libidinale* : n'est désirable que ce qui est singulier et à cet égard exceptionnel. Je ne désire que ce qui m'apparaît exceptionnel. Il n'y a pas de désir de la banalité, mais une compulsion de répétition qui *tend* vers la banalité : la *psyché* est constituée par Eros et Thanatos, deux tendances qui composent sans cesse. L'industrie culturelle et le marketing visent le développement du désir de la consommation, mais, en fait, ils renforcent la pulsion de mort pour provoquer et exploiter le phénomène compulsif de la répétition. Par là, ils contrarient la pulsion de vie : en cela, et parce que le désir est essentiel à la consommation, ce processus est autodestructeur, ou, comme dirait Jacques Derrida, auto-immunitaire.

Je ne puis désirer la singularité de quelque chose que dans la mesure où cette chose est le miroir d'une singularité que je suis, que j'ignore encore et que cette chose me révèle. Mais, dans la mesure où le capital doit hypermassifier les comportements, il doit aussi hypermassifier les désirs et grégariser les individus. Dès lors, l'exception est ce qui doit être combattu, ce que Nietzsche avait anticipé en affirmant que la démocratie industrielle ne pouvait qu'engendrer une société-troupeau. C'est là une véritable *aporie de l'économie politique industrielle*. Car la mise sous contrôle des écrans de projection du désir d'exception induit la tendance dominante thanatologique (22), c'est-à-dire entropique. Thanatos, c'est la soumission de l'ordre au désordre. En tant que nirvana, Thanatos tend à l'égalisation de tout : c'est la tendance à la négation de toute exception – celle-ci étant *ce que le désir désire*.

La question de la singularité

Du coup, ce que l'on a appelé en France l'« exception culturelle » est le triste cache-misère de la profondeur de ces questions. Aussi indispensables que puissent être les mesures qu'elle implique, elle est instrumentalisée comme pur et simple slogan politique. Et elle dispense ceux qui s'en emparent aussi bien de réfléchir à l'exception en général que de prendre la

mesure de la question posée par le déploiement de la société hyperindustrielle, avec la misère symbolique qui en résulte. De cette question primordiale pour le devenir de la société mondiale, cette langue de bois fait une problématique secondaire, régionale et sectorielle, voire « corporative », tout autant que les arguments visant à liquider, dans le cadre des accords commerciaux internationaux, toute mesure d'exception.

La question ne se limite pas à la vie de ce que l'on appelle la « culture », celle dont s'occupe par exemple le ministère du même nom : l'existence quotidienne sous tous ses aspects est soumise au conditionnement hyperindustriel des modes de vie quotidiens. C'est le problème d'écologie industrielle le plus inquiétant qui puisse être (23) : les capacités mentales, intellectuelles, affectives et esthétiques de l'humanité y sont massivement menacées, au moment même où les groupes humains disposent de moyens de destruction sans précédent.

La débandade en quoi consiste cette ruine de la libido est aussipolitique. Dans la mesure où les responsables politiques adoptent des techniques de marketing pour se transformer eux-mêmes en produits, les électeurs éprouvent à leur endroit le même dégoût que pour tous les autres produits.

Il est temps que les citoyens et leurs représentants se réveillent : la question de la singularité est devenue cruciale, et il n'y aura pas de politique d'avenir qui ne soit une politique des singularités – faute de quoi fleuriront nationalismes extrêmes et intégrismes de tout poil. Comment produire du désir dans la société hyperindustrielle de demain ? Comment ne pas organiser d'avance la débandade ? Cela supposerait que les politiques eux-mêmes soient exemplairement producteurs de désir. L'électorat des élections régionales du 28 mars 2004 qui a voté contre le gouvernement, et non pour un parti qui n'a aucun programme, souffre d'une destruction généralisée de l'économie libidinale et d'un désir politique qui n'est plus satisfait : la *philia* par laquelle Aristote définit la relation entre citoyens est évidemment un fruit hautement raffiné et patiemment cultivé de l'économie libidinale.

Du 21 avril 2002 (premier tour de l'élection présidentielle) au 28 mars 2004, un mouvement a grandi qui enjoint la classe politique en général de combattre une misère symbolique et psychologique, qui devient inévitablement aussi une misère *politique*. Et ce n'est pas un hasard si la débâcle politique du gouvernement s'est cristallisée autour des questions liées à la culture et à la recherche. La question culturelle n'est pas politiquement anecdotique : c'est le cœur même de la politique. Car la culture, c'est aussi la libido, que l'activité industrielle tente essentiellement de capter. Les politiques devraient donc d'abord être des politiques culturelles, non pas au sens où un ministère de la culture sert ou dessert les clientèles diverses et variées des métiers de la culture, mais bien comme critique des limites d'un capitalisme hyperindustriel devenu destructeur des organisations sociales en quoi consistent les processus d'individuation psychique et collective.

BERNARD STIEGLER

Philosophe et écrivain, auteur de *Mécréance et discrédit*, et *De la misère symbolique*, Galilée, Paris, parus en 2004 et 2005.

(1) Gilles Deleuze (1925-1995), philosophe.

- (2) *Pourparlers*, Editions de Minuit, Paris, 2003.
- (3) Cf. *De la misère symbolique. 1 – L'époque hyperindustrielle*, Galilée, Paris, 2004.
- (4) Gilbert Simondon (1924-1989), philosophe.
- (5) *Le Monde*, 10 avril 2002. Cf. aussi *Aimer, s'aimer, nous aimer, du 11 septembre au 21 avril*, Galilée, Paris, 2003.
- (6) Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, PUF, Paris, 1992.
- (7) Jean-Michel Frodon, *La Projection nationale. Cinéma et nation*, Odile Jacob, Paris, 1998.
- (8) Walter Benjamin (1892-1940), philosophe allemand.
- (9) Sigmund Freud, *op. cit.*
- (10) Theodor W. Adorno (1903-1969) et Max Horkheimer (1895-1973), philosophes allemands, fondateurs de l'école de Francfort.
- (11) Karl Kraus (1874-1936), écrivain autrichien et critique des médias.
- (12) J'ai essayé, dans *La Technique et le Temps. 3 – Le temps du cinéma et la question du mal-être*, Galilée, 2001, chapitre Ier), de montrer pourquoi leur analyse demeure insuffisante : ils reprennent à leur compte la pensée kantienne du schématisme sans voir que les industries culturelles requièrent justement la critique du kantisme.
- (13) Vance Packard, *La Persuasion clandestine*, Calmann-Lévy, Paris, 1958.
- (14) Edmund Husserl (1859-1938), philosophe allemand, père de la phénoménologie.
- (15) Michel Foucault (1926-1984), philosophe.
- (16) *Aimer, s'aimer...*, *op. cit.*
- (17) Les rétentions primaires forment des relations. Par exemple, dans une mélodie, des notes en arpèges qui forment des intervalles et des accords, ou, dans une phrase, des liens sémantiques et syntaxiques.
- (18) Ce terme s'applique « à la découverte du fait que le Moi lui aussi est investi de libido, en serait même le lieu d'origine et dans une certaine mesure en demeurerait le quartier général », *Malaise dans la civilisation, op. cit.*
- (19) Cf. *Pourparlers, op. cit.*
- (20) En grec, du sensible qui constitue l'expérience.
- (21) Félix Guattari (1930-1992), psychanalyste, pionnier de l'antipsychiatrie.
- (22) Qui concerne la mort.
- (23) Cf. aussi *Philosopher par accident. Entretiens avec Elie During*, Galilée, Paris, 2004.

Mot clés: [Idées](#) [Histoire](#) [Psychanalyse](#) [Industrie culturelle](#)

Niqués pour la vie

*J'ai grandi dans le zoo, j'suis niqué pour la vie.
Même si j'meurs sur une plage, j'suis niqué pour la vie.
Parce que ceux que j'aime ont la haine,
j'suis niqué pour la vie.
Parce que j'cours après ce biff, j'suis niqué pour la vie.
PNL, « Zoulou Tchaing », Deux frères, 2019.*

Au crépuscule de l'année 2015, alors que le moral du pays vacille au rythme des attentats terroristes, tous les regards se tournent vers la banlieue, territoire maudit d'où ont surgi de jeunes hommes emplis de haine, passés d'un seul geste de la petite délinquance à la barbarie sanguinaire. On se figure les murs crasseux d'une cité d'Aubervilliers tenus par des lascars en survêtement, titubant entre le crime et l'islam, ruminant leur misère contre la société entière. Une curieuse physionomie saute aux yeux de tous : des monstres à deux têtes. Chérif et Saïd Kouachi, Brahim et Salah Abdelsalam. Deux frères, chaque fois, et un serment de haine. C'est dans ce même pays, et au même moment, qu'un phénomène musical de grande ampleur est occupé à naître et à s'étendre à une remarquable vitesse sous la forme d'un binôme, Tarik et Nabil, deux frères débarqués d'une cité de Corbeil-Essonnes, habités, de leur propre aveu, par une haine abyssale.

Rester barbare

L'histoire du groupe de rap PNL commence ici : en plein désastre.

PNL, c'est la banlieue qui tourne en vase clos, la banlieue-zoo vécue comme un prolongement de la prison. En son cœur, un écosystème est né, avec ses propres codes, sa propre langue. L'œuvre de PNL vient de là. D'ailleurs, elle ne *vient* pas. Elle ne fait aucun pas vers l'autre. Elle est fière et hautaine. À l'entrée, cet avertissement : QLF (Que la famille). Entendez : passez votre chemin. Si vous n'en êtes pas, vous ne comprendrez rien. Lyriquement, phonétiquement, musicalement, tout vous semblera inintelligible, peut-être même ridicule. Ne cherchez pas plus loin. Cet univers n'est pas fait pour vous et personne ne pourra vous l'expliquer, tout simplement parce que ces choses-là ne passent pas par le sens, mais par l'appartenance au groupe, l'appartenance au *sang*. Tant pis pour le dialogue. La banlieue de PNL ne fait pas de rap « conscient », n'interpelle aucune institution, ne sensibilise aucune conscience. Elle n'attend plus rien de l'extérieur, ne veut plus rien avoir à lui dire. Quelque chose s'est brisé mais il est trop tard pour en parler. Aucune interview ne sera accordée, aucun *feat*. réalisé. Moins on est, mieux on se porte. C'est « sauve les siens, pas sauve qui peut¹ ».

1. PNL, « Obligés de prendre », QLF, 2015.

Qui pouvait deviner que ce sectarisme revendiqué allait si bien atteindre l'époque, propageant dans toutes les cités de France une armée de petits PNL à la dégaine improbable : cheveux lissés, jeans moulants et t-shirts grossièrement estampillés ? Coup de génie ou coup de com', ça n'a aucune importance. Dans les deux cas, PNL a composé un territoire de reconnaissance immédiate. C'est le grand récit des marges de l'Empire, de leur face sombre, celle des fantômes de halls d'immeuble, des vendeurs de shits, des guetteurs, des bracelets électroniques, et des « mille eu' sous la semelle¹ ». Mais tout cela n'est que le décor. Ce qui frappe, c'est la confiance : une histoire intime de la *hess*², tellement intime qu'on est parfois gênés, qu'on se demande si c'est autorisé une telle impudeur dans le rap, si on ne bascule pas ailleurs. Cette monstruosité répond à une énigme qui se pose aux gars comme eux : comment se raconter intimement lorsqu'on vit dans la gueule du loup et que chaque mouvement menace de nous broyer ? Pour PNL, se raconter en territoire hostile, c'est d'abord « sécuriser » un lieu d'énonciation qui signale la garantie d'une intransigeance, d'une rupture fondamentale avec l'ennemi. Pour délimiter cet espace, PNL a son fameux QLF mais s'empare aussi du champ lexical de la sauvagerie,

1. Mille euros sous la semelle.

2. « La misère », en arabe.

Rester barbare

motif choisi pour rejouer la grande division coloniale: barbarie contre civilisation, sauvagerie contre Empire.

Igo j'suis sauvage et j'crie ounga wawa,
ounga ounga, le G sur la poucave
Ounga ounga, nigga wawawawa, ounga
ounga, tant qu'on fout pas l'darwa
J'sais qu'j'suis pas intégré, j'suis père de mes
intérêts
Les mains dans la merde alors qu'elles sont
faites pour les enterrer¹.

Ils commencent par se dépeindre comme des êtres mal dégrossis, prototypes d'un darwinisme raté, vociférant contre les parois d'un zoo à ciel ouvert. Multipliant les métaphores sur le règne animal, ils décrivent une régression morale consciente et voulue: « J'ai envie d'être vide, ne plus avoir d'âme, redevenir la bête². » Mais ce lent dépérissement de leur humanité, censé les transformer en brutes épaisses, est finalement contrarié par une stratégie narrative inverse: l'exposition d'une sensibilité débordante, voire d'une « fragilité ». Soudain, c'est comme si tout s'ouvrait. Cette image notoire du jeune dealer à la mine patibulaire qui s'emmerde en tenant les murs,

1. PNL, « Différents », *QLF*, 2015.

2. PNL dans « Autre Monde », *Deux frères*, 2019.

PNL l'éventre pour qu'on puisse y pénétrer. On n'est pas à ses côtés, on est dedans. On ressent tout : l'errance nocturne, le guet interminable, les « bacqueux » qui patrouillent, le client qui arrive, le client qui part, et l'amour empêché dans un univers sans femmes.

J'montais sur le toit pour finir en pleurs
Seul à penser, j'baise le monde.
[...]
J't'aime, j't'aime, j't'aime
J'rêve d'effacer tes cicatrices.
Et pour sauver le monde entier,
J'donnerai pas un gramme de ta vie¹.

Cet étalage décomplexé de sentiments mélancoliques, ces déclarations d'amour au père vénéré, cette profusion de larmes confessées à la Lune, tout cela provoque une dissonance esthétique. Le torse bombé au point d'éclater, la brute se met finalement à pleurer. En réalité, ce qui crée ce sentiment d'impudeur, ce n'est pas tant l'intimité dévoilée au grand jour que l'association entre deux régimes d'existence *a priori* incompatibles : être un barbare et un être sensible. On touche au cœur du projet. Se raconter en barbare devient une façon paradoxale de se raconter en humain

1. PNL, « Oh Lala », *Le Monde Chica*, 2015.

Rester barbare

sans se livrer aux bons sentiments de la civilisation, à son misérabilisme pervers. Tout est déjà dans le nom : PNL, acronyme de « Peace and lovés ». Voyez comme ils risquent la sensiblerie à la lettre près, comme ils narguent la formule des *seventies* en la subvertissant ; cette accentuation qui change tout, les faisant retomber aussitôt dans leur réalité lascarde. Ils ne peuvent se risquer à la fragilité sous peine de perdre leur crédibilité dans le « zoo » et, en même temps, ils résistent à ce que le zoo les pousse à devenir en créant l'espace où leur humanité peut enfin s'exprimer sans que cela ne les fragilise aux yeux de l'Empire ni ne les rendent suspects aux yeux des leurs. Ils sont « fragiles comme la paix¹ » : formule géniale qui permet d'entendre autant l'aveu de vulnérabilité que la menace de guerre. Dans cette négociation narrative, une figure nouvelle émerge. Non pas celle du barbare, mais de la part censée lui manquer : son âme. À quoi peut bien ressembler l'âme d'un barbare ? PNL répond : c'est une âme bousillée par un processus de pourrissement qui colonise l'être en injectant un poison aussi puissant que la drogue pour laquelle ils sont condamnés à zoner en bas du matin au soir. La faute à qui ? La faute au zoo. Ce zoo, il n'est cependant pas question de s'y morfondre en bêtes déprimées. C'est l'autre face

1. PNL, « Gala Gala », *Que la famille*, 2015.

du projet PNL. Plus qu'un récit intimiste sur la condition lascard, l'œuvre est élaborée comme un véritable plan d'évasion.

« J'suis la pomme pourrie qui s'écarte du panier¹ »

Ademo et N.O.S, avatars respectifs de Tarik et Nabil, ont une intime conviction : certains doivent se salir les mains pour laver l'honneur de tous les autres. La sortie de ce qu'ils appellent le « zoo » exige des martyrs. Mais ils ne sont pas des héros. Ce qui les élit, c'est leur tendance à être déjà foutus, déjà contaminés. À dire vrai, ils sont la honte de leur espèce, « drogués, capuchés² » devant qui la porte familiale ne s'ouvre même plus. Non pas parce qu'on refuse de leur ouvrir mais parce qu'ils refusent de toquer. S'ils préfèrent demeurer dans l'obscurité du couloir, c'est qu'ils se savent contagieux pour ceux qu'ils voudraient sauver du destin qu'ils ont embrassé. Parmi eux, on trouve le « petit frère », encore épargné par les lois du zoo. Mais pour combien de temps ? En réalité, ce petit frère n'existe pas. Chez PNL, il est une figure de l'innocence qui persiste sous des couches de misère morale. Ce « reste de soi », qui n'a miraculeusement pas encore été touché par la saleté du monde, est leur seule véritable richesse. La

1. PNL, « Le Monde ou rien », *Le Monde Chic*, 2015.

2. PNL, « Tchang », *Deux frères*, 2019.

Rester barbare

ligne de conduite se complique : il faut prendre sur soi toute l'infamie du monde pour sauver la famille réelle, et en même temps barricader en soi un petit frère allégorique pour qu'il demeure intact le temps de l'évasion qui s'organise au prix d'un pacte diabolique :

Je me suis détruit en construisant l'avenir
des miens¹.

Suis-je le gardien de mon frère ? rappe Sefyu, reprenant à son compte la formule biblique de Caïn, puis de l'écrivain afro-américain John Edgar Wideman dans son livre éponyme (1984).

Je parle, je marche comme le grand frère
J'fais comme mon grand frère, j'tire comme
le grand frère
Je bois, je fume comme le grand frère
J'braque comme mon grand frère, déconne
comme les grands frères
Je parle, je marche comme le grand frère
Fou comme le grand frère, j'crie sur ma
grande sœur
Je détruis la carrière de mon p'tit frère
Merde, suis-je le gardien d'mon frère² ?

1. PNL, « Blanka », *Deux frères*, 2019.

2. Sefyu, « Suis-je le gardien de mon frère ? », *Suis-je le gardien de mon frère ?* 2008.

C'est une question canonique de la relation fraternelle : sommes-nous responsables du sort des nôtres ? Si, pour Sefyu, la malédiction de la « mauvaise vie » passe inmanquablement de frères en frères, PNL invite à une autre lecture du cercle vicieux, réconciliant ainsi « rap de voyou » et « rap de grand frère ». Chez eux, la responsabilité du grand frère ne se manifeste pas par la nécessité de « montrer l'exemple » en rentrant dans le droit chemin. La question (« Suis-je le gardien de mon frère ? ») est posée cette fois du point de vue du frère raté : faut-il que je m'abîme pour que mon frère n'ait plus à le faire lui-même, que je dégringole au plus bas pour rendre possible l'élévation morale de son destin ? S'il existe comme une dialectique des destins mêlés, alors ces deux êtres campés dans le hall sont des « gardiens de leurs frères », des veilleurs de nuit.

Ma vie, ma vie

Pourquoi tu perds les âmes comme ça ?

Ce monde a mal et j'ressens ça

Ils sont dans le noir mais je les vois¹.

La famille ne s'arrête pas aux liens du sang mais à une communauté de destin envers laquelle ils se sentent moralement responsables et pour laquelle

1. PNL, « À l'Ammoniaque »,
Deux frères, 2019.

Rester barbare

ils sont prêts à tous les sacrifices. QLF, devise clanique, devient un cri de ralliement brassant plus large que prévu. Il est clamé par toutes les « brebis galeuses » de la communauté qui se rétablissent dans une forme de dignité en s'attribuant un rôle crucial dans l'économie générale du groupe.

Dans le clip de « Deux frères », un enfant est réveillé dans la nuit par une émeute qui se déroule sous sa fenêtre. Nous sommes en octobre 2005 et cet enfant le sait : il appartient à la race des sauvages encagoulés que les CRS ont pour ordre de mater. Cette scène pionnière éclaire la suite. Elle dit : c'est ici qu'il va falloir grandir. Mais pour la génération des frères PNL, c'est déjà la fin de l'enfance, l'âge où le mythe républicain va se briser, où les frontières réelles et symboliques entre « eux » et « nous » vont s'affirmer. Zyed et Bouna : les petits frères sont morts et il ne reste plus rien à sauver.

« *Ce pauvre récit, moi je le trouve beau*¹ »

L'évasion se fait plus ambitieuse que prévu. Elle ne concerne plus seulement le zoo. C'est la grande utopie de PNL : il faut quitter la Terre pour la Lune – cette grande confidente des ratés de ce monde – et poser sur sa blancheur les premiers

1. PNL, « La misère est si belle », *Deux frères*, 2019.

termes d'une histoire qui leur a été confisquée pour qu'ils cessent d'en être les perdants. Mais au fil de leurs albums, cette histoire se retourne contre elle-même. Plus ils avancent vers le sommet, plus la Lune semble reculer. Elle est un point de lumière qui les nargue dans la nuit: « j'téma la lune me faire des oid¹ ».

La stratégie n'avait pourtant rien de naïf: « Au fond du trou, j'empile mes péchés et j'escalade². » Elle se trompait seulement de direction. Se tracer un chemin glorieux pour des gens comme eux, c'est aggraver leur cas et s'enfoncer dans les ténèbres. « Faire du bif », activité autour de laquelle s'organisent tous leurs rêves d'évasion, ne se réduit pas à un rêve capitaliste. C'est la traduction réaliste d'un *désensauvagement* à l'envers: on doit faire du sale pour pouvoir un jour faire du propre. Le « propre », c'est d'ailleurs l'écriture de ce récit lui-même qui en déroule la dimension performative, spécifique au milieu du rap. Au moment où PNL déploie leur plan d'évasion, ils sont en fait déjà en train de s'en sortir. Ils le racontent très explicitement:

J'sors des mots de merde et tu me payes,
payes, payes³.

1. PNL, « Obligés de prendre », *Que la famille*, 2015.
2. PNL, « Le Monde ou rien »,

Le Monde Chico, 2015.
3. PNL, « Dans la légende », *Dans la légende*, 2016.

Pour *faire bander les Blancs*, il faut leur faire croire qu'ils regardent à travers le judas d'une porte d'HLM, qu'ils ont accès à une intimité volée. Ils y surprendraient alors ce lascar qu'ils craignent tant en flagrant délit de vulnérabilité. Du haut de leur bienveillance, ils lui pardonneraient de leur faire si peur quand il leur arrive de le croiser dans la rue. Ils le trouveraient même plutôt attachant. Et si on devenait amis ? Et si on était QLF, nous aussi ?

J'suis ravi que ma haine vous plaise. Ravi qu'on vous baise¹.

« On n'est pas comme eux, pas comme eux, pas comme eux », répond PNL en boucle, comme un mantra, un motif de fierté. Ils se veulent éternels voyous, plus que jamais fils de bandit : « Éducation de la cagoule, même si je me barre, c'est tatoué². » Au sommet de la tour Eiffel³, ils sont toujours des veilleurs de nuit, cernés de tours d'immeubles. En haut, ils ne cessent de regarder vers le bas. Même la Lune ne les intéresse plus : « La lune, je l'aime plus, je vous la laisse⁴. » On croirait qu'ils n'ont tenu à grimper que pour cela :

1. PNL, « Hasta la vista », *Deux frères*, 2019.

2. PNL, « La misère est si belle », *Deux frères*, 2019.

3. Dans le clip de « Au DD », les deux frères se mettent en scène au sommet de la tour Eiffel.

4. PNL, « Au DD », *Deux frères*, 2019.

cracher à la face du monde à quel point elle est belle leur « mauvaise vie », à quel point elle nous ferait tous bander.

Pour défendre l'honneur de cette vie-là, il fallait pouvoir la quitter. Leur dernier album en date, *Deux frères*, est écrit comme un épilogue hanté par le souvenir de la vie qu'ils ne mènent plus. Son dernier titre, « La misère est si belle¹ », livre une longue dédicace à tout ce qui en constituait la laideur : « mes cafards », « ma cave », « mon hall », « mon toit triste », « RER C », « BAT C », « à ma vie » ... Ils ne cherchent pas à rétablir leur monde d'antan en valorisant des éléments socialement admis comme étant « beaux ». Ils disent que la beauté de leur monde se trouvait précisément dans sa laideur. Ils ont expérimenté le paradoxe inverse : la beauté du monde d'en haut est écœurante, vue de près. Elle n'a rien à offrir de moralement supérieur que la vie qu'ils ont laissée derrière eux. Elle est même louche, cette beauté. S'il devient possible d'affirmer que la « misère est si belle », ce n'est pas à cause d'une amnésie de parvenus mais grâce à la réactivation d'émotions lointaines et de souvenirs oubliés qui constituent la dignité des parasites de ce monde. Cette reconstruction après coup du passé s'élabore comme une succession d'images prises sur le vif

1. PNL, « La misère est si belle », *Deux frères*, 2019.

Rester barbare

d'un état moral. C'est un effondrement intérieur qui permet de trier dans ses propres ruines ce qui mérite d'être sauvé.

Ils ont détruit nos tours,
Détruiront pas l'empire qu'on a construit
dans nos cœurs¹.

Cet empire intérieur, il faut bien sûr le comprendre comme une déclinaison nouvelle de cette « espèce de barbarie » katebienne. Au bout de leur course acharnée pour gagner le sommet, les deux frères font finalement marche arrière : ils sont désormais volontairement contaminés et inguérissables. Heureusement, *niqués pour la vie*.

1. PNL, « Sibérie », *Deux frères*, 2019.

INTRODUCTION

Une politique de la culture populaire

Walter Benjamin avait réfléchi en 1939 sur les effets induits par l'apparition des nouvelles possibilités techniques de reproduction des œuvres musicales et plastiques. L'élargissement des publics des arts, le développement des « cultures populaires », dont les séries télévisées constituent le cœur aujourd'hui, sont en train de transformer la définition même de l'art, contestant les conceptions élitistes et idéalistes du « grand art ». C'est une mutation profonde du champ culturel et de ses hiérarchies qui est en train de s'opérer, et le changement d'attitude par rapport aux séries télévisées en est la marque, comme lieu de réappropriation et d'*empowerment* (pouvoir d'agir) du spectateur. La culture est devenue, de lieu de distinction, un moteur essentiel d'intervention et d'innovation sociale – et de démocratisation, si on entend par démocratie, comme tant de citoyens aujourd'hui, non seulement un système institutionnel, mais une exigence d'égalité et de participation à la vie publique.

Cela permet de redéfinir la culture populaire comme non plus pur divertissement sans valeur, mais œuvre d'éducation morale et politique. L'intérêt du discours moral des séries télé est aussi la transformation de la morale, apparue dès que les séries ont connu des développements majeurs à travers des œuvres devenues des classiques (produites par HBO souvent, mais par d'autres *networks* aussi), et constitue le lieu de l'élaboration d'une

éthique pluraliste et conflictuelle – dont témoignent par exemple les classiques *Les Soprano*, *Six Feet Under*, *The Wire*, ainsi que *Lost*, *Mad Men*... Les séries télé ont en effet depuis les années 1990 une ambition de formation morale : parmi les plus classiques, *ER (Urgences)* articulait en permanence les exigences de la vie privée et du travail et les conflits internes dans les soins à apporter aux patients et a ainsi soulevé en ses 15 saisons nombre de questions de santé publique, comme celles suscitées par le Sida, l'inégalité d'accès aux soins, le handicap, la fin de vie... *The West Wing (À la Maison-Blanche)* présentait de son côté une puissante réflexion sur les libertés et la démocratie, revenue récemment à l'honneur aux États-Unis. Aujourd'hui, nombreuses sont les séries qui mettent en avant des questions politiques jusque-là insuffisamment traitées, ou de façon caricaturale, que ce soit par exemple la violence contre les femmes dans la minisérie *Unbelievable*, le racisme dans *When They See Us*, *Watchmen*, *Lovecraft Country*, *Lupin*, ou encore les difficultés des professions du *care* avec *Maid* – avec dans chaque cas une ambition pédagogique et transformative, la volonté d'attirer notre attention sur des situations négligées ou oubliées.

Comment justifier une telle ambition dans un matériau qui demeure industriel ? C'est la même question que posait Stanley Cavell à propos du cinéma populaire de Hollywood. Il s'agit d'abord d'élucider le pouvoir propre des séries, leur pensée, non au sens de ce qui est pensé à leur propos, mais de ce qu'elles suscitent comme pensée sur le monde où nous vivons.

Les séries télévisées ont longtemps été sous-estimées en tant que genre relevant de la vie privée. Comme les femmes, elles sont un genre dévalorisé – en témoignent les fréquents commentaires méprisants des cinéphiles patentés envers les séries et leurs fans. Leur réception s'est construite non dans les salles, ouvertes à tous, mais d'abord dans l'univers domestique où la télé est un meuble, et le public souvent des spectatrices ; et dans la longue durée des vies ordinaires, où une série peut faire partie de nos

existences durant 5, 8 voire 15 ans. La série est historiquement un médium mineur, pour jeunes et pour femmes, qui met d'abord en scène l'univers familial ou la sociabilité proche. C'est en passant à la description d'univers professionnels (médicaux, juridiques, policiers, politiques...) que les séries télévisées ont fini par être reconnues pour leur pertinence sociale et politique.

Les séries comme ressource pour l'éducation

Il y a une essence proprement démocratique des séries télévisées. Concernant ces objets, chacun fait confiance à son propre jugement, et le construit à travers ces œuvres. Les séries contribuent au renforcement des exigences démocratiques, en permettant à chacun de se rendre maître, ou du moins confiant, en ses choix et perceptions culturelles – dans le droit fil des attentes qu'on a aujourd'hui à l'égard de la démocratie. Les séries ont cette capacité de mise en compétence de chacun – décuplée par les réseaux sociaux. Ce qui fait la force et l'innovation des séries est l'intégration dans la vie quotidienne sur la longue durée, la fréquentation ordinaire des personnages qui deviennent des proches, non plus sur le modèle classique de l'identification, mais de la fréquentation voire de l'attachement ; c'est leur capacité à nous faire progresser, à travers l'attachement à ces personnages au long cours de leur vie et de la nôtre, et à des groupes dont les interactions nous incluent et nous animent.

L'attachement dans la durée à des personnages de séries tient à cette fréquentation régulière, mais aussi à une reconfiguration de la morale. Dans les séries télévisées elle se trouve non pas dans des règles abstraites, mais dans des personnages, dans des situations ordinaires de vie où l'on a affaire à des problèmes éthiques chaque fois particuliers. La dimension morale

développée dans les séries s'éloigne alors des grands principes qui s'appliqueraient de la même manière à tous. L'éthique apparaît aussi dans la façon d'être des personnes, dans la manière dont est présenté un personnage – caractéristiques que l'on ne fait pas entrer habituellement dans le champ de la moralité. Il peut y avoir une forme d'éducation apportée par des figures qui ne sont pas moralement exemplaires – d'où la force morale de Omar Little ou Carrie Mathison.

Les séries télévisées éduquent à la perception des façons d'être des personnes et poursuivent ainsi une tâche « pédagogique » tout en donnant voix et place depuis le xx^e siècle à une plus large variété de personnages. Elles ont d'emblée donné existence sur le petit écran à des femmes de tous âges et styles (*Six Feet Under*, *Orange is the New Black*, *The Handmaid's Tale*), présenté des personnages gays (*Buffy the Vampire Slayer*, *The Wire*) et trans (*The L Word*, *Transparent*) bien avant qu'ils n'apparaissent au cinéma –, et progressivement mis au premier plan des personnages racisés dans des séries *mainstream* (*American Crime*, *This Is Us*, *Watchmen* et bien sûr, le plus spectaculaire, *Lupin*).

Les séries sur les femmes ont en particulier connu un développement explosif depuis #MeToo, et l'on peut constater que la plupart des séries actuelles sont centrées sur des personnages féminins – ou des groupes de femmes. Il ne s'agit donc pas seulement d'une nouvelle visibilité des femmes après les séries du xx^e siècle, dominées y compris dans leurs titres par des personnages masculins, de *Columbo* et *Starsky et Hutch* à *Dexter* ou *Dr House*. Il s'agit désormais de représenter *toutes* les femmes dans leur diversité, le petit écran offrant un terrain d'expressivité privilégié à ces nouveaux visages de femmes.

Cette conception des séries comme source d'éducation démocratique est étrangère à la vision de la culture « de masse » comme aliénation, manipulation ou intoxication des spectateurs. Sous des dehors critiques, c'est là une position méprisante à l'égard du public, et elle est

antidémocratique puisqu'elle suppose que le « critique », lui, ne partage pas cette aliénation. Alors que la disposition d'esprit authentiquement démocratique présuppose que le spectateur est assez intelligent pour ne pas se laisser manipuler ou pour apprendre à résister à la manipulation.

Rappelons la controverse suscitée par la proposition, en août 2018, de créer une nouvelle catégorie de film pour les Oscars – « meilleur film populaire » – qui aurait reconnu les films à succès, dont par exemple *Black Panther* (Ryan Coogler, 2018), un superbe film remis à l'honneur en raison du décès prématuré de son acteur principal, Chadwick Boseman. Les opposants ont fait valoir qu'en principe les Oscars reconnaissent déjà les films qui sont à la fois « grands » et populaires : de *New York-Miami* (1935) à *Titanic* (1998), *Gladiator* (2001) et *Le Seigneur des anneaux* (2003). Mais depuis au moins la dernière décennie, il est rare qu'un film « populaire » (un film à très large audience comme *Black Panther*, qui a été une expérience formatrice pour de nombreux spectateurs) soit reconnu par les institutions du cinéma, et il y a une certaine hypocrisie vertueuse à refuser, même sur la base d'excellents arguments, la création d'une catégorie spécifique pour des films qui sont en fait exclus de la reconnaissance artistique par l'Académie.

Le débat a mis en évidence la difficulté des critiques et des institutions du cinéma à rendre compte de la réalité de la culture « populaire ». Les publics de l'art ont changé depuis la fin du siècle dernier et, faute d'études, d'outils théoriques adéquats et d'une prise de conscience claire du glissement de la culture vers le « commun », la philosophie n'a pas encore suffisamment observé ou analysé cette démocratisation de l'art à l'ère des médias numériques, ou la constitution d'un nouvel ensemble de valeurs à travers la distribution de masse des séries télévisées. Pourtant, ce à quoi nous assistons aujourd'hui n'est que la concrétisation de ce que les penseurs états-uniens Ralph Waldo Emerson et plus tard John Dewey appelaient de leurs vœux : un art ancré dans l'expérience du spectateur et dans la vie

quotidienne ; un art qui ne soit pas coupé de la vie ordinaire ni placé sur un piédestal. Les séries télévisées, auparavant considérées comme des produits de masse abrutissants ou idéologiquement orientés – ou comme des plaisirs coupables pour intellectuels en mal de divertissement – sont désormais des objets d'étude. Surtout, dans la lignée de la pensée de Stanley Cavell¹ et de l'esthétique pragmatiste qui l'a précédée, elles sont désormais considérées comme des sites où l'autorité artistique et herméneutique est réappropriée, et où les spectateurs se réemparent du pouvoir par la constitution d'expériences uniques².

La réflexion sur la culture populaire et ses objets « ordinaires » – comme les films « grand public » – conduit à une transformation de la théorie et de la critique, comme Cavell a été l'un des premiers à s'en rendre compte. Cavell s'intéresse moins à l'inversion des hiérarchies artistiques ou à la relation entre théorie et pratique qu'à la transformation de soi rendue nécessaire par la rencontre avec de nouvelles expériences. Le cadre qu'il propose pour le cinéma – celui de la démocratie culturelle – est également valable pour les séries télévisées.

Pour l'utiliser, il faut également prouver la nécessité de la critique télévisuelle et en définir la forme, un défi soulevé par le grand critique et analyste de la culture populaire, Robert Warshow qui, dans son magnifique ouvrage *The Immediate Experience*, soutenait que :

« Nous sommes tous des “self-made men” sur le plan culturel, nous nous établissons en fonction des choix particuliers que nous faisons parmi la multitude confuse de stimuli qui se présentent à nous. Il y a un grand besoin, je pense, d'une critique de la “culture populaire” qui puisse reconnaître son pouvoir envahissant et inquiétant sans cesser d'être consciente des revendications supérieures des arts supérieurs, et pourtant sans mauvaise conscience. »³

C'est un point que Dewey a également soulevé lorsqu'il a insisté sur l'*agency* de l'amateur d'art, qui contribue autant à la création d'une œuvre que son auteur. En affirmant cela, il allait à l'encontre d'une conception muséale des beaux-arts et voyait dans l'art une pratique et un moteur essentiels de la vie sociale, et donc une pratique et un moteur de la démocratie réelle, comprise comme l'exigence de participer à la vie publique. Cela explique pourquoi la réflexion sur la culture populaire est aussi importante dans l'ouvrage de Dewey intitulé *L'art comme expérience* que dans *Le public et ses problèmes*.

Cavell notait à propos de Robert Warshow que lorsque la critique se tourne vers de tels objets, une forme spécifique d'attention est requise, et une sorte d'« écriture personnelle », puisque ce n'est qu'en *se faisant confiance* que l'on peut écrire sur un type d'expérience tout à fait unique, à la fois particulier et partagé :

« Il conclut que pour dire ce qu'il trouve dans ces préoccupations plus quotidiennes, il doit écrire personnellement, mais il semble clair que l'inverse est également vrai, qu'il veut s'y intéresser parce que cette attention exige de lui une écriture personnelle, et l'y incite »⁴.

Comme Dewey, Cavell et Warshow sont profondément impliqués dans la démocratisation de la culture, seule voie d'après eux vers la démocratisation de la démocratie elle-même, et seule forme d'éducation citoyenne, en tant qu'elle est fondée sur la confiance en soi. Dans ce contexte, nous pouvons redéfinir la culture populaire : non plus comme un « divertissement » (même si cela fait partie de sa mission), mais aussi comme un travail collectif d'éducation morale, comme la production de valeurs et, finalement, de la réalité. Cette culture (composée de films, de séries télévisées, de morceaux de musique, de vidéos partagées sur

Internet, etc.) joue un rôle crucial dans la réévaluation de l'éthique et dans la constitution d'une véritable démocratie sur la base d'images, de scènes et de personnages, sur la base de valeurs exprimées et partageables.

Cavell appelle également cette entreprise philosophique « éducation morale » ou « pédagogie », comme l'indique le sous-titre de *Cities of Words* (*Philosophie des salles obscures*) : « *Lettres pédagogiques sur un registre de la vie morale* ». Cette revendication pédagogique concernant la tâche de la philosophie rappelle l'engagement de Dewey dans la science de l'éducation. Pour les deux auteurs, la valeur éducative de la culture populaire est plus qu'anecdotique : elle définit la manière dont il faut comprendre à la fois « populaire » et « culture » (au sens de *Bildung*) dans l'expression « culture populaire ». La vocation de la culture populaire est l'éducation philosophique d'un *public* (au sens de Dewey) plutôt que l'institution et la valorisation d'un corpus socialement ciblé. La culture populaire ne fait pas référence à une version primitive ou inférieure de la culture, mais plutôt à une culture démocratique partagée qui crée des *valeurs* communes et sert de ressource pour une forme d'éducation de soi – ou plus précisément, une forme de culture de soi, un perfectionnement subjectif ou une subjectivation qui se produit par le partage et le commentaire de matériel ordinaire et public intégré à la vie ordinaire.

C'est en ce sens que, pour citer à nouveau Warshow, « nous sommes tous des *self-made men* ». Le cinéma est pour lui au cœur de la culture populaire :

« Les films [...] sont les arts populaires les plus développés et les plus captivants, et [...] ils semblent avoir un pouvoir presque illimité d'absorber et de transformer les éléments discordants de notre culture fragmentée. »

En lisant ce passage, on ne peut s'empêcher de transposer la remarque aux séries télévisées, qui sont certainement – encore plus que les films – un recueil de toute la culture, et absorbent et recyclent des éléments de la musique, des jeux vidéo, de la télévision classique – et bien sûr des films. Ce que Cavell revendiquait pour les films populaires hollywoodiens – leur capacité à créer une culture partagée par des millions de personnes – a été transféré sur d'autres corpus et pratiques, dont les séries télévisées, qui ont pris en charge, voire assumé, la tâche d'éduquer le public. L'argument de Cavell dans *Cities of Words* était à la fois éthique et perfectionniste, si l'on définit la moralité en de nouveaux termes : non plus en termes de « bien » ou de jugement, mais plutôt d'*exploration* de nos formes de vie. Pour Cavell, il existe une affinité entre le cinéma – les bons films – et une compréhension particulière du bien, une compréhension étrangère aux soi-disant « théories morales dominantes ». On comprend l'importance d'étendre cette méthode esthétique et éthique aux séries télévisées – qui touchent un public important, jouent un rôle éducatif et, comme le cinéma, permettent d'ancrer la valeur d'une œuvre dans l'expérience que l'on en fait. Les séries télévisées sont les lieux de l'éducation des individus, une éducation qui s'apparente à une forme de perfectionnement subjectif par le partage et la discussion d'un matériel public et ordinaire, intégré à la vie des individus et source de conversation.

L'esthétique ordinaire de Cavell va délibérément à l'encontre de l'approche critique traditionnelle, où l'on est obsédé par l'art en tant que *domaine séparé* – une vision admirablement critiquée par Dewey – et par la mystique du créateur individuel, ainsi que par la « représentation » et l'image, au détriment de l'expérience ordinaire de voir un film, qui est l'expérience subjective – mais toujours partagée – d'un matériau *public*. Pour Cavell, le cinéma est une expérience partagée et, dans les films, c'est moins une question d'esthétique que de *pratique* – une pratique ordinaire qui relie et réconcilie le privé et le public, l'attente subjective et le partage

du commun. Les formes de culture populaire qui m'intéressent ici sont celles qui sont capables de transformer nos existences en éduquant et en cultivant notre expérience ordinaire, non seulement au sens classique de la formation de notre goût esthétique, mais aussi au sens d'une formation morale constitutive de notre singularité.

Cette expérience est *morale et politique* – à la fois ordinaire, personnelle et publique. Elle est ordinaire parce qu'il n'y a rien de plus facile à partager et de plus évident que d'aller voir des films ou des émissions et d'en parler, et que ce sont souvent des moments où nous rejouons notre accord dans le langage. Il s'agit d'une forme mystérieuse de connaissance, qui permet de savoir ce qui compte pour soi, et il n'y a rien de facile ou d'immédiat à ce sujet. La seule source de vérification de la description de ce qui compte, c'est *soi-même* – d'où le rôle de la confiance, de la confiance en sa propre expérience, qui est la source du perfectionnisme moral et la seule base de l'éducation publique et de l'expression morale publique.

L'importance de l'importance

Cavell discute ainsi de « l'importance de l'importance » dans le chapitre 3 d'*À la recherche du bonheur*. Les séries télévisées poursuivent la quête réaliste de l'ordinaire et la tâche pédagogique entreprise par le cinéma, à savoir fournir une éducation indissociablement subjective et publique. Rappelons que le point de départ de l'étude de Cavell est la démarche de Tolstoï qui remplace la question de l'*essence* de l'art par celle de son *importance*.

L'importance n'est pas une chose supplémentaire, une réflexion après coup. Cette priorité de l'importance et de la signification sur le beau et le vrai (ou la redéfinition de ces derniers en fonction des premières) en tant

que concepts régissant l'expérience ordinaire est au cœur de la définition de Cavell d'une culture de l'ordinaire.

Wittgenstein a justement recommandé une nouvelle évaluation de l'importance et de ce qui compte, dans un passage essentiel des *Recherches philosophiques*, où il appelle à une philosophie du langage ordinaire et à une attention à la vie réelle :

« D'où vient l'importance de notre recherche, puisqu'elle semble ne détruire que tout ce qui est intéressant, c'est-à-dire tout ce qui est grand et important ? (Ce que nous détruisons, ce ne sont que des châteaux de cartes et nous déblayons le terrain du langage sur lequel ils reposent.)⁵ »

On peut dire que ce déplacement de *l'important* vers le cœur de la pensée définit l'ontologie de la culture populaire. C'est la réalité elle-même qui est définie par les arts et leur implication dans notre expérience. Cette ontologie, c'est une politique.

Les formes publiques et populaires de production culturelle sont démocratiques dans le sens où, aujourd'hui, comme en témoigne la prolifération des blogs, de la critique amateur, voire de toute conversation sur une série populaire, elles attribuent à chaque individu la capacité de *faire confiance à son jugement*. Les séries télévisées et la place qu'elles et leurs univers ont fini par occuper dans la vie des spectateurs démontrent le rapport des séries à l'expérience individuelle et le fait qu'elles poursuivent la tâche pédagogique entreprise par le cinéma populaire, celle d'une éducation indissociablement subjective et publique. Cet entrelacement du privé et du public est aussi un entrelacement des modes de constitution du public, et s'exprime également dans de nouveaux modes de subjectivation du public.

Les séries télévisées sont typiquement des œuvres collectives et, dans un sens, elles sont détachées de l'individualité de leurs créateurs. Les meilleures séries (à quelques exceptions près, comme celles de David Lynch ou de Joss Whedon – qui ont servi de modèles et ont précisément permis d'assurer la transition d'un modèle à l'autre) se débarrassent définitivement de la mythologie du grand auteur. Elles sont aussi déterminées par la matérialité de l'œuvre et par ceux qui la font, comme le souligne Dewey (*L'art comme expérience*, chapitres 1 et 3). Cavell inclut ainsi dans « l'intention » d'une œuvre ses auteurs, ses acteurs, ses techniciens, ses contraintes de production, les attentes du public en matière de scénario, etc.

Cette esthétique ordinaire des séries ouvre la possibilité de déplacer les hiérarchies d'intérêt esthétique en mettant en évidence la valeur morale et intellectuelle des pratiques ordinaires et l'expressivité des figures négligées⁶. Les séries télévisées relient le privé au public d'une manière nouvelle. Dans *The Public and Its Problems*, Dewey a défini le public sur la base d'une rencontre avec une situation problématique, dans laquelle les gens font l'expérience d'une difficulté spécifique qu'ils perçoivent initialement comme faisant partie de la sphère privée. Selon lui, le concept de public est la réponse à cette difficulté, une réponse qui n'est jamais prédéterminée et qui émerge à travers les interactions de ceux qui décident de donner une expression publique au problème. Comprise à la lumière de cette théorie du public, la télévision hérite de la tâche que Cavell considérait comme appartenant au cinéma populaire : l'éducation morale et la constitution d'un public.

Cavell a explicitement pris comme point de départ la popularité du cinéma. Ce qui distingue le cinéma des autres arts, c'est cet intérêt collectif : tout le monde (du moins à l'époque où Cavell écrivait ses premières œuvres) s'intéresse au cinéma.

« Riches et pauvres, ceux qui ne s'intéressent à aucun (autre) art et ceux qui vivent de la promesse de l'art, ceux dont la fierté est l'éducation et ceux dont la fierté est le pouvoir ou l'aspect pratique – tous s'intéressent aux films, les attendent, y répondent, s'en souviennent, en parlent, en détestent certains, en sont reconnaissants. »

C'est encore plus évident dans le cas des séries télévisées.

Ainsi, le cinéma appartient à l'*expérience partagée de l'importance*, et de là émerge une nouvelle définition pragmatique de la culture. Il ne s'agit pas tant d'une question d'esthétique (classique) que d'une pratique démocratique qui relie et réconcilie le privé et le public. Cela signifie que, comme insistait Dewey, c'est l'expérience d'une œuvre et sa continuité avec la vie quotidienne qui sont primordiales. L'invention même du cinéma a mis en cause ce que Dewey appelait « un gouffre entre l'expérience ordinaire et l'expérience esthétique »⁷.

La valeur éducative de la culture populaire est essentielle à sa qualité démocratique. Cela nous permet aujourd'hui de définir ce qu'il faut entendre par « populaire » dans l'expression « culture populaire » et de revisiter le concept de « culture pop » – une abréviation familière finalement désobligeante qui ne facilite pas la prise au sérieux des expressions artistiques qui en relèvent. Pour Cavell comme pour Dewey, les enjeux de notre relation à la culture populaire sont *politiques*. Cavell rejette ainsi le courant de pensée qui prétend que tout art passe par un stade « populaire » à ses débuts, comme s'il existait une hiérarchie naturelle ou une évolution de l'art populaire vers le grand art, et comme s'il était possible de mesurer la durée de vie d'un art et de le considérer comme un être vivant avec une période de jeunesse et de maturité. La culture populaire transforme nos existences en éduquant notre expérience ordinaire, en façonnant non seulement nos goûts esthétiques mais aussi notre moralité.

Cela n'est jamais aussi évident que dans le choix des films ou des séries qui marquent des moments de notre vie. La banalité de la culture populaire émerge dans notre capacité à définir notre singularité à travers nos allégeances et nos valeurs par rapport à elle ; je pense ici à des choses comme les listes « Top 5 » du film *High Fidelity* (Nick Hornby et S. Frears, 2000), et plus récemment de la série *High Fidelity* (avec Zoë Kravitz), à travers lesquelles les personnages non seulement énumèrent mais *sont* littéralement leurs goûts. Ainsi, la manière dont chaque individu crée sa propre expérience à partir du cinéma en fait un art démocratique : la démocratie du singulier.

Les séries comme outils de changement

Aucune réflexion sur l'esthétique ordinaire ne peut ignorer le problème auquel Cavell s'est trouvé confronté en refusant à la fois le mépris du critique pour des formes d'art considérées comme inférieures, et le mépris des intellectuels qui veulent confortablement revendiquer un intérêt pour la culture populaire tout en conservant la conviction qu'ils occupent une position de supériorité par rapport à elle. Il est encore plus difficile de convaincre de l'intelligence des séries télévisées qu'il ne l'était pour Cavell de convaincre les lecteurs de l'intelligence des comédies de remariage, et aujourd'hui il est largement admis qu'il existe une hiérarchie entre les séries de « qualité » (généralement sombres, cyniques et masculines) et les autres qui seraient futiles.

Le matériau des séries télévisées permet la contextualisation, l'historicité (grâce aux rythmes réguliers de visionnage et à leur durée sur le long terme), la familiarisation et l'éducation de la perception à travers l'attention portée aux expressions et aux gestes des personnages que nous apprenons à connaître. On peut penser ici, par exemple, à la série *Buffy the*

Vampire Slayer (Joss Whedon, 1997-2003), œuvre féministe destinée à transformer moralement un public adolescent mixte, qui met en scène une adolescente apparemment ordinaire capable de combattre le mal⁸. Dans les films et les séries télévisées grand public, plutôt que le renforcement de la mystique de l'auteur, nous assistons à l'émergence de la force et de l'impact de l'incarnation d'un personnage par un acteur.

Les personnages des fictions télévisées sont si bien ancrés, guidés moralement et clairs dans leurs expressions morales qu'ils peuvent être « libérés » et ouverts à l'imagination et à l'usage de tous les téléspectateurs, « confiés » à nous. D'où la grande importance des conclusions pour les séries, qui doivent apprendre à leurs spectateurs à continuer sans elles. *Lost*, *Mad Men* et *The Americans* sont des illustrations du travail que font les séries pour nous guider à nous séparer de leurs personnages. Ainsi, les modes d'expression des acteurs de séries télévisées (leur texture morale, leur style de discours et de gestes) constituent une ressource morale offerte par la culture populaire. La question de la moralité est déplacée vers le développement d'une sensibilité commune qui est à la fois présumée et éduquée/transformée par le partage de valeurs.

Les séries créent de l'attention et éveillent l'affectivité par la représentation de figures ou de situations en mouvement. Leur forme même leur confère leur valeur morale et leur expressivité : la régularité de leur fréquentation par les téléspectateurs, l'intégration des personnages dans la vie ordinaire, familiale et amicale, des téléspectateurs, l'initiation des téléspectateurs à des formes de vie et à des lexiques nouveaux et initialement opaques, l'attachement des téléspectateurs aux personnages et, enfin, la méthodologie et les modes de narration des séries. Ce phénomène conduit à réviser le statut de la morale, et à la situer non pas dans des règles, des normes transcendantes ou des principes de décision, mais plutôt dans l'attention portée aux comportements ordinaires, aux micro-choix quotidiens, aux styles d'expression et de revendication des individus. Ce

sont là des transformations de la moralité que de nombreux philosophes, las d'une méta-éthique trop abstraite et d'une éthique déontologique trop normative, ont appelées de leurs vœux. Certains, comme Martha Nussbaum et Cora Diamond, ont testé cette forme d'éthique sur du matériel littéraire⁹. Mais le matériel des séries télévisées permet une contextualisation encore plus développée et une historicité de la relation public-privé. L'une des tâches de la philosophie des séries serait de démontrer, à travers une lecture de l'expressivité morale constituée par une série. Dans les séries telles que *The West Wing*, *Six Feet Under*, plus récemment *Game of Thrones* et *The Walking Dead*, on retrouve une quête morale perfectionniste qui a des visées démocratiques, puisqu'elle est largement partageable et ne se limite pas à la trajectoire individuelle.

C'était en tant qu'*expérience* plutôt qu'en tant qu'*objet* que le cinéma intéressait Cavell, et c'est la base d'une théorie ordinaire du cinéma qui peut être appliquée aux séries, permettant de consolider l'idée concrète d'une *expérience partagée*.

En Europe, aux États-Unis et en Israël, le nombre de séries révélant les coulisses des régimes démocratiques aux prises avec la menace terroriste augmente de manière significative (*Hatufim*, *Homeland*, *Le bureau des légendes*, *Fauda*, *False Flag*, *Deutschland 83/86/89*, *Our Boys*, *Nobel*, *Stateless*, *No Man's Land*, *The Girl from Oslo*, *Téhéran...*). La réactivité de l'industrie s'accompagne, pour ces séries « sécuritaires », d'une reconfiguration institutionnelle et stratégique qui atteste du rôle nouveau de ce type de fiction dans les conflits contemporains : elles sont élaborées en collaboration avec les acteurs de la défense et du renseignement, créant de nouveaux enjeux éthiques et politiques, et pesant progressivement sur les politiques publiques. Il est clair que la diffusion globale de séries états-uniennes (d'*Urgences* à *Homeland* et *Game of Thrones*) mais aussi d'un nombre croissant de séries ambitieuses produites dans les pays européens, a permis d'attirer l'attention sur nombre de questions sociales, politiques,

raciales, sécuritaires... Par leur format (inscription dans la durée, régularité hebdomadaire et saisonnière), l'attachement aux personnages qu'elles suscitent, la démocratisation de leurs usages sur Internet (streaming, forums, création amateur, vision en mobilité), elles permettent l'expression et la transmission de « problèmes publics » au sens de Dewey et peuvent jouer, par l'ampleur de leur public, un rôle dans l'émergence et la consolidation de l'esprit démocratique.

Certaines approches voient les créations de culture populaire comme lieux de projection d'une idéologie ; et dénoncent les orientations politiques de productions considérées comme assujetties à une logique militariste et impérialiste. Mais on peut aussi envisager cette influence en termes de réalisme : avec *24 Heures chrono*, *Homeland*, *Le bureau des légendes...*, ce n'est pas le « réel » qui influence la fiction, mais la « réalité » et la « fiction » qui se structurent mutuellement. Les séries israéliennes *False Flag*, *Our Boys*, les américaines *Watchmen*, *Mrs. America*, *The Comey Rule*¹⁰ et les européennes *Baron noir*, *La casa de papel*, *Le bureau des légendes*, *Borgen*, sont des exemples récents de la complexité de la réflexion politique produite par les séries. On notera, après les séries israéliennes qui ont créé le sujet, la qualité et l'originalité des séries politiques européennes et l'émergence des séries asiatiques sur ces thèmes (*The Journalist*). Comme si le genre des séries sécuritaires était aussi l'occasion d'ébranler la domination états-unienne sur les séries et de permettre à d'autres démocraties de constituer des propositions politiques.

Il s'agit alors de se demander quel est l'impact de ces fictions sur les régimes démocratiques, compris comme espaces de délibération, de contestation et de transformation sociale. Les séries fournissent de référents culturels communs forts, qui peuplent conversations ordinaires et débats politiques. Elles créent un nouvel espace public, voire une forme de vie démocratique à réélaborer collectivement. La formation politique par les séries est certainement un espoir dans un monde où des fausses valeurs

antidémocratiques sont développées par de nombreux acteurs politiques. L'étude des séries télévisées est donc non seulement une ressource pour la réflexion sur les enjeux présents mais un outil de transformation sociale et politique.

Culture populaire et éthique ordinaire

Les séries interrogent le lien individu-communauté dans un contexte politique en recomposition. Le bouleversement des pratiques narratives, associé à une réelle inventivité de la part des créateurs et créatrices, a entraîné un changement dans l'ambition morale des séries qui a rendu possible le traitement de questions politiques complexes. Malgré le développement exponentiel des publications aux États-Unis et même en France autour des séries, il semble que les recherches n'aient pas encore pris la mesure du rôle que jouent et peuvent jouer les séries pour la transmission et le partage des valeurs, le développement de la démocratie, la prise de conscience des risques (terroristes, climatiques, sanitaires, etc.), ou l'inclusion sociale, l'égalité de genre et l'intégration de la diversité. Pourtant, il est clair que la série culte *Buffy* par exemple a joué un rôle non négligeable pour la promotion de l'égalité des sexes et des sexualités ; la série *24 Heures chrono*, diffusée au lendemain du 11 Septembre, a favorisé la prise de conscience du risque de dégénérescence morale des démocraties engagées dans une lutte globale contre le terrorisme – tout en préparant visuellement à la figure d'un président noir¹¹. *The West Wing* représentait, dès 2004, un président issu d'une minorité, personnage inspiré à l'époque d'un jeune et brillant sénateur noir de l'Illinois... En Europe, les séries *Baron noir* (France), *La casa de papel* (Espagne) contribuent à la formation politique d'un public devenu parfois cynique, en mettant en scène les liens parfois complexes entre manipulations et poursuite d'idéaux politiques. Le

développement des séries dites postapocalyptiques (*The Walking Dead*, *The Leftovers*, *The Handmaid's Tale*, *Station Eleven*) signale une attention plus grande au risque de catastrophe environnementale ou sanitaire, et de nombreuses séries décrivent les risques de perte générale des valeurs et des libertés.

Dans un tel contexte de développement des séries politiques, comment ne pas être frappé par la radicalisation soudaine du rapprochement classique de la fiction et de la réalité avec l'émergence d'un acteur de série télévisée, Volodymyr Zelensky, héros de la série ukrainienne *Serviteur du peuple* (2015-2019) qui lui permet de se lancer en politique et d'être effectivement élu président de l'Ukraine en 2019 au moment où débute la 3^e saison de sa série. Zelensky *réalise* le scénario de sa série, appuyé par un parti politique qui porte le nom même de la série. Ce n'est pas la première fois qu'une série TV rejoint le réel, on l'a vu avec *The West Wing* et Obama ; mais jamais l'impact n'a été aussi direct. Il est remarquable que cet exemple extrême ne soit pas une série états-unienne, mais ukrainienne, mettant clairement en évidence la globalisation de la production des séries. Et que les séries TV aient désormais une telle place dans la vie des spectateurs, qu'elles ne sont non seulement comme on dit « un miroir de la société » mais aussi agissent sur le monde précisément par ce mode sériel, souvent observé par les auteurs de cet ouvrage, de l'attachement au héros identifié à l'acteur.

Le recyclage des acteurs dans la politique n'est certes pas une nouveauté, de Ronald Reagan à Arnold Schwarzenegger ou Cynthia Nixon. On se souvient que Martin Sheen, qui incarnait le mythique président Bartlet dans la classique *The West Wing*, était si populaire en 2000 qu'un sondage NBC le plaçait loin devant George W. Bush et Al Gore pour la présidentielle. De façon plus générale, la série culte *24 Heures chrono* dont le sujet central est le terrorisme et dont la diffusion a démarré au lendemain du 11 Septembre avait été programmée et ses premiers épisodes filmés

antérieurement ; *The Handmaid's Tale* aussi avait anticipé les attaques redoutables de la présidence Trump contre les droits des femmes ; *La casa de papel* a offert des mots d'ordre et des sons aux mobilisations de ces dernières années ; *Homeland*, dans sa saison 5 écrite en 2014, mettait en scène des cellules jihadistes européennes et les attentats de novembre 2015 ont eu lieu dans la période de sa diffusion ; l'équipe en modifia les dialogues en postproduction, par la voix d'un personnage en contrechamp, des mois après le tournage. Et il faut revoir *Chernobyl* aujourd'hui que les centrales nucléaires sont bombardées en Ukraine et ne répondent plus au téléphone ; et les splendides saisons 4 et 5 du *Bureau des légendes*, sous emprise russe.

Mais... Martin Sheen n'a jamais été président des États-Unis, ni l'excellent Dennis Haysbert qui avait prémonitoirement incarné David Palmer dans *24 Heures chrono* et avait habitué perceptivement son public à un président noir. Zelensky, lui, est devenu le *showrunner* du destin de l'Ukraine. C'est ainsi une série qui lui aura offert le rôle de sa vie et lui aura permis de passer du « *soft power* » au pouvoir en dur. *Serviteur du peuple* est pourtant imbibée de culture démocratique américaine. Goloborodko, c'est une version contemporaine du John Doe ou du Longfellow Deeds de Capra. Avec un habillage qui imite celui de *The West Wing*, une ambiance « familiale » et cool qui rappelle aussi *Borgen*, un ton satirique propre à de nombreuses séries politiques (*Veep*), *Serviteur du peuple* mêle plusieurs genres : satire, série politique, comédie familiale... et, dans la lignée de Cavell, du remariage.

La sérialité politique (de *The West Wing* et *Borgen* à *House of Cards*, *Baron noir*) dans toutes les séries que nous traitons ici s'est révélée comme *forme* esthétique de l'idéal démocratique et enquête sur les lieux de pouvoir, ramenant dans l'univers domestique et la vie quotidienne la transparence, et la formation à la citoyenneté ordinaire. On pense aussi à *Designated Survivor* (2016-2019), où Kiefer Sutherland, *aka* Jack Bauer, incarnait Tom

Kirkman, obscur secrétaire d'État au Logement et à la Ville, présenté lui aussi comme « homme ordinaire », et propulsé dans le Bureau ovale après qu'un attentat de masse a fait disparaître tous les membres du Congrès et du gouvernement, président et VP compris.

L'ambition de *Serviteur du peuple* était bien de porter des valeurs démocratiques, par une maîtrise et un recyclage des codes de la culture populaire politique – et d'afficher, dans la lignée de l'insurrection de la place Maidan, la démocratie comme forme de vie : non comme un idéal, mais comme chose à réaliser ici et maintenant. Or Zelensky en situation de guerre dépasse désormais le genre télévisuel, quitte à ringardiser son passé proche, pour utiliser tous les nouveaux outils de propagande politique : Twitter, images virales, mêmes, visio – y compris pour s'adresser au Parlement européen. Et pour revitaliser une aspiration démocratique globale, qui semblait évidente il y a une décennie avec les *Occupy* et les différents printemps, mais a été largement étouffée par les années Trump, le développement des régimes autoritaires partout dans le monde, et bien sûr les privations de liberté et abus de pouvoir partout durant les années Covid.

Trump, autre bête de TV, avait déjà transféré à la Maison-Blanche la télé-réalité et le gouvernement par tweets. Zelensky le dépasse en prenant appui sur un personnage, un *narrative* et des techniques qui lui permettent d'incarner la démocratie, et pas seulement le pouvoir individuel. Il marque ainsi un nouveau tournant dans l'expression sérielle de la démocratie et dans le sujet que nous traitons collectivement dans ce volume.

En permettant à chacun d'accroître l'intensité de sa vie et la compréhension de ses possibilités, les séries nous présentent une forme de vie démocratique non plus fondée sur des valeurs préexistantes et consensuelles, mais *inventrice* de valeurs qu'il s'agit de partager en utilisant les possibilités du médium. La formation par les séries est un nouvel espoir dans un monde où des valeurs antidémocratiques sont mises en œuvre ou vantées par de nombreux régimes et acteurs politiques, et où les discours et

engagements politiques sont parfois vidés de leur sens. Les séries que nous évoquons ici créent un nouvel espace public et une forme de vie démocratique à élaborer collectivement. Elles sont non seulement une ressource dans la réflexion sur les enjeux présents, mais un outil de transformation morale, sociale et politique.

En rupture avec les discours narcissiques actuels qui se fondent sur une vision passéiste et politiquement idéalisée de la salle de cinéma, accablant les séries comme source d'aliénation – et avec elles leur public, tenu pour incapable de résister aux pressions et méthodes des plates-formes, nous visons ici à exercer cet outil.

Le présent ouvrage consacre chacun de ses chapitres aux enjeux politiques d'une série du XXI^e siècle. Nous avons choisi de traiter ces séries dans un ordre alphabétique, tout regroupement et classement étant subjectif, et de proposer un abécédaire sériel de la pensée politique. Le lecteur verra certainement des absences et manques et tel est bien notre but : susciter la réflexion sur le genre, enrichir encore cette liste et encourager de nouvelles analyses. Il faut considérer cet ouvrage comme une série ouverte que nous nous emploierons à compléter.

Sandra Laugier traite d'un grand classique des séries « sécuritaires » revenu au premier plan de l'actualité avec le retour de la guerre froide, *The Americans*, qui mêle espionnage, guerre froide et remariage. *Baron noir* a suscité de nombreux commentaires des spécialistes de science politique ; Alexandre Gefen l'aborde sous un angle nouveau. Sylvie Allouche étudie une série dystopique emblématique par son influence et par son impact sur les nouvelles générations – *Black Mirror*. Pauline Blistène analyse les enjeux éthiques et géopolitiques de la reine des séries d'espionnage françaises, qui a remis le renseignement à l'honneur, *Le bureau des légendes*. Théo Touret s'attaque au phénomène télévisuel de ces dernières années, au croisement des séries politiques et du genre florissant des super-

héros, *The Boys*. Sandra Laugier examine la représentation d'Elisabeth II dans *The Crown* (2016-). Cette série détermine désormais l'expérience et la connaissance que nous avons de la reine et de son rôle politique. Le chapitre décrit sa puissance réflexive, notamment l'analyse du rôle de l'outil télévisuel qu'elle produit, ainsi que le portrait moral qu'elle dessine de la reine décédée en 2022. Pascale Molinier traite d'*Engrenages*, une série populaire française longtemps sous-estimée et pourtant remarquable par son évocation de la société à travers les actions et interactions des policiers et des juges, et dont les personnages marquent encore les esprits. Amélie Férey analyse sans complaisance la série *Fauda* qui a bouleversé ses spectateurs de toutes origines, par sa peinture réaliste des relations complexes entre communautés d'Israël et de Palestine. Anne Besson mobilise sa connaissance de la culture populaire au service de la plus grande série (notamment politique) du siècle, *Game of Thrones*. Ariane Hudelet évoque le phénomène *The Good Place*, la série métaphysique de la seconde décennie du XXI^e siècle dont le dispositif fait émerger des questions éthiques inédites. Caroline San Martin affronte les dispositifs esthétiques et la puissance de leur mise en œuvre politique dans la grande série sécuritaire *Homeland*. Frédéric Bisson nous fait comprendre la place, le ton et la radicalité de la série féministe culte *I May Destroy You*, produit direct et pourtant décalé de *#MeToo*. Charles-Antoine Courcoux présente la séduisante et trouble série *Killing Eve* qui accomplit en quelques saisons un nombre de subversions considérables (politiques, sexuelles, sécuritaires). *Lupin* a accompli l'exploit de se hisser au premier rang des séries Netflix, prenant le risque de heurter des traditions françaises bien installées et suscitant un débat en ligne passionnant qu'analyse Alexandre Diallo. Carole Desbarats, qui fut une des premières à découvrir *Orange is the New Black*, nous présente la série phare des années 2010 de Netflix, d'une originalité décapante à l'époque et qui suscite encore aujourd'hui émotion et réflexion. La plus grande et courageuse série politique de la décennie, c'est

l'israélienne *Our Boys* et Ophir Levy explique pourquoi et comment. Emmanuel Taïeb rend hommage à David Simon et à sa minisérie dystopique politiquement glaçante, *The Plot Against America*. Thibaut de Saint Maurice analyse le phénomène le plus récent et spectaculaire de série à effet politique concret, *Serviteur du peuple*. Marjolaine Boutet revient sur le rôle culturel et pédagogique de l'histoire avec la série *Un village français*. Hugo Clémot, incontournable spécialiste de *The Walking Dead*, présente la valeur proprement morale, politique et pédagogique du chef-d'œuvre postapocalyptique de notre siècle. Ariel Kyrou spécialiste de la fiction populaire et futuriste montre la centralité et la signification de la belle série *Watchmen*, au carrefour des *comics*, des super-héros, des mobilisations *Black Lives Matter* et des utopies politiques. Philippe Corcuff revient sur la plus grande série du XXI^e siècle dont on n'a plus à prouver l'envergure sociale, morale et politique, *The Wire*, qui demeure le modèle de l'ambition intellectuelle et esthétique d'un art désormais installé dans nos vies ordinaires et politiques.

Ma reconnaissance la plus vive à l'ensemble de ces auteur·e·s, sans qui ce livre serait resté à l'état de projet et qui s'y sont engagés avec enthousiasme et générosité. Leur expérience inestimable et diverse de la réflexion, de l'écriture et de l'enseignement sur la télévision, le cinéma et les médias confère à ce volume un intérêt tout particulier, et dessine une configuration essentielle dans le paysage en recomposition de la pensée des séries. Merci à CNRS Éditions, à Blandine Genthon, sa directrice générale, pour l'accueil fait au projet et à Marie Bellosta pour son expertise et ses conseils avisés. Merci enfin à l'équipe de DEMOSERIES et tout particulièrement à Sylvie Allouche pour son travail sur les textes et à Tatsiana Zhurauliova pour la finalisation du manuscrit.

1. Stanley Cavell, *La projection du monde*, Paris, Vrin, 2019 ; *À la recherche du bonheur*, Paris, Vrin, 2017 ; *Philosophie des salles obscures*, Paris, Flammarion, 2011.

2. Voir aussi sur ce thème de l'expérience Hervé Glévarec, *L'expérience culturelle*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2021.
3. Robert Warshow, *The Immediate Experience: Movies, Comics, Theatre & Other Aspects of Popular Culture*, Expanded Edition, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2001, xxxvii.
4. Robert Warshow, *The Immediate Experience : Movies, Comics, Theatre & Other Aspects of Popular Culture*, Expanded Edition (Cambridge, MA : Harvard University Press, 2001), xxxvii.
5. Ludwig Wittgenstein, *Recherches Philosophiques*, § 118.
6. Sandra Laugier, *Nos vies en séries*, Paris, Flammarion « Climats », 2019.
7. John Dewey, *L'art comme expérience*, p. 10.
8. Sylvie Allouche, Sandra Laugier (éd.) *Philoséries – Buffy, tueuse de vampires*, Paris, Bragelonne, 2014.
9. Sandra Laugier (éd.), *Éthique, littérature, vie humaine*, Paris, PUF, 2006.
10. Voir Sandra Laugier, *Sur la deuxième vague des séries féministes américaines*, Paris, AOC « Imprimés d'AOC » 2021.
11. Voir S. Allouche (éd.) *24 Heures chrono et la naissance du genre sécuritaire*, Vrin, Paris, 2022.

LE BUREAU DES LÉGENDES ^{*1}

Secret, méfiance ou confiance ? La face cachée des démocraties

Pauline Blistène

Le 27 avril 2015, les spectateurs français découvrent pour la première fois une série au titre énigmatique : *Le Bureau des légendes* dont l'acronyme *LBDL*¹ est devenu célèbre. Comment un lieu *a priori* peu enclin à la dramatisation – le « bureau » – pourrait-il être le lieu de « légendes » ? Une telle formule prend toutefois un sens différent une fois l'univers professionnel posé : celui du renseignement. Pendant cinq saisons, la série créée par Éric Rochant, qui n'en était pas à son premier fait d'armes sur ce sujet², campe un univers froid, où les activités secrètes de l'État prennent corps dans le service des clandestins de la Direction générale de la Sécurité extérieure (DGSE). Succès critique et populaire, *Le Bureau des légendes* figure aujourd'hui parmi les séries encensées de la création contemporaine française³, un enthousiasme qui dépasse largement les frontières de l'Hexagone : à l'heure où nous écrivons ces lignes, la série a été diffusée dans près de 110 pays, et plusieurs adaptations seraient en cours d'écriture⁴. Outre l'argument usité de la qualité de la série, comment expliquer un tel succès ?

Une première manière d'envisager le phénomène est de replacer la série dans la tradition de la fiction d'espionnage, notamment française. En prenant le contre-pied de la création littéraire, cinématographique et télévisuelle existante, qui donne à voir des espions guignolesques, vulgaires et racistes⁵, *Le Bureau des légendes* a su imposer un nouveau type d'espion-fonctionnaire, sans envergure, sérieux (parfois presque trop), et dont l'apparence ordinaire tranche avec l'esthétique des James Bond. Cette démythification de l'univers de l'espionnage, intention affichée d'un *showrunner* désireux de s'inscrire dans une double tradition – celle de la fiction d'espionnage britannique dite « réaliste » comme John le Carré et celle des *workplace dramas* à la *Mad Men* ou *Rubicon*⁶ – a certainement facilité l'identification des spectateurs à des protagonistes et à des situations pourtant extraordinaires.

Une deuxième façon d'éclairer le succès du *Bureau des légendes* est de s'intéresser aux conditions de sa fabrication et à l'ambiguïté installée par la collaboration entre l'équipe d'Éric Rochant et la DGSE. Pour la première fois dans l'histoire de la fiction télévisuelle française, l'un des six services du renseignement français, réputé pour son opacité, acceptait de collaborer à un projet de série télévisée. Mise en avant de façon très habile par l'équipe de la série et par la DGSE, qui fait de cette collaboration inspirée de l'exemple américain⁷ l'un des piliers de sa toute jeune politique de communication, cette proximité avec les véritables espions du boulevard Mortier a fait naître de nombreux fantasmes : la possibilité d'être face à une opération de propagande, tout comme l'espoir d'une authenticité encore jamais atteinte d'une œuvre sur le monde secret du renseignement.

Troisième manière de concevoir le succès du *Bureau des légendes* : l'hypercontextualisation de la série dans les enjeux politiques et sécuritaires contemporains. Conflit syrien, nucléaire iranien, terrorisme djihadiste et État islamique, menace russe, cyberguerre, contre-espionnage : sont abordés, du point de vue du service de renseignement français, parmi les

dossiers les plus sensibles des enjeux internationaux contemporains. En outre, cette figuration de l'action clandestine française est intervenue au moment précis où le renseignement a fait l'objet de débats houleux, entre contexte sécuritaire tendu marqué par le terrorisme djihadiste et réformes à répétition. Hasard du calendrier, la première diffusion française de la série s'insère entre les attentats de Charlie Hebdo, les débats qui accompagnent le projet de loi renseignement⁸ et les attentats du 13 novembre 2015. En donnant corps à ce domaine réservé de l'action publique, *Le Bureau des légendes* a pour ainsi dire compensé l'opacité structurelle du renseignement français, en fournissant un langage permettant de se figurer et de faire l'expérience d'un monde dont le citoyen-spectateur est généralement exclu⁹.

Quatrième hypothèse qui pourrait expliquer le succès de la série, et à laquelle est consacré le présent chapitre : sa capacité à dire quelque chose de plus profond concernant la politique, au-delà de la seule figuration des enjeux sécuritaires contemporains. Car *Le Bureau des légendes* renvoie à un domaine très réservé de l'action publique, le renseignement, qui s'appuie sur un appareil juridique dérogatoire et obéit à des règles spécifiques : la nécessité, le secret et la violence. Ni femme ou homme politique, ni conquête ou exercice du pouvoir : le présent chapitre entend montrer comment *Le Bureau des légendes* cultive une vision *du* politique très éloignée *de la* politique « habituelle »¹⁰, à partir d'une analyse des différents personnages et lieux donnés à voir, et du motif du soupçon, principe – narratif, esthétique – sous-jacent. Ainsi, *Le Bureau des légendes* dévoile l'ambivalence des régimes démocratiques, dont la politique de sécurité repose sur des outils et des moyens qui contreviennent aux principes sur lesquels ils reposent *a priori*. En rappelant la possibilité d'un agir au-delà du droit quand la nécessité l'exige, une nécessité qui naît d'un environnement sécuritaire toujours plus hostile, *Le Bureau des légendes* signale la persistance d'un certain machiavélisme politique et la résurgence

d'une vieille idée de la théorie politique moderne, la « raison d'État », qui s'incarne dans l'action clandestine de la DGSE.

Des femmes et des hommes *en apparence* comme tout le monde

Après les frasques des *Barbouzes* dans le film éponyme de Georges Lautner (1964), après les opérations guignolesques d'un Hubert Bonnisseur de la Bath ou du Squale¹¹, *Le Bureau des légendes* diffère radicalement par ce qu'il nous donne à voir : une austère vie de bureau en apparence anodine, faite de pauses-café entre collègues, de déjeuners à la cantine, de réunions que l'on devine interminables, de postes et positions de travail jaloués... À ceci près que les employés de ladite « Boîte »¹² parlent d'opérations en cours, de clandestins projetés à l'étranger, d'intentionnalité des adversaires syriens, iraniens ou russes. De tels échanges, au demeurant assez opaques pour le spectateur, puisque reposant sur un langage d'initiés, sont progressivement rendus intelligibles grâce à la fréquentation assidue d'un milieu au départ méconnu et qui se dévoile peu à peu.

Épisode après épisode, le spectateur se familiarise avec le milieu du renseignement, ce qui passe par l'apprentissage du principe directeur de la vie au Bureau des légendes : la méfiance. Méfiance, d'abord, vis-à-vis du langage, ces mots ou signes qui ne veulent pas dire ce qu'ils semblent vouloir dire : la « choucrouteuse » est ici une broyeuse à documents, les célèbres insultes du capitaine Haddock, « Phénomène » ou « Malotru », renvoient à des surnoms donnés à des clandestins, ces employés de la DGSE envoyés sous identité fictive à l'étranger, et les « veilleurs » sont chargés de leur suivi depuis Paris. Méfiance, ensuite, vis-à-vis des personnages qui composent l'univers de la série. Dans *Le Bureau des légendes*, les femmes et les hommes qui travaillent pour la DGSE sont,

certes, d'aspect ordinaire, mais leurs aptitudes mentales et physiques en font des individus hors normes. Au début de la saison 1, le difficile retour de Malotru (Mathieu Kassovitz) à Paris après six années passées en Syrie et la préparation simultanée de Phénomène (Sara Giraudeau) à sa première mission en Iran sont l'occasion d'exposer en détail la détermination et les sacrifices de ces soldats sans uniforme, et dont la force de caractère les rapproche davantage du mythe du héros fonctionnaire que du simple employé de bureau inoffensif¹³.

Ce principe de méfiance qui sous-tend véritablement la série est déjà exposé lors de la toute première scène, au cours de laquelle le spectateur assiste à un échange entre Malotru, dont la mission touche à sa fin en Syrie, et sa veilleuse Marie-Jeanne Duthilleul (Florence Loiret-Caille). Alors que le premier explique avoir mis brutalement un terme à sa relation amoureuse avec une femme de la haute société syrienne, Nadia El Mansour (Zineb Triki), le spectateur assiste aux véritables adieux entre les deux amants : aucune rancœur, ni colère, la séparation suggère la possibilité de retrouvailles. Ce décalage entre le récit de Malotru et la réalité des faits est mis en évidence par le montage en parallèle de la scène de débriefing et de son équivalent réel : les gros plans sur la bouche de Malotru dans la conversation Skype à l'aspect bleuté, qui tranche avec les couleurs chatoyantes de la scène entre les deux amants, pose en parallèle l'aspect sinistre, froid presque chirurgical du monde du renseignement, à l'opposé du monde ordinaire, chaleureux et accueillant. La méfiance structurelle – vis-à-vis du langage ou des personnages – tranche ainsi avec la confiance presque aveugle de Malotru pour ses sentiments, qui le conduira à trahir doublement son pays afin de sauver la femme qu'il aime et à fuir en Russie.

Avec cette première scène, qui pose les jalons d'une mécanique narrative aux airs de tragédie, les « clandestins » et les « veilleurs »¹⁴ constituent la première catégorie de personnages que le spectateur apprend à connaître. Les premiers sont envoyés sur le terrain, à l'étranger, sous

identité fictive, la « légende ». Les seconds, mi-anges gardiens, mi-contrôleurs hiérarchiques, veillent à la constance et à la solidité – mentale, physique – des clandestins par Skype depuis Paris. C'est ensuite toute la diversité de l'écosystème Bureau des légendes qui s'offre au regard : le directeur, Henri Duflot (Jean-Pierre Darroussin), ce bon père de famille affublé de cravates ridicules, ancien clandestin qui s'est illustré par son travail de terrain pendant la décennie noire en Algérie ; Marie-Jeanne Duthilleul, cette veilleuse-formatrice, d'apparence frêle et distante, qui se révèle être une redoutable femme de terrain puis directrice ; le veilleur Sisteron, soucieux de son petit confort de bureau mais prêt à tout pour sauver les clandestins dont il a la charge ; le responsable de l'atelier, Sylvain Ellenstein (Jules Sagot), ce bricoleur et crack surdoué en informatique, qui redouble d'ingéniosité et rappelle la figure de Q dans James Bond ; la psychologue aux airs d'ingénue, le Dr Balmès (Léa Drucker), recrutée pour *sur-veiller* la santé mentale des clandestins, qui se révèle en réalité être une espionne de la CIA ; l'analyste Jonas (Artus), d'aspect badaud, pétrifié lors de ses premiers pas en zone de guerre, mais dont le sang-froid et l'intelligence feront toute la différence... Tous les protagonistes du *Bureau des légendes* révèlent des capacités insoupçonnées au-delà du premier abord, chacun dans leur domaine de compétences.

Cette multiplication de personnages, que le spectateur apprend progressivement à situer dans l'organigramme du Bureau, s'accommode d'autant mieux de la forme sérielle : la récurrence de personnages en situation (ordinaire ou de crise) permet véritablement d'apprendre à les connaître, de suivre leurs trajectoires personnelles et professionnelles, et de mettre en scène leurs contradictions. L'on pense à Marie-Jeanne Duthilleul, initialement veilleuse, qui s'illustre par son éthique et sa force de travail, même soumise à d'énormes pressions. Force récompensée puisqu'elle devient en saison 4 directrice du Bureau des légendes, puis directrice du renseignement en saison 5, une première dans ce monde hypermasculin.

Viennent enfin les sous-directions de la DGSE. Celles, d'abord, à l'interface desquelles le Bureau des légendes se situe : la Direction du Renseignement (DR) et la Direction des Opérations (DO). À mesure que le temps – et les épisodes – passent, ces sous-directions mettent de plus en plus en doute la probité des membres du Bureau des légendes, cette petite structure dont l'autonomie et la capacité d'action ne cessent d'étonner. C'est ensuite au tour de la Direction technique (DT) qui, à partir de la saison 4, occupe une part substantielle de l'intrigue, avec le nouvel arrivant qu'est César/Pacemaker (Stéfan Crépon), ce génie de l'informatique qui parvient à tromper l'ennemi russe, en ligne comme dans le réel. C'est enfin la Direction de la Sécurité (DS), incarnée par son directeur paranoïaque JJA (Mathieu Amalric)¹⁵, chargé d'enquêter sur les possibles fuites au sein du Bureau des légendes, et qui rappelle ce principe de méfiance institutionnalisé. Alors que la « famille » des personnages du *Bureau des légendes* accueille en son sein de nouveaux membres, comme s'élargirait une famille recomposée, c'est bien la méfiance et la suspicion qui structurent la vie interne à la DGSE. Comme le rappelle Mille Sabords (Louis Garrel) à Marina Loiseau/Phénomène (Sara Giraudeau) : « On n'est pas une famille, on est un service de renseignement. » Une réalité qui n'interdit pas la loyauté, voire l'intimité, entre employés. Les multiples conflits de loyauté que fait naître la double trahison de Malotru ne doivent jamais entraver l'allégeance des protagonistes au Service et à leur mission : protéger les intérêts français dans un monde toujours plus hostile.

Le Grand Jeu ou la géopolitique de l'action clandestine

Cette familiarisation avec les personnages du *Bureau des légendes* se double d'une acclimatation progressive de la part du spectateur à deux

grandes catégories de lieux, le siège de la DGSE – espace de la raison – et le terrain – espace de l’action – qui, s’ils semblent *a priori* s’opposer, se recourent et se chevauchent constamment.

LE SIÈGE, ESPACE DE LA RAISON

Le quotidien des employés du Bureau des légendes se déroule principalement sous les toits mansardés de la caserne Mortier située dans le XX^e arrondissement de Paris, entre bureaux de différentes tailles, salles de réunion vitrées et espaces de convivialité. Cette apparente banalité des locaux, qui serait inspirée de la véritable DGSE¹⁶, enserme la série dans un jeu de références intertextuelles avec le genre des *workplace drama* (*Mad Men*, *The West Wing*), qui facilite l’identification aux situations représentées. Mais à mieux y regarder, la vie au Bureau des légendes ne ressemble guère à une vie de bureau ordinaire. À l’exception des quelques scènes à la cantine, ou dans les différentes salles de crise, ce lieu où le Bureau des légendes assisté de quelques anonymes de la DGSE « remplit le mandat que lui a confié l’État¹⁷ », rares sont les moments où les membres du service des clandestins se mêlent au personnel de la DGSE. Cette vie d’employé de bureau en quasi-vase clos prend une dimension presque suffocante à mesure que l’action se déplace dans le cyberspace : les salles de réunion vitrées – où les futurs ordres de mission de clandestins sont débattus et les missions supervisées – laissent progressivement place à un espace souterrain, non identifié, dans lequel la lumière des écrans remplace celle du jour, et la limite entre quartier général et terrain d’opération devient toujours plus floue.

Le sentiment d’avoir affaire à un espace *d’exception* est d’autant plus accentué par les précautions supplémentaires visant à isoler le Bureau des légendes du reste de la DGSE. L’accès est contrôlé par un ascenseur sécurisé par un badge. Ce compartimentage de l’espace s’accompagne d’un

strict cloisonnement de l'information : dans le monde du renseignement, la frontière du secret est mouvante et constamment redoublée en interne de multiples façons¹⁸. Ainsi que Rim, secrétaire d'Henri Duflot, l'explique au Dr Balmès lors de son arrivée au sein du Bureau des légendes (S1E2) : « Personne [au sein de la DGSE] ne sait qui travaille ici. Personne n'a à vous interroger. Si quelqu'un vous pose une question, c'est qu'il ne sait pas ce que vous savez, et s'il ne sait pas c'est qu'il n'a pas le droit d'en connaître. » Le principe de cloisonnement, mis en scène de façon très appuyée dans cet échange, rappelle combien le soupçon conditionne aussi les rapports des employés, entre eux et avec le Service, et même vis-à-vis d'eux-mêmes, les officiers de renseignement étant sensibilisés au risque de biais cognitifs¹⁹.

Cette méfiance structurante est d'autant plus explicitée avec l'arrivée d'un nouveau personnage à partir de la saison 4, JJA (Mathieu Amalric), directeur de la Sécurité. Mandaté pour évaluer les dommages causés par la double trahison de Malotru, il est, à l'instar de son équivalent réel, graduellement consumé par la paranoïa, soupçonnant tout le monde de collusion avec l'ennemi, sinon de trahison. Plus qu'une symbolisation effective du soupçon permanent qui structure les rapports de travail, le personnage de JJA rappelle aussi que les murs de la caserne Mortier n'exemptent pas de la menace ou du danger. Ils ne donnent que l'apparence d'une protection contre l'ennemi, qui risque toujours de parvenir à ses fins : une fuite (intentionnelle ou non) ou une taupe (le Dr Balmès) sont vite arrivées.

L E TERRAIN OU LA PRATIQUE DE LA CLANDESTINITÉ

S'agissant de la deuxième catégorie de lieux, le « terrain », les employés du Bureau des légendes sont, à mesure que les multiples intrigues avancent, toujours plus projetés à l'étranger. Lorsqu'ils ne sont pas envoyés

sous légende dans les contrées les plus sensibles de la planète (Algérie, Iran, Azerbaïdjan, Russie, Cambodge, Jordanie, Émirats arabes unis), ces derniers conduisent ou assistent des missions avec plus ou moins d'agilité en tant qu'analystes, veilleurs ou chefs du Bureau, en Syrie, Turquie, Ukraine, Mali, Égypte... Du front syrien aux camps de prisonniers de l'État islamique, en passant par un hôtel de luxe du Caire, des futures centrales nucléaires iraniennes aux centres de hackers aux ordres des services de renseignement russes situés à Moscou ou au Cambodge : *Le Bureau des légendes* dessine le « Grand jeu des Nations » (Malotru, saison 1 épisode 8) et, avec lui, la géopolitique des terrains de l'action secrète, qui se superpose presque en simultané aux véritables enjeux sécuritaires et politiques contemporains²⁰. Contre-terrorisme, contre-espionnage, contre-prolifération, contre-ingérence, cyberguerre : *Le Bureau des légendes* s'insère constamment dans un jeu d'intertextualités référencées avec le réel, à l'aide de signes indiciels plus ou moins explicites.

Ce sont en effet toutes les versions documentaires du terrorisme djihadiste, tel qu'il s'est révélé au cours des attentats perpétrés en France depuis 2015, qui soutiennent – narrativement et visuellement – la lutte des officiers de renseignement du Bureau des légendes contre une possible réitération de la menace dans le domaine de la fiction. Ce sont aussi toutes les tensions dans le monde actuel autour de la menace que représente la politique de puissance de Vladimir Poutine, en particulier dans son versant « cyber », qui sous-tendent la vision de l'affrontement entre hackers de la Direction technique et hackers russes (saisons 4 et 5). Alors que la série touche à sa fin, Karlov, ce maître-espion russe contraint par Malotru de trahir son pays, se suicide après avoir mis sa famille en sécurité pour se prémunir du déshonneur et ne pas finir comme « cet espion en Angleterre ». Cette évocation de l'affaire Skripal par l'intermédiaire de la femme de Karlov, indirecte mais néanmoins explicite pour le spectateur informé, évoque une nouvelle fois l'inspiration « réaliste » de la série, au double sens

d'ancrage dans le réel et de renvoi à la tradition britannique du genre. Ce n'est évidemment par un hasard si le nom de Karlov rappelle aussi celui de Karla, célèbre antagoniste de la trilogie de John le Carré (*La Taupe, Comme un collégien, Les gens de Smiley*), ce maître du roman d'espionnage pour lequel le *showrunner* du *Bureau des légendes* n'a jamais caché son admiration²¹.

S'il se situe principalement à l'étranger, la série respectant ainsi la lettre de mission de la DGSE²², le « terrain » n'est jamais très loin de la caserne Mortier. Qu'il s'agisse des salles de crise, où ordinateurs et écrans permettent de superviser une opération en cours, ou des souterrains de la Direction technique, qui donnent accès à ce nouvel espace de confrontation qu'est le cyberspace : le quartier général est à la fois condition de possibilité et soutien des activités clandestines de l'État. De même, le danger n'est pas toujours là où l'on pense. En faisant du quartier général de la DGSE son terrain d'action, JJA participe au brouillage de la frontière entre intérieur et extérieur, un brouillage qui caractérise aussi les menaces contemporaines auxquelles les services doivent faire face, qu'il s'agisse du crime organisé, du terrorisme, des armes de destruction massive. Alors que les rues parisiennes sont, pour le commun des mortels, un lieu urbain anodin, elles représentent un potentiel danger pour les officiers du Bureau des légendes : ils peuvent y être suivis ou démasqués. Mais cette urbanité offre aussi la possibilité de la dissimulation : un studio de musique tout ce qu'il y a de plus courant abrite en fait une « planque » de la DGSE. Ainsi, *Le Bureau des légendes* invite les spectateurs à adopter un point de vue sceptique sur le monde tel qu'il est ou semble être ou, pour le dire avec Luc Boltanski, à mettre en doute « la réalité de la réalité²³ ». Car pour un employé du Bureau des légendes, le danger est potentiellement partout.

La face cachée des démocraties

Au contraire de nombreuses créations contemporaines, *Le Bureau des légendes* n'offre donc pas de spectacle *de la* politique au sens restreint des activités en lien avec un parti ou une personnalité politique. Il ne s'agit ni de montrer ces femmes ou ces hommes dont la politique est le métier, ni de donner à voir deux enjeux centraux de la création sérielle contemporaine : la conquête ou l'exercice du pouvoir. À la place, *Le Bureau des légendes* donne une image d'une infime partie de « l'élite » du renseignement français, au sens de la « catégorie » ou de la « classe dirigeante » telle que décrite par Raymond Aron²⁴, une élite montrée comme étant très isolée des autres administrations centrales, car évoluant dans un domaine particulièrement protégé de l'action publique.

Ainsi, *Le Bureau des légendes* renvoie à une dimension « spéciale » de la politique, le renseignement *extérieur*, retranché de la conduite des affaires publiques habituelles, à double titre. En tant que *service* de l'État qui se doit d'œuvrer au-delà des querelles partisans, une idée signifiée à plusieurs reprises dans la série. Le directeur du renseignement, MAG (Gilles Cohen), explique ainsi : « Je vais vous décevoir, je n'ai aucune conscience politique. Mon métier c'est le renseignement. J'en produis, j'en vends, j'en achète. Aux Chinois, aux Anglais, aux Américains, au monde » (S1E8). En tant qu'administration, qui diffère des autres services de l'État puisque « discret » ou « spécial », qui s'appuie sur un appareil juridique dérogatoire et obéit à des règles spécifiques : la nécessité, le secret et la violence²⁵ ; en tant qu'émanation de « l'anarchie internationale »²⁶, cet affrontement perpétuel entre États souverains qui structure la scène internationale malgré un apparent état de paix, et où l'action secrète permet d'éviter l'affrontement ouvert entre États ou de poursuivre l'affrontement par d'autres moyens.

En rappelant la possibilité d'un agir au-delà du droit quand la nécessité l'exige, une nécessité qui naît d'un environnement sécuritaire toujours plus hostile et qui justifie cette préparation permanente à la guerre, la série

exprime quelque chose *du* politique²⁷, soit la permanence d'un certain machiavélisme et d'une vieille idée de la théorie politique moderne : la « raison d'État », qui s'incarne dans l'action clandestine de la DGSE, à la fois outil de connaissance et de réduction des menaces contemporaines. En effet, la série en suggère deux éléments fondateurs : la raison de l'homme d'État, cette injonction de rationalité signifiée au décideur dans le processus décisionnel, que rappelle *Le Bureau des légendes* sous les traits des services de renseignement ; le principe dérogatoire à l'État de droit, sous ceux de l'action clandestine et potentiellement violente. Ce faisant, la série signale l'ambivalence des régimes démocratiques, dont la politique de sécurité repose sur des outils et des moyens qui contreviennent aux principes sur lesquels ils se fondent *a priori* : la publicité transformée en injonction à la transparence, l'état de droit, le respect de l'individu.

Mais alors que la série signifie l'élément principal du renseignement, elle n'apporte que peu d'éclairage sur la nature des services dits « secrets » ou « discrets » dans leur rapport au pouvoir politique. À l'exception d'une brève apparition du président de la République en début de saison 2, l'absence remarquée des consommateurs de renseignement, les décideurs politico-militaires, interroge quant à la finalité de ce qui est montré : au fond, *à qui* et *à quoi* sert le Bureau des légendes sinon à résoudre des crises qu'il a lui-même engendrées ? Abstraction faite des quelques scènes de « collecte » ou « d'analyse », ces étapes du « cycle du renseignement »²⁸ qui structure le travail des services en interne, *Le Bureau des légendes* ne donne pas une image très claire de la façon dont le renseignement est produit, c'est-à-dire transformé en information *certifiée*. Enfin, la série n'offre pas plus d'indices quant à ce qu'il est désormais convenu d'appeler la « politique publique du renseignement », soit le rôle du renseignement dans la conduite des affaires publiques, et sa place au cœur de l'action (sécuritaire) de l'État²⁹. Si bien que le renseignement semble plus un prétexte à l'exploration de thèmes ou d'ambiances généralement associés au

monde de l'espionnage : la méfiance, le soupçon et la géopolitique contemporaine.

Se pose, dès lors, la question des potentiels effets engendrés par cette série sur ses publics, s'agissant de la perception des enjeux de renseignement, et plus largement, des régimes démocratiques qu'elle donne à voir. En rendant visible une dimension secrète et inatteignable *du* politique, *Le Bureau des légendes* contribue-t-elle à accroître la méfiance envers le renseignement et la démocratie ? Ou bien participe-t-elle, au contraire, à légitimer le renseignement et les éléments principaux de ce dernier – nécessité, secret, violence ? Autrement dit, *Le Bureau des légendes* participe-t-elle au désenchantement ou au ré-enchantement démocratique ? Contentons-nous pour l'heure de formuler deux hypothèses de lecture, qui s'opposent radicalement l'une à l'autre : l'amplification de la méfiance et la restauration de la confiance.

LLA MÉFIANCE COMME PRINCIPE

La première hypothèse consiste à voir dans *Le Bureau des légendes* la possibilité d'un accroissement de la méfiance vis-à-vis de la DGSE, du renseignement et par extension, des institutions de l'État. En effet, si la série dépeint des héros plutôt talentueux, guidés de façon presque mystique par le sens de leur action, elle ne donne pas une image très positive de la DGSE. Le service de renseignement y apparaît comme une institution plutôt défailante, totalement coupée du reste des administrations centrales de l'État, et sans aucun garde-fou bureaucratique, technique ou parlementaire. Trahison, taupe, emprisonnement, mort : à l'exception d'une enquête de sécurité interne, menée par un paranoïaque notoire, la multiplication d'échecs ne semble entraîner aucune répercussion sur la marge de manœuvre de cette officine, dont on peine à comprendre le rôle dans l'architecture d'ensemble. Ajoutons aussi que le questionnement moral et

éthique passe généralement au second plan : quand les protagonistes d'un John le Carré ne sont que tourments, en proie aux affres de l'immoralité, les héros du *Bureau des légendes* ne semblent jamais douter de la vertu de leur action, hormis peut-être lorsque Malotru trahit son pays. Ainsi comprise, l'on voit mal comment la série participerait de l'instauration d'un pacte de confiance entre l'État et les citoyens-spectateurs.

Il est au demeurant possible de pousser cette analyse plus avant. En cultivant la perception d'une duplicité permanente, *Le Bureau des légendes* et, avec elle, le genre de l'espionnage tout entier, ont pu concourir à un changement dans la compréhension populaire de ce qu'est une démocratie, suivant laquelle le monde des véritables enjeux est dissimulé derrière celui de la politique démocratique « ordinaire », soit que la démocratie est illusoire. Dès lors, *Le Bureau des légendes* pourrait avoir une part de responsabilité dans la crise de légitimité à laquelle sont confrontées les démocraties, et qui se manifeste aujourd'hui par la popularisation du motif complotiste et l'avènement de la « post-vérité »³⁰.

Outre le thème de l'espionnage, une telle lecture prend appui sur deux éléments : la suspicion naturelle qu'éveille encore le médium fictionnel, et le secret qui entoure la fabrication de la série. Si elle a le mérite de ne pas être passée sous silence, l'implication de la véritable DGSE, revendiquée par le créateur de la série et par la direction du service, ne favorise pas l'établissement d'un pacte de confiance. Au contraire, la réception a parfois été guidée par l'idée d'une offensive propagandiste de la part de l'État, c'est-à-dire comme un dispositif conditionnant, comme le dit Luc Boltanski, à la « religion de l'État-nation »³¹, masquée sous les intentions affichées de réalisme.

LA CONFIANCE MALGRÉ TOUT ?

Il paraît dès lors plutôt contre-intuitif d'envisager la série comme vecteur de confiance. Pourtant, *Le Bureau des légendes* met aussi en scène la manière dont l'élite du renseignement français fait face avec calme aux différentes crises auxquelles elle est confrontée. Peu importe que ledit Bureau des légendes paraisse bien incapable de les résoudre, ou qu'il en soit même parfois le point d'origine. Tels des moines-soldats sans uniforme, les espions du Bureau des légendes font preuve d'une détermination sans faille pour remplir leur mission. Ils ne s'abaissent jamais aux activités quotidiennes : ils ne dorment presque jamais³² et ne laissent non plus jamais, à l'exception de Malotru, leurs affects les dominer.

Dissimulée derrière son corps frêle et sa petite voix haut perchée, le personnage de Marina Loiseau/Phénomène est en réalité un monstre de détermination, qui rappelle cet idéal de l'ascète, abstraction faite d'une courte liaison avec l'un de ses collègues, à laquelle elle met fin avant un départ en mission. Sur le terrain, elle n'hésite pas à abandonner ses amis aux geôles iraniennes, mettant ainsi en pratique la leçon de sa formatrice Marie-Jeanne Duthilleul (saison 1, épisode 3) : « le second type d'ennemi, ce sont vos amis. Avec eux, vous baissez la garde, ils vous fragilisent, ils vous poussent à l'erreur. Les gens que vous aimez bien, il faut les détruire »... Le trauma qu'elle endure à la suite de son emprisonnement en Iran ne l'empêche pas de repartir sur le terrain, où elle risque de nouveau sa vie : en Azerbaïdjan puis en Russie. Certes, Phénomène échoue, presque toujours, et paraît de plus en plus fragilisée par ces missions à répétition. Mais elle ne renonce jamais, jusqu'à former la prochaine génération de clandestins (saison 5, épisode 8).

En montrant la diversité et le renouvellement constant de femmes et d'hommes de l'ombre, prêts à tout pour défendre les intérêts français, *Le Bureau des légendes* rappelle l'existence d'une ultime ligne de défense, tour à tour institution omnipotente ou hyperrationnelle, prête à se salir les mains quand la nécessité l'exige. Plus qu'un seul sentiment de réassurance³³,

généralisé par le spectacle de la violence d'État, une violence presque excusée par la finalité (supposée) des actions commises – la survie de la communauté politique –, la série rappelle aussi combien le spectateur-citoyen n'a pas à porter le poids moral d'actions qu'il réprouverait *a priori*. Ce faisant, *Le Bureau des légendes* participe de « l'hypocrisie³⁴ » du public, et le familiarise, voire l'habitue à l'existence, mais aussi à la nécessité, d'une sphère secrète de l'État ou, pour reprendre la formule d'Alain Dewerpe, à ce que la République a *bien* besoin d'espions³⁵.

De surcroît, en prétendant donner accès aux coulisses d'un monde par ailleurs interdit, *Le Bureau des légendes* participe d'un dispositif de mise en visibilité – qui est aussi mise en scène – du secret de l'État et qui engage tout autant le monde du renseignement que le public (décideurs, citoyens ordinaires). De ce fait, *Le Bureau des légendes* peut être compris comme un moyen de résoudre le paradoxe d'une injonction à la transparence qui touche les professionnels du renseignement et leur impossibilité – structurelle, stratégique – à communiquer sur leurs activités réelles. Détournant la formule de Pierre Rosanvallon sur la « démocratie de contrôle »³⁶, on pourrait ainsi envisager la mise en scène (au sens théâtral du terme) d'un mécanisme de contrôle par la fiction, c'est-à-dire non pas l'instauration d'un réel « contre-pouvoir » qui s'exercerait à l'encontre des professionnels du renseignement grâce à la série, mais *l'ostentation* d'un appareil tenant lieu de dispositif de contrôle en sus, voire en renfort des mécanismes existants, et qui confère un rôle direct au public supposé mieux informé par la consommation d'une fiction prétendument « réaliste ».

*1. Cinq saisons diffusées sur Canal+ de 2015 à 2020.

1. Quand « Le Bureau des légendes » ou « Bureau des légendes » seront en italique, il s'agira de références à la série. L'italique disparaîtra lorsqu'il sera question de la structure fictive « Bureau des légendes » au sein de la DGSE.

2. Éric Rochant s'était déjà intéressé au monde du renseignement dans deux de ses films : *Les Patriotes* (1994) et *Möbius* (2013).

3. Lors de la sortie de la première saison en 2015, le critique du *Monde* Pierre Sérissier soulignait la qualité et la grande nouveauté d'une série télévisée d'espionnage qui offrait « un ton différent et crédible » (« “Le Bureau des légendes”, la face cachée des secrets », *Le Monde*, 26 avril 2015) tandis que dans *Libération* Clélia Cohen vantait la performance exceptionnelle de l'interprète de Malotru, Mathieu Kassovitz (« “Le Bureau des légendes” a le feu secret », 24 avril 2015). En 2016, *Le Figaro* a tout simplement décrit *Le Bureau des légendes* comme la meilleure série télévisée jamais réalisée en France (Léna Lutaud *et al.*, « Figaro Top, Figaro Flop : que faut-il voir à la télé cette semaine ? », 9 mai 2016) et le *New York Times* l'a classée deuxième dans sa liste des meilleures séries télévisées internationales de 2020 (James Poniewozik, Mike Hale, Margaret Lyons, « The Best TV shows of 2020 », *The New York Times*, 2 décembre 2020).
4. Nicolas Madelaine, « “Le Bureau des légendes”, un budget en hausse et des remakes à l'étranger », *Les Échos*, 29 août 2019.
5. Sur le changement que représente *Le Bureau des légendes* pour la fiction d'espionnage française, voir Pauline Blistène, « Cinquante nuances d'espions », *Inflexions*, 2019, n^o 42, p. 113-120.
6. Éric Rochant cite souvent la série télévisée *Rubicon* (Jason Horwitch, AMC, 2010), qu'il considère comme la meilleure série télévisée d'espionnage jamais réalisée et l'une de ses grandes inspirations. Voir Pauline Blistène, « Ordinary lives behind extraordinary occupations: on the uses of *Rubicon* for a social history of American intelligence », *Cambridge Review of International Affairs*, 2021, vol. 34, n^o 5, p. 739-760.
7. Aux États-Unis, les liens entre Hollywood et acteurs de la sécurité et de la défense, renseignement compris, sont nombreux et bien documentés. Sur la politique de collaboration entre Hollywood et la CIA, voir notamment l'ouvrage de Tricia Jenkins, *The CIA in Hollywood. How the Agency Shapes Film and Television*, Austin TX, University of Texas Press, 2016 [2012] ; voir aussi Simon Willmetts, *In Secrecy's Shadow: The OSS and CIA in Hollywood Cinema 1941-1979*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2016 ; sur la DGSE et l'exemple français, voir Pauline Blistène, « La communication au secret. Comment la DGSE a remodelé son image publique », *Quaderni. Communication, technologies, pouvoir*, 2022, n^o 106, p. 135-148.
8. La loi relative au renseignement n^o 2015-912 a commencé à être débattue au Parlement le 19 mars 2015. Elle a finalement été promulguée le 24 juillet 2015. La diffusion de la saison 1 du *Bureau des légendes*, elle, a lieu entre le 27 avril et le 25 mai 2015.
9. Nous rejoignons donc en partie la position de Timothy Melley (*The Covert Sphere. Secrecy, Fiction and the National Security State*, Ithaca NY, Cornell University Press, 2012) sur la notion de « *covert sphere* », cet espace public d'un genre nouveau dominé par la fiction et potentiellement irrationnel, qui permet de compenser l'opacité structurelle du monde du renseignement. La « *covert sphere* » rappelle aussi combien la réalité et l'imaginaire s'entremêlent constamment s'agissant du monde l'espionnage, une idée déjà présente chez Alain Dewerpe (*Espion. Une anthropologie historique du secret d'État contemporain*, Paris, Gallimard, 1994).
10. Nous nous appuyons ici sur la distinction entre *la* et *le* politique élaborée par Claude Lefort (*Essais sur le politique XIX^e-XX^e*, Paris, Seuil, 1986) et Marcel Gauchet (*L'avènement de la*

démocratie, Paris, Gallimard, 2007). Pour plus de précisions sur cette distinction, et son application dans le contexte du présent chapitre, se reporter à la note 28.

11. Hubert Bonnisseur de la Bath est le héros de la série littéraire OSS 117, créée par Jean Bruce et adaptée au cinéma par Michel Hazanavicius – *OSS 117 : Le Caire, nid d'espions* (2006) et *OSS 117 : Rio ne répond plus* (2009), et plus récemment par Nicolas Bedos – *OSS 117 : Alerte rouge en Afrique noire* (2021). Le Squale renvoie au personnage interprété par Jean Reno dans le film *L'Opération Corned Beef* (Jean-Marie Poiré, 1991), qui tourne en ridicule les agissements de la DGSE.

12. La « Boîte » est l'une des expressions employées par les officiers de la DGSE, tout comme le « Service », dénomination plus officielle.

13. Hélène L'Heuillet, *Basse politique, haute police. Une approche historique et philosophique de la police*, Paris, Fayard, 2001.

14. Dans *Le Bureau des légendes*, les clandestins entretiennent une relation particulière avec leurs « veilleurs ». L'attachement de Sisteron à son clandestin Cyclone, porté disparu en Algérie, précipite une crise en saison 1.

15. Le personnage de JJA est librement inspiré de James Jesus Angleton, cet ancien directeur de contre-espionnage à la CIA (1954-1974) devenu paranoïaque après la découverte que son ami Kim Philby, agent du MI-6, est en réalité un agent double du KGB.

16. Voir à ce sujet l'article très détaillé de Léna Lutaud, « La DGSE, meilleur agent infiltré au Bureau des légendes », *Le Figaro*, 14 mai 2017.

17. Yves Trotignon, *Politique du secret. Regards sur Le Bureau des légendes*, Paris, PUF, 2018, p. 24.

18. Alain Dewerpe, *Espion. Une anthropologie historique du secret d'État contemporain*, Paris, Gallimard, 1994.

19. Olivier Allard, Yaël Kreplak « La méfiance au quotidien. Entretien avec un ancien officier du renseignement », *Tracés*, 2016, n^o 31, p. 174.

20. Ce traitement des questions d'actualité, en particulier des crises au Proche-Orient, a valu à la série de nombreux éloges. Voir par exemple l'article d'Akram Belkaïd « La gloire de l'espionnage français » paru dans *Le Monde Diplomatique* (« Manières de voir », n^o 154, août-septembre 2017).

21. François-Guillaume Lorrain et Jean-Luc Wachthausen, Éric Rochant : « Je présente la France aussi offensive que je voudrais qu'elle soit », *Le Point Pop*, 1^{er} avril 2020.

22. Une telle lettre de mission ne signifie pas absence de coopération entre services extérieur et intérieur, en raison notamment de la dimension « fluide » ou « complexe » des menaces contemporaines. Voir à ce sujet l'ouvrage d'Olivier Chopin et Benjamin Oudet (*Renseignement et sécurité*, Armand Colin, 2019 [2016]), en particulier les chapitres n^o 3 (p. 73-106) et n^o 8 (p. 229-258).

23. Luc Boltanski, *Énigmes et complots. Une enquête à propos d'enquêtes*, Paris, Gallimard, p. 16.

24. Raymond Aron, « Catégories dirigeantes ou classe dirigeante ? », *Revue française de Science politique*, 1965, vol. 15, n^o 1, p. 7-27.

25. La difficile question du rapport entre éthique et renseignement est l'un des enjeux les plus débattus en études du renseignement. Voir par exemple David Omand et Mark Phythian, *Principled Spying. The Ethics of Secret Intelligence*, Oxford, Oxford University Press, 2018. Le sujet n'épargne pas la philosophie contemporaine : voir les travaux de Cécile Fabre (« The Morality of Treason », *Law and Philosophy*, n° 39 2020, p. 427-461).
26. Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 2004 [1962]. Voir aussi Dario Batistella, *Théories des relations internationales*, Paris, Presses de Sciences Po, 2006 ; Frédéric Ramel, *Philosophie des relations internationales*, Paris, Presses de Sciences Po, 2011.
27. Sur la distinction entre *la* politique comme activité de tous les jours, au sens de la gestion en commun des affaires publiques, et *le* politique comme essence ou fondement de *la* politique, voir les travaux de Claude Lefort (*Essais sur le politique XIX^e-XX^e*, *op. cit.*) et de Marcel Gauchet, qui continue d'élaborer cette distinction dans *L'avènement de la démocratie*, *op. cit.*
28. Le « cycle du renseignement » est une formalisation canonique des différentes étapes visant à transformer des informations brutes collectées en « renseignement » mis à disposition des décideurs politico-militaires. S'il existe différentes versions du cycle, on distingue généralement cinq grandes étapes : l'orientation (ou l'expression d'un besoin), la collecte (par les différents capteurs dont les services disposent, humains ou technologiques), le traitement, l'analyse et la dissémination.
29. Sur le renseignement comme politique publique, voir l'étude de Sébastien-Yves Laurent pour l'Institut Montaigne « Pour une véritable politique publique du renseignement », juillet 2014 ; voir aussi Benjamin Oudet, « Peut-on évaluer la politique publique de renseignement ? », IRSEM, Brève stratégique n° 22, 2021. Pour une analyse de ce qu'on (ne) voit (pas) dans la série *Le Bureau des légendes*, en lien notamment avec la notion de politique publique du renseignement, voir l'article très éclairant de Benjamin Oudet, « Un regard sur *Le Bureau des Légendes* », *Saison. La revue des séries*, 2021, n° 1, p. 15-28.
30. Pour une archéologie conceptuelle de la notion de « post-vérité », voir Myriam Revault d'Allonnes, *La faiblesse du vrai. Ce que la post-vérité fait à notre monde commun*, Paris, Le Seuil, 2018 ; pour une critique philosophique de la notion, voir Quassim Cassam, « Bullshit, Post-truth, and Propaganda », Elizabeth Edenberg, Michael Hannon (dir.), *Political Epistemology*, p. 49-63 ; voir aussi Quassim Cassam, *Vices of the Mind. From the Intellectual to the Political*, Oxford, Oxford University Press, 2019.
31. Nous reprenons ici la formule de Luc Boltanski, *Énigmes et complots... op. cit.*, p. 42.
32. Incarnation de la raison ou de l'action, la figure du moine-soldat surentraîné et particulièrement doué constitue l'un des archétypes les plus récurrents de la fiction d'espionnage.
33. Cette idée rejoint celle de Deepa Kumar et Arun Kundnani qui suggèrent combien la série *Homeland* a constitué une opération de communication réussie pour la CIA en donnant à voir ses agents comme des individus rationnels (à l'exception notable de la protagoniste Carrie Mathison, qui souffre de bipolarité). Voir Deepa Kumar et Arun Kundnani « Imagining National Security: The CIA, Hollywood, and the War on Terror », *Democratic Communiqué*, vol. 26, n° 2, 2014, p. 72-83.

34. Nous proposons ici une extension du problème de l'hypocrisie des dirigeants politiques dans la tradition libérale formulée par David Runciman (*Political Hypocrisy. The Mask of Power: from Hobbes to Orwell and Beyond*, Princeton NJ, Princeton University Press, 2010).
35. Alain Dewerpe, « La République a-t-elle besoin d'espions ? », Marc Olivier Baruch, Vincent Duclert, *Serviteurs de l'État*, Paris, La Découverte, 2000, p. 141-154.
36. Pierre Rosanvallon, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Le Seuil, 2006.