

<https://divergences.be/spip.php?article3885>



La subversion

- Archives - Textes -

Date de mise en ligne : vendredi 29 novembre 2024

Copyright © Divergences Revue libertaire en ligne - Tous droits réservés

<https://divergences.be/sites/divergences.be/local/cache-vignettes/L378xH400/duvugna-42421.jpg>

On retient sa semence.

Bourgeoisement. Non comme les voluptueux ou les tantristes hindous afin d'érotiser le corps, mais pour éviter le gaspillage. Par avarice et goût de la thésaurisation, à la manière des bourgeois puritains qui mûrissaient leur capital au-dessous du lit où ils engrossaient vite une épouse insatisfaite...

Éviter le gaspillage, épargner, thésauriser, économiser pour mieux coller à la société en payant des traites. Tout le monde connaît la loi de ce bonheur-là, c'est celle de la productivité sociale. Sur ce point comme sur bien d'autres, les deux systèmes politiques occidentaux sont d'accord avec le socialiste et le capitaliste : n'importe quel économiste est capable de faire un graphique pour démontrer que l'accroissement des biens de consommation est plus ou moins parallèle à l'accroissement de la production ; le "plus ou moins" désignant la répartition ou la distribution de ces biens dont on sait qu'elles sont dominées par l'inégalité. Pour s'en tenir aux doctrines, cette conjuration des attitudes résulte sans doute de ce que Marx et les socialistes allemands (qui ont donné le ton à tous les autres socialismes), modelés par les valeurs du protestantisme, n'ont pas défini l'avenir du monde d'une manière différente de celle qui définit la "morale" du capitalisme. Il est aussi possible que Marx n'ait pas lui-même compris toutes les conséquences qu'il aurait pu tirer de son analyse du capital. Ce qu'il y a de sûr est que les deux conceptions du monde se recoupent complètement, que l'éthique de l'une est parfaitement admissible par l'autre et qu'il existe une convertibilité parfaite des morales pratiques. Ni l'un ni l'autre système n'ont pu s'élever à cette idée que le terme extrême de la vie sociale n'est point l'organisation du travail ou de la production, ni même une moins grande inégalité dans les systèmes de distribution, mais la jouissance, le non-travail ou simplement le bonheur.

Des deux côtés, on épargnera, on accumulera du travail et du sur-travail (privé ou absorbé par un Etat), on s'enrichira d'objets apparemment nouveaux (et dont certains sont jolis). Mais pour ce qui est de la réalité vivante, de cette substance charnelle et spirituelle dont Marx, en son époque romantique, parlait avec emphase, qui est la mienne, la nôtre, cette "dimension cachée" de l'existence qui ne se réduit jamais au calcul économique, nul n'y songe. Tout au plus a-t-on institué des systèmes de contrôle qui, par le canal des techniques de diffusion visuelle, suggèrent (ce qu'aucune littérature écrite n'avait tenté) des modèles tout faits pour le bonheur intégré. Le cercle se referme, vicieusement, sur tous les hommes, intellectuels ou révoltés, "hippies" compris...

On sait qu'il est impossible de freiner cette accumulation fantastique de production et de connaissances, et que le mécanisme, renforcé depuis une vingtaine d'années par la production massive des armes de destruction, est un mécanisme irréversible et souvent incontrôlable dans ses conséquences ultimes. Pourtant, il reste à savoir si le monde des années 1990 ressemblera inévitablement à ce que suggèrent aujourd'hui les bandes d'anticipation dessinées américaines ou soviétiques.

Et trois ordres de réponses apparaissent :

La première résulte d'une inversion dans l'ordre des facteurs, qui donnerait au prolétariat le rôle révolutionnaire que lui attribuait Marx. Car si les perspectives de transformation de la société ont été plus grandes en Russie ou en Chine (où des intellectuels remplacèrent l'avant-garde prolétarienne ou l'aidèrent à se constituer), ces deux pays ne correspondent pas au modèle suggéré dans le Capital : dans les pays où l'économie de marché est le plus développée doit se trouver aussi le prolétariat le plus agressif.

Les formes d'action et de contestation dominées par ce retour au Capital se mesurent à deux exigences : celle qui peut douer le prolétariat d'une existence, celle qui ramène cette prise de conscience au jeu des tensions dans un système national. De même que la "patrie du socialisme" a besoin d'une certaine quantité de danger extérieur, le système capitaliste a besoin d'une certaine quantité de contradiction interne. Dans quelle mesure une telle contestation peut-elle s'arracher aux structures mêmes des sociétés établies ?

La seconde réponse nous renvoie au Tiers-Monde. Le Tiers-Monde a pris une grande importance vers les années 60-65 au moment des révolutions algérienne et cubaine en leur adolescence, de la première phase de la guerre en Indochine. A cette époque vivaient en contemporains Lumumba, Ben Bella, Guevara, Ben Barka, Soekarno, Nasser et les "guérilleros" représentaient dans la brousse et les campagnes une force capable de reconstituer, par un détour à travers les paysanneries révoltées, la force de l' "histoire" asphyxiée par le développement des empires technocratiques.

Période brûlante pour une lutte dont Franz Fanon avait défini le sens tout en limitant les chances de cette subversion généralisée à la formation d' "élites du pouvoir", de classes politiques nationales nées de la révolte et s'installant en bourgeoisies. Cela s'est produit, du reste, et l'on a vu ces mêmes nations s'abriter derrière l'idée-force de "sous-développement" solliciter des capitaux auprès de régimes opposés, organiser systématiquement leur propre faillite pour être renflouées et, en fin de compte, éluder tout changement révolutionnaire.

Aujourd'hui la plupart des économistes, à commencer par G. Myrdal [1], constatent l'incapacité du "Tiers-Monde" à s'industrialiser rapidement, son impuissance à modifier les structures internes des sociétés traditionnelles, sauf pour y implanter les schémas du monde américain ou soviétique.

Aussi la chance du "Tiers-Monde" de bouleverser le cours des choses mondiales ne repose-t-il plus que sur sa propre inertie – le poids de la misère, de la faim et de la démographie. Cavaliers de l'apocalypse qui dessinent l'image de l'univers de demain. Bien que la répartition des richesses naturelles corresponde à la répartition des pays déjà développés, géographiquement parlant, il n'est pas impossible de définir un modèle de régression qui affecterait à plus ou moins longue échéance les pays sur-développés. Depuis que les Etats-Unis ont apporté la démonstration que la richesse créait autant de bien-être que de misère et que la pauvreté grandissait au sein de l'économie de marché (Oscar Lewis), la logique du développement n'est peut-être pas irréversible.

La troisième réponse est celle des marginaux. En fait, elle répond à l'hypothèse du psychanalyste Reich qui estimait, voici une dizaine d'années, que la volonté de transformation sociale ne pouvait être entreprise que par des hommes ayant déjà réalisé leur propre transformation mentale.

On pense aux convulsions qui affectent la société américaine – et la rendent fascinante : la plupart de ceux qui "émigrent à l'intérieur" des Etats-Unis se refusent à admettre la validité du système de vie sur lequel repose -l'intense productivité du pays. Qu'ils se réfèrent aux religions ou aux morales des pays pauvres, qu'ils vivent ou non en communauté, ces groupes sont tous marginaux. Et la question qui se pose est celle-ci : combien de temps et avec quelle intensité peut-on se retirer d'une société sans être récupéré par elle ?

Marcuse et Morin pensent que ces marginaux constituent une base pour toute transformation de la société actuelle des Etats-Unis. Ce serait en tout cas la première fois dans l'histoire que des groupes hérétiques pourraient agir positivement sur les structures dans lesquelles ils sont comprimés. Si l'on excepte les chrétiens des premiers âges qui, dans une certaine mesure furent des marginaux – jusqu'à ce qu'ils s'emparent de l'Empire romain à leur profit...

Les seuls marginaux qui eurent, jusqu'à nos jours, la chance d'être entendus, ce sont les artistes ou les créateurs : proposant, à travers les formes ou le discours des images, des symboles, des participations nouvelles ou des relations jusque-là inconnues, ils ont pu, à travers cette utopie esthétique, modifier – mais au prix de quelle dialectique ! – certains rapports humains. Pour le reste, pour les mille tentatives avortées ou écrasées le silence...

Laquelle de ces "chances" sera en mesure de modifier la structure des "empires" ou des nations ? Ces formes de révolte sont – mise à part la guérilla – nées à l'intérieur des systèmes qu'elles prétendent modifier. Font-elles ou

non partie du système ? Aideront-elles en attendant, les hommes à se délivrer du soin de produire ? Affirmeront-elles le droit au non-travail, à la paresse, à la jouissance, à la libre expression du gaspillage ? Les morales qu'elles impliquent sont puritaines et même la drogue est une ascèse. Nous manquons de barbares.

Il y eut au siècle dernier une utopie passionnée : les intellectuels se sont identifiés au principe agissant de l'histoire. Marx ou Comte le révolutionnaire et le réactionnaire estiment tous deux que l'homme collectif œuvre, qu'il le sache ou non, pour la survie du corps social, qu'il accroît par son action la création collective : comme l'individu, la société persévère dans son être et l'entreprise de quiconque (hostile ou approbative) l'aide à ce changement continu...

Tous les mouvements politiques partagent cette idée. La politique même repose sur ce principe jamais contesté, cet "énoncé" fondamental. Comment l'homme-qui-pense ou qui-en-sait-plus-que-les-autres ne s'identifierait-il pas à ce mouvement général des sociétés qu'on nomme l'histoire ? Et ne confondrait-il pas le sujet de son action ou de sa pensée avec ce sujet des sujets ?

Au siècle dernier, une sorte de vérité justifiait cette illusion : les intellectuels libéraux qui vivaient dans des pays dominés encore par le despotisme archaïque (comme la Pologne subjuguée par la Russie des Tsars dans laquelle apparut pour la première fois le terme d'"intelligentzia") savaient sans le dire qu'ils luttaient pour l'inéluctable établissement du régime de la liberté. Évidemment cette liberté était celle de l'économie de marché et de la démocratie parlementaire, le système du salariat et du capitalisme. Dans la mesure où le système entreprenait la conquête de l'Europe, le despotisme paraissait l'obstacle à détruire pour laisser passer le courant de l'"histoire". Le combat pour les "libertés" dans les termes où le XVIII^e siècle avait posé ces principes devenait le combat des hommes pour la civilisation et le progrès. Le despotisme, dès qu'il apparaissait, redonnait aux intellectuels la même flamme de combat : on lutta ainsi contre la condamnation de Dreyfus et dans une large mesure contre les fascismes. Mais, après les combats victorieux, on se retrouvait toujours dans la même situation : celle de l'économie de marché libérale, seul modèle proposé.

Pourtant, le seul combat que les intellectuels eussent dû mener au siècle dernier, ils l'ont esquivé. C'était celui de la Commune de Paris. Mis à part quelques exemples connus, qui donc, à ce moment a pris conscience que la véritable coupure s'établissait là ? Marx lui-même, irrité par l'idéologie proudhonienne des ouvriers de 1871, ne leur a élevé qu'un tombeau. Et moins d'un demi-siècle plus tard, la guerre de 1914 met fin aux rêves de progrès continu dans la paix et de démilitarisation croissante. L'école laïque et républicaine a beau chercher une éthique démocratique et le socialisme allemand ou anglais une pratique de l'égalitarisme économique, la violence s'installe que nul ne condamne ou n'arrête, que certains justifient au nom du "nationalisme". Qui donc, pourtant, aurait pu faire admettre que la boucherie absurde de 14-18 était "dans le sens de l'histoire" ?

En fait, depuis longtemps, mais personne ne le savait, l'histoire était morte ou en train de mourir. Et l'intellectuel ne défendait plus que des principes de l'entendement, une raison morte, une idéologie "bourgeoise" ou non. Parce qu'il avait été sans voix devant les Communards, il fut sans voix devant les génocides "nationalistes" ou colonialistes. Il se trouva des intellectuels français pour justifier l'impérialisme au nom de l'école laïque et de la "civilisation des lumières". A vrai dire, l'histoire était morte peut-être depuis Bismarck et sa "Realpolitik", le cynisme des hommes d'affaires, l'aveuglement des socialistes. Peu de temps avant sa mort ; en 1968, le philosophe Kojève disait que l'on était passé de l'époque de l'histoire à celle de l'aménagement des Empires. Et dans cet aménagement que peut l'intellectuel, sinon rêver à la république de l'entendement celle de 89 qui ne s'est jamais réalisée ? Que peut-il, sinon combattre pour une république fantôme, servant en cela le système qu'il habite ?

Une dernière aventure clôt l'utopie intellectuelle celle des Procès de Moscou. Dans une certaine mesure, les bolcheviks furent des intellectuels et certainement la révolution de 1917 a été le seul exemple d'une action concertée réussie par des intellectuels. Du moins, le renfermement de la "patrie du socialisme" dans une nation, son organisation en Etat renversait le cours de la logique historique identifiée au mouvement pourtant anonyme et indifférent de la durée. Au pouvoir, le représentant de l'Etat disposait de la force et l'on découvrit bien vite qu'il

disposait aussi de la raison. C'était tout bête, et il fallait y penser. Personne n'y avait encore songé : qui possède la puissance dispose aussi des moyens de la logique et rend idéologique toute rationalité.

Aussi l'intellectuel, homme du possible changement, se découvrit-il en état de haute trahison dès l'instant où il se posait en homme pensant. Il fallait qu'il se contentât du rôle de thuriféraire des normes définies par le parti ou le comité central, qu'il déduisît la logique de la préférence opportuniste exprimée par le pouvoir. Aussi se trouva-t-il jugé dès qu'il se posa en critique. Que pouvait-il souhaiter ? Il ne pouvait que revendiquer une autre définition de la politique au nom de principes dépassés. Ou bien il apparaissait comme le défenseur des valeurs libérales et du monde qu'il avait aidé à détruire.

Les Procès de Moscou ont aboli la relation posée par Marx et ses contemporains entre l'homme-qui-pense et l'histoire, entre le prométhéisme de l'action collective et la logique du monde. Il fallait s'insérer dans un présent sans autre perspective que le présent défini par les frontières spatiales d'une nation. On avait cru maîtriser le temps et la durée, on était prié, non sans force, de se contenter de l'espace et de jouer les "ingénieurs des âmes". Morte est l'histoire, mort l'intellectuel...

Il a pourtant existé un genre d'hommes qui avaient pressenti ces choses et qui avaient tenté d'y conformer leur existence. Ce furent les nihilistes du XIX^e siècle. Ils ne se référaient pas à des valeurs positives extérieures à eux mais à la critique radicale du monde et aux conséquences extrêmes que cette critique entraînait pour eux-mêmes. Ils ne connaissaient sans doute pas la constatation que Diderot prête au neveu de Rameau, mais on peut la leur appliquer : "Il n'est personne... qui ne fasse le procès de l'ordre qui est, sans s'apercevoir qu'il renonce à sa propre existence"...

Les nihilistes, à commencer par Nietzsche, découvrent qu'il n'existe pas de critique confortablement installée dans la défense de valeurs probables, attachées à un système politique, mais que toute contestation du système social instaure une relation de mort avec ce système et avec leur propre existence. Le nihilisme porte avec soi la destruction radicale de tout sujet de connaissance, de tout sujet de l'histoire : parce qu'elle était consolation et rempart contre l'absurde, la conscience de soi cartésienne donnait à l'intellectuel la force de s'installer dans un rôle social dont l'Université a été durant deux siècles le modèle..

Le nihiliste, lui, n'admet aucun rôle social (sauf celui dont il profite pour assurer sa subsistance sans pour autant en tirer une philosophie sociale !), il s'établit dans une relation concertée avec un cosmos sans humanité qui se moque de notre humanité. Il ne s'excuse pas, ne rassure pas : l'univers n'a pas besoin de notre conscience pour se constituer et il ne doit rien à la logique du concept. Cela, Nietzsche le pressent, Freud le précise avec sa théorie de l'impensé, les anthropologues le décrivent en affrontant des systèmes économiques appelés "archaïques" indifférents à l'intérêt particulier, base de l'économie classique européenne à€" qu'ils s'appellent "kula" (Malinowski) ou "potlatch" (Mauss).

Dans l'ordre de l'expression imaginaire, ce nihilisme fait aussi son chemin, lentement : le "moi" personnel s'évade du discours chez Joyce, chez Svevo, chez Musil ; chez d'autres, il engage un combat, un ultime combat avec la durée ou le temps (Proust, Faulkner). La musique sérielle, comme le cubisme, dépossèdent l'auteur de sa conscience au bénéfice des structures qu'il découvre...

Le nihiliste n'est pas un intellectuel. Sa critique de l'ordre qui est, de la culture dans laquelle il a été élevé et dont il tente de se déraciner, fait de sa conscience un ennemi irréductible. Parfois, il s'en délivre par la violence, la subversion, le suicide, comme Mishima, la folie, comme Artaud. On pourrait le décrire, ce nihiliste, en se souvenant de Dostoïevski qui parle de lui avec le génie intuitif de la haine : c'est l'homme qui ne reste jamais en repos, qui se moque des institutions établies et du crétinisme qu'elles développent chez tous ceux qui en identifient le principe avec leur existence propre, qui n'arrive jamais à prendre son parti d'aucun événement, qui ne croit point aux vertus

du passé ni de sa propre culture, qui renie les morales de l'obligation et des règles, hésite à s'installer dans un milieu, une classe, qui, enfin, nourrit sa raison de l'inachèvement permanent de son être.

Et ce nihiliste ne se console pas de la victoire de l'économie de marché. Il sait bien que la cohérence du monde maintient ensemble des parties composites et qu'il est difficile de trouver le point d'application pour la modifier. Bataille a pressenti que les sociétés économiques engendraient une égale quantité de consommation et de destruction : la consommation des choses est d'autant plus forte que s'accroît la force de production et notre "part maudite" gît dans cette possibilité de gaspiller notre propre existence. Comme si notre mort était la seule réponse que nous puissions apporter à un univers de l'accumulation des produits et des techniques. La dépense immodérée de nos forces ou de notre semence est sans doute une des réponses que nous puissions faire à la prolifération extravagante du système industriel. Pour patiente qu'elle soit, la subversion du gaspillage n'en est que plus tenace. Toutes les interprétations postulent que les sociétés persévèrent dans leur être et cherchent leur propre survie à travers les individus. C'est précisément cela que conteste le nihiliste "à€" et que l'intellectuel ne comprend pas. La véritable subversion est celle qui conteste aux communautés humaines le droit de se conserver pour elles-mêmes...

* * *

Toutes les politiques admettent l'idée de la survie des sociétés et de la persévérance de l'être collectif en lui-même. Hobbes lui-même n'échappe pas à cette croyance, non plus que les libertaires du siècle dernier comme Stirner qui admet la fiction d'un "esprit universel", d'un sujet agissant sur tous les aspects de la réalité.

Dans ce pays, cette croyance a pris une exceptionnelle importance par le développement, la prolifération monstrueuse de l'Etat ; quelque nom que prenne l'idéologie dont se pare pour se justifier la force de coercition centralisatrice (indivisibilité monarchique, jacobinisme, ordre national...) et quels que soient les groupes qui prennent la charge de cet instrument (grands féodaux, bourgeoisie de robe, classe moyenne armée, bourgeoisie industrielle...) la tendance à l'uniformisation de la vie reste la même.

Personne ne paraît comptable du peu qu'il reste des non-conformismes, des originalités partielles, des civilisations locales, des opposants à cette formidable puissance de laminage, à ce mouvement centrifuge. Autant parler d'un cimetière (dont l'Université, fille du centralisme jacobin et napoléonien, ne tient aucun compte) où sont enterrés pêle-mêle les restes des poètes bretons ou provençaux, les cathares, la grande civilisation méditerranéenne de langue d'oc (où se réalisa peut-être une curieuse synthèse de l'Islam, du judaïsme et de la latinité française), ceux que l'on a appelés sorciers et sorcières, les réformistes religieux opposés au centralisme de l'église, les clubs ouvriers durant la révolution, les communards, les "anarchistes"...

Qui émerge de ce désastre ? Rousseau peut-être "à€" mais sa pensée, accaparée par les Jacobins, détournée de son sens, étendue sur un lit de Procuste à l'échelle d'une nation, provoque une intense contradiction et conduit à cette violence uni-formatrice qu'est la Terreur. Proudhon, vite condamné par Marx, Nietzsche...

Avertissements non entendus. Passe le rouleau compresseur de l'Etat écrasant les différences intellectuelles ou sociales, servant le monde du capital qui s'épanouit dans cette uniformité favorable à la circulation des produits. Laminage d'autant plus radical que le langage français suivait une évolution comparable : Richelieu et Louis XIV s'appliquent à cette uniformité de la langue que la réforme de Malherbe et l'action de l'Académie accomplissent. On parvient à réaliser cette gageure de construire une langue saisissante de netteté mais d'une pauvreté frappante. Comparons la richesse du vocabulaire de Rabelais à celui de Racine, celui d'Agrippa d'Aubigné à celui de La Fontaine ! quelle restriction ! Restriction qu'ignore la Grande-Bretagne par exemple où la langue anglaise cherche à travers Shakespeare à investir des régions indéfrichées de l'expérience. Le Français, lui, découpe en propositions ce que l'expérience lui fournit comme différences. Joyce est-il concevable dans notre langue, Joyce où se déposent les parlers du non-conscient et les parlers populaires ?

Or la plupart de ceux qui se sont souciés d'intervenir dans la trame de la vie collective, admettent comme un principe non réfléchi que la survie des sociétés se réalise à travers l'Etat, que l'Etat seul détient les instruments du changement et de la transformation de ses propres structures. Etat que le socialisme moderne prétend aménager en lui demandant une redistribution des revenus. Mais changer le contenu de l'Etat, est-ce changer la société ?

Il ne sert à rien de parler de "société bloquée" ou de "nouvelle société" si nous confions au principe idéal et à l'élite du pouvoir disposant de la puissance, le soin d'entreprendre ce changement. Il s'agirait de savoir, d'ailleurs, si nous disposons, en France ou en Europe, des modes d'organisation capables d'affronter ces mutations, et il faut bien constater] que l'ensemble des formes sociales héritées du patriarcat archaïque et plus ou moins maintenues et utilisées par la monarchie et par la bourgeoisie s'effondrent aujourd'hui, dans la dérision et la confusion.

Ces institutions représentaient des fonctions particulières et remplissaient l'ensemble des besoins qu'elles suscitaient : l'armée et l'administration concertée de la force physique et de la violence détournée de toute passion individuelle et l'église et l'organisation du rituel et du sacré, l'université et l'administration des formes de transmission du savoir acquis par une culture et des découvertes de la science, la famille et l'établissement de la sexualité dans le cadre économique de la monogamie tout cela tend à se dissoudre. Plus précisément, à se vider. La violence à laquelle recourent les contestataires ou les nihilistes résulte, cela va de soi, du désaccord qui existe entre ces formes qu'un code rend obligatoires et permanentes et qui, pourtant, ne canalisent pas la substance vitale de l'expérience moderne. Cela entraîne une intense frustration que ne satisfait pas la revendication des salaires ou la promesse d'un gouvernement démocratique qui gérerait l'Etat en modifiant sur quelques points le système de distribution.

L'encroûtement, le crétinisme que l'on observe partout en France dans ces dernières années (qui n'exclut nullement la compétence administrative ou technologique !) résulte de ce désaccord croissant entre des institutions maintenues par la solidité d'un Etat et l'apparition de besoins et de désirs nouveaux, c'est-à-dire jusque-là inconnus. L'idée que toute société trouve pour ainsi dire naturellement un équilibre favorable à ses membres (Comte et Durkheim) devient dérisoire et absurde dès que l'on pense au déséquilibre qui existe entre les formes proposées de l'expérience des hommes et la diversité ou l'intensité de pulsions nouvelles.

Comment veut-on que l' "entrée dans la vie" trouve dans le programme d'une société contemporaine une quelconque satisfaction ? Quelles formes sociales nouvelles ce pays a-t-il inventées depuis trois siècles ? Ailleurs, l'on a conçu et expérimenté (assez brièvement il est vrai) le principe du comité ou du "soviet", forme inédite d'organisation. Aux USA, des jeunes ont constitué des communautés timidement copiées en France et le plus souvent réprimées. Mais nous traînons encore dans des formes sociales archaïques. Les femmes, les homosexuels ont raison de revendiquer contre l'ordre qui est. De leur contestation peut naître un aspect neuf de l'organisation collective. L'amour suggère des aspects jusque-là inconcevables de la relation entre sexes différents. Mais quel Etat donnera à ces formes l'existence qui rendrait aux hommes et aux femmes la libre jouissance de leur existence ?

Le romantisme n'avait pas tort de parler de plénitude et de prise de possession d'une substance humaine (que l'on prétendait diminuée seulement par la division du travail social). Exigence vite effacée et oubliée, mieux encore, transformée, aménagée par une bourgeoisie soucieuse d'organisation "rationnelle" c'est-à-dire d'homogénéisation par un Etat. Cette plénitude, où la trouver aujourd'hui ?

Sans chercher à revenir en arrière, sans donner dans un "rousseauisme" (qui, en lui-même, n'est pas plus mauvais que les modèles prescrits par la "culture de masse"), il faut bien reconnaître que l'épanouissement de l'être vivant trouve une expression plus riche et plus aisée dans les sociétés non européennes : aucune société occidentale n'a jamais donné comme le font (ou l'ont fait) les Muria de l'ancienne région de Bastar aux Indes à leurs membres la plénitude de l'existence [2]. La sauvagerie "est sans doute plus apte que nous à donner à l'homme et à la femme la plénitude de leur épanouissement psychique, charnel et psychologique. Une Brésilienne, enlevée par une tribu d'Indiens d'Amazonie, redécouvre la vie moderne avec dégoût [3], et le dit. R. Jaulin a noté [4] à quelle illusion sur la vie des "non-civilisés" nous avait poussés notre ethnocentrisme.

Sans doute, le désaccord qui existe chez nous entre les institutions, inchangées depuis des siècles, et l'apparition de

besoins ou de désirs nouveaux a donné cette forme particulière de névrose que le langage a constituée en littérature dramatique ou romanesque : nous avons payé du "grand art" le pourrissement des formes sociales et l'inadéquation de notre vie collective aux pulsions humaines les plus simples. Ne rêvons pas du "paradis perdu". Si nous le voulons, le Paradis est là, devant nous. Seulement, la névrose grandit...

Pourquoi ne pas le dire ? Je n'écrirais plus aujourd'hui que "la sociologie est un humanisme" [5]. Pénétré que j'étais encore de l'illusion en un prométhéisme agissant et capable de changer les structures sociales, je tentais de penser que l'intellectuel était encore capable d'intervenir dans la trame de la vie collective. Si cette intervention reste possible et dans les conditions que j'ai alors décrites, cet effort reste intérieur au système lui-même. Je croyais encore en un sujet du devenir, en une action continue dans la durée et par conséquent j'estimais pouvoir définir cette action possible par une image générale de l'homme.

Mai est venu. Sa victoire, notre défaite. Bien d'autres choses encore, dont plusieurs visites dans des pays non européens, divers échecs, puis la liquidation des espoirs mis dans les "guérilleros", le retour offensif et prévisible des Etats, coercitifs dans le monde entier.

Il fallait aller plus loin. Il fallait parvenir à surmonter les théories diverses proposées aujourd'hui et rattacher ethnologues, linguistes, psychanalystes, sémiologues à la découverte générale d'un événement d'une immense portée dont Kojève donnait la clef : l'expérience existentielle ne se livre pas plus dans l'ontologie (Heidegger) que dans une découverte de l'histoire, mais dans la cohérence plus ou moins prégnante d'ensembles qui ne dépendent ni de notre conscience ni de notre volonté.

A cela, je vois deux raisons parallèles :

D'une part, ce que la psychanalyse affirmait depuis cinquante ans d'une manière clinique est devenu une évidence, un constat à l'échelle des grands ensembles humains : le discours dans lequel nous définissons notre vie ne nous appartient pas, mais renvoie à une configuration dont le principe nous échappe, et qui ne peut se mesurer approximativement sans que nous puissions jamais en prendre une vue globale. Nous ne saurions point être Dieu par rapport à nous-mêmes et il n'existe pas de point de vue privilégié d'où nous puissions nous examiner complètement. Et ce qui est vrai de la psychanalyse l'est aussi des autres techniques de la connaissance, de ce qu'on nomme la science de la connaissance scientifique, l'épistémologie, et plus généralement le structuralisme.

Ici, le terme est insuffisant. Il désigne bien plus que l'acception commune qu'il revêt dans le propos scientifique. Il renvoie à une réalité matérielle hors de nous dont il n'est que la définition approchée et approximative. Et tous les aspects partiels que prend cette description des formes de la réalité, toutes les interprétations, toutes les hypothèses, depuis la biologie jusqu'à l'anthropologie passant par la linguistique et la psychanalyse, paraissent n'être que des idéologies répondant à une perspective plus vaste, plus générale, dont nul ne s'est avisé de tirer toutes les conséquences...

Car tout se passe ici comme si l'univers des hommes d'aujourd'hui était (non seulement au regard de l'interprétation mais dans les formes de l'évidence qui nous en est donnée et que nous subissons) devenu contemporain de lui-même. Comme si notre cosmos avait glissé, d'une manière clandestine, du stade diachronique au stade synchronique, de l'histoire à la composition actuelle à ensembles inaperçus par notre conscience. Ce qu'on analyse au niveau des signes, des systèmes, des méta-langages, des énoncés dans tous les domaines de l'analyse déborde le cadre particulier où s'enferment les spécialistes à€" tout cela justifie moins les théories elles-mêmes et les expressions souvent ésotériques qui les caractérisent, qu'il ne renvoie à une combinaison impensable pour nous des données composant la configuration. Les intuitions partielles de chaque discipline sont autant d'indices d'une évidence plus large et qui reste à penser à€" et à vivre...

La seconde raison est plus complexe. Au sein des ensembles ou de la structure globale qui embrasse et régleme notre vie surgissent autant de trous d'air ou de vides non remplis qui correspondraient à autant d'abîmes circulaires

qu'une spirale involutive dessinerait assez bien. Tout se passe comme si la combinaison synchronique du cosmos répondant au planétarisme de la pensée et de la technique entraînait l'apparition d'un nouvel infini, intérieur celui-là à l'arrangement ou à l'emboîtement des ensembles dont nous n'épuiserons jamais toutes les combinaisons possibles.

Cet infini intérieur paraît correspondre au jeu interminable de l'assemblage des séries, à l'entrecroisement des possibilités, des domaines partiels se recoupant entre eux : sur ces rencontres portent aujourd'hui notre expérience et notre découverte particulière.

Cela devrait abolir, si nous poussons la logique dans ses conséquences extrêmes, aussi bien la psychologie que l'histoire, la politique (au sens de prévision stratégique du futur) que la philosophie. Cet infini interne appelle d'autres modes de connaissance et d'investigation que ceux que justifie le développement dans la durée. Reconnaissons que nous sommes entrés dans l'âge du présent "et que ce présent est illimité dans son propre mouvement d'involution interne...

En somme, les démarches qui conduisirent à la définition du structuralisme dans les sciences où les formes imaginaires de l'expression préparaient la découverte d'une constatation fulgurante qui met en cause l'ensemble de nos systèmes de pensée et de sentiments, notre jouissance comme notre intelligence. Constat qui déborde à la fois les énoncés des diverses recherches et le clair-obscur de la vie quotidienne, les visions du monde implicites ou non, particulières à des groupes ou à des classes. Nietzsche avait probablement sondé une pareille évidence dans les réflexions qui l'amènent de "l'éternel retour" à la critique générale des croyances ou des systèmes de valeurs, au démontage de nos justifications ou de nos postulats. Il n'a pu résister à la tension que provoquait une telle découverte. Il est entré dans la déraison.

On devrait alors concevoir que le nihilisme n'est plus l'affaire d'une pensée individuelle, d'une conscience de soi en révolte contre "l'ordre qui est", mais qu'il fait partie d'un système ne postulant plus sa propre survie qu'à travers des idéologies justificatrices. Le caractère destructeur que portent avec elle l'option nihiliste, la subversion généralisée, n'est plus porté par les individus, il fait partie intégrante des ensembles composant notre système. Car le nihiliste ne dit pas "pas seulement" que l'ordre établi est inconcevable et destructible, il constate que la subversion ronge le système établi comme un cancer.

Car ces ensembles humains dominés par l'accumulation quasi indéfinie du savoir technique et de là productivité s'engendrent et se détruisent de la même manière que la nature dans l'exercice de ses mouvements propres. Ne sommes-nous pas parvenus au point où le monde industriel dans tous ses aspects constitue une sur-nature qui serait en même temps une anti-nature ? Comme la Nature dont Darwin disait qu'elle consomme par la mort qu'elle inflige plus qu'elle ne produit par la vie qu'elle suscite, notre univers engendre à la fois la destruction et la création "création d'un savoir, de produits nouveaux, destruction des bases de notre substance ? Sur-nature, pseudo-vie, pseudo-existence...

Cela Hermann Broch l'a pressenti à la fois dans son Concept de système et ses Unités syntactiques et cognitives, estimant que l'absolu, désormais enraciné dans notre présent, nous conduisait à cette double loi de la destruction-crétion (que Bataille avec plus d'hésitation représentait par la consommation-consumation). Et dans l'Héritage mythique de la littérature, il écrit : "Un monde qui se fait sauter lui-même ne permet plus qu'on fasse son portrait mais comme la dévastation a son origine dans les racines les plus profondes de la nature humaine, c'est cette dernière qui doit être représentée dans toute sa nudité, dans sa grandeur comme dans sa misère, et voilà précisément une tâche déjà mythique".

Laissons le mythe de côté. Il intéresse l'expression littéraire. Reste cette "nudité" qui est celle de notre monde, assumant à l'intérieur de son propre présent et sans image possible d'un avenir, des tâches de destruction "destruction d'autant plus irréductible qu'est inconcevable la moindre utopie ou eschatologie promettant une consolation éventuelle (résurrection de la chair, salut des justes, bonheur terrestre). Tout se fonde dans le grand

concasseur du présent qui se creuse en profondeur, nous emporte dans son "Maelström" interne...

Qu'opposer à cette subversion, si non la connaissance concertée de la subversion ? Que nous reste-t-il, qu'une permanente critique, qu'une contestation infinie qui n'attend aucune consolation, qui pousse la logique jusqu'aux limites de la connaissance et l'expérience jusqu'à ses frontières extrêmes, cette Cimmétrie inhabitée.

Et si notre critique s'avère incapable de poursuivre son chemin, que l'imagination y parvienne ou simplement le silence... qu'importe !

[1] Le défi du monde pauvre (Gallimard).

[2] Vernier Elwin : Maison de jeunes chez les Muria (Gallimard).

[3] Yanoama (Terre humaine, Plon).

[4] La Paix blanche (de Seuil).

[5] Introduction à la sociologie (Gallimard, 1968).