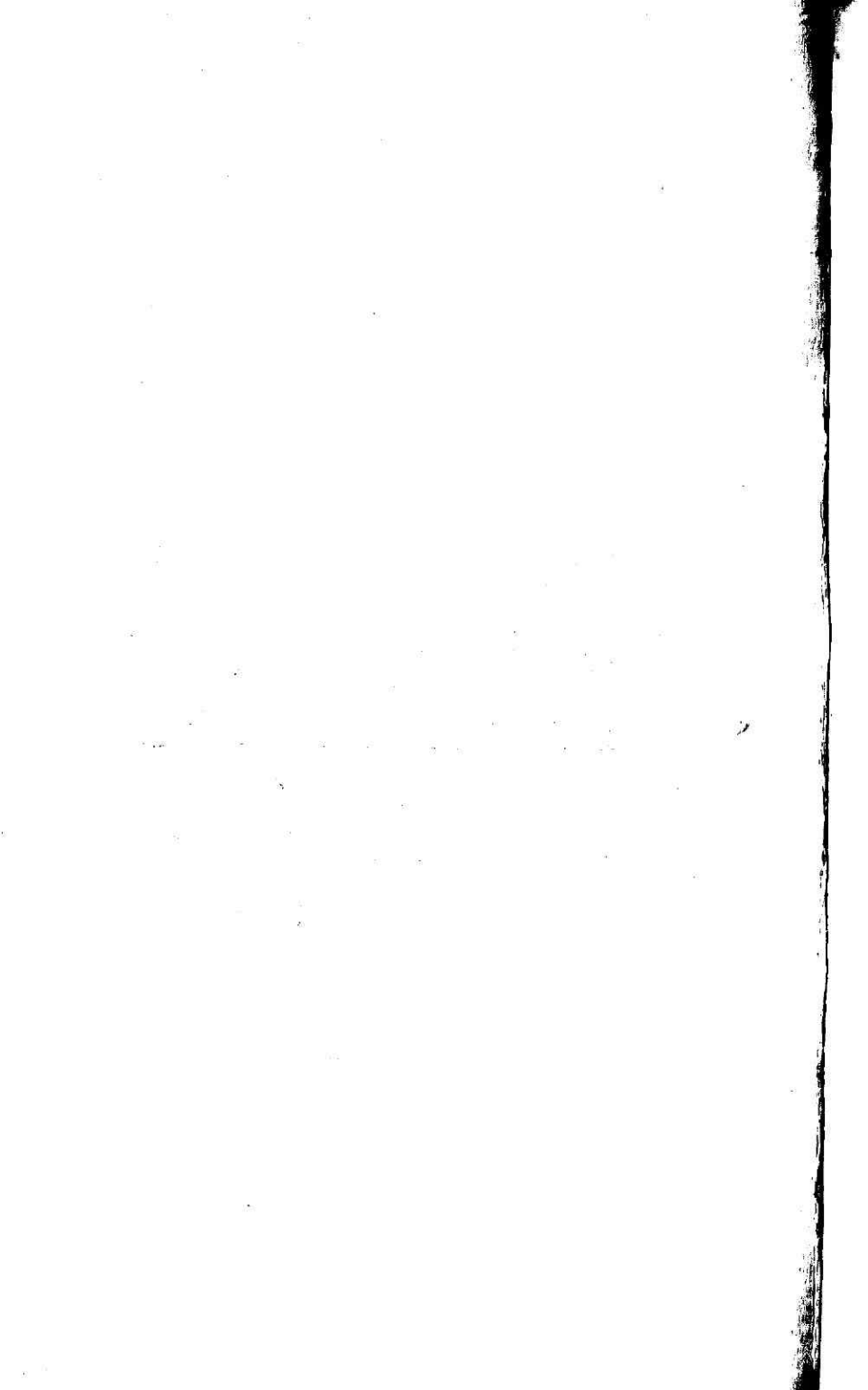
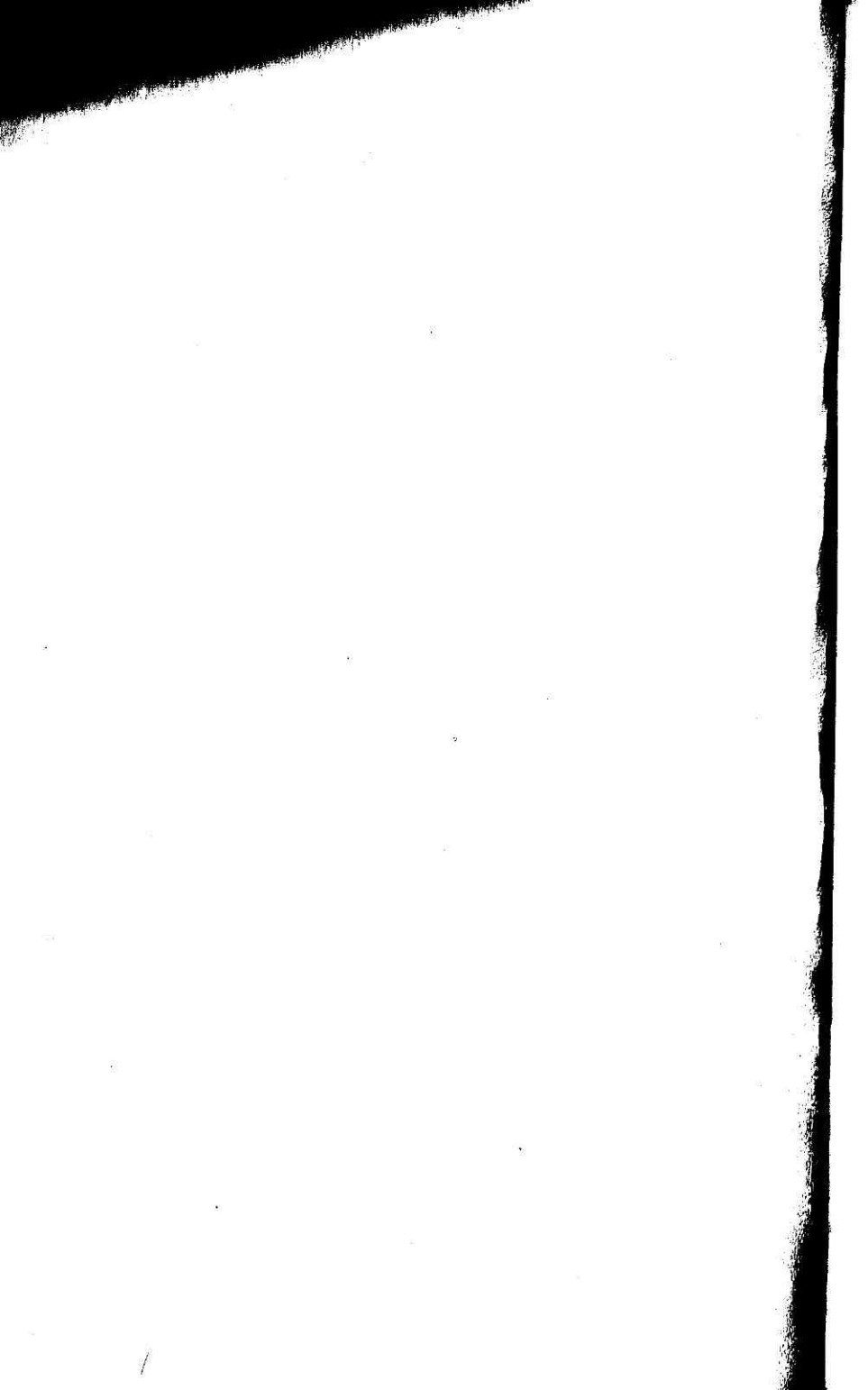




**BIBLIOTHÈQUE
DES SCIENCES HUMAINES**



JEAN BAUDRILLARD

L'échange
symbolique
et la mort

nrf

GALLIMARD

CHATELAIN

*Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous les pays.*

© Éditions Gallimard, 1976.

Il n'y a plus d'échange symbolique au niveau des formations sociales modernes, plus comme forme organisatrice. Bien sûr, le symbolique les hante comme leur propre mort. Précisément parce qu'il ne régit plus la forme sociale, elles n'en connaissent plus que la hantise, l'exigence sans cesse barrée par la loi de la valeur. Et si une certaine idée de la Révolution depuis Marx a tenté de se frayer une voie à travers cette loi de la valeur, elle est dès longtemps redevenue une Révolution selon la Loi. La psychanalyse, elle, tourne autour de cette hantise, mais elle la détourne en même temps en la circonscrivant dans un inconscient individuel, elle la réduit, sous la Loi du Père, en une hantise de la castration et du Signifiant. Toujours la Loi. Pourtant, au-delà des topiques et des économiques, libidinales et politiques, toutes gravitant autour d'une production, matérielle ou désirante, sur la scène de la valeur, il y a le schéma d'un rapport social fondé sur l'extermination de la valeur, dont pour nous le modèle renvoie aux formations primitives, mais dont l'utopie radicale commence d'exploser lentement à tous les niveaux de notre société, dans le vertige d'une révolte qui n'a plus rien à voir avec la révolution ni avec la loi de l'histoire, ni même — mais ceci sera plus long à apparaître, car le phantasme en est récent — avec la « libération » d'un « désir ».

Dans cette perspective, d'autres événements théoriques prennent une importance capitale : les anagrammes de Saussure, l'échange/don de Mauss — hypothèses plus radicales à long terme que celles de Freud et de Marx, perspectives censurées précisément par l'impérialisme des interprétations freudienne et marxiste. L'anagramme ou l'échange/don ne sont pas des épisodes curieux aux confins des disciplines

linguistiques et anthropologiques, des modalités subalternes par rapport aux grandes machines de l'inconscient et de la révolution. On y voit se profiler une même grande forme de laquelle marxisme et psychanalyse ne font peut-être que dériver par méconnaissance, une forme qui renvoie dos à dos économie politique et économie libidinale — dessinant dès ici, dès maintenant, un au-delà de la valeur, un au-delà de la loi, un au-delà du refoulement, un au-delà de l'inconscient. Ce sont des choses qui arrivent.

Un seul événement théorique est pour nous du même ordre de grandeur que ceux-ci : la proposition de la pulsion de mort chez Freud. A condition de la radicaliser contre Freud lui-même. Dans les trois cas de toute façon, il s'agit d'une référence contrariée : il faut jouer Mauss contre Mauss, Saussure contre Saussure, Freud contre Freud. Il faut dresser le principe de réversion (contre-don) contre toutes les interprétations économistes, psychologiques ou structuralistes auxquelles Mauss ouvre la voie. Il faut dresser le Saussure des *Anagrammes* contre celui de la linguistique, et même contre sa propre hypothèse restreinte sur les *Anagrammes*. Il faut dresser le Freud de la pulsion de mort contre tout l'édifice antérieur de la psychanalyse, et même contre la version freudienne de la pulsion de mort.

A ce prix paradoxal, qui est celui de la violence théorique, on voit les trois hypothèses décrire dans leur champ respectif — mais précisément cette respectivité s'abolit dans la forme générale du symbolique — un principe de fonctionnement souverainement extérieur et antagoniste de notre « principe de réalité » économique.

Réversibilité du don dans le contre-don, réversibilité de l'échange dans le sacrifice, réversibilité du temps dans le cycle, réversibilité de la production dans la destruction, réversibilité de la vie dans la mort, réversibilité de chaque terme et valeur de langue dans l'anagramme : une seule grande forme, la même dans tous les domaines, celle de la réversibilité, de la réversion cyclique, de l'annulation — celle qui partout met fin à la linéarité du temps, à celle du langage, à celle des échanges économiques et de l'accumulation, à celle du pouvoir. Partout elle prend pour nous la forme de l'extermination et de la mort. C'est la forme même du symbolique. Ni mystique ni structurale : inéluctable.

Le principe de réalité a coïncidé avec un stade déterminé de la loi de la valeur. Aujourd'hui, tout le système bascule dans l'indétermination, toute réalité est absorbée par l'hyper-réalité du code et de la simulation. C'est un principe de simu-

lation qui nous régit désormais en place de l'ancien principe de réalité. Les finalités ont disparu, ce sont les modèles qui nous génèrent. Il n'y a plus d'idéologie, il n'y a plus que des simulacres. C'est donc toute une généalogie de la loi de la valeur et des simulacres qu'il faut restituer pour saisir l'hégémonie et la féerie du système actuel — révolution structurale de la valeur. Et c'est dans cette généalogie qu'il faut replacer l'économie politique : elle apparaît alors comme un simulacre de 2^e ordre, au même titre que ceux qui ne mettent en jeu que le réel — réel de production, réel de signification, dans la conscience ou dans l'inconscient.

Le capital n'est plus de l'ordre de l'économie politique : il joue de l'économie politique comme modèle de simulation. Tout le dispositif de la loi marchande de la valeur est absorbé et recyclé dans le dispositif plus vaste de la loi structurale de la valeur, et rentre ainsi dans les simulacres de 3^e ordre (voir plus loin). L'économie politique est ainsi assurée d'une *éternité seconde*, dans le cadre d'un dispositif où elle a perdu toute détermination propre, mais où elle garde son efficace comme référentiel de simulation. Il en fut exactement de même pour le dispositif antérieur de la loi naturelle de la valeur, ressaisie comme référentiel imaginaire (la « Nature ») par le système de l'économie politique et la loi marchande de la valeur : c'est la valeur d'usage, qui mène une existence fantôme au cœur de la valeur d'échange. Mais celle-ci à son tour, à la spirale suivante, est ressaisie comme alibi dans l'ordre dominant du code. Chaque configuration de la valeur est ressaisie par la suivante dans un ordre de simulacre supérieur. Et chaque phase de la valeur intègre dans son dispositif le dispositif antérieur comme référence fantôme, référence fantoche, référence de simulation.

Une révolution sépare chaque ordre de l'ordre ultérieur : ce sont même les seules véritables révolutions. Le 3^e ordre est le nôtre, il n'est plus de l'ordre du réel, mais de l'hyperréel, et c'est là seul que des théories ou des pratiques, elles-mêmes flottantes et indéterminées, peuvent l'atteindre et le frapper à mort.

Les révolutions actuelles s'indexent toutes sur la phase immédiatement antérieure du système. Elles s'arment toutes d'une résurrection nostalgique du réel sous toutes ses formes, c'est-à-dire des simulacres de second ordre : dialectique, valeur d'usage, transparence et finalité de la production, « libération » de l'inconscient, du sens refoulé (du signifiant ou du signifié nommé désir), etc. Toutes ces libérations se donnent comme contenu idéal les fantômes que le système

est le plus près de l'ambivalence, parce que c'est au comble de la cohérence qu'on est le plus près de l'abîme de détournement qui hante les signes redoublés du code, il faut aller plus loin que le système dans la simulation. Il faut jouer la mort contre la mort — tautologie radicale. Faire de la propre logique du système l'arme absolue. Contre un système hyper-réaliste, la seule stratégie est pataphysique, en quelque sorte, « une science des solutions imaginaires », c'est-à-dire une science-fiction du retournement du système contre lui-même, à l'extrême limite de la simulation, d'une simulation réversible dans une hyperlogique de la destruction et de la mort ¹.

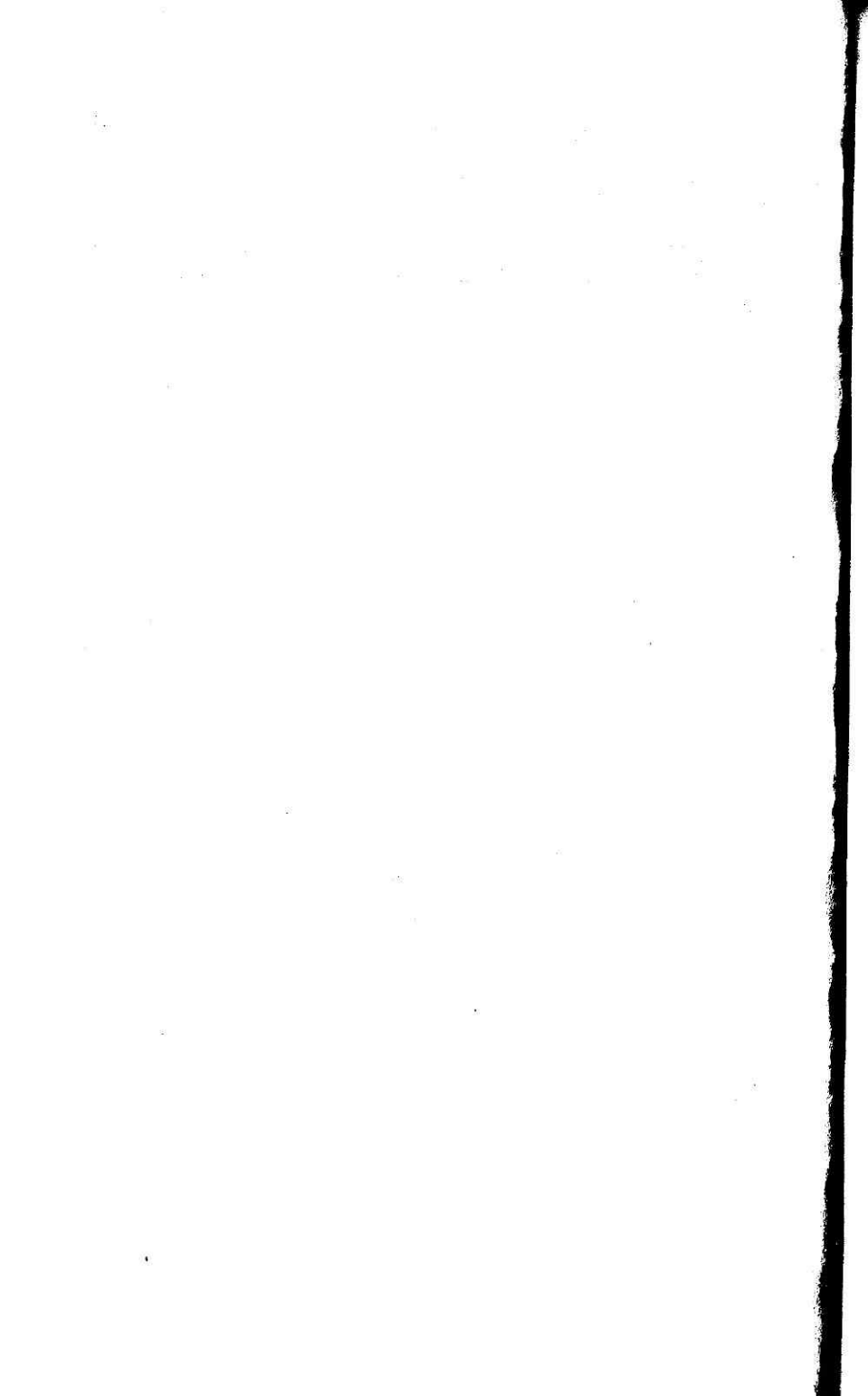
Une réversibilité minutieuse, telle est l'obligation symbolique. Que chaque terme soit *ex-terminé*, que la valeur soit abolie dans cette révolution du terme sur lui-même — telle est la seule violence symbolique équivalente et triomphante de la violence structurale du code.

A la loi marchande de la valeur et des équivalences correspondait une dialectique de la révolution. A l'indétermination du code et à la loi structurale de la valeur ne répond plus que la réversion minutieuse de la mort ².

1. La mort est toujours à la fois ce qui nous attend au *terme* du système, et l'*extermination* symbolique qui guette le système lui-même. Il n'y a pas deux mots pour désigner la finalité de mort interne au système, celle qui s'inscrit partout dans sa logique opérationnelle, et la contre-finalité radicale, exinscrite au système en tant que tel, mais qui le hante de partout : le même terme de mort, et lui seul, s'impose de part et d'autre. Cette ambiguïté peut se lire déjà dans la pulsion de mort freudienne. Ce n'est *pas une ambiguïté*. Ceci traduit tout simplement la proximité de la perfection réalisée et de la défection immédiate du système.

2. La mort ne doit jamais être entendue comme l'événement réel d'un sujet ou d'un corps, mais comme une *forme* — éventuellement celle d'un rapport social — où se perd la détermination du sujet et de la valeur. C'est l'obligation de réversibilité qui met fin à la fois à la détermination et à l'indétermination. Elle met fin aux énergies liées dans les oppositions réglées, et elle rejoint en cela les théories des flux et des intensités, libidinales ou schizo. Mais la déliaison des énergies est la forme même du système actuel, celle d'une dérive stratégique de la valeur. Le système peut se brancher, se débrancher — toutes les énergies libérées lui reviennent un jour : c'est lui qui a produit le concept même d'énergie et d'intensité. Le capital est un système énergétique et intense. D'où l'impossibilité de distinguer (Lyotard) l'économie libidinale de l'économie même du système (celle de la valeur) — l'impossibilité de distinguer (Deleuze) la schize capitaliste de la schize révolutionnaire. Car le système est le maître : il peut, comme Dieu, lier et délier les énergies, ce qu'il ne peut pas faire (et ce à quoi non plus il ne peut échapper), c'est être réversible. Le processus de la valeur est irréversible. C'est donc la réversibilité seule, et non la déliaison, ni la dérive, qui est mortelle pour lui. Le terme d'« échange » symbolique ne veut rien dire d'autre.

A vrai dire, il ne reste rien sur quoi se fonder. Il ne nous reste plus que la violence théorique. La spéculation à mort, dont la seule méthode est la radicalisation de toutes les hypothèses. Même le code, le symbolique sont encore des termes simulateurs — il faudrait pouvoir les retirer un à un du discours.



I

La fin de la production

LA RÉVOLUTION STRUCTURALE DE LA VALEUR

Saussure donnait deux dimensions à l'échange des termes de la langue, en assimilant ceux-ci à la monnaie : une pièce de monnaie doit pouvoir s'échanger contre un bien réel de quelque valeur, d'autre part elle doit pouvoir être mise en rapport avec tous les autres termes du système monétaire. C'est à ce dernier aspect qu'il réservait, de plus en plus, le terme de *valeur* : la relativité, interne au système général et faite d'oppositions distinctives, de tous les termes entre eux — par opposition à l'autre définition possible de la valeur : la relation de chaque terme à ce qu'il désigne, de chaque signifiant à son signifié, comme de chaque pièce de monnaie à ce qu'on peut obtenir en échange. Le premier aspect correspond à la dimension structurale du langage, le second à sa dimension fonctionnelle. Les deux dimensions sont distinctes, mais articulées, disons qu'elles jouent ensemble et qu'elles sont cohérentes — cette cohérence caractérisant la configuration « classique » du signe linguistique, celle placée sous la loi marchande de la valeur, où la désignation apparaît toujours comme la finalité de l'opération structurale de la langue. Le parallèle est total, à ce stade « classique » de la signification, avec le mécanisme de la valeur dans la production matérielle, telle que Marx l'analyse : la valeur d'usage joue comme horizon et finalité du système de la valeur d'échange — la première qualifie l'opération concrète de la marchandise dans la consommation (moment parallèle à celui de la désignation pour le signe), la seconde renvoie à l'échangeabilité de toutes les marchandises entre elles sous la loi de l'équivalence (moment parallèle à celui de l'organisation structurale du signe) — les deux s'articulent dialectiquement tout au long des analyses de Marx et définissent

modalité parallèle : la linéarité du signifiant, contemporaine du temps linéaire et cumulatif de la production).

Cette loi classique de la valeur joue donc simultanément sur toutes les instances (langage, production, etc.) mais celles-ci restent distinctes selon leur sphère référentielle.

Inversement, la loi structurale de la valeur signifie l'indétermination de toutes les sphères entre elles, et quant à leur contenu propre (donc aussi le passage de la sphère *déterminée* des signes à l'*indétermination* du code). Dire que la sphère de la production matérielle et celle des signes échangent leur contenu respectif est encore loin du compte : elles disparaissent littéralement en tant que telles et perdent leur respectivité, en même temps que leur détermination, au profit d'une forme de la valeur, d'un agencement bien plus général, où la désignation et la production s'anéantissent.

L'« économie politique du signe. résultait encore d'une extension de la loi marchande de la valeur et de sa vérification à l'échelle des signes. Alors que la configuration structurale de la valeur met fin purement et simplement à la fois au régime de la production et de l'économie politique et à celui de la représentation et des signes. Tout cela, avec le code, bascule dans la simulation. Ni l'économie « classique » du signe ni l'économie politique ne cessent à proprement parler d'exister : elles mènent une existence seconde, elles deviennent une sorte de principe fantôme de dissuasion.

Fin du travail. Fin de la production. Fin de l'économie politique.

Fin de la dialectique signifiant/signifié qui permettait l'accumulation du savoir et du sens, le syntagme linéaire du discours cumulatif. Fin simultanée de la dialectique valeur d'échange/valeur d'usage, qui seule rendait possible l'accumulation et la production sociale. Fin de la dimension linéaire du discours. Fin de la dimension linéaire de la marchandise. Fin de l'ère classique du signe. Fin de l'ère de la production.

Ce n'est pas LA révolution qui met fin à tout cela. C'est le capital lui-même. C'est lui qui abolit la détermination sociale par le mode de production. C'est lui qui substitue à la forme marchande la forme structurale de la valeur. Et c'est elle qui commande toute la stratégie actuelle du système.

★

Cette mutation historique et sociale est lisible à tous les niveaux. L'ère de la simulation est ainsi partout ouverte par la commutabilité des termes jadis contradictoires ou dialect-

tiquement opposés. Partout la même « genèse des simulacres » : commutabilité du beau et du laid dans la mode, de la gauche et de la droite en politique, du vrai et du faux dans tous les messages des media, de l'utile et de l'inutile au niveau des objets, de la nature et de la culture à tous les niveaux de la signification. Tous les grands critères humanistes de la valeur, ceux de toute une civilisation du jugement moral, esthétique, pratique, s'effacent dans notre système d'images et de signes. Tout devient indécidable, c'est l'effet caractéristique de la domination du code, qui partout repose sur le principe de la neutralisation et de l'indifférence¹. C'est ça le bordel généralisé du capital, non pas bordel de prostitution, mais bordel de substitution et de commutation.

Ce processus, depuis longtemps opérationnel dans la culture, l'art, la politique, voire la sexualité (dans les domaines dits « superstructurels ») affecte aujourd'hui l'économie elle-même, tout le champ dit « infrastructurel ». La même indétermination y règne. Et bien sûr, avec la détermination de l'économique s'évanouit toute possibilité de la concevoir comme instance déterminante.

Parce que c'est autour de l'économique que s'est nouée depuis deux siècles (en tout cas depuis Marx) la détermination historique, c'est là qu'il importe de saisir d'abord l'irruption du code.

1. La production théorique, comme la production matérielle, perd ses déterminations et commence à tourner sur elle-même, décrochant « en abyme » vers une réalité introuvable. Nous en sommes là aujourd'hui : dans l'indécidabilité, à l'ère des *théories flottantes* comme des monnaies flottantes. Toutes les théories actuelles, de quelque horizon qu'elles viennent (et psychanalytiques aussi bien), de quelque violence qu'elles s'arment et prétendent retrouver une immanence, ou une mouvance sans référentiels (Deleuze, Lyotard, etc.), toutes les théories flottent et n'ont de sens que de se faire signe les unes aux autres. Il est vain de les requérir sur leur cohérence avec quelque « réalité » que ce soit. Le système a ôté toute caution référentielle à la force de travail théorique comme à l'autre. Il n'y a plus de valeur d'usage de la théorie non plus, le miroir de la production théorique est fêlé lui aussi. Et ceci est dans l'ordre. Je veux dire que cette indécidabilité même de la théorie est un effet de code. Pas d'illusion en effet : cette flottaison des théories n'a rien d'une « dérive » schizophrénique où les flux passeraient librement sur le corps sans organe (de quoi? du capital?). Elle signifie simplement que toutes les théories peuvent désormais s'échanger entre elles selon des taux de change variables, mais sans plus s'investir nulle part, sinon dans le miroir de leur écriture.

LA FIN DE LA PRODUCTION

Nous sommes à la fin de la production. Cette forme coïncide en Occident avec l'énonciation de la loi marchande de la valeur, c'est-à-dire avec le règne de l'économie politique. Auparavant, rien n'est *produit* à proprement parler : tout se *déduit*, par voie de grâce (Dieu), ou de gratification (la nature) d'une instance qui livre ou refuse ses richesses. La valeur émane du règne des qualités divines ou naturelles (elles se confondent pour nous rétrospectivement). C'est encore ainsi que les Physiocrates voient le cycle de la terre et du travail : celui-ci n'a pas de valeur propre. On peut se demander s'il y a alors une véritable *loi* de la valeur, puisque celle-ci est *dispensée* sans que son expression puisse devenir rationnelle. Sa forme n'est pas dégagée, puisqu'elle est liée à une substance référentielle inépuisable. Si loi il y a, c'est, par opposition à la loi marchande, une loi *naturelle* de la valeur.

Une mutation bouscule cet édifice — celui d'une distribution ou d'une dispense naturelle des richesses — dès lors que la valeur devient *produite*, sa référence le travail, sa loi l'équivalence généralisée de tous les travaux. La valeur est désormais assignée à l'opération distincte et rationnelle du travail humain (du travail social). Elle est mesurable, et du coup aussi la plus-value.

C'est la critique de l'économie politique qui commence, avec comme référence celle d'une production sociale et d'un mode de production. Seul le concept de production permet de dégager, par l'analyse de cette marchandise singulière qu'est la force de travail, un *plus* (la plus-value), qui ordonne la dynamique rationnelle du capital, et, au-delà, celle, tout aussi rationnelle, de la révolution.

Tout de nouveau a changé pour nous aujourd'hui. Pro-

duction, forme marchande, force de travail, équivalence et plus-value dessinaient une configuration quantitative, matérielle et mesurable, qui est révolue pour nous. Les forces productives dessinaient encore une référence — contradictoire avec les rapports de production — mais référence quand même, de la richesse sociale. Un contenu de production sous-tendait encore une forme sociale appelée capital et sa critique interne appelée marxisme. Et c'est sur l'abolition de la loi *marchande* de la valeur que se fonde l'exigence révolutionnaire.

Or, nous sommes passés de la loi marchande à la loi structurale de la valeur, et ceci coïncide avec la volatilisation de la forme sociale appelée production. Sommes-nous encore, à partir de là, dans un mode capitaliste? Il se peut que nous soyons dans un mode hypercapitaliste ou dans un ordre très différent. La forme capital est-elle liée à la loi de la valeur en général, ou à telle forme déterminée de la valeur? (peut-être même sommes-nous franchement déjà dans un mode socialiste? Peut-être cette métamorphose du capital sous le signe de la loi structurale de la valeur n'est-elle que son aboutissement socialiste? Aïe!) Si la vie et la mort du capital se jouent sur la loi *marchande* de la valeur — si la révolution se joue sur le mode de production, alors nous ne sommes plus ni dans le capital ni dans la révolution. Si celle-ci consiste en une libération de la production sociale et générique de l'homme, alors il n'y a plus de révolution en perspective — car il n'y a plus de production. Si par contre le capital est un *mode de domination*, alors nous y sommes toujours bien, car cette loi structurale de la valeur est la forme de domination sociale la plus pure, illisible, comme la plus-value, sans références désormais dans une classe dominante ou un rapport de forces, sans violence, tout entière résorbée sans une trace de sang dans les signes qui nous entourent, partout opérationnelle dans le code où le capital tient enfin son discours le plus pur, au-delà des dialectes industriels, marchands, financiers, au-delà des dialectes de classe qu'il tenait dans sa phase « productive ». Violence symbolique partout inscrite dans les signes, et jusque dans les signes de la révolution.

La révolution structurale de la valeur anéantit les bases de la « Révolution ». La perte des référentiels affecte mortellement d'abord les référentiels révolutionnaires, qui ne trouvent plus dans aucune substance sociale de production, dans aucune vérité de la force de travail la certitude d'un renversement. Car le travail n'est plus une *force*, il est devenu *signe* parmi les signes. Il se produit et se consomme comme le reste.

Il s'échange avec le non-travail, le loisir, selon une équivalence totale, il est commutable avec tous les autres secteurs de la vie quotidienne. Ni plus ni moins « aliéné », il n'est plus le lieu d'une « praxis » historique singulière engendrant des rapports sociaux singuliers. Il n'est plus, comme la plupart des pratiques, qu'un ensemble d'opérations signalétiques. Il entre dans le design général de la vie, c'est-à-dire dans l'encadrement par les signes. Il n'est même plus cette souffrance, cette prostitution historique qui jouait comme promesse inverse d'une émancipation finale (ou, comme chez Lyotard, comme espace de la *jouissance* ouvrière, accomplissement de désir acharné dans l'abjection de la valeur et la règle du capital). Plus rien de tout cela n'est vrai. La forme signe s'est emparée du travail pour le vider de toute signification historique ou libidinale et l'absorber dans le processus de sa propre reproduction : c'est l'opération du *signe* que de se redoubler en lui-même, derrière l'allusion vide à ce qu'il désigne. Le travail a pu désigner jadis la réalité d'une production sociale, d'un objectif social cumulatif de richesse. Même exploité dans le capital et la plus-value — précisément là il gardait une valeur d'usage, pour la reproduction élargie du capital, et pour sa destruction finale. Une finalité le traversait de toute façon — si le travailleur s'absorbe dans la reproduction pure et simple de sa force de travail, il n'est pas vrai que le procès de production, lui, soit vécu comme une répétition insensée. Le travail révolutionne la société, à travers son abjection même, en tant que marchandise dont le potentiel excède toujours la pure et simple reproduction de la valeur.

Aujourd'hui, non : le travail n'est plus productif, il est devenu reproductif de l'*assignation au travail*, comme habitus général d'une société qui ne sait même plus si elle a envie de produire ou pas. Plus de mythes de production, plus de contenus de production : les bilans nationaux ne retracent plus qu'une croissance chiffrée, statistique, vide de sens — une inflation de signes comptables sur lesquels on ne réussit même plus à faire phantasmer la volonté collective. Le pathos de la croissance lui-même est mort, comme le pathos de la production dont il était la dernière érection affolée, paranoïaque — aujourd'hui détumescence dans les chiffres — personne n'y croit plus. Mais il reste d'autant plus indispensable de reproduire le travail comme affectation sociale, comme réflexe, comme morale, comme consensus, comme régulation, comme principe de réalité. Mais principe de réalité du code : c'est un gigantesque *rituel des signes du travail*

qui s'étend sur toute la société — peu importe si ça produit encore, ça se reproduit. Socialisation par le rituel, par les signes, bien plus efficace que celle par les énergies liées de la production. Tout ce qu'on vous demande n'est pas de produire, de vous dépasser dans l'effort (cette éthique classique serait plutôt suspecte), c'est de vous socialiser. C'est de ne prendre nulle part de valeur, selon la définition structurale qui prend ici toute son envergure *sociale*, que comme termes respectifs les uns des autres. C'est de fonctionner comme signe dans le scénario général de la production, tout comme le travail et la production ne fonctionnent plus que comme signes, comme termes commutables avec le non-travail, la consommation, la communication, etc. Relation multiple, incessante, tournoyante, à tout le réseau des autres signes. Le travail, ainsi vidé de son énergie et de sa substance (et très généralement désinvesti) ressuscite comme modèle de simulation sociale, entraînant avec lui toutes les autres catégories de l'économie politique dans la sphère aléatoire du code.

Inquiétante étrangeté : cette soudaine plongée dans une sorte d'existence seconde, séparée de vous par toute l'épaisseur d'une vie antérieure car il y avait une familiarité, une intimité du procès traditionnel de travail. Même le concret de l'exploitation, la socialité violente du travail est un sens proche. Rien de tel aujourd'hui : et ceci ne tient pas tellement à l'abstraction *opératoire* du *procès* de travail, si souvent décrit — qu'au passage de toute *signification* de travail dans un champ *opérationnel* où elle devient une variable flottante, entraînant avec elle tout l'imaginaire d'une vie antérieure.

★

Par-delà l'autonomisation de la production comme *mode* (par-delà les convulsions, contradictions et révolutions internes au mode), il faut faire resurgir le *code* de la production. C'est la dimension qu'elle prend aujourd'hui, au terme d'une histoire « matérialiste » qui a réussi à la légaliser comme principe du mouvement réel des sociétés (pour Marx, l'art, la religion, le droit, etc., n'ont pas d'histoire propre — seule la production a une histoire, mieux : elle *est* l'histoire, elle *fonde* l'histoire. Incroyable affabulation du travail et de la production comme raison historique et comme modèle générique d'accomplissement).

La fin de cette autonomisation religieuse de la production

laisse entrevoir que tout cela pourrait bien aussi avoir été *produit* (cette fois au sens de mise en scène et de scénario) il n'y a pas si longtemps, et à des fins totalement différentes des finalités internes (dont la révolution) que sécrète la production.

Analyser la production comme code, c'est traverser l'évidence matérielle des machines, des usines, du temps de travail, du produit, du salaire, de l'argent, et celle, plus formelle, mais aussi « objective », de la plus-value, du marché, du capital, pour repérer la règle du jeu — détruire la filière logique des instances du capital, et même la filière critique des catégories marxistes qui l'analysent, et qui ne sont encore que celles d'une apparence au second degré du capital, celles de son apparence *critique*, pour repérer les signifiants élémentaires de la production, le rapport social qu'elle met en place, à jamais enfoui sous l'illusion historique des producteurs (et des théoriciens).

LE TRAVAIL

La force de travail n'est pas une force, c'est une définition, un axiome, et son opération « réelle » dans le procès de travail, sa « valeur d'usage » n'est que le redoublement de cette définition dans l'opération du code. C'est au niveau du signe, jamais au niveau de l'énergie, que la violence est fondamentale. Le *mécanisme* du capital (et non sa loi) joue sur la plus-value — inéquivalence du salaire et de la force de travail. Mais y eût-il équivalence entre les deux, fin de la plus-value, y eût-il même abolition du salaire (de la vente de la force de travail), que l'homme resterait marqué de cet axiome, de ce destin de production, de ce sacrement de travail qui le traverse comme un sexe. Non, le travailleur n'est plus homme, ni même homme ou femme : il a un sexe bien à lui, cette force de travail qui l'assigne à une fin — il est marqué par elle comme la femme l'est par son sexe (sa définition sexuelle), comme le Noir l'est par sa couleur de peau — eux-mêmes des signes, et rien que des signes.

Il faut distinguer ce qui ne relève que du *mode*, et ce qui relève du *code* de la production. Avant de devenir élément de la loi marchande de la valeur, la force de travail est d'abord un statut, une structure d'obéissance à un code. Avant de devenir valeur d'échange ou valeur d'usage, elle est déjà, comme n'importe quelle marchandise, le *signe* de l'opération

de la nature en valeur, ce par quoi se définit la production, et qui est l'axiome fondamental de notre culture, et de nulle autre. Bien plus profondément que les équivalences quantitatives, c'est ce message qui court d'abord sous la marchandise : arrachement de la nature (et de l'homme) à l'indétermination pour le soumettre à la détermination de la valeur. Ce qu'on peut éprouver dans la rage constructive des bulldozers, des autoroutes, des « infrastructures », dans la rage civilisatrice de l'ère productive, cette rage de ne laisser nulle parcelle improduite, de tout contresigner par la production, sans même l'espoir d'un surcroît de richesse — produire pour marquer, produire pour reproduire l'homme marqué. Qu'est d'autre la production aujourd'hui que ce terrorisme du code ? Ceci redevient aussi clair que pour les premières générations industrielles, qui eurent affaire aux machines comme à des ennemis absolus, porteurs de déstructuration totale, avant que se développe le doux rêve d'une dialectique historique de la production. Les pratiques luddistes qui surgissent un peu partout, la sauvagerie qui s'attaque à l'instrument de production (et d'abord à soi-même en tant que force productive), le sabotage endémique et la défection en disent long sur la fragilité de l'ordre productif. Briser les machines est un acte aberrant si ce sont des *moyens* de production, si demeure l'ambiguïté de leur valeur d'usage future. Mais si les *fins* de cette production s'écroulent, alors le respect dû aux moyens s'écroule aussi, et les machines apparaissent selon leur véritable fin, comme des signes opérateurs directs, immédiats, du rapport social de mort dont vit le capital. Rien ne s'oppose alors à leur destruction immédiate. Dans ce sens, les luddistes étaient bien plus lucides que Marx sur la portée de l'irruption de l'ordre industriel, et ils ont en quelque sorte aujourd'hui leur revanche, au terme *catastrophique* de ce processus, où Marx lui-même nous a fourvoyés, dans l'euphorie *dialectique* des forces productives.

★

Dire que le travail est signe n'est pas au sens des connotations de prestige qui peuvent s'attacher à tel type de travail, ni même au sens de promotion que constitue le travail salarié pour l'immigré algérien au regard de sa communauté tribale, pour le gosse marocain du Haut-Atlas dont le seul rêve est d'aller travailler chez Simca, pour les femmes chez nous encore. Dans ce cas, le travail renvoie à une valeur propre — surcroît ou différence de statut. Dans le scénario actuel, le

travail ne relève plus de cette définition référentielle du signe. Il n'y a plus de signification propre de tel type de travail ou du travail en général, mais un système de travail où les postes s'échangent. Plus de « right man in the right place » : vieil adage d'un idéalisme scientifique de la production. Mais plus non plus d'individus interchangeables mais cependant indispensables dans un procès de travail déterminé. C'est le procès de travail lui-même qui est devenu interchangeable : structure d'accueil mobile, polyvalente, intermittente, indifférente à quelque objectif que ce soit, indifférente au travail même entendu dans son opération classique, appliquée seulement à localiser chacun dans un nexus social où rien ne converge nulle part, sinon dans l'immanence de ce quadrillage opérationnel, indifféremment paradigme qui décline tous les individus sur le même radical, ou syntagme qui les associe sur un mode combinatoire indéfini.

Le travail (sous forme de loisir aussi bien) envahit toute la vie comme répression fondamentale, comme contrôle, comme occupation permanente en des lieux et des temps réglés, selon un code omniprésent. Il faut *fixer* les gens partout, à l'école, à l'usine, à la plage ou devant la TV, ou dans le recyclage — mobilisation générale permanente. Mais ce travail n'est plus productif au sens originel : il n'est plus que le miroir de la société, son imaginaire, son principe fantastique de réalité. Pulsions de mort peut-être.

C'est à cela que tend toute la stratégie actuelle qui tourne autour du travail : job enrichment, horaires variables, mobilité, recyclage, formation permanente, autonomie, autogestion, décentralisation du procès de travail, jusqu'à l'utopie californienne du travail cybernétisé livré à domicile. On ne vous arrache plus sauvagement à votre vie pour vous livrer à la machine — on vous y intègre avec votre enfance, vos tics, vos relations humaines, vos pulsions inconscientes et votre refus même du travail — on vous trouvera bien une place avec tout cela, un job personnalisé ou, à défaut, une allocation de chômage calculée selon votre équation personnelle — de toute façon, on ne vous abandonnera plus jamais, l'essentiel est que chacun soit le terminal de tout le réseau, terminal infime, mais terme cependant — surtout pas un cri inarticulé, mais un terme de la langue, et au terme de tout le réseau structural de la langue. Le choix même du travail, l'utopie d'un travail à la mesure de chacun signifie que *les jeux sont faits*, que la structure d'accueil est totale. La force de travail ne se vend plus ni ne s'achète brutalement, elle se design, elle se markète, elle se merchandize — la

production rejoint le système de signes de la consommation.

Un premier stade de l'analyse fut de concevoir la sphère de la consommation comme une extension de la sphère des forces productives. C'est l'inverse qu'il faut faire. Il faut concevoir toute la sphère de la production, du travail, des forces productives comme basculant dans la sphère de la « consommation » entendue comme celle d'une axiomatique généralisée, d'un échange codé des signes, d'un design général de la vie. Ainsi le savoir, les connaissances, les attitudes (Verres : « Pour ne pas considérer les attitudes du personnel comme l'une des ressources que le patron a pour rôle de gérer ? »), mais aussi la sexualité et le corps, l'imagination (Verres : « L'imagination est seule à rester liée au principe de plaisir, tandis que l'appareil psychique est subordonné au principe de réalité (Freud). Il faut mettre fin à ce gâchis. Que l'imagination s'actualise comme force productive, qu'elle s'investisse. L'imagination au pouvoir : mot d'ordre de la technocratie. »). Et l'inconscient, et la Révolution, etc. Oui, tout cela est en voie d'« investissement » et d'absorption dans la sphère de la valeur, mais non pas tellement la valeur marchande que la valeur computable — c'est-à-dire non pas mobilisé pour la production, mais indexé, assigné, sommé de jouer comme variable opérationnelle, devenu non pas tant force productive que pièces de l'échiquier du code, prises dans la même règle du jeu, L'axiome de production ne tend encore qu'à tout réduire à des *facteurs*, l'axiome du code réduit tout à des *variables*. L'un mène à des équations et à des bilans de forces. L'autre mène à des ensembles mouvants et aléatoires, qui neutralisent ce qui leur résiste ou leur échappe par *connexion*, et non par *annexion*.

★

Ceci va bien plus loin que l'O.S.T., l'Organisation Scientifique du Travail, encore que l'apparition de celle-ci marque un jalon essentiel de l'investissement par le code. On peut distinguer deux phases :

A la phase « préscientifique » du système industriel, caractérisée par l'exploitation maximale de la force de travail, succède la phase de la machinerie, de la prépondérance du capital fixe, où « le travail objectivé n'est pas un simple produit servant d'instrument de travail, mais la force productive elle-même » (*Grundrisse*, t. II, p. 213). Cette accumulation de travail objectivé qui supprime le travail vivant comme force productive se multiplie ensuite à l'infini par l'accumu-

lation du savoir : « L'accumulation du savoir, de l'habileté ainsi que de toutes les forces productives générales du cerveau social sont alors absorbées dans le capital qui s'oppose au travail : elles apparaissent désormais comme une propriété du capital, ou plus exactement du capital fixe » (*Gr.*, II, 213).

Cette phase de la machinerie, de l'appareil scientifique, du travailleur collectif et de l'O.S.T., est celle où « le procès de production cesse d'être un procès de travail, au sens où le travail en constituerait l'unité dominante » (*Gr.*, II, 212). Il n'y a plus de force productive, « originale », mais une machinerie générale transformant les forces productives en capital — ou plutôt une machinerie *fabriquant de la force productive et du travail*. Tout l'appareil social du travail est désamorcé par cette opération : c'est la machinerie collective qui se met à produire directement la finalité sociale, c'est elle qui produit la production.

C'est l'hégémonie du travail mort sur le travail vivant. L'accumulation primitive n'est que cela : accumulation du travail mort jusqu'à ce qu'il soit capable de résorber le travail vivant — mieux : de le produire sous contrôle, à ses propres fins. C'est pourquoi la fin de l'accumulation primitive marque le tournant décisif de l'économie politique : le passage à la prépondérance du travail mort, à un rapport social cristallisé et incarné dans le travail mort, qui pèse sur toute la société comme le code même de la domination. C'est l'erreur fantastique de Marx d'avoir cru à l'innocence quand même des machines, de la technique, de la science — tout cela pouvant redevenir du travail social vivant une fois liquidé le système du capital. Alors que c'est précisément là qu'il se fonde. Espérance pieuse, qui vient d'avoir sous-estimé la mort dans le travail mort, et de penser que le mort se dépasse dans le vif, au-delà d'un certain point crucial, par une sorte de sursaut historique de la production.

Pourtant Marx avait flairé cela, lorsqu'il signale « la propriété du travail objectivé de se transformer en capital, c'est-à-dire de transformer les moyens de production en moyens de *commandement* exercé sur le travail vivant ». C'est aussi ce qui transparaît dans la formule selon laquelle, à un certain stade du capital, « l'homme se trouve placé à côté du *procès de production*, au lieu d'en être l'agent principal » (*Gr.*, II, 221/222). Formule qui va bien au-delà de l'économie politique et de sa critique, puisqu'elle signifie littéralement qu'il ne s'agit plus d'un procès de production, mais d'un procès d'exclusion et de relégation.

Encore faut-il en tirer toutes les conséquences. Quand la

production atteint cette circularité et involue en elle-même, elle perd toute détermination objective. Elle s'incante elle-même comme mythe à travers ses propres termes devenus signes. Lorsque simultanément cette sphère des signes (y compris les media, l'information, etc.) cesse d'être une sphère spécifique pour représenter l'unité du processus global du capital, alors il faut dire non seulement avec Marx que « le procès de production cesse d'être un procès de travail », mais que « le procès du capital lui-même cesse d'être un procès de production ».

Avec l'hégémonie du travail mort sur le travail vivant, c'est toute la dialectique de la production qui s'écroule. Valeur d'usage/valeur d'échange, forces productives/rapports de production, toutes ces oppositions sur lesquelles fonctionne le marxisme (selon le même schéma au fond que la pensée rationaliste sur les oppositions du vrai et du faux, de l'apparence et de la réalité, de la nature et de la culture) sont neutralisées elles aussi, et de la même façon. Tout dans la production et l'économie devient commutable, réversible, échangeable selon la même spécularité indéfinie que dans la politique, la mode ou les media. Spécularité indéfinie des forces productives et des rapports de production, du capital et du travail, de la valeur d'usage et de la valeur d'échange : c'est ça la dissolution de la production dans le code. Et la loi de la valeur ne réside plus tellement aujourd'hui dans l'échangeabilité de toutes marchandises sous le signe de l'équivalent général que dans l'échangeabilité, autrement plus radicale, de toutes les catégories de l'économie politique (et de sa critique) selon le code. Toutes les déterminations de la pensée « bourgeoise » furent neutralisées et abolies par la pensée matérialiste de la production, qui a tout ramené à une seule grande détermination historique. Mais elle est à son tour neutralisée et absorbée par une révolution des termes du système. Et comme d'autres générations ont pu rêver de la société précapitaliste, nous commençons de rêver de l'économie politique comme d'un objet perdu, et son discours ne prend aujourd'hui une telle force de référence que parce qu'elle est un objet perdu.

★

Marx : « Les travaux qui ne peuvent être utilisés que comme services, du fait que leurs produits sont inséparables de leurs prestataires, de sorte qu'ils ne peuvent devenir des marchandises autonomes, représentent une masse dérisoire par rapport à celle de la production capitaliste. Ainsi peut-on les écarter

ici, pour en remettre l'examen au chapitre sur le travail salarié » (*Capital*, chap. VI, p. 234). Ce chapitre du *Capital* n'a jamais été écrit : le problème que posait cette distinction, qui recoupe celle du travail productif et du travail improductif, est parfaitement insoluble. Les définitions marxistes du travail craquent de toute part, et ceci dès le début. Dans les *Grundrisse* (I, 253) : « Le travail est productif s'il produit son contraire [le capital] ». D'où on peut logiquement conclure que si le travail en vient à se reproduire lui-même, comme c'est le cas aujourd'hui sur toute l'étendue du « travailleur collectif », il cesse d'être productif. Conséquence imprévue d'une définition qui n'envisage même pas que le capital puisse s'enraciner dans autre chose que du « productif », et peut-être précisément dans du travail vidé de sa productivité, dans du travail « improductif », neutralisé, en quelque sorte, mais où le capital justement déjoue la détermination dangereuse du travail « productif » et peut commencer d'instaurer sa domination réelle, non plus seulement sur le travail, mais sur la société entière. En méprisant ce « travail improductif », Marx est passé à côté de la véritable *indéfinition* du travail sur laquelle se fonde la stratégie du capital.

« Une production est productive, qu'elle satisfasse une consommation productive ou improductive, à condition seulement qu'elle crée ou recrée du capital » (*Gr.*, I, 253). Le paradoxe est alors que, selon la propre définition de Marx, une part croissante du travail humain devient improductive sans que cela empêche visiblement le capital d'approfondir sa domination. En fait, tout cela est truqué, il n'y a pas deux ou trois sortes de travail¹, c'est le capital lui-même qui a soufflé à Marx ces distinctions sophistiquées, le capital, lui, n'a jamais été assez stupide pour y croire, il est toujours passé « naïvement » à travers. Il y a une seule sorte de travail, une définition en effet fondamentale, et le malheur veut que

1. Marx, malin jésuite, n'était pas loin de le reconnaître avec son concept de travailleur collectif : « A partir du moment, cependant, où le produit individuel est transformé en produit social, en produit d'un travailleur collectif dont les différents membres participent au maniement de la matière à des degrés divers, de près ou de loin, ou même pas du tout, les déterminations de *travail productif*, de *travailleur productif*, s'élargissent nécessairement. Pour être productif, il n'est plus nécessaire de mettre soi-même la main à l'œuvre; il suffit d'être un organe du travailleur collectif ou d'en remplir une fonction quelconque. La détermination primitive du travail productif née de la nature même de la production matérielle, reste toujours vraie par rapport au travailleur collectif considéré comme une seule personne, mais elle ne s'applique plus à chacun de ses membres pris à part. » (*Cap.*, II, 183/184.)

ce soit celle qu'a laissée tomber Marx. Si tous les travaux aujourd'hui s'alignent sur une seule définition, c'est sur celle du travail/service, sur cette catégorie bâtarde, archaïque, inanalysée, et non pas sur celle classique, et supposée universelle, du travail salarié « prolétarien ».

Travail/service : non pas au sens féodal, car ce travail a perdu le sens d'obligation et de réciprocité qu'il avait dans le contexte féodal, mais au sens que signale Marx : dans le service, la prestation est inséparable du prestataire — aspect archaïque dans la vision productiviste du capital, mais fondamental si on saisit le capital comme système de domination, comme système d'« inféodation » à une société de travail, c'est-à-dire à un certain type de société politique dont il est la règle du jeu. C'est là où nous en sommes (si même il n'en était pas déjà ainsi du temps de Marx) : le rabattement de tout travail sur le service — le travail comme pure et simple présence/occupation, consommation de temps, *prestation* de temps. Faire « acte » de travail comme on fait acte de présence, comme on fait acte d'allégeance. Dans ce sens, la prestation est en effet inséparable du prestataire. Le service rendu, c'est l'adhésion de corps, de temps, d'espace, de matière grise. Que ça produise ou non est indifférent au regard de cette indexation personnelle. La plus-value s'envole évidemment, et le salaire change de sens, nous y reviendrons. Ce n'est pas une « régression » du capital vers le féodalisme, c'est le passage à la domination *réelle*, c'est-à-dire à la sollicitation et à la réquisition totale des personnes. C'est vers cela que tendent tous les efforts de « retotaliser » le travail : ils tendent à en faire un service total, d'où le prestataire soit de moins en moins absent, de plus en plus impliqué personnellement.

Dans ce sens, le travail ne se distingue plus des autres pratiques, et en particulier de son terme adverse, le temps libre, qui, parce qu'il suppose la même mobilisation et le même investissement (ou le même désinvestissement productif) est aujourd'hui au même titre *un service rendu*¹ — qui

1. Le temps libre est, si l'on veut, une forme de « travail complexe », au sens où celui-ci, par opposition au travail simple, rejoint la définition du service : solidarité de la prestation et du prestataire, non-équivalence à un temps de travail social abstrait, non-équivalence à un salaire reproducteur de la force de travail. Marx aurait pu voir ceci s'il ne s'était aveuglé sur le travail productif et les multiples distinctions qui toutes tendaient à sauver le sujet de l'histoire : le travailleur productif. Au lieu de phantasmer sur le temps libre : « Si la réification de la force de travail atteignait à la perfection, il se produirait un éclatement de la forme réifiée, une brisure dans la chaîne qui assujettit l'individu au mécanisme... L'homme bénéficierait d'un temps libre, tel qu'il pourrait

devrait en toute justice mériter salaire (ce n'est pas impossible d'ailleurs ¹). Bref, ce n'est pas seulement la distinction imaginaire entre travail productif et improductif qui saute, mais la distinction même entre le travail et le reste. Il n'y a tout simplement plus de travail au sens spécifique du terme, et Marx a bien fait au fond de ne pas écrire son chapitre du *Capital* : il était condamné d'avance.

C'est à ce moment précisément que les travailleurs deviennent des « agents productifs » — les glissements terminologiques ont leur importance : celui-ci signifie par antiphrase le statut de celui qui ne produit plus rien. Déjà l'O.S. n'était plus le travailleur, c'était l'ouvrier face à l'indifférenciation totale du travail. Aux prises non plus avec un contenu de travail ni un salaire spécifique, mais avec la forme généralisée du travail et le salaire politique. Avec l'« agent productif », c'est le dégagement de la forme la plus abstraite — bien plus abstraite que le vieil O.S. exploité à mort : c'est le *mannequin de travail* qui apparaît, le plus petit commun module, le loufiat de base d'un principe d'irréalité du travail. Euphémisme génial : on ne travaille plus, on fait « acte de production » : c'est la fin d'une culture de la production et du travail d'où l'apparition a contrario du terme « productif ». Ce qui

enfin donner forme à sa vie privée et sociale (*L'Homme unidimensionnel*) » Marcuse aurait compris que le système, à travers le progrès technique et l'automation, produit le temps libre comme l'extrême réification de la force de travail, comme forme achevée du temps de travail social abstrait, justement dans la simulation inverse du non-travail.

Autre type de travail « complexe » : la formation, la qualification, l'école, etc. Tentation d'analyser cela aussi en termes de P.V., réinvestissement par le capital dans le savoir, la formation, les études, d'un capital constant surajouté au travailleur simple. Smith : « Un homme formé au prix de beaucoup de travail et de temps peut être comparé à une coûteuse machine... » Erreur. L'instruction, la formation, l'école ne sont pas des investissements détournés. Elles sont directement le rapport social de domestication et de contrôle. Le capital n'y cherche pas de travail complexe, il y perd absolument, il y sacrifie une part énorme de sa « P.V. » à la reproduction de son hégémonie.

1. Le salaire-chômage est déjà cela (un an de salaire après licenciement en France désormais). Mais il est dépassé par le projet d'« impôt négatif », en usage dans certains pays, et qui prévoit un salaire de base minimum pour tous, mères de famille, handicapés, jeunes sans emploi, à défalquer d'une rémunération de travail *éventuelle*. Le chômage disparaît ici purement et simplement comme conjoncture critique (avec tout ce qu'il impliquait politiquement). Le travail devient une *option*, et le salaire un visa d'existence, une inscription automatique dans le dispositif social. Le capital, c'est bien toujours le salariat, mais cette fois sous sa forme pure — dégagée du travail — signifiant dégagé du signifié (selon l'analogie de Saussure) — qui n'en était que le contenu épisodique.

caractérise cet « agent productif », ce n'est plus son exploitation, ce n'est plus d'être matière première dans un procès de travail, c'est sa mobilité, son interchangeabilité, son caractère de désinence inutile du capital fixe. L'« agent productif » désigne le statut ultime de l'« ouvrier à côté de la production » dont parlait Marx.

★

Parallèlement, cette phase où « le procès du capital lui-même cesse d'être un procès de production » est celle de la disparition de l'usine : c'est l'ensemble de la société qui prend le visage de l'usine. Il faut que l'usine disparaisse en tant que telle, que le travail perde sa spécificité pour que le capital puisse assurer cette métamorphose extensive de sa forme à la société totale. Il faut donc prendre acte de la disparition des lieux déterminés du travail, d'un sujet déterminé du travail, d'un temps déterminé de travail social, prendre acte de la disparition de l'usine, du travail et du prolétariat si on veut analyser la domination actuelle réelle du capital¹. Fini le stade de la société succursale ou superstructure de l'usine, armée de réserve virtuelle du capital. Le principe de l'usine et du travail explose et diffuse sur toute l'étendue de la société — de telle sorte que la distinction entre les deux devient « idéologique » : cela devient un piège du capital que de maintenir (dans l'imaginaire révolutionnaire) une présence spécifique et privilégiée de l'usine. Le travail est partout,

1. On voit bien à travers l'évolution sociale du logement comment se déplace la stratégie du capital d'un procès économique vers un procès extensif.

Le logement ouvrier n'est d'abord qu'une tanière, succursale de l'usine, lieu fonctionnel de reproduction de la force de travail, le lieu stratégique restant l'usine et l'entreprise. Le logement n'est pas investi par la forme capital.

Peu à peu, le logement est investi comme espace-temps marqué, dans un procès de contrôle direct et généralisé de l'espace social — lieu de reproduction, non plus du travail, mais de *l'habitat lui-même comme fonction spécifique*, comme forme directe du rapport social, reproduction non plus du travailleur, mais de l'habitant lui-même, de l'*usager*. Car l'« usager » est devenu, après le prolétaire, l'idéal type de l'esclave industriel. L'usager des biens, l'usager des mots, l'usager du sexe, l'usager du travail lui-même (l'ouvrier, l'« agent productif » devient usager de son usine et de son travail comme équipement individuel et collectif, comme *service social*), l'usager des transports, mais aussi l'usager de sa vie et de sa mort.

Stratégie décentrée, extensive, tous azimuts, l'usage, ou appropriation de la valeur d'usage, est la forme accomplie de l'autogestion du contrôle social.

parce qu'il n'y a plus de travail. C'est alors qu'il atteint sa forme définitive, sa forme accomplie, son *principe*, par où il rejoint les principes élaborés au fil de l'histoire dans ces autres espaces sociaux qui ont précédé la manufacture et lui ont servi de modèle : l'asile, le ghetto, l'hôpital général, la prison, tous les lieux d'enfermement et de concentration que notre culture a secrétés dans sa marche vers la civilisation. Tous ces lieux déterminés perdent d'ailleurs eux aussi leurs limites aujourd'hui, ils se diffusent dans la société globale, parce que la forme asilaire, la forme carcérale, la discrimination ont investi désormais tout l'espace social, tous les moments de la vie réelle¹. Il reste encore de tout cela — usines, asiles, prisons, écoles — et il en restera sans doute toujours, comme signes de dissuasion, pour détourner vers une matérialité imaginaire la réalité de la domination du capital. Il y a toujours eu des Églises pour cacher la mort de Dieu, ou pour cacher que Dieu était partout — ce qui est la même chose. Il y aura toujours des réserves d'animaux et d'Indiens pour cacher qu'ils sont morts, et que nous sommes tous des Indiens. Il y aura toujours des usines pour cacher que le travail est mort, que la production est morte, ou bien qu'elle est partout et nulle part. Car rien ne sert de combattre aujourd'hui le capital sous des formes *déterminées*. Par contre, s'il devient clair qu'il n'est plus déterminé par quoi que ce soit, et que son arme absolue est de reproduire le travail, comme imaginaire, alors c'est le capital lui-même qui est bien près de crever.

LE SALAIRE

Dans sa forme achevée, où le travail est sans rapport avec une production déterminée, il est aussi sans équivalence avec le salaire. Celui-ci n'est l'équivalent (truqué, injuste, mais peu importe) de la force de travail que dans la perspec-

1. Ainsi l'utopie californienne de la dissolution cybernétique de la métropole tertiaire : le travail distribué à domicile par ordinateur. Pulvérisation du travail dans tous les pores de la société et de la vie quotidienne. Non seulement la force de travail mais l'espace-temps du travail cesse d'exister : la société ne constitue plus qu'un seul continuum du processus de la valeur. Le travail est devenu *le mode de vie*. Contre cette ubiquité du capital, de la plus-value et du travail, liée à leur disparition en tant que tels, rien ne sert de ressusciter les murs de l'usine, l'âge d'or de l'usine et de la lutte de classes. L'ouvrier alimente désormais l'imaginaire de la lutte, comme le flic alimente l'imaginaire de la répression.

tive de la reproduction *quantitative* de la force de travail. Il n'a plus du tout ce sens lorsqu'il est la sanction du *statut* de force de travail, le signe de l'obéissance à la règle du jeu du capital. Il n'est plus équivalent ou proportionnel à quoi que ce soit¹, il est un sacrement comme le baptême (ou l'extrême-onction) qui fait de vous un véritable citoyen de la société politique du capital. Au-delà de l'investissement économique que constitue pour le capital le salaire-revenu du travailleur (fin du salariat comme exploitation, début du salariat comme actionariat de la société du capital — glissement de la fonction stratégique du travailleur vers la consommation comme service social obligé), c'est l'autre acception du terme investissement qui l'emporte dans la phase actuelle du salaire/statut : le capital investit le travailleur du salaire comme on investit quelqu'un d'une charge ou d'une responsabilité. Ou encore il investit le travailleur comme on investit une ville : il l'occupe en profondeur, et en contrôle tous les accès.

Non seulement par le salaire/revenu le capital charge les producteurs de faire circuler l'argent et de devenir ainsi les véritables reproducteurs du capital, mais plus profondément par le salaire/statut il en fait des preneurs de biens au même titre que lui, capital, est preneur de travail. Chaque usager en use des objets de consommation, réduits au statut fonctionnel de production de services, comme le capital en use de la force de travail. Chacun est ainsi investi de la mentalité profonde du capital.

Inversement, à partir du moment où le salaire est déconnecté de la force de travail, rien ne s'oppose plus (sinon les syndicats) à une revendication salariale maximaliste, illimitée. Car

1. Le concept de plus-value n'a tout simplement plus de sens en regard d'un système qui, de reproducteur de la force de travail comme génératrice de profit et de plus-value, est devenu reproducteur de la vie entière par redistribution ou réinjection anticipée de tout l'équivalent du sur-travail social. A partir de là, la plus-value est partout et nulle part. Il n'y a plus exactement de « faux frais du capital », ni inversement de « profit » au sens d'une extorsion unilatérale. La loi du système est de s'en dessaisir et de redistribuer, afin que ça circule et que tous et chacun, pris dans le filet serré de cette redistribution incessante, devienne gestionnaire, et le groupe entier autogestionnaire de la plus-value, s'impliquant ainsi à fond dans l'ordre politique et quotidien du capital. Et de même que la plus-value n'a plus de sens vue du côté du capital, elle n'en a plus non plus du côté de l'exploité. La distinction entre une fraction du travail faisant retour dans le salaire et un reste appelé plus-value n'a plus de sens en regard d'un travailleur qui, de reproducteur de sa force de travail dans son salaire, devient reproducteur de sa vie entière dans un procès de « travail » généralisé.

s'il y a un « juste prix » à une certaine *quantité* de force de travail, il n'y a plus de prix pour le consensus et la participation globale. La revendication salariale traditionnelle n'est que la négociation de la *condition* de producteur. La revendication maximaliste est une forme offensive de retournement par le salarié du *statut* de reproducteur auquel il est voué à travers le salaire. C'est un défi. Le salarié veut tout. C'est sa façon, non seulement d'approfondir la crise économique du système, mais de retourner contre lui l'exigence politique totale que celui-ci lui impose.

Salaire maximum pour un travail minimum : tel est le mot d'ordre. Escalade de la revendication dont l'issue politique pourrait bien être de faire sauter le système par en haut, selon sa propre logique du travail comme présence forcée. Car ce n'est plus alors en tant que producteurs que les salariés interviennent mais en tant que non-productifs, rôle que leur assigne le capital — et ils n'interviennent plus dialectiquement, mais catastrophiquement dans le processus.

Moins on a à en faire, plus on doit exiger un salaire élevé, puisque ce moindre emploi est le signe d'une absurdité plus évidente encore de la présence forcée. Voilà la « classe » telle qu'en elle-même le capital la change : dépossédée de son exploitation même, de l'usage de sa force de travail, elle ne saurait faire payer trop cher au capital ce *déni de production*, cette perte d'identité, cette débauche. Exploitée, elle ne pouvait exiger que le minimum. Déclassée, elle est libre d'exiger tout¹. Et le plus fort, c'est que le capital la suit relativement bien sur ce terrain. Il n'est pas de trop de tous les syndicats pour rendre aux salariés inconscients la conscience de l'équivalence salaire/travail, que le capital lui-même a abolie. Il n'est pas de trop de tous les syndicats pour canaliser ce chantage salarial illimité dans les voies d'une saine négociation. Sans syndicats, les ouvriers exigeraient d'un coup 50 %, 100 %, 200 % d'augmentation — ils l'obtiendraient peut-être ! Il y a des exemples dans ce sens aux États-Unis et au Japon².

1. Autres formes parallèles à la revendication maximaliste : salaire égal pour tous, lutte contre la qualification : toutes visent la fin de la division du travail (du travail comme rapport social) et la fin de la loi de l'équivalence sur le terrain, fondamental pour le système, de l'équivalence du salaire et de la force de travail. Elles visent donc indirectement la forme même de l'économie politique.

2. C'est le même phénomène qui se produit avec les pays sous-développés. Pas de limites au prix des matières premières à partir du moment où celles-ci, bien au-delà de l'économique, deviennent le signe, le gage

LA MONNAIE

L'homologie posée par Saussure entre travail et signifié d'une part, salaire et signifiant d'autre part, est une sorte de matrice d'où on peut rayonner sur toute l'économie politique. Elle se vérifie aujourd'hui à l'inverse : déconnexion des signifiants d'avec les signifiés, déconnexion du salaire d'avec le travail. Escalade parallèle du jeu des signifiants et du salaire. Saussure avait raison : l'économie politique est une langue, et la même mutation qui affecte les signes de la langue, lorsqu'ils perdent leur statut référentiel, affecte aussi les catégories de l'économie politique. Le même processus se vérifie dans deux autres directions :

I. Déconnexion de la production d'avec toute référence ou finalité sociale — elle entre alors dans la phase de la *croissance*. Il faut interpréter la croissance en ce sens, non pas comme une accélération, mais comme autre chose qui marque en fait la *fin de la production*. Celle-ci se caractérisait par un écart significatif entre une production et une consommation relativement contingente et autonome. Mais à partir du moment (la crise de 29, et surtout la fin de la Seconde Guerre mondiale) où la consommation devient littéralement dirigée, c'est-à-dire prend force à la fois de mythe et de variable contrôlée, on entre dans une phase où ni la production ni la consommation n'ont plus de déterminations propres, ni de fins respectives — mais sont toutes deux prises dans un cycle, ou une spirale, ou un enchevêtrement qui les dépasse, et qui est celui de la croissance. Celle-ci laisse loin derrière elle les objectifs sociaux traditionnels de la production et de la consommation. Elle est un processus à elle seule, pour elle seule. Elle ne vise plus les besoins ni le profit. Elle n'est pas une accélération de la productivité, mais structurellement une inflation des *signes* de la production, un chassé-

de l'acceptation d'un ordre politique mondial, la société planétaire de la coexistence pacifique, où les pays sous-développés se trouvent socialisés de force sous la coupe des grandes puissances. L'escalade des prix devient alors un défi, non seulement à la richesse des pays occidentaux, mais au système politique de la coexistence pacifique, face à la domination d'une classe politique mondiale — capitaliste ou communiste peu importe.

Les Arabes, avant la guerre de l'énergie, en étaient à la revendication salariale traditionnelle : faire payer le pétrole à sa juste valeur. Désormais, la revendication devient maximale, sans limites, et elle change de sens.

croisé et une fuite en avant de tous les signes, dont le signe monétaire bien entendu. C'est le stade des programmes de fusées, de Concorde, des programmes militaires tous azimuts, de l'inflation du parc industriel, des équipements d'infrastructure sociaux ou individuels, des programmes de formation et de recyclage, etc. Il faut produire n'importe quoi, selon une contrainte de réinvestissement à tout prix (et non pas en fonction du taux de plus-value). Dans ce planning reproductif, le chef-d'œuvre promet d'être l'antipollution, où tout le système « productif » va se recycler sur l'élimination de ses propres déchets — équation gigantesque à résultat nul — pas nul cependant, puisque avec la « dialectique » pollution/antipollution se profile l'espérance d'une croissance sans fin.

II. Déconnexion du signe monétaire d'avec toute production sociale : il entre alors dans la spéculation et l'inflation illimitée. L'inflation est à la monnaie ce que l'escalade des salaires est à la vente de la force de travail (ce que la croissance est à la production). Dans tous ces cas, le même décrochage déclenche le même emballement et la même crise virtuelle. Décrochage du salaire d'avec la « juste » valeur de la force de travail — décrochage de la monnaie d'avec la production réelle : même perte de référentiel. Dans un cas le temps de travail social abstrait, dans l'autre l'étalon-or perdent leur fonction d'index et de critères d'équivalence. Inflation salariale et inflation monétaire (et croissance) sont ainsi du même type et elles sont inséparables¹.

Vidée des finalités et des *affects* de la production, la monnaie devient spéculative. De l'étalon-or, qui n'était déjà plus l'équivalent représentatif d'une production réelle, mais en gardait encore la trace dans un certain équilibre (peu d'inflation, convertibilité des monnaies en or, etc.) aux capitaux flottants et à la flottaison généralisée, elle passe du signe référentiel à la forme structurale. Logique propre du signifiant « flottant », pas au sens de Lévi-Strauss, où il n'aurait pas encore trouvé de signifié, mais au sens où il s'est débarrassé de tout signifié (d'une équivalence dans le réel) comme d'un frein à sa prolifération et à son jeu illimité. La monnaie peut

1. Et la crise de l'énergie apporte aux deux en même temps un alibi et une dissuasion parfaite. Désormais l'inflation, crise structurelle interne au système, va pouvoir être imputée à la « surenchère » des pays producteurs d'énergie et de matières premières — et la désaffection du système productiviste, qu'exprime entre autres le défi salarial maximaliste, va pouvoir être contrecarrée par le chantage à la pénurie, c'est-à-dire par le chantage à la valeur d'usage du système économique lui-même.

ainsi se reproduire elle-même selon un simple jeu de transferts et d'écritures, selon un dédoublement et redoublement incessant de sa propre substance abstraite.

Hot money : ainsi nomme-t-on les eurodollars, sans doute pour caractériser cette ronde insensée du signe monétaire. Mais plus justement il faudrait dire que la monnaie actuelle est devenue « cool » — ce terme désignant (McLuhan et Riesman) une relativité intense des termes, mais sans affects, un jeu se nourrissant purement des règles du jeu, de la commutation des termes et de l'épuisement de ces commutations. Hot caractérise au contraire la phase référentielle du signe, avec sa singularité et son épaisseur de signifié réel, son affect très fort et son peu de commutabilité. Nous sommes en pleine phase cool du signe. Le système actuel du travail est cool, la monnaie est cool, tout agencement structural en général est cool, et la production et le travail « classiques », processus hot par excellence, ont cédé la place à la croissance illimitée liée au désinvestissement des contenus et du procès de travail, qui sont des processus cool.

Coolness, c'est le jeu pur des valeurs de discours, des commutations d'écriture, c'est l'aisance, la distance de ce qui ne joue véritablement plus qu'avec des chiffres, des signes et des mots, c'est la toute-puissance de la simulation opérationnelle. Tant qu'il reste de l'affect et du référentiel, on est dans le hot. Tant qu'il reste du « message » on est dans le hot. Quand le medium devient message, on entre dans l'ère cool. Et c'est bien ce qui a lieu avec la monnaie. Arrivée à une certaine phase de déconnexion, elle n'est plus un medium, un moyen de circulation des marchandises, elle est *la circulation même*, c'est-à-dire la forme réalisée du système dans son abstraction tournoyante.

La monnaie est la première « marchandise » qui passe au statut de signe et *échappe à la valeur d'usage*. Dès lors, elle est redoublement du système de la valeur d'échange dans un signe visible, et à ce titre elle est ce qui donne à voir le marché (et donc aussi la rareté) dans sa transparence. Mais aujourd'hui la monnaie franchit un pas de plus : *elle échappe même à la valeur d'échange*. Libérée du marché lui-même, elle devient simulacre autonome, délesté de tout message et de toute signification d'échange, devenue elle-même message et s'échangeant en elle-même. Elle n'est plus alors une marchandise, puisqu'il n'y a plus en elle ni V.U. ni V.E. Elle n'est plus équivalent général, c'est-à-dire encore abstraction médiatrice du marché. Elle est ce qui circule plus vite que tout le reste, et sans commune mesure avec le reste.

Bien sûr, on peut dire qu'elle l'a toujours été, que depuis l'aube de l'économie marchande, elle est ce qui circule plus vite, et qui entraîne tous les autres secteurs dans cette accélération. Et tout au long de l'histoire du capital, il y a distorsion entre les différents niveaux (financier, industriel, agricole, mais aussi biens de consommation, etc.) selon la vitesse à laquelle ça circule. Aujourd'hui encore ces distorsions persistent, il y a par exemple résistance des monnaies nationales (liées à un marché, à une production, à un équilibre local) à la monnaie spéculative internationale. Mais c'est celle-ci qui mène l'offensive, parce que c'est elle qui circule le plus vite, qui dérive, qui flotte : un simple jeu de flottaison peut briser n'importe quelle économie nationale. Selon une vitesse de rotation différentielle, tous les secteurs sont donc commandés par cette flottaison au sommet qui, loin d'être un processus épiphénoménal et baroque (« à quoi sert la Bourse »?) est la plus pure expression du système, dont on retrouve partout le scénario : inconvertibilité des monnaies en or ou inconvertibilité des signes en leur référentiel — convertibilité flottante et généralisée des monnaies entre elles ou mouvance, jeu structural indéfini des signes — mais aussi flottaison de toutes les catégories de l'économie politique dès lors qu'elles perdent leur référent-or, la force de travail et la production sociale : travail et non-travail, travail et capital deviennent convertibles, toute logique est dissoute, — mais aussi flottaison de toutes les catégories de la conscience dès lors que l'*équivalent mental de l'étalon-or*, le sujet, s'est perdu. Plus d'instance de référence sous la juridiction de laquelle les producteurs pouvaient échanger leurs valeurs selon des équivalences contrôlées : c'est la fin de l'étalon-or. Plus d'instance de référence sous l'égide de laquelle sujet et objets pouvaient s'échanger dialectiquement, échanger leurs déterminations autour d'une identité stable selon des règles sûres : c'est la fin du sujet de la conscience. On est tenté de dire : c'est le règne de l'inconscient. Conséquence logique : si le sujet de la conscience est l'*équivalent mental de l'étalon-or*, c'est *l'inconscient qui est l'équivalent mental de la monnaie spéculative et des capitaux flottants*. Aujourd'hui en effet les individus, désinvestis comme sujets et dessaisis de leurs relations d'objet, dérivent les uns par rapport aux autres sur un mode incessant de fluctuations transférentielles : flux, branchements, déconnexions, transfert/contre-transfert — toute la socialité peut fort bien se décrire en termes d'inconscient deleuzien ou de mécanique monétaire (voire en termes riesmaniens d'« otherdirectedness » : l'« otherdirectedness » est déjà, en

termes hélas anglo-saxons et peu schizophréniques, cette flottaison des identités). Pourquoi y aurait-il un privilège de l'inconscient (même orphelin et schizophrène)? L'Inconscient est cette structure mentale contemporaine de la phase actuelle la plus radicale de l'échange dominant, contemporaine de la révolution structurale de la valeur.

LA GRÈVE

La grève se justifiait historiquement dans un système de production, comme violence organisée pour arracher à la violence inverse du capital une fraction de la plus-value, sinon le pouvoir. Aujourd'hui, cette grève est morte :

1. Parce que le capital est en mesure de laisser pourrir toutes les grèves — et ceci parce qu'on n'est plus dans un système de production (maximalisation de la plus-value). Périssent le profit pourvu que la reproduction *de la forme du rapport social* soit sauve!

2. Parce que ces grèves ne changent rien au fond : le capital redistribue aujourd'hui de lui-même, c'est pour lui une question de vie ou de mort. Au mieux, la grève arrache au capital ce qu'il aurait de toute façon concédé à terme, selon sa propre logique.

Si donc les rapports de production, et avec eux la lutte de classes, s'enlisent dans des rapports sociaux et politiques orchestrés, il est clair que seul peut faire irruption dans ce cycle ce qui échappe à l'organisation et à la définition de la classe comme :

- instance historique *représentative* ;
- instance historique *productive*.

Seuls ceux qui échappent au tourniquet de la production et de la représentation peuvent en dérégler les mécanismes et fomenter, du fond de leur condition aveugle, un retournement de la « lutte de classes » qui pourrait bien être sa fin pure et simple comme lieu géométrique du « politique ». C'est ici que l'intervention des immigrés prend son sens dans les grèves récentes ¹.

1. Mais cette intervention n'est pas exclusive de celle de tout autre groupe *privé de représentation sociale*. Femmes jeunes, lycéens, homosexuels, et « prolös » eux-mêmes, lorsqu'ils deviennent « sauvages » ou si on admet qu'au fond les syndicats ne les représentent pas du tout et ne représentent qu'eux-mêmes — nous sommes tous dans ces sens des « immigrés ». Inversement, ceux-ci peuvent cesser de l'être. Il n'y a donc

Parce que des millions de travailleurs se trouvent, de par le mécanisme de leur discrimination, privés de toute instance représentative, ce sont eux dont l'irruption sur la scène occidentale de la lutte de classes porte la crise au niveau crucial de la représentation. Tenus hors classe par la société entière, y compris les syndicats (et avec la complicité économico-raciale de leur « base » sur ce point : pour la « classe » prolétarienne organisée, centrée sur son rapport de forces économico-politique avec la classe bourgeoise capitaliste, l'immigré est « objectivement » un ennemi de classe), les immigrés jouent, de par cette exclusion sociale, comme analyseurs du rapport entre travailleurs et syndicats, et plus généralement du rapport entre la « classe » et toute instance représentative de la « classe ». Déviants quant au système de la représentation politique, ils infectent de leur déviance tout le prolétariat, qui apprend lui aussi peu à peu à se passer du système de la représentation et de toute instance qui prétende parler en son nom.

La situation ne durera pas : syndicats et patrons ont flairé le danger et s'emploient à réintégrer les immigrés comme « figurants à part entière » sur la scène de la « lutte de classes ».

L'autopsie des syndicats

La grève de mars-avril 73 chez Renault a constitué une sorte de répétition générale de cette crise. Confuse en apparence, incoordonnée, manipulée, et en fin de compte un échec (sinon l'extraordinaire victoire terminologique qui a consisté à remplacer le terme d'O.S., désormais tabou, par celui d'A.P. : « agent productif » !), en réalité une très belle agonie des syndicats coïncés entre la base et le patronat. Au début, c'est une grève « sauvage » déclenchée par les O.S. immigrés. Mais la C.G.T. a maintenant contre ce genre d'accident une arme toute prête : l'extension de la grève à d'autres usines ou à d'autres catégories de personnel, saisissant ainsi l'occasion d'une action de masse printanière désormais rituelle. Or, même ce mécanisme de contrôle, qui a fait ses preuves depuis 68, et sur lequel les syndicats comptaient bien pouvoir s'appuyer pour une génération, leur a en fait échappé

pas d'« immigrés en tant que tels », et ceux-ci ne constituent pas un nouveau sujet historique, un néo-prolétariat qui prendrait la relève de l'autre.

cette fois. Même la base non sauvage (Seguin, Flins, Sandouville) a tantôt cessé, tantôt repris le travail (ce qui est aussi important) sans égards aux « conseils » de leurs syndicats. Ceux-ci ont constamment été pris à contre-pied. Ce qu'ils obtenaient de la direction pour le faire ratifier aux ouvriers, ceux-ci n'en voulaient pas. Les concessions qu'ils arrachaient aux ouvriers pour relancer la négociation avec la direction, celle-ci les refuse et ferme les usines. Elle fait appel aux travailleurs par-dessus les syndicats. En fait, elle pousse délibérément à la crise pour forcer les syndicats dans leurs retranchements : sauront-ils contrôler *tous* les travailleurs? C'est leur existence sociale, leur légitimité qui est en cause. Là est la raison du « durcissement » patronal (et gouvernemental à tous les niveaux). Il ne s'agit plus d'une épreuve de force entre prolétariat organisé (syndiqué) et patronat, mais d'une *épreuve de représentativité* pour le syndicat sous la double pression de la base et du patronat — et cette épreuve est l'aboutissement de toutes les grèves sauvagées des dernières années, c'est-à-dire qu'elle a pour détonateur les non-syndiqués, les jeunes réfractaires, les immigrés, tous les hors-classe.

L'enjeu à ce niveau est extraordinaire. C'est tout l'édifice social qui menace de s'effondrer avec la légitimité et la représentativité syndicale. Le Parlement et les autres médiations ne pèsent plus lourd. Même la police ne sert à rien sans les syndicats, si ces derniers sont incapables de faire la police dans les usines et ailleurs. En Mai 68, ce sont eux qui ont sauvé le régime. C'est leur heure qui sonne maintenant. Profondément, cette importance de l'enjeu s'exprime dans la confusion même des événements (et ceci est valable pour l'action des lycéens comme pour les grèves de Renault). Grève, pas grève. Où en est-on? Personne ne décide plus de rien. Quels sont les objectifs? Où sont les adversaires? De quoi parle-t-on? Les compteurs Geiger grâce auxquels syndicats, partis et groupuscules mesurent la combativité des masses, s'affolent. Le mouvement lycéen se liquéfie dans les mains de ceux qui veulent le structurer sur ses propres objectifs : n'avait-il donc pas d'objectifs? En tout cas, il n'a pas voulu *se faire objectiver par derrière*. Les ouvriers reprennent le travail sur un résultat nul, alors qu'ils ont refusé de le faire huit jours avant sur des avantages sensibles, etc. En fait cette confusion est comme celle du rêve : elle traduit une résistance ou une censure qui joue sur le contenu même du rêve. Ici, elle traduit un fait capital, et difficilement acceptable par les prolétaires eux-mêmes : c'est que la lutte sociale s'est

déplacée de l'ennemi de classe traditionnel, externe, patrons et capital, sur le véritable ennemi de classe interne, la propre instance représentative de la classe : parti ou syndicat. L'instance à qui les ouvriers délèguent leur pouvoir, et qui se retourne contre eux sous forme de délégation de pouvoir patronal et gouvernemental. Le capital, lui, n'aliène que la force de travail et son produit, il n'a le monopole que de la *production*. Partis et syndicats, eux, aliènent le pouvoir social des exploités, et ils ont le monopole de la *représentation*. Leur mise en cause est un progrès révolutionnaire historique. Mais ce progrès se paye par une moindre clarté, une moindre résolution, une régression apparente, l'absence de continuité, de logique, d'objectifs, etc. C'est que tout devient incertain, tout résiste lorsqu'il s'agit d'affronter sa propre instance répressive, de chasser le syndiqué, le délégué, le responsable, le porte-parole *de sa tête*. Mais ce flou du printemps 73 indique précisément qu'on a touché au fond du problème : les syndicats et les partis sont morts, il leur reste à mourir.

La débauche du prolétariat

Cette crise de la représentation est l'aspect *politique* crucial des derniers mouvements sociaux. A elle seule, elle pourrait cependant ne pas être mortelle pour le système, et on voit déjà se profiler partout (chez les syndicats eux-mêmes) son dépassement formel (sa récupération) dans un schéma généralisé de l'*autogestion*. Plus de délégation de pouvoir, tout le monde responsable à part entière de la production ! La nouvelle génération idéologique se lève ! Mais elle aura fort à faire, parce que cette crise s'articule sur une autre bien plus profonde encore, et qui touche, elle, la production elle-même, le système même de la productivité. Et là encore les immigrés, indirectement sans doute, sont en position d'analyseurs. De la même façon qu'ils analysaient le rapport du « prolétariat » à ses instances représentatives, ils analysent *le rapport des travailleurs à leur propre force de travail*, leur rapport à eux-mêmes en tant que force productive (et non plus seulement à certains d'entre eux en tant qu'instance représentative). Et ceci parce que ce sont eux qui ont été le plus récemment arrachés à une tradition non productiviste. Parce qu'il a fallu les déstructurer socialement pour les jeter dans le procès de travail occidental, et qu'en retour, ce sont eux qui déstructurent en profondeur ce procès général et la morale productiviste qui domine les sociétés occidentales.

Tout se passe comme si leur embauche de force sur le

marché européen du travail provoquait une débauche croissante du prolétariat européen vis-à-vis du travail et de la production. Il ne s'agit plus seulement des pratiques « clandestines » de résistance au travail (freinage, coulage, absentéisme, etc.), qui n'ont jamais cessé — mais cette fois : ouvertement, collectivement, spontanément des ouvriers s'arrêtent de travailler, comme ça, subitement, ne réclament rien, ne négocient rien, au grand désespoir des syndicats et des patrons, et reprennent le travail aussi spontanément, et *ensemble*, le lundi d'après. Ni échec, ni victoire, ce n'est pas une grève, c'est un « *arrêt du travail* ». Euphémisme qui en dit plus long que le terme de grève : c'est toute la discipline du travail qui tombe, toutes les normes morales et pratiques qu'a imposées la colonisation industrielle depuis deux siècles en Europe qui se désagrègent et s'oublient, sans effort apparent, sans « lutte de classes » à proprement parler. Discontinuité, laxisme, indiscipline horaire, indifférence à l'égard du forcing salarial, de l'excédent, de la promotion, de l'accumulation, de la prévision — on fait juste ce qu'il faut, puis on s'arrête, et on y revient plus tard. Ce sont exactement les comportements que les colons reprochent aux « sous-développés » : impossible de les dresser à la valeur /travail, au temps rationnel et continu, au concept de gain salarial, etc. Il n'y a qu'en les exportant outre-mer qu'on arrive enfin à les intégrer au procès de travail. Et c'est à ce moment-là que les travailleurs occidentaux, eux, « régressent » de plus en plus vers des comportements de « sous-développés ». Ce n'est pas la moindre revanche de la colonisation et de sa forme la plus avancée (l'importation de main-d'œuvre) que de voir le prolétariat occidental lui-même saisi par la débauche — si bien qu'il faudra peut-être un jour l'exporter à son tour dans les pays sous-développés pour lui réapprendre les valeurs historiques et révolutionnaires du travail.

Il y a un rapport étroit entre cette ultra-colonisation des travailleurs immigrés (puisque les colonies n'étaient pas rentables sur place, on les importe) et cette décolonisation industrielle qui affecte tous les secteurs de la société (partout, école, usine, on passe de la phase *hot* d'investissement du travail à la *pratique cool et cynique des tâches*). Ce sont eux, les immigrés (et les O.S. jeunes ou ruraux), parce que les plus fraîchement sortis de l'indifférence « sauvage » au travail « rationnel », qui analysent la société occidentale dans ce que peut avoir de récent, de fragile, de superficiel et d'arbitraire cette collectivisation forcée par le travail, cette paranoïa collective, dont on a tellement fait une morale, une culture,

un mythe, qu'on a oublié qu'il n'y a pas deux siècles que cette discipline industrielle a été imposée, au prix d'efforts inouïs, en Occident même — qu'elle n'a jamais vraiment réussi et qu'elle commence à craquer dangereusement (elle n'aura guère duré plus longtemps au fond que l'autre colonisation, celle d'outre-mer).

La grève pour la grève

La grève pour la grève est la vérité actuelle de la lutte. Sans motivation, sans objectif ni référentiel politique, elle répond en s'y opposant à une production elle-même sans motivation, sans référentiel, sans valeur d'usage sociale, sans autre finalité qu'elle-même — à une production pour la production, bref à un système qui n'est plus qu'un système de reproduction, et qui tourne sur lui-même dans une gigantesque tautologie du procès de travail. La grève pour la grève, c'est la tautologie inverse, mais subversive puisqu'elle dévoile cette forme nouvelle du capital, qui correspond au stade ultime de la loi de la valeur.

La grève cesse enfin d'être un moyen, et seulement un moyen, de peser sur le rapport de forces politiques et le jeu du pouvoir. Elle devient une fin. Elle nie en la parodiant radicalement, sur son terrain même, cette sorte de finalité sans fin qu'est devenue la production.

Dans la production pour la production, il n'y a plus de gaspillage. Ce terme, valable dans une économie restreinte de l'usage, est pour nous inutilisable. Il relève d'une critique pieuse du système. Concorde, le programme spatial, etc., ce n'est pas du gaspillage; au contraire. Car ce que le système, parvenu à ce haut point d'inutilité « objective », produit et reproduit, c'est le travail lui-même. C'est d'ailleurs ce que tout le monde (travailleurs et syndicats y compris) exige de lui d'abord. Tout tourne autour de l'emploi — le social : c'est la création d'emplois — pour préserver l'emploi, les syndicats britanniques sont prêts à transformer Concorde en bombardier supersonique — inflation ou chômage : vive l'inflation, etc. Le travail est devenu, comme la Sécurité Sociale, comme les biens de consommation, un bien de redistribution sociale. Paradoxe énorme : le travail est de moins en moins une force productive, il est de plus en plus un produit. Cet aspect n'est pas le moins caractéristique de la mutation actuelle du système du capital, de la révolution par laquelle il passe du stade spécifique de la production à celui de la reproduction. Il a de moins en moins besoin de force de travail pour fonc-

tionner et s'élargir, et on exige de lui qu'il fournisse, qu'il « produise » de plus en plus de travail.

A cette absurde circularité d'un système où on travaille pour produire du travail correspond la revendication de la grève pour la grève (c'est d'ailleurs là qu'aboutissent elles aussi aujourd'hui la plupart des grèves « revendicatives »). « Payez-nous les journées de grève » — c'est-à-dire au fond : payez-nous pour que nous puissions *reproduire* la grève pour la grève. Retournement de l'absurdité du système général.

Aujourd'hui où les produits, *tous* les produits, et le travail lui-même, sont au-delà de l'utile et de l'inutile — il n'y a plus de travail productif, il n'y a plus que du travail *reproductif*. De même, il n'y a plus de consommation « productive » ni de consommation « improductive » : il n'y a plus qu'une consommation *reproductive*. Le loisir est aussi « productif » que le travail, le travail d'usine aussi « improductif » que le loisir ou le tertiaire — peu importe l'une ou l'autre formule, et *cette indifférence marque précisément la phase achevée de l'économie politique*. Tous sont *reproductifs* — c'est-à-dire ont perdu la finalité concrète qui les distinguait. Personne ne produit plus. La production est morte. Vive la reproduction!

Généalogie de la production

Ce qui est reproduit dans le système actuel, c'est le capital dans sa définition la plus rigoureuse : comme *forme du rapport social*, et non dans l'acception vulgaire, comme argent, profit et système économique. On a toujours entendu la reproduction comme reproduction « élargie » du mode de production, et déterminée par ce dernier. Alors qu'il faudrait concevoir le mode de production comme modalité (et non la seule) du *mode de reproduction*. Forces productives et rapports de production — autrement dit la sphère de la productivité matérielle — ne sont peut-être qu'une des conjonctures possibles, et donc historiquement relative, du procès de reproduction. La reproduction est une forme qui dépasse de loin l'exploitation économique. Le jeu des forces productives n'en est donc pas la condition nécessaire.

Historiquement, le statut du « prolétariat » (du salarié industriel) n'est-il pas d'abord celui du renfermement, de la concentration et de l'exclusion sociale?

Le renfermement manufacturier est l'élargissement fantastique du renfermement décrit par Foucault au *xvii^e* siècle. Le travail « industriel » (non artisanal, collectif, privé des

moyens de production, sous contrôle) n'a-t-il pas pris naissance dans les premiers grands Hôpitaux Généraux? Dans un premier temps, une société en voie de rationalisation enferme ses oisifs, ses errants, ses déviants, elle les occupe, elle les fixe, elle leur impose son principe rationnel de travail. Mais la contamination est réciproque, et cette coupure par laquelle la société a institué son principe de rationalité reflue sur la société de travail tout entière : le renfermement est un micro-modèle qui va se généraliser ensuite, comme système industriel, à toute la société devenue, sous le signe du travail, de la finalité productiviste, un camp de concentration, de détention, de réclusion.

Au lieu d'exporter le concept de prolétariat et d'exploitation sur l'oppression raciale, sexuelle, etc., il faut se demander si ce n'est pas l'inverse. Si l'ouvrier n'est pas d'abord, si son statut fondamental n'est pas, comme le fou, le mort, la nature, les animaux, les enfants, les Noirs, les femmes — non pas un statut d'*exploitation*, mais un statut d'*excommunication* — non pas un statut de spoliation et d'exploitation, mais un statut de discrimination et de marquage.

Je fais l'hypothèse qu'il n'y a jamais eu de véritable lutte de classes que sur la base de cette discrimination : la lutte des sous-hommes contre leur statut de bêtes, contre l'abjection de cette coupure de caste qui les voue à la sous-humanité du travail. C'est ça qui est derrière chaque grève, chaque révolte, aujourd'hui encore derrière les actions les plus « salariales » : leur virulence vient de là. Ceci dit, le prolétaire est aujourd'hui un être « normal », le travailleur a été promu à la dignité d'« être humain » à part entière, à ce titre d'ailleurs il reprend toutes les discriminations dominantes à son compte : il est raciste, sexiste, répressif. Par rapport aux déviants actuels, aux discriminés de tous ordres, il est du même côté que la bourgeoisie : du côté de l'humain, du côté du normal. Tant il est vrai que la loi fondamentale de cette société n'est pas la loi de l'exploitation, mais le *code de la normalité*.

Mai 68 : L'illusion de la production

La première onde de choc de ce passage de la production à la pure et simple reproduction a été Mai 68. Elle a touché l'Université d'abord, et d'abord les Facultés de sciences humaines, parce que c'est là qu'il est devenu plus évident (même sans une conscience « politique » claire) qu'on n'y produisait plus rien, et qu'on ne faisait plus qu'y reproduire (des enseignants, du savoir et de la culture, eux-mêmes facteurs de

reproduction du système général). C'est cela, vécu comme inutilité totale, irresponsabilité (« Pourquoi des sociologues ? »), relégation, qui a fomenté le mouvement étudiant de 68 (et non pas l'absence de débouchés — des débouchés, il y en a toujours assez *dans la reproduction* — ce qui n'existe plus, ce sont des lieux, des espaces où se *produise* véritablement quelque chose).

Cette onde de choc court toujours. Elle ne peut que se propager jusqu'aux extrémités du système, au fur et à mesure que des secteurs entiers de la société tomberont du rang de *forces productives* au pur et simple statut de *forces reproductives*. Si ce processus a d'abord touché les secteurs de la culture, du savoir, de la justice, de la famille — c'est-à-dire les secteurs dits « superstructurels », il est clair qu'il affecte progressivement aujourd'hui aussi tout le secteur dit « infrastructurel » : une nouvelle génération de grèves depuis 68, partielles, sauvages, épisodiques peu importe, témoigne non plus de la « lutte de classes » d'un prolétariat assigné à la production, mais de la révolte de ceux qui, dans les usines mêmes, sont assignés à la reproduction.

Pourtant, dans ce secteur même, ce sont les catégories marginales, anomiques, qui sont les premières touchées : jeunes O.S. importés directement de la campagne à l'usine, immigrés, non-syndiqués, etc. Pour toutes les raisons qu'on a indiquées, le prolétariat « traditionnel », organisé et syndiqué, a en effet toutes les chances d'être le dernier à réagir, puisque c'est lui qui peut entretenir le plus longtemps *l'illusion du travail « productif »*. Cette conscience d'être, par rapport à tous les autres, de véritables « producteurs », d'être quand même, fût-ce au prix de l'exploitation, à la source de la richesse sociale, cette conscience « prolétarienne », renforcée et sanctionnée par l'organisation, constitue certainement le plus sûr rempart *idéologique* contre la déstructuration du système actuel qui, loin de prolétarianiser des couches entières de la population, c'est-à-dire d'élargir l'exploitation du travail « productif », comme le veut la bonne théorie marxiste, aligne tout le monde sur le même statut de travailleur reproductif.

Les travailleurs « productifs » manuels vivent, plus que tout autre, dans *l'illusion de la production* — tout comme ils vivent leur loisir dans l'illusion de la liberté.

Tant que les choses sont vécues comme source de richesse ou de satisfaction, *comme V.U.*, fût-ce le pire travail aliéné et exploité, elles sont supportables. Tant qu'on peut encore repérer une « production » correspondant (même imaginairement) à des besoins individuels ou sociaux (c'est pourquoi

le concept de besoin est tellement fondamental et tellement mystificateur), les pires situations individuelles ou historiques sont supportables, parce que *l'illusion de la production est toujours l'illusion de faire coïncider celle-ci avec son idéale valeur d'usage*. Et ceux qui aujourd'hui croient à la valeur d'usage de leur force de travail — les prolétaires — sont virtuellement les plus mystifiés, les moins susceptibles de cette révolte qui saisit les gens du fond de leur inutilité totale, de la manipulation circulaire qui en fait de purs jalons d'une reproduction insensée.

Le jour où ce procès se généralisera dans toute la société, Mai 68 prendra la forme d'une explosion générale, et le problème de la liaison étudiants/travailleurs ne se posera plus : il ne faisait que traduire le fossé qui sépare ceux qui, dans le système actuel, croient encore en leur propre force de travail et ceux qui n'y croient plus.

L'ÉCONOMIE POLITIQUE COMME MODÈLE DE SIMULATION

L'économie politique, c'est désormais pour nous *le réel* — c'est-à-dire très exactement ce qu'est le référentiel dans le signe : l'horizon d'un ordre défunt, mais dont la simulation préserve un équilibre « dialectique » de l'ensemble. Le réel, *donc* l'imaginaire. Car là aussi, les deux catégories jadis distinctes ont fusionné et dérivent ensemble. Le code (la loi structurale de la valeur) joue la réactivation systématique de l'économie politique (loi restreinte et marchande de la valeur) comme réel/imaginaire de nos sociétés, et la manifestation de la forme restreinte de la valeur équivaut à l'occultation de sa forme radicale.

Profit, plus-value, mécanique du capital, lutte de classes : tout le discours critique de l'économie politique est mis en scène comme discours de référence. Le mystère de la valeur est produit sur scène (bien sûr, le mystère a simplement changé de valeur : c'est la valeur structurale qui est devenue mystérieuse) : tout le monde est d'accord sur l'« instance déterminante » de l'économique, elle en devient « obscène¹ ». C'est de

1. L'affiche B.N.P. : « Votre argent m'intéresse — donnant donnant — vous me prêtez votre argent, je vous fais profiter de ma banque » mérite d'être analysée dans ce sens.

1° C'est la première fois que le capital (dans son institution de pointe qu'est le capital financier international) énonce aussi clairement, les yeux dans les yeux, la loi de l'équivalence, et l'énonce comme *argument publicitaire*. D'habitude, ces choses-là se taisent, l'échange marchand est *immoral*, et toute la publicité vise à l'effacer au profit du service. On peut donc être certain que cette franchise est un masque au second degré.

2° L'objectif apparent est de convaincre économiquement les gens de faire une bonne affaire en portant leur argent à la B.N.P. Mais la

la provocation. Le capital ne va plus chercher ses alibis dans la nature, Dieu ou la morale, mais directement dans l'économie politique, dans sa *critique*, et vit de sa propre dénonciation

véritable stratégie est parallèle (comme les polices). C'est de convaincre les gens par cette franchise capitaliste « d'homme à homme » : plus de sentiment, finie l'idéologie du service, cartes sur table, etc. C'est de les séduire par l'obscénité qu'il y a à révéler la loi cachée, immorale, de l'équivalence. Complicité « virile » : on partage entre hommes la vérité obscène du capital. D'où le parfum de lubricité de cette affiche, l'air salace et cochon de ces yeux fixés sur votre argent comme sur votre sexe. La technique est celle de la provocation perverse, bien plus subtile que celle de la séduction simpliste par le sourire (tel sera le thème de la contre-offensive de la Société Générale : « C'est le client qui doit avoir le sourire, pas le banquier »). Séduire les gens par l'obscénité de l'économique, les prendre au niveau de la fascination perverse qu'exerce sur eux le capital dans son atrocité même. Sous cet angle, le slogan signifie tout simplement : « Votre cul m'intéresse — donnant donnant — prêtez-moi vos fesses et je vous encule ». Ce qui n'est pas pour déplaire à tout le monde.

Il y a derrière la morale humaniste des échanges, un désir profond du capital, un désir vertigineux de la loi de la valeur, et c'est cette complicité bien en deçà ou au-delà de l'économique que cette affiche tente de ressaisir. En quoi elle témoigne sans le savoir peut-être, d'une intuition *politique*.

3° Les publicitaires ne peuvent pas ne pas avoir su que cette face de vampire pour classes moyennes, cette complicité lubrique, cette attaque directe déclencherait des réactions négatives. Pourquoi prendre ce risque ?

C'est là où est le piège le plus étrange : cette affiche est faite pour cristalliser les résistances sur la loi du profit et de l'équivalence — pour mieux imposer l'équivalence du capital et du profit, du capital et de l'économique (le donnant/donnant) à un moment où ce n'est plus vrai, où le capital a déplacé sa stratégie, où donc il peut énoncer sa « loi » parce que ce n'est plus sa vérité — l'énonciation de cette loi n'est plus qu'une mystification supplémentaire.

Le capital ne vit plus de la loi de l'économique : c'est pourquoi cette loi peut devenir argument publicitaire, tomber dans la sphère du *signe* et de sa manipulation. L'économique n'est que le théâtre quantitatif de la valeur. L'affiche l'exprime à sa manière, et l'argent n'y est qu'un prétexte.

D'où la commutabilité de l'affiche elle-même, qui peut jouer à tous les niveaux :

Par exemple :

Votre inconscient m'intéresse, — donnant donnant : prêtez-moi vos phantasmes et je vous fais profiter de mon analyse ;

Votre mort m'intéresse — donnant donnant : prenez une assurance-vie et je fais le bonheur des vôtres ;

Votre productivité m'intéresse — donnant donnant : prêtez-moi votre force de travail et je vous fais profiter de mon capital.

Et ainsi de suite : cette affiche peut servir d'« équivalent général » à tous les rapports sociaux actuels.

4° Si le message fondamental de l'affiche n'est pas celui de l'équivalence, $a = a$, donnant donnant (personne n'est dupe, et les publicitaires le savent bien) est-il celui de la plus-value (le fait que l'opération

interne — stimulus dialectique et feed-back. D'où le rôle essentiel que joue l'analyse marxiste dans le design du capital.

Le même scénario fonctionne ici que celui décrit par Bourdieu/Passeron pour le système scolaire : c'est sa prétendue autonomie qui lui permet de reproduire efficacement la structure d'une société de classes. Ici aussi, c'est l'autonomie prétendue de l'économie politique (mieux : sa valeur d'instance déterminante) qui lui permet de reproduire efficacement la règle du jeu symbolique du capital, sa domination réelle de vie et de mort, celle fondée sur le code, qui fomenta continuellement l'économie politique comme medium, comme alibi, comme cache-sexe.

Une machine doit fonctionner si on veut qu'elle reproduise les rapports de production. Une marchandise doit avoir une valeur d'usage pour pouvoir alimenter le système de la valeur d'échange. Tel était le scénario au premier niveau. Aujourd'hui la simulation est au deuxième niveau : une marchandise doit fonctionner comme valeur d'échange pour mieux cacher qu'elle circule comme signe, et reproduit le code¹. La société doit se produire comme société de classes, comme luttes de classes, elle doit « fonctionner » au niveau marxiste / critique pour mieux masquer la loi véritable du système et la possibilité de sa destruction symbolique. Marcuse a signalé

se solde pour le banquier et le capital par l'équation : $a = a + a'$? Cette vérité, l'affiche la cache à peine, et tout le monde peut la flairer. Le capital joue ici entre chien et loup, il se démasque presque, mais ce n'est pas grave, car ce que dit l'affiche en réalité n'est pas de l'ordre de l'équivalence quantitative ni de la plus-value, mais de l'ordre de la tautologie :

non pas : $a = a$

ni : $a = a + a'$

mais : $A \text{ est } A$

c'est-à-dire : une banque est une banque, un banquier est un banquier, l'argent est l'argent, et vous n'y pouvez rien. Sous couleur d'énoncer la loi de l'équivalence économique, l'affiche énonce en réalité l'impératif tautologique, règle fondamentale de la domination. Car si une banque est une banque ou aussi bien si une table est une table, ou si 2 et 2 font 4 (et non pas 5 comme le voulait Dostoevski), ça, c'est la véritable *créance* capitaliste. Quand le capital dit : « Votre argent m'intéresse », il feint la rentabilité pour s'assurer la *crédibilité*. Cette crédibilité est d'ordre économique, mais la *créance*, elle, qui s'attache à la tautologie et résume en elle l'identité de l'ordre capitaliste, est d'ordre symbolique.

1. Ainsi, de même qu'il y a eu (pour Marx aussi) un phantasme naturaliste de la valeur d'usage, il y a pour nous aujourd'hui un phantasme économiste de la valeur d'échange. La valeur d'échange joue pour nous, dans le jeu structural du code, le même rôle que jouait la valeur d'usage dans la loi marchande de la valeur ; simulacre référentiel.

depuis longtemps ce dérapage de la dialectique matérialiste : les rapports de production, loin d'être déconstruits par les forces productives, se soumettent désormais les forces productives (science, technique, etc.) et y trouvent une *légitimité nouvelle*. Là aussi, il faut passer au deuxième niveau : ce sont les rapports sociaux de domination symbolique qui se soumettent le mode de production tout entier (forces productives et rapports de production tout ensemble) et qui trouvent là, dans le mouvement apparent de l'économie politique et de sa révolution, une légitimité nouvelle et le plus beau des alibis.

D'où la nécessité de ressusciter, de dramatiser l'économie politique comme structure écran. D'où le type de crise, de perpétuel simulacre de crise auquel nous avons affaire aujourd'hui.

Au stade esthétique de l'économie politique, qui est celui d'une finalité sans fin de la production, le mythe éthique, ascétique de l'accumulation et du travail s'effondre. Le capital, qui risque de crever de cette liquéfaction des valeurs, redevient donc nostalgique de sa grande période *éthique*, celle où produire avait un sens, l'âge d'or de la pénurie et du développement des forces productives. Pour redresser les finalités, pour réactiver le principe de l'économie, il faut régénérer la pénurie. D'où l'écologie, où la menace de rareté absolue restitue une éthique de la conservation de l'énergie. D'où la crise de l'énergie et des matières premières, véritable bénédiction pour un système à qui le miroir de la production ne renvoyait plus qu'une forme vide et affolée. La crise va permettre de rendre au code de l'économie son référentiel perdu, au principe de production une gravité qui lui échappait. On va retrouver le goût de l'ascèse, l'investissement pathétique qui naît du manque et de la privation.

Tout le virage écologique des dernières années avait déjà engagé ce processus de régénération par la crise — une crise qui n'est plus de surproduction comme celle de 1929, mais d'involution du système et de recyclage de son identité perdue¹. Crise non plus de la *production*, mais de la *reproduc-*

1. Le Sénat américain est allé jusqu'à évaluer ce qu'il en coûterait pour ramener l'eau au degré de pureté qu'elle avait avant la conquête de l'Amérique par les Européens (la « norme 1491 », Christophe Colomb ayant comme on sait débarqué en 1492). 350 milliards de dollars. Mais peu importe les milliards de dollars, car ce que calculent en fait les sénateurs, c'est le prix qu'il en coûterait pour ramener le système lui-même à la pureté originelle de l'accumulation primitive, à l'âge d'or de la force de travail. La norme 1890, voire 1840?

tion (d'où l'impossibilité de saisir ce qu'il en est, dans cette crise, de la vérité et du simulacre). L'écologie, c'est la production qui se ressource dans le spectre de la pénurie, qui retrouve une nécessité naturelle où retremper la loi de la valeur. Mais l'écologie est trop lente. Une crise soudaine, comme celle du pétrole, constitue une thérapeutique plus énergique. Moins il y a de pétrole, plus on va s'apercevoir qu'il y a de la production. À partir du moment où la place de la matière première redevient marquée, la force de travail reprend sa place aussi, et tout le mécanisme de la production redevient intelligible. C'est reparti pour un tour.

Donc pas de panique. À l'heure où la mobilisation intensive de la force de travail, l'éthique de la force de travail menacent de s'effondrer, la crise de l'énergie matérielle vient à point pour masquer la destruction véritablement catastrophique de la *finalité* de la production, et la déplacer sur une simple *contradiction interne* (or on sait que ce système vit de ses contradictions).

★

Il y a encore une illusion à penser que le système du capital, à un certain seuil de reproduction élargie, passe irréversiblement d'une stratégie de la pénurie à une stratégie de l'abondance. La crise actuelle prouve que cette stratégie est réversible. L'illusion venait encore d'une foi naïve en une *réalité* de la pénurie ou en une *réalité* de l'abondance, et donc de l'illusion d'une opposition *réelle* entre les deux termes. Alors que ces deux termes sont tout simplement *alternatifs* et que la définition stratégique du néo-capitalisme n'est pas de passer à la phase de l'abondance (de la consommation, de la désublimation répressive, de la libération sexuelle, etc.), mais à la phase d'*alternance systématique* entre les deux : pénurie et abondance — parce que les deux termes n'ont plus de référence, ni donc de réalité antagoniste, et que donc le système peut jouer indifféremment de l'un et de l'autre.

De la même façon, le système monétaire actuel rêve de l'or et du Gold Exchange Standard, comme stabilisateur et régénérateur des valeurs fiduciaires. Car la spéculation libre et illimitée sur la base de la perte du référent-or — stade actuel des choses — frôle à chaque instant la catastrophe : un arbitraire et une inflation si gigantesques que l'instance même de la monnaie y bascule et perd toute crédibilité. Là encore, une régénération cyclique par le référentiel, une régénération « critique » est nécessaire pour que les échanges financiers n'aillent pas au bout de leur irréalité, où ils se détruiraient eux-mêmes.

Ceci représente le stade achevé de la reproduction. Dans le domaine politique, ce stade est atteint quand tout antagonisme entre la gauche et la droite ayant été neutralisé, l'exercice du pouvoir peut jouer de l'alternance de l'une et de l'autre.

C'est cette indétermination des termes, cette neutralisation *d'une opposition dialectique en une pure et simple alternance structurale* qui produit cet effet si caractéristique *d'incertitude sur la réalité de la crise*. Cet effet insupportable de simulacre — caractéristique de tout ce qui procède du fonctionnement systématique d'un code — tout le monde cherche à le conjurer en termes de complot. La crise serait fomentée par le « grand capital » : cette hypothèse est sécurisante, puisqu'elle restaure une instance économico-politique *réelle* et la présence d'un *sujet* (occulte) de la crise, donc d'une vérité de l'histoire. La terreur du simulacre est levée : tout vaut mieux — mieux vaut la fatalité économico-politique omniprésente du capital, pourvu qu'il ait une vérité claire : le profit, l'exploitation, mieux vaut cette atrocité *économique* du capital que de reconnaître la situation où nous sommes, où tout se joue et se déjoue par l'effet du code. La méconnaissance de cette « vérité » de la domination mondiale, s'il en est une, est à la mesure de la crise même qui la révèle pour la première fois dans toute son ampleur.

Car la crise de 29 était encore une crise du capital mesuré à son taux de réinvestissement, de plus-value et de profit, une crise de la (sur)production mesurée aux finalités sociales de la consommation. Et c'est la régulation de la demande qui résout cette crise dans un échange sans fin de finalités entre production et consommation. Désormais (et définitivement après la Seconde Guerre mondiale), l'une et l'autre cessent d'être des pôles opposés et éventuellement contradictoires. Du coup, tout le champ de l'économie perd, avec la possibilité même de la crise, toute détermination interne. Il ne subsiste plus que comme processus de simulation économique aux confins d'un processus de reproduction qui l'absorbe tout entier¹.

1. Bien sûr, il reste, entre loi structurale et loi marchande de la valeur, des contradictions, tout comme il y en eut dans une phase antérieure entre loi marchande et valeurs précapitalistes résistantes (celles-ci même n'ont pas complètement disparu). Ainsi le système a pour fin absolue de contrôler la mort : ceci fait partie du marquage structural de la vie — mais ceci se heurte à des impératifs économiques, à une logique traditionnelle du profit (coût gigantesque des soins prolongés, de la survie hospitalière, etc.) Il en résulte un compromis, un équilibre

Mais y a-t-il jamais eu pénurie réelle, et donc réalité du principe économique — pour qu'aujourd'hui on puisse dire qu'elle disparaisse et ne joue plus que comme mythe, et du coup mythe alternatif de celui de l'abondance? Y a-t-il eu historiquement une *valeur d'usage* de la pénurie, et donc une finalité irréductible de l'économique, telle qu'aujourd'hui on puisse dire qu'elle a disparu dans le cycle de la reproduction au profit de la seule hégémonie d'un code, d'une régulation par le code qui est une véritable sentence de vie et de mort? Nous disons : l'économie pour *se produire* (et elle ne produit jamais qu'elle-même) a besoin de cette tension dialectique entre pénurie et abondance — mais le système, pour se reproduire, n'a plus besoin aujourd'hui que de *l'opération mythique de l'économie*.

★

C'est parce que toute la sphère de l'économique est désamorcée que tout peut se dire en termes d'économie politique et de production. L'économique devient le discours explicite de toute une société, la vulgate de toute analyse, et de préférence dans sa variante marxiste. Aujourd'hui tous les idéologues ont trouvé leur langue maternelle dans l'économie politique. Tous les sociologues, les human scientists, etc. virent au marxisme, comme discours de référence. Même les chrétiens, surtout les chrétiens bien sûr. C'est toute la nouvelle gauche divine qui se lève. Tout est devenu « politique » et « idéologique » aussi, par la même opération d'intégration sans rivages. Le fait divers est politique, le sport est politique, l'art n'en parlons pas : la raison est partout du côté de la lutte de classes. Tout le discours latent du capital est devenu manifeste, et on note partout une jubilation certaine dans cette assumption de la « vérité ».

Mai 68 a marqué l'étape décisive dans cette *naturalisation de l'économie politique*. Parce que la secousse de Mai 68 a ébranlé le système dans les profondeurs de son organisation

absurde (le taux de 35 % de leucémiques qu'on va décider de faire survivre). Chiffrage du coût marginal de la mort. Au-delà, on laisse mourir. Cynisme économique? Non : c'est au contraire l'économie qui empêche le système d'aller au bout de sa propre logique, qui est de barrer aux gens l'accès à leur mort.

Il y a en fait tout un jeu entre les deux formes de la valeur, et tout est commandé par cette stratégie de dédoublement et de crise. Car la crise est ce qui semble exiger une solution alors qu'elle est *déjà* cette solution.

symbolique, elle a rendu urgent, vital, le passage des idéologies « superstructurelles » (morales, culturelles, etc.) à une idéologisation de l'infrastructure elle-même. Le capital, officialisant le discours de sa contestation, va redoubler son pouvoir derrière cette légalisation de l'économie et du politique. C'est l'économie politique qui a colmaté la faille de 68, l'économie politique *marxiste*, comme ce sont les syndicats et les partis de gauche qui ont « négocié » la crise sur le terrain. Le référent caché de l'économie et du politique n'a donc été déterré que pour sauver une situation catastrophique, et il continue aujourd'hui d'être diffusé, généralisé, désespérément reproduit parce que la situation catastrophique ouverte par Mai 68 n'a pas cessé.

Si on osait, on dirait que l'économie, et sa critique, n'est qu'une superstructure — mais on n'osera pas, parce que ce ne serait que retourner cette vieille peau comme un gant. Où serait alors l'infrastructure, etc.? Et ce serait donner à l'économie la chance de resurgir un jour selon un jeu de bascule qui est lui-même un effet de code. On nous a fait assez souvent le coup de l'infrastructure pour que nous relançons ce jeu de masques. Le système lui-même a mis fin à ces déterminations infra- et superstructurelles. Il feint aujourd'hui de prendre l'économie comme infrastructure parce que Marx lui a génialement soufflé cette stratégie de rechange, mais en fait le capital n'a jamais réellement fonctionné sur cette distinction imaginaire : il n'est pas si naïf. Sa puissance lui vient justement de son développement simultané à tous les niveaux, et de ne s'être jamais posé *au fond* la question de la détermination, de la distinction finaude des instances, et de l'« idéologie » — de ne s'être jamais au fond confondu avec la production, comme l'a fait Marx, et tous les révolutionnaires depuis, qui seuls ont cru et croient encore à la production, qui y ont mêlé leurs phantasmes et leur plus fol espoir. Le capital se contente, lui, d'élargir sa loi d'un seul mouvement, occupant inexorablement tout l'espace de la vie, sans se mêler de priorités. Et s'il a mis les gens au travail, il les a mis aussi à la culture, il les a mis aux besoins, il les a mis au langage et aux idiomes fonctionnels, à l'information et à la communication, il les a mis au droit, à la liberté, à la sexualité, il les a mis à l'instinct de conservation et les a mis à l'instinct de mort — il les a dressés partout à la fois selon des mythes adverses et indifférents. C'est là sa seule loi : l'indifférence. Hiérarchiser des instances? Jeu bien trop dangereux, et qui risque de se retourner contre lui. Non : niveler, neutraliser, quadriller, indifférencier, voilà ce qu'il

sait faire, voilà comment il procède selon sa loi. Mais aussi dissimuler ce procès fondamental sous le masque « déterminant » de l'économie politique.

Dans le capital actuel, gigantesque machine polymorphe, le symbolique (don et contre-don, réciprocité et réversion, dépense et sacrifice) n'est plus rien, la nature (le grand référentiel d'origine et de substance, la dialectique sujet/objet etc.) n'est plus rien, l'économie politique elle-même n'y survit qu'en coma dépassé, mais tous ces fantômes traînent encore dans le champ opérationnel de la valeur. Peut-être y a-t-il là, à une échelle gigantesque, l'écho de ce que Marx signalait : chaque événement passe d'abord par une existence historique, pour ressusciter sous forme parodique. Sinon que pour nous les deux phases se télescopent, car la bonne vieille histoire matérialiste elle-même est devenue un processus de simulation, elle n'offre même plus la chance d'une parodie théâtrale et grotesque : c'est directement que s'exerce aujourd'hui la terreur fondée sur les choses vidées de leur substance, c'est immédiatement que les simulacres anticipent sur notre vie dans toutes ses déterminations. Ce n'est plus du théâtre et de l'imaginaire — c'est une tactique féroce de neutralisation qui ne laisse plus grand-place à la pantalonnade type Napoléon III, farce historique que l'histoire *réelle*, dans l'esprit de Marx, dépasse sans effort. Les simulacres sont autre chose, et ce sont eux qui nous liquident, en même temps que l'histoire. Ou peut-être ceci relève d'une illusion générale chez Marx sur les possibilités de *révolution* du système. Il avait bien vu ce qui rôdait déjà dans le capital à son époque d'une capacité pour celui-ci de saper ses propres bases et de passer « en surmultipliée ». Il voyait bien que le capital tendait à réduire, sinon à éliminer totalement la force de travail de son procès, et à lui substituer une gigantesque force de travail mort. Mais comme il pensait que la force de travail vivant était le fondement objectif, historique et nécessaire du capital, il ne pouvait que penser que celui-ci creusait ainsi sa propre tombe. Illusion : le capital a enterré la force de travail, mais d'une façon plus subtile : il en a fait le terme second d'une opposition réglée avec le capital. Cette *énergie* de rupture qui devait faire éclater les rapports de production, il en a fait un *terme* homogène aux rapports de production, dans une simulation d'opposition sous le signe du travail mort. Désormais c'est une seule instance hégémonique, celle du travail mort, qui se dédouble en capital et travail vivant : résolu l'antagonisme, par un dispositif binaire de fonctionnement codé. Mais dira-t-on, la plus-value, la produc-

tion? Eh bien, le capital s'en fout. Sans lui prêter une intuition marxiste (encore que Marx ait tout fait pour *éclairer* le capital sur ce qui l'attendait : s'il s'obstinait à jouer sur le terrain de la production, il allait à sa mort à brève échéance : l'économie était un piège mortel pour le capital), tout se passe comme s'il avait bien entendu Marx sur ce point et en conséquence « choisi » de liquider la production pour passer à un autre type de stratégie. Je dis : tout se passe comme si, parce qu'il n'est pas du tout sûr que le capital ait jamais eu cette vision productiviste de lui-même (seul Marx au fond l'aurait eue, et projeté ce phantasme comme vérité historique), il est plus vraisemblable qu'il n'ait jamais fait que *jouer* de la production, quitte à l'abandonner plus tard, lorsque ceci l'entraîne dans des contradictions mortelles. Le capital a-t-il jamais pris au sérieux la production? Pas si bête : en plein sérieux de la production, le capital n'est sans doute déjà que simulation.

C'est pourquoi les seuls actes qui attentent à sa domination réelle sont ceux qui se situent dans le champ de cette indétermination radicale et qui brisent cette stratégie économique de dissuasion.

*

On ne détruira jamais le système par une révolution directe, dialectique, de l'infrastructure économique ou politique. Tout ce qui produit de la contradiction, du rapport de forces, de l'énergie en général, ne fait que retourner au système et l'impulser, selon une distorsion circulaire semblable à l'anneau de Möbius. On ne le vaincra jamais selon sa propre logique, celle de l'énergie, du calcul, de la raison et de la révolution; celle de l'histoire et du pouvoir, celle de quelque finalité ou contre-finalité que ce soit — la pire violence à ce niveau est sans prise, et se retourne contre elle-même. On ne vaincra jamais le système sur le plan *réel* : la pire erreur de tous nos stratèges révolutionnaires est de croire mettre fin au système sur le plan *réel* : ça, c'est leur imaginaire, celui que leur impose le système lui-même, qui ne vit et ne survit que d'amener sans cesse ceux qui l'attaquent à se battre sur le terrain de la réalité, *qui est pour toujours le sien*. C'est là que tous jettent leurs énergies, leur violence imaginaire, qu'une logique implacable rabat constamment sur le système. Lui n'a que faire de violence ou de contre-violence réelle, il vit de violence symbolique. Pas au sens dégradé où cette formule a fait fortune : une violence « par les signes », par où le système

viendrait redoubler, ou « masquer » sa violence matérielle. Non : la violence symbolique se déduit d'une *logique* du symbolique (qui n'a rien à voir avec le signe ou l'énergie) : réversion, réversibilité incessante du contre-don et, inversement, prise de pouvoir par l'exercice unilatéral du don¹.

Ce qu'il faut, c'est donc tout déplacer dans la sphère du symbolique, où la loi est celle du défi, de la réversion, de la surenchère. *Telle qu'à la mort il ne peut être répondu que par une mort égale ou supérieure*. Là il n'est question ni de violence ni de force réelles, il n'est question que de défi et de logique symbolique. Si la domination vient de ce que le système détient l'exclusivité du don sans contre-don — don du travail auquel il ne peut être répondu par la destruction ou le sacrifice, sinon dans la consommation qui n'est qu'une spirale de plus du système de gratification sans issue, donc une spirale de plus de la domination; don des media et des messages, auxquels, de par le monopole du code, rien ne permet de rétorquer; don, partout et en tout instant, du *social*, de l'instance de protection, de sécurité, de gratification et de sollicitation du social auquel rien ne permet plus d'échapper —, alors la seule solution est de retourner contre le système le principe même de son pouvoir : l'impossibilité de réponse et de rétor-

1. On a fait du don, sous le signe de l'échange-don, la caractéristique des « économies » primitives, et du même coup le principe alternatif de celui de la loi de la valeur et de l'économie politique. Il n'y a pas de pire mystification. Le don est *notre* mythe, mythe idéaliste corrélatif de notre mythe matérialiste — nous enterrons les primitifs sous les deux à la fois. Le processus symbolique primitif ne connaît pas la gratuité du don, il ne connaît que le défi et la réversion des échanges. Lorsque celle-ci est brisée, précisément par la possibilité unilatérale de donner (qui suppose celle de stocker de la valeur et de la transférer dans un seul sens), alors la relation proprement symbolique est morte, et le pouvoir apparaît : il ne fera que se déployer ensuite dans le dispositif économique du contrat. C'est notre fiction (opérationnelle), notre métaphysique, que l'idée qu'il est possible d'accumuler sur sa tête (capital) un stock-valeur, de le faire croître et multiplier : c'est le leurre de l'accumulation et du capital — mais c'est notre fiction égale de penser qu'on puisse s'en dessaisir absolument (dans le don). Les primitifs savent que ceci n'existe pas, que l'arrêt de la valeur sur un terme, la possibilité même d'isoler un segment de l'échange, un versant de l'échange, est impensable — *que rien n'est jamais sans contrepartie*, non pas au sens contractuel, mais en ce sens que le procès de l'échange est inexorablement réversible. Eux fondent toutes leurs relations sur cet incessant retour de flamme de l'ambivalence et de la mort dans l'échange. Alors que nous fondons notre ordre sur la possibilité de découper et d'autonomiser deux pôles distincts de l'échange : il s'ensuit ou l'échange équivalent (contrat) ou l'échange inéquivalent, sans contrepartie (le don). Mais les deux, comme on voit, obéissent à la même dislocation du processus et au même principe d'autonomisation de la valeur.

sion. *Défier le système par un don auquel il ne puisse pas répondre, sinon par sa propre mort et son propre effondrement.* Car nul, pas même le système, n'échappe à l'obligation symbolique, et c'est dans ce piège qu'est la seule chance de sa catastrophe. Scorpionisation du système encerclé par le défi de la mort. Car ce dont auquel il est sommé de répondre, sous peine de perdre la face, ne peut être évidemment que celui de la mort. Il faut que le système lui-même *se suicide en réponse au défi multiplié de la mort et du suicide.*

Ainsi de la prise d'otages. Au plan symbolique, qui est celui du sacrifice, et d'où toute considération morale d'innocence des victimes est exclue, l'otage est le substitut, l'alter ego du « terroriste » — sa mort est là pour celle du terroriste, elles peuvent d'ailleurs se confondre dans le même acte sacrificiel. L'enjeu est celui d'une mort sans négociation possible, et qui donc renvoie à une surenchère obligée. Bien sûr, tout le système de la négociation tente de se déployer, et les terroristes eux-mêmes entrent souvent dans ce scénario d'échange, en termes d'équivalence calculée (la vie des otages contre telle rançon, ou libération, voire pour le prestige seul de l'opération). Sous cet angle, la prise d'otages n'est pas originale du tout, elle crée simplement un rapport de forces imprévu, ponctuel, soluble par la violence traditionnelle ou la négociation. C'est une action tactique. Mais autre chose est en jeu, et on a bien vu ce qu'il en était à La Haye, au cours de dix jours de négociations incroyables : personne ne savait ce qui pouvait se négocier, ni ne s'accordait sur les termes, ou sur les équivalences possibles de l'échange. Ou encore, si elles se formulent, les « exigences des terroristes » sont telles qu'elles équivalent à un déni radical de négociation. Et c'est bien là ce qui se joue : l'impossibilité de toute négociation, et donc le passage à l'ordre symbolique, qui ignore totalement ce type de calcul et d'échange (le système, lui, ne vit que de négociation, fût-ce dans l'équilibre de la violence). A cette irruption du symbolique (qui est la chose la plus grave qui puisse lui arriver, et la seule « révolution » au fond), le système ne peut, ne sait répondre que par la mort physique, la mort réelle des terroristes — mais ceci est sa défaite, puisque cette mort était justement *leur* enjeu, et que, ce faisant, le système n'a fait que s'empaler sur sa propre violence *sans véritablement répondre au défi qui lui a été lancé.* Car toute mort est facilement comptable dans le système, même les boucheries guerrières, mais pas la mort-défi, la mort symbolique, car celle-ci n'a plus d'équivalent comptable — elle ouvre sur une surenchère inexpiable autrement que par une mort en retour. Pas

d'autre *répondant* à la mort que la mort. Et c'est ce qui arrive dans ce cas : *le système est acculé à se suicider en retour* — ce qu'il fait manifestement par son désarroi et sa défaillance. L'appareil colossal de pouvoir se liquéfie dans cette situation, infinitésimale en termes de rapport de forces, mais dont toute la dérision (sa démesure même) se retourne contre lui. La police, l'armée, toutes les institutions et la violence mobilisée du pouvoir ne peuvent rien contre la mort infime, mais symbolique, d'un seul ou de quelques-uns. Car celle-ci l'entraîne sur un plan où il n'est plus de réponse possible pour lui (ainsi la liquéfaction soudaine, structurelle, du pouvoir en 68, non parce qu'il fut moins fort, mais par le simple déplacement symbolique qu'opérait la pratique des étudiants). Le système ne peut que mourir en échange, se défaire pour relever le défi. Sa mort en cet instant est une réponse symbolique — mais dont il crève.

Le défi est d'une efficacité meurtrière. Toutes les sociétés autres que la nôtre le savent, ou le savaient. La nôtre est en train de le redécouvrir. Les voies d'une politique alternative sont celles de l'efficacité symbolique.

Ainsi l'ascète qui se mortifie défie Dieu de lui rendre jamais l'équivalent. Dieu fait tout ce qu'il peut pour le lui rendre « au centuple », sous forme de prestige, de pouvoir spirituel, voire d'hégémonie mondaine. Mais le rêve secret de l'ascète est de parvenir à un tel point de mortification que Dieu même ne puisse plus relever le défi, ni éponger cette dette. Il aura triomphé alors de Dieu lui-même, et il sera Dieu. C'est pourquoi l'ascète est toujours proche de l'hérésie et du sacrilège, et comme tel condamné par l'Église, qui n'est là que pour préserver Dieu de ce face à face symbolique, de ce défi mortel où Dieu est sommé de mourir, de se sacrifier pour relever le défi du mortifié. De tout temps l'Église aura eu pour rôle d'éviter ce genre d'affrontement catastrophique (pour elle d'abord) et d'y substituer un échange réglé de pénitences et de gratifications, un système d'équivalences entre Dieu et les hommes, dont elle-même soit l'impresario.

Il en est de même dans notre rapport au système de pouvoir. Toutes les institutions, toutes les médiations sociales, économiques, politiques, psychologiques sont là pour que personne n'ait plus jamais l'occasion de ce défi symbolique, de ce défi à mort, de ce don irréversible qui, telle la mortification absolue de l'ascète, fait triompher de tout pouvoir, quelque puissante que soit son instance. Il ne faut plus que cette possibilité directe d'affrontement symbolique ait jamais lieu. Il faut que tout se négocie. Et ceci est la source de notre ennui profond.

C'est pourquoi la prise d'otages et d'autres actes semblables ressuscitent quelque chose de fascinant : ils sont à la fois pour le système un miroir exorbitant de sa propre violence répressive, et le modèle d'une violence symbolique qui lui est interdite, de la seule violence qu'il ne puisse exercer : celle de sa propre mort.

LE TRAVAIL ET LA MORT

D'autres sociétés ont connu des enjeux multiples : sur la naissance et la parenté, sur l'âme et le corps, sur le vrai et le faux, sur la réalité et l'apparence. L'économie politique les a tous rabattus sur un seul : la production — mais alors ce fut un enjeu formidable, la violence et l'espoir furent démesurés. Aujourd'hui, c'est fini : le système a vidé la production de tout enjeu réel. Mais une vérité plus radicale se fait jour, et c'est le triomphe même du système qui permet d'entrevoir cet enjeu fondamental. Il devient même possible d'analyser rétrospectivement toute l'économie politique comme n'ayant rien à voir avec la production. Comme un enjeu de vie et de mort. Un enjeu symbolique.

Tous les enjeux sont symboliques. Il n'y a jamais eu d'enjeux que symboliques. C'est cette dimension qui est partout en filigrane de la loi structurale de la valeur, partout imminente dans le code.

La force de travail s'institue sur la mort. Il faut qu'un homme meure pour devenir force de travail. C'est cette mort qu'il monnaie dans le salaire. Mais la violence économique qui lui est infligée par le capital dans l'inéquivalence du salaire et de la force de travail n'est rien auprès de la violence symbolique qui lui est infligée dans sa définition même de force productive. Le truquage de cette équivalence n'est rien auprès de l'équivalence, *comme signe*, du salaire à la mort.

La possibilité même de l'équivalence quantitative suppose la mort. Celle du salaire et de la force de travail suppose la mort de l'ouvrier, celle de toutes marchandises entre elles suppose l'extermination symbolique des objets. C'est la mort qui partout rend possible le calcul d'équivalence et la régulation par l'indifférence. Cette mort n'est pas violente et

physique, elle est la commutation indifférente de la vie et de la mort, la neutralisation respective de la vie et de la mort dans la survie, ou la mort *différée*.

Le travail est une mort lente. On l'entend généralement dans le sens de l'exténuation physique. Mais il faut l'entendre autrement : le travail ne s'oppose pas, comme une sorte de mort, à l'« accomplissement de la vie » — ça, c'est la vision idéaliste — le travail s'oppose *comme une mort lente à la mort violente*. Ça, c'est la réalité symbolique. Le travail s'oppose comme mort différée à la mort immédiate du sacrifice. Contre toute vision pieuse et « révolutionnaire » du type « le travail (ou la culture), c'est l'inverse de la vie », il faut maintenir que la seule alternative au travail n'est pas le temps libre, ou le non-travail, c'est le sacrifice.

Tout ceci s'éclaire dans la généalogie de l'esclave. D'abord, le prisonnier de guerre est purement et simplement mis à mort (c'est un honneur qu'on lui fait). Puis il est « épargné » et *conservé* (= servus), à titre de butin et de bien de prestige : il devient esclave et passe dans la domesticité somptuaire. C'est bien après seulement qu'il passe au labeur servile. Ce n'est pourtant pas encore un « travailleur », car le travail n'apparaît que dans la phase du serf ou de l'esclave *émancipé*, enfin libéré de l'hypothèque de la mise à mort, et libéré pour quoi? précisément pour le travail.

Le travail s'inspire donc partout de la mort différée. Il est de la mort différée. Lente ou violente, immédiate ou différée, la scansion de la mort est décisive : c'est elle qui distingue radicalement deux types d'organisation : celle de l'économie, celle du sacrifice. Nous vivons irréversiblement dans la première, qui n'a cessé de s'enraciner dans la « *différance* » de la mort.

Le scénario n'a jamais changé. Celui qui travaille reste *celui qu'on n'a pas mis à mort*, à qui est refusé cet honneur. Et le travail est d'abord le signe de cette abjection de n'être jugé digne que de la vie. Le capital exploite les travailleurs à mort? Paradoxalement, le pire qu'il leur inflige est de leur refuser la mort. C'est de différer leur mort qu'il les fait esclaves, et les voue à l'abjection indéfinie de la vie dans le travail.

Dans cette relation symbolique, la substance du travail et de l'exploitation est indifférente : le pouvoir du maître lui vient d'abord toujours de ce suspens de mort. Le pouvoir n'est donc jamais, à l'inverse de ce qu'on imagine, celui de mettre à mort, mais juste à l'inverse celui de laisser la vie — une vie que l'esclave n'a pas le droit de rendre. Le maître

confisque la mort de l'autre, et garde le droit de risquer la sienne propre. Cela est refusé à l'esclave, qui est voué à la vie sans retour, donc sans expiation possible.

En l'ôtant à la mort, le maître ôte l'esclave à la circulation des biens symboliques : c'est la violence qu'il lui fait, et qui voue l'autre à la force de travail. C'est là le secret du pouvoir (Hegel dans la dialectique du maître et de l'esclave fait dériver aussi la domination du maître de la menace de mort différée sur l'esclave). Travail, production, exploitation ne seront que l'un des avatars possibles de cette structure de pouvoir, qui est une structure de mort.

Ceci change toutes les perspectives révolutionnaires sur l'abolition du pouvoir. Si le pouvoir est mort *différée*, il ne sera pas levé tant que le *suspens* de cette mort ne sera pas levé. Et si le pouvoir, dont c'est partout et toujours la définition, réside dans le fait de donner sans qu'il vous soit rendu, il est clair que le pouvoir qu'a le maître d'octroyer unilatéralement la vie ne sera aboli que si cette vie peut lui être rendue — *dans une mort non différée*. Il n'y a pas d'autre alternative : ce n'est pas en gardant la vie qu'on abolira jamais ce pouvoir, puisqu'il n'y aura pas eu réversion de ce qui a été donné. Seule la reddition de cette vie, la rétorsion par la mort immédiate de la mort différée constitue une réponse radicale, et la seule possibilité d'abolition du pouvoir. Toute stratégie révolutionnaire ne peut partir que de la remise en jeu par l'esclave de sa propre mort, dont le détournement, la différance est mise à profit par le maître pour assurer son pouvoir. Refus de n'être pas mis à mort, de vivre dans le sursis mortel du pouvoir, refus de devoir la vie et de n'être jamais quitte de cette vie, et d'être en fait dans l'obligation de solder cette créance à long terme, dans la mort lente du travail, sans que cette mort lente change rien désormais à la dimension abjecte, à la fatalité du pouvoir. La mort violente change tout, la mort lente ne change rien, car il y a un rythme, une scansion nécessaire à l'échange symbolique : une chose doit être rendue dans le même mouvement et selon le même rythme, sinon il n'y a pas réciprocité et elle n'est tout simplement pas rendue. C'est la stratégie du système de pouvoir que de *déplacer* le temps de l'échange, de substituer la continuité, la linéarité mortelle du travail à la torsion, à la rétorsion immédiate de la mort. Il ne sert donc de rien à l'esclave (à l'ouvrier) de rendre petit à petit, à doses infinitésimales, au fil du travail qui le tue, sa vie au maître ou au capital, car ce « sacrifice » à petites doses n'en est justement plus un — il ne touche pas à la *différance*

de la mort, qui est l'essentiel, et ne fait que distiller un processus dont la structure reste la même.

On peut en effet faire l'hypothèse que dans le travail, l'exploité *rend* sa vie à l'exploiteur, et reconquiert par là, à travers son exploitation même, un pouvoir de réponse symbolique. Il y aurait contre-pouvoir dans le procès de travail comme mise en jeu par l'exploité de sa propre mort (lente). Ceci rejoindrait l'hypothèse de Lyotard sur le plan de l'économie libidinale : l'intensité de jouissance de l'exploité dans l'abjection même de son exploitation. Et Lyotard a raison — l'intensité libidinale, la charge de désir et de reddition de la mort, est toujours là chez l'exploité¹, mais elle ne l'est plus sur le rythme, proprement symbolique, de la rétorsion immédiate, donc d'une résolution totale. La jouissance de l'impouvoir (à condition même de n'être pas un fantasme visant à restituer le triomphe du désir au niveau du prolétaire) jamais n'abolira le pouvoir.

La modalité même de la réponse par la mort lente du travail laisse au maître la possibilité de rendre à l'esclave de nouveau et sans cesse la vie dans le travail, par le travail. Le compte n'est jamais réglé, il court toujours au profit du pouvoir, de cette *dialectique* du pouvoir qui joue sur l'écartement des pôles de la mort, des pôles de l'échange. L'esclave demeure prisonnier de la dialectique du maître, et sa mort, ou sa vie distillée sert à la reproduction indéfinie de la domination.

Ceci d'autant plus que le système se charge de neutraliser cette rétorsion symbolique *en la rachetant par le salaire*. Si l'exploité cherche à rendre sa mort à l'exploiteur dans le travail, celui-ci conjure cette restitution par le salaire. Il faut refaire encore ici une radiographie symbolique. Contre toutes les apparences vécues (le capital achète sa force de travail au travailleur et extorque le surtravail), c'est le capital qui *donne* du travail au travailleur (le travailleur, lui, rend du capital au capitaliste). « Arbeitgeber » en allemand : l'entrepreneur est « donneur de travail » — « Arbeitnehmer » : l'ouvrier est « preneur de travail ». En matière de travail, c'est le capitaliste qui donne, qui a l'initiative du don, ce qui lui assure, comme dans tout ordre social, une prééminence et un pouvoir bien au-delà de l'économique. *Le refus du travail, dans sa forme radicale, est le refus de cette domina-*

1. Ceci est sans doute plutôt vrai dans la phase d'abjection physique et d'exploitation sauvage, de « prostitution » capitaliste sous la loi marchande de la valeur. Qu'en reste-t-il dans notre phase de loi structurale de la valeur?

tion symbolique, de cette humiliation de la chose octroyée. Le don et la prise de travail fonctionnent directement comme code du rapport social dominant, comme code de discrimination. Et le salaire est la marque de ce cadeau empoisonné, le signe qui résume tout le code. Il sanctionne ce don unilatéral du travail, ou encore le *salaire rachète symboliquement la domination que le capital exerce à travers le don du travail*. C'est du même coup la possibilité pour le capital de circonscrire l'opération dans une dimension de contrat, de stabiliser l'affrontement dans l'économique. De plus, le salaire fait du salarié un « preneur de biens », ce qui est redoubler son statut de « preneur de travail » et renforcer son déficit symbolique. Refuser le travail, contester le salaire, c'est donc remettre en cause le procès de don, de rachat et de compensation économique, c'est donc mettre à nu le processus symbolique fondamental.

Le salaire aujourd'hui n'est plus arraché. On vous *donne* le salaire aussi, non pas en échange du travail, mais pour que vous le dépensiez, ce qui est un autre type de travail. Et le preneur de salaire se trouve reproduire dans la consommation, dans l'usage des objets, exactement *le même rapport symbolique de mort lente qu'il subit dans le travail*. L'usager vit exactement de la même mort *différée* de l'objet (il ne le sacrifie pas, il l'« use », il en « use » fonctionnellement) que celle du travailleur dans le capital. Et de même que le salaire rachète ce don unilatéral du travail, le prix payé pour l'objet n'est que le rachat par l'usager de cette mort différée de l'objet. La preuve en est dans la règle symbolique qui veut que ce qui vous échoit sans redevance (loterie, cadeau, argent gagné au jeu) ne soit pas voué à l'usage, mais dépensé en pure perte.

Toute domination doit être rachetée. Elle le fut jadis par la mort sacrificielle (la mort rituelle du roi ou du leader), ou encore par l'inversion rituelle (fête et autres rites sociaux : encore une forme de sacrifice). Jusque-là, le pouvoir se joue encore ouvertement, directement. Ce jeu social de la réversion cesse avec la dialectique du maître et de l'esclave, où la réversibilité du pouvoir cède la place à une dialectique de la reproduction du pouvoir. Pourtant, le rachat du pouvoir doit toujours être simulé. C'est le dispositif du capital, où le rachat formel se fait à travers l'immense machine du travail, du salaire et de la consommation. L'économique est par excellence la sphère du rachat, celle où la domination du capital réussit à se racheter sans se remettre véritablement en jeu — au contraire : en détournant le processus de rachat vers sa propre reproduction indéfinie. La nécessité de l'éco-

nomique, et de son apparition historique, est peut-être là : dans l'urgence, au niveau de sociétés bien plus vastes et mouvantes que les groupes primitifs, d'un système de rachat qui soit à la fois mesurable, contrôlable, extensible à l'infini (ce que ne sont pas les rituels), et qui surtout ne remette pas en cause l'exercice et l'hérédité du pouvoir — production et consommation sont une solution originale et sans précédent à ce problème. Le glissement du symbolique à l'économique permet, en simulant le rachat sous cette forme nouvelle, d'assurer l'hégémonie définitive de la puissance politique sur la société.

L'économique réussit ce miracle de masquer la véritable structure du pouvoir en inversant les termes de sa définition. Alors que le pouvoir est de donner unilatéralement (la vie en particulier, voir ci-dessus), on a réussi à imposer l'évidence inverse : le pouvoir serait de prendre et de s'appropriier unilatéralement. A l'abri de cet escamotage génial, la véritable domination symbolique peut continuer de s'accomplir, puisque tous les efforts des dominés vont s'engouffrer dans le piège de *reprendre* au pouvoir ce qu'il leur a pris, voire de « prendre le pouvoir » lui-même — poussant ainsi aveuglément dans le sens de leur domination.

En fait, travail, salaire, pouvoir, révolution, il faut tout relire à l'envers :

— le travail n'est pas exploitation, il est donné par le capital;

— le salaire n'est pas arraché, il est lui aussi donné — il n'achète pas une force de travail, il rachète le pouvoir du capital¹;

— la mort lente du travail n'est pas subie, c'est une tentative désespérée, un défi au don unilatéral du travail par le capital;

— la seule réplique efficace au pouvoir est de lui rendre ce qu'il vous donne, et ceci n'est possible symboliquement que par la mort.

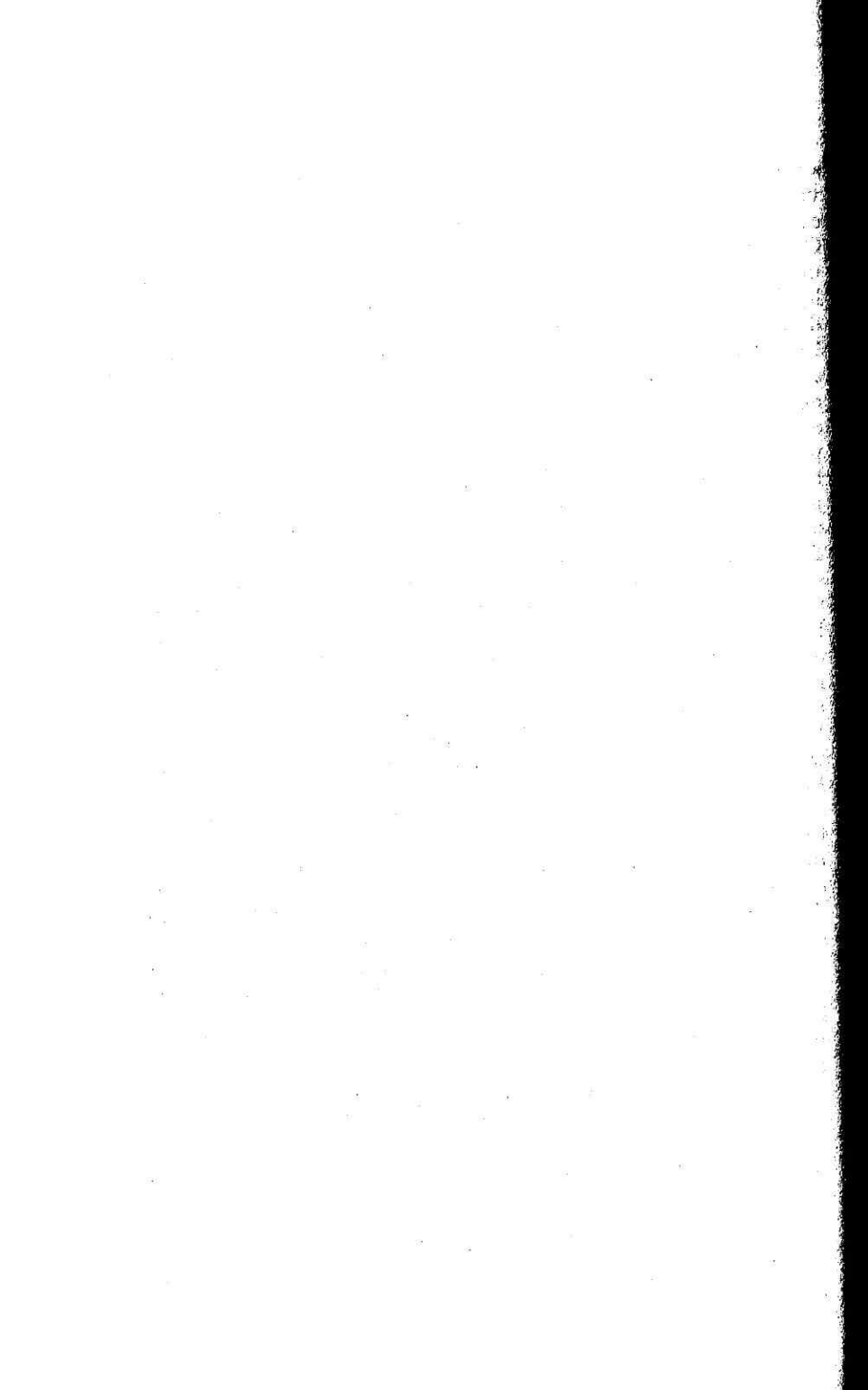
Mais si le système lui-même, comme nous avons vu, destitue l'économique, lui ôte sa substance et sa crédibilité, ne met-il pas en cause, dans cette perspective, sa propre-domination symbolique? Non, car le système fait régner partout sa stratégie de pouvoir, celle du don sans contre-don, qui se confond avec la mort différée. Le même rapport social

1. C'est particulièrement clair, lorsque, dans l'« impôt négatif » le salaire est unilatéralement octroyé, imposé, sans contrepartie de travail. Le salariat sans équivalence : on voit ce qui se noue dans ce contrat transéconomique — la domination pure, l'asservissement pur par le don et la prime.

n'institue dans les media et la consommation, où nous avons vu (*Requiem pour les Media*) qu'il n'y a pas de réponse, de contre-don possible à la délivrance unilatérale des messages. On a pu interpréter (projet du CERFI sur l'accident automobile) l'hécatombe automobile comme « le prix que la collectivité paye à ses institutions... les dons de l'État inscrivent dans la comptabilité collective une " dette ". La mort gratuite n'est alors qu'une tentative d'éponger ce déficit. Le sang sur les routes est une forme désespérée de compenser les dons on macadam de l'État. L'accident se place ainsi dans cet espace qu'institue la dette symbolique envers l'État. Il est probable que plus cette dette s'accroît, plus s'accroît la tendance à l'accident. Toutes les stratégies « rationnelles » pour juguler ce phénomène (prévention, limitation de vitesse, organisation des secours, répression) sont en fait dérisoires. Elles simulent la possibilité d'intégrer l'accident dans un système rationnel, elles sont de ce fait même incapables de saisir le problème à sa racine : l'apuration d'une dette symbolique qui fonde, légitime et renforce la dépendance de la collectivité envers l'État. Au contraire, ces stratégies « rationnelles » accentuent le phénomène. Pour contrecarrer les effets des accidents, elles proposent l'instauration d'autres dispositifs, d'autres institutions étatiques, de « dons » supplémentaires, qui sont autant de moyens d'aggraver la dette symbolique. »

Ainsi partout la lutte oppose-t-elle une société et une instance politique (cf. Pierre Clastres : la Société contre l'État) qui se dresse au-dessus d'elle de tout le pouvoir qu'elle tire des dons dont elle l'accable, de la survie où elle la maintient, de la mort qu'elle lui retire — pour la stocker et la distiller ensuite à ses propres fins. Personne n'accepte jamais au fond cette gratification, on rend comme on peut¹, mais le pouvoir donne toujours plus, pour mieux asservir, et la société, ou les individus peuvent aller jusqu'à la destruction d'eux-mêmes pour y mettre fin. C'est la seule arme absolue, et sa simple menace collective peut faire s'effondrer le pouvoir. Devant ce seul « chantage » symbolique (barricades de 68, prise d'otages) le pouvoir se désunit : puisqu'il vit de ma mort lente, je lui oppose ma mort violente. Et c'est parce que nous vivons de mort lente que nous rêvons de mort violente. Ce rêve même est insupportable au pouvoir.

1. C'est ça l'échange symbolique. Contre toute l'idéologie du don, idéologie humaniste, libertaire ou chrétienne, il faut bien souligner : le don est la source et l'essence même du pouvoir. Seul le contre-don abolit le pouvoir — réversibilité de l'échange symbolique.



II

L'ordre des simulacres

LES TROIS ORDRES DE SIMULACRES

Trois ordres de simulacres, parallèlement aux mutations de la loi de la valeur, ce sont succédé depuis la Renaissance :

— La *contrefaçon* est le schème dominant de l'époque « classique », de la Renaissance à la révolution industrielle.

— La *production* est le schème dominant de l'ère industrielle.

— La *simulation* est le schème dominant de la phase actuelle régie par le code.

Le simulacre de 1^{er} ordre joue sur la loi naturelle de la valeur, celui de 2^e ordre sur la loi marchande de la valeur, celui de 3^e ordre sur la loi structurale de la valeur.

L'ANGE DE STUC

La contrefaçon (et la mode du même coup) naît avec la Renaissance, avec la déstructuration de l'ordre féodal par l'ordre bourgeois et l'émergence d'une compétition ouverte au niveau des signes distinctifs. Pas de mode dans une société de castes ou de rangs, puisque l'assignation est totale et la mouvance de classes nulle. Un interdit protège les signes et leur assure une clarté totale : chacun renvoie sans équivoque à un statut. Pas de contrefaçon possible dans le cérémonial — sinon comme magie noire et sacrilège, et c'est bien ainsi que le mélange des signes est puni : comme infraction grave à l'ordre même des choses. Si nous nous prenons encore à rêver — aujourd'hui surtout — d'un monde de signes sûrs, d'un « ordre symbolique » fort, soyons sans illusions : cet ordre a existé, et ce fut celui d'une hiérarchie féroce, car la transparence et la cruauté des signes vont de pair. Dans les sociétés de castes, féodales ou archaïques, sociétés *cruelles*, les signes sont en nombre limité, de diffusion restreinte, chacun a sa pleine valeur d'interdit, chacun est une obligation réciproque entre castes, clans ou personnes : ils ne sont donc pas arbitraires. L'arbitraire du signe commence lorsque, au lieu de lier deux personnes par une réciprocité infranchissable, il se met, signifiant, à renvoyer à un univers désenchanté du signifié, dénominateur commun du monde réel, envers qui personne n'a plus d'obligation.

Fin du signe *obligé*, règne du signe émancipé, dont vont pouvoir jouer indifféremment toutes les classes. La démocratie concurrentielle succède à l'endogamie des signes propre aux ordres statutaires. Du même coup on entre, avec le transit de valeurs /signes de prestige d'une classe à l'autre, nécessairement dans la *contrefaçon*. Car d'un ordre limité de signes, dont

un interdit frappe la production « libre », on passe à la prolifération des signes selon la demande. Mais le signe multiplié n'a plus rien à voir avec le signe obligé à diffusion restreinte : il en est la contrefaçon, non par dénaturation d'un « original », mais par extension d'un matériel dont toute la clarté tenait à la restriction qui le frappait. Non discriminant (il n'est plus que compétitif), allégé de toute contrainte, disponible dans l'universel, le signe moderne simule pourtant encore la nécessité en se donnant pour lié au monde. Le signe moderne rêve du signe antérieur et voudrait bien, avec sa référence au réel, retrouver une *obligation* : il ne retrouve qu'une *raison* : cette raison référentielle, ce réel, ce « naturel » dont il va vivre. Mais ce lien de désignation n'est plus que simulacre d'obligation symbolique : il ne produit plus que des valeurs neutres, celles qui s'échangent dans un monde objectif. Le signe ici subit le même destin que le travail. Le travailleur « libre » n'est libre que de produire des équivalences — le signe « libre et émancipé » n'est libre que de produire des signifiés équivalents.

C'est donc dans le simulacre d'une « nature » que le signe moderne trouve sa valeur. Problématique du « naturel », métaphysique de la réalité et de l'apparence : ce sera celle de toute la bourgeoisie depuis la Renaissance, miroir du signe bourgeois, miroir du signe classique. Encore aujourd'hui la nostalgie d'une référence naturelle du signe est vivace, en dépit de plusieurs révolutions qui sont venues briser cette configuration, dont celle de la production, où les signes cessent de se référer à une nature, mais seulement à la loi de l'échange, et passent sous la loi marchande de la valeur. Simulacres de second ordre, nous y reviendrons.

C'est donc à la Renaissance que le faux est né avec le naturel. Ceci va du faux gilet sur le devant à la fourchette prothèse artificielle, aux intérieurs de stuc et aux grandes machineries théâtrales baroques. Car toute cette ère classique est par excellence celle du théâtre. Le théâtre est une forme qui s'empare de toute la vie sociale et de toute l'architecture à partir de la Renaissance. C'est là, dans les prouesses du stuc et de l'art baroque, que se déchiffre la métaphysique de la contrefaçon, et les ambitions nouvelles de l'homme renaissant — ce sont celles d'une *démiurgie mondaine*, d'une transsubstantiation de toute nature en une substance unique, théâtrale comme la socialité unifiée sous le signe des valeurs bourgeoises, au-delà des différences de sang, de rang ou de caste. Le stuc, c'est la démocratie triomphale de tous les signes artificiels, l'apothéose du théâtre et de la mode, et qui traduit

la possibilité pour la nouvelle classe de tout faire, dès lors qu'elle a pu briser l'exclusivité des signes. C'est la voie ouverte à des combinaisons inouïes, à tous les jeux, à toutes les contrefaçons — la visée prométhéenne de la bourgeoisie s'étant d'abord engouffrée dans l'*imitation de la nature*, avant de se lancer dans la *production*. Dans les églises et les palais, le stuc épouse toutes les formes, imite toutes les matières, les rideaux de velours, les corniches de bois, les rondeurs charnelles des corps. Le stuc exerce l'invraisemblable confusion des matières en une seule substance nouvelle, sorte d'équivalent général de toutes les autres, et propice à tous les prestiges théâtraux puisqu'elle-même substance représentative, miroir de toutes les autres.

Mais les simulacres ne sont pas que des jeux de signes, ils impliquent des rapports sociaux et un pouvoir social. Le stuc peut apparaître comme l'exaltation d'une science et d'une technologie en essor, il est aussi et surtout lié au baroque, et celui-ci à l'entreprise de la contre-réforme et d'hégémonie du monde politique et mental que tentèrent d'instituer, pour la première fois selon une conception moderne du pouvoir, les Jésuites.

Il y a une relation étroite entre l'obéissance mentale des Jésuites (« perinde ac cadaver ») et l'ambition démiurgique d'exorciser la substance naturelle des choses pour y substituer une substance de synthèse : Comme l'homme soumis à l'organisation, les choses prennent alors la fonctionnalité idéale du cadavre. Toute la technologie, toute la technocratie sont là déjà : présomption d'une contrefaçon idéale du monde, qui s'exprime dans l'invention d'une substance universelle, et d'une combinatoire universelle des substances. Réunifier le monde désuni (après la Réforme) dans une doctrine homogène, universaliser le monde sous une seule parole (de la Nouvelle-Espagne au Japon : les Missions), constituer une élite politique d'*État*, avec une même stratégie centralisée : tels sont les objectifs des Jésuites. Pour cela, il faut créer des simulacres efficaces : l'appareil de l'organisation en est un, mais aussi celui de l'apparat et du théâtre (c'est le grand théâtre des cardinaux et des éminences grises), et aussi celui de la formation et de l'éducation, qui vise, pour la première fois de façon systématique, à remodeler une nature idéale de l'enfant. Le nappage architectural du stuc et du baroque est un grand appareil du même ordre. Tout cela précède la rationalité productiviste du capital, mais tout cela témoigne déjà — non dans la production, mais dans la contrefaçon du même projet de contrôle et d'hégémonie universels, d'un

schéma social où joue déjà à fond la cohérence interne d'un système.

Jadis vivait dans les Ardennes un ancien cuisinier à qui l'édification des pièces montées et la science de la plastique pâtissière avaient donné l'orgueil de reprendre le monde là où Dieu l'avait laissé... à son stade naturel — pour en éliminer la spontanéité organique et y substituer une matière unique et polymorphe, le béton armé : meubles en béton, chaises, tiroirs, machine à coudre en béton, et dehors dans la cour, un orchestre entier, violons compris, du béton, du béton, des arbres de béton repiqués de véritables feuilles, un sanglier de béton armé, mais avec un vrai crâne de sanglier à l'intérieur, des moutons de béton couverts de vraie laine. Enfin Camille Renault avait retrouvé la substance originelle, la pâte dont les choses diverses ne se distinguent que par des nuances « réalistes » : le crâne du sanglier, les feuilles des arbres — mais ce n'était sans doute là qu'une concession du démiurge pour les visiteurs... car c'est avec un sourire adorable que ce bon dieu de 80 ans faisait visiter sa création. Il ne cherchait pas noise à la création divine, il la refaisait simplement pour la rendre plus intelligible. Rien d'une révolte luciférienne, d'une volonté parodique, ou du parti pris rétro d'un art « naïf ». Le cuisinier des Ardennes régnait simplement sur une substance mentale unifiée (car le béton est une substance *mentale*, elle permet comme le concept d'ordonner les phénomènes et de les y découper à volonté). Son projet n'était pas loin de celui des bâtisseurs de stuc de l'art baroque, ni très différent de la projection sur le terrain d'une communauté urbaine dans les grands ensembles actuels. La contrefaçon ne travaille encore que sur la substance et la forme, pas encore sur les relations et les structures, mais elle vise déjà, à ce niveau, le contrôle d'une société pacifiée, moulée dans une substance de synthèse qui échappe à la mort : un artefact indestructible qui garantira l'éternité du pouvoir. Le miracle de l'homme n'est-il pas d'avoir inventé, avec le plastique, une matière indégradable — interrompant ainsi le cycle qui, par la pourriture et la mort, reversait l'une à l'autre toutes les substances du monde ? Une substance hors cycle, dont même le feu laisse un résidu indestructible — il y a là quelque chose d'inouï, simulacre où se condense l'ambition d'une sémiotique universelle. Ceci n'a plus rien à voir avec un « progrès » de technologie ou une visée rationnelle de la science. C'est un projet d'hégémonie politique et mentale, le phantasme d'une substance mentale close — comme ces anges de stuc baroque dont les extrémités se rejoignaient dans un miroir courbe.

L'AUTOMATE ET LE ROBOT

Un monde sépare ces deux êtres artificiels. L'un est contre-façon théâtrale, mécanique et horlogère de l'homme, la technique y est tout entière soumise à *l'analogie* et à l'effet de simulacre. L'autre est dominé par le principe technique, c'est la machine qui l'emporte, et avec la machine c'est *l'équivalence* qui s'installe. L'automate joue l'homme de cour et de bonne compagnie, il participe au jeu théâtral et social d'avant la Révolution. Le robot, lui, comme son nom l'indique, travaille : fini le théâtre, c'est la mécanique humaine qui commence. L'automate est *l'analogon* de l'homme et reste son interlocuteur (il joue aux échecs avec lui!). La machine est *l'équivalent* de l'homme et se l'annexe comme équivalent dans l'unité d'un processus opérationnel. C'est toute la différence entre un simulacre de 1^{er} et un simulacre de 2^e ordre.

Il ne faut donc pas se tromper sur la ressemblance « figurative ». L'automate est une interrogation sur la nature, sur le mystère de l'âme ou pas, sur le dilemme des apparences et de l'être — c'est comme Dieu : qu'est-ce qu'il y a dessous, qu'est-ce qu'il y a dedans, qu'est-ce qu'il y a derrière? Seule la contrefaçon de l'homme permet de poser ces problèmes. Toute la métaphysique de l'homme comme protagoniste du *théâtre naturel* de la création s'incarne dans l'automate avant de disparaître avec la Révolution. Et l'automate n'a d'autre destination que d'être sans cesse mis en regard de l'homme vivant — à dessein d'être plus naturel que lui, dont il est la figure idéale. Double parfait de l'homme jusque dans la souplesse de ses gestes, jusque dans le fonctionnement de ses organes et de son intelligence — jusqu'à frôler l'angoisse qu'il y aurait à s'apercevoir qu'il n'y a aucune différence,

que donc c'en est fini de l'âme au profit d'un corps idéalement naturalisé. Sacrilège. Cette différence est donc toujours maintenue, comme dans le cas de cet automate si parfait que l'illusionniste, sur scène, mimait son mouvement saccadé, afin qu'au moins, même si les rôles étaient inversés, la confusion fût impossible. Ainsi l'interrogation de l'automate demeure ouverte, ce qui fait de lui une mécanique optimiste, même si la contrefaçon implique toujours une connotation diabolique¹.

Rien de tel avec le robot. Le robot n'interroge plus les apparences, sa seule vérité est son efficacité mécanique. Il n'est plus tourné vers la ressemblance de l'homme, à qui d'ailleurs il ne se compare plus. L'infime différence métaphysique qui faisait le mystère et le charme de l'automate n'existe plus : le robot l'a absorbée à son profit. L'être et l'apparence se sont fondus dans une seule substance de production et de travail. Le simulacre de 1^{er} ordre n'abolit jamais la différence : il suppose l'altercation toujours sensible du simulacre et du réel (jeu particulièrement subtil dans la peinture en trompe-l'œil, mais l'art tout entier vit de cet écart). Le simulacre de 2^e ordre, lui, simplifie le problème par absorption des apparences, ou par liquidation du réel, comme on voudra — il érige en tout cas une réalité sans image, sans écho, sans miroir, sans apparence : tel est bien le travail, telle est bien la machine, tel est bien le système de produc-

1. Contrefaçon et reproduction impliquent toujours une angoisse, une inquiétante étrangeté : l'inquiétude devant la photographie, assimilée à un truc de sorcellerie — et plus généralement devant tout appareillage technique, qui est toujours appareillage de reproduction, est rapprochée par Benjamin de l'inquiétude liée à l'apparition de l'image dans le miroir. Il y a déjà de la sorcellerie là-dedans. Mais combien davantage lorsque cette image peut être détachée du miroir et devenir transportable, stockable, reproductible à merci (cf. *L'Étudiant de Prague*, où le diable détache du miroir l'image de l'étudiant, et le traque ensuite à mort par l'intermédiaire de cette image). Toute reproduction implique ainsi un maléfice, depuis le fait d'être séduit par sa propre image dans l'eau comme Narcisse, jusqu'à la hantise par le double, et qui sait jusqu'au retournement mortel de ce vaste appareillage technique secrété aujourd'hui par l'homme comme sa propre image (le mirage narcissique de la technique, McLuhan) et qui la lui renvoie depuis, enrayée et distordue — reproduction sans fin de lui-même et de son pouvoir jusqu'aux limites du monde. La reproduction est diabolique dans son essence, elle fait vaciller quelque chose de fondamental. Cela n'a guère changé pour nous : la simulation (que nous décrivons ici comme l'opération du code) est encore et toujours le lieu d'une gigantesque entreprise de manipulation, de contrôle et de mort, tout comme l'objet simulacre (la statuette primitive ou l'image ou la photo) eut toujours d'abord pour objectif une opération de magie noire.

tion industrielle tout entier en ce qu'il s'oppose radicalement au principe de l'illusion théâtrale. Plus de ressemblance ni dissemblance, de Dieu ou de l'homme, mais une logique immanente du principe opérationnel.

A partir de là, les robots et les machines peuvent proliférer, c'est même leur loi — ce que les automates n'ont jamais fait, étant des mécaniques sublimes et singulières. Les hommes eux-mêmes n'ont commencé de proliférer que lorsqu'ils ont pris le statut de machines, avec la révolution industrielle : libérés de toute ressemblance, libérés même de leur double, ils croissent comme le système de production, dont ils ne sont plus que l'équivalent miniaturisé. La revanche du simulacre, qui alimente le mythe de l'apprenti sorcier, n'a pas lieu avec l'automate — elle est par contre la loi du 2^e ordre : il y a toujours hégémonie du robot, de la machine, du travail mort sur le travail vivant, qui en procède. Cette hégémonie est nécessaire au cycle de la production et de la reproduction. C'est avec ce retournement qu'on sort de la contrefaçon pour entrer dans la (re)production. On sort de la loi naturelle et de ses jeux de formes pour entrer dans la loi marchande de la valeur et ses calculs de forces.

LE SIMULACRE INDUSTRIEL

C'est une nouvelle génération de signes et d'objets qui se lève avec la révolution industrielle. Des signes sans tradition de caste, qui n'auront jamais connu les restrictions de statut — et qui n'auront donc plus à être *contrefaits*, puisqu'ils seront d'emblée *produits* sur une échelle gigantesque. Le problème de leur singularité et de leur origine ne se pose plus : la technique est leur origine, ils n'ont de sens que dans la dimension du simulacre industriel.

C'est-à-dire la série. C'est-à-dire la possibilité même de deux ou de n objets identiques. La relation entre eux n'est plus celle d'un original à sa contrefaçon, ni analogie ni reflet, mais l'équivalence, l'indifférence. Dans la série, les objets deviennent simulacres indéfinis les uns des autres, et, avec les objets, les hommes qui les produisent. Seule l'extinction de la référence originale permet la loi généralisée des équivalences, c'est-à-dire *la possibilité même de la production*.

Toute l'analyse de la production bascule selon qu'on n'y voit plus un processus original, voire celui qui est à l'origine de tous les autres, mais à l'inverse un processus de résorption de tout être original et d'introduction à une série d'êtres identiques. Jusqu'ici on a considéré la production et le travail comme potentiel, comme force, comme processus historique, comme activité générique : mythe énergétique-économique propre à la modernité. Il faut se demander si la production n'intervient pas, *dans l'ordre des signes*, comme une phase *particulière* — si elle n'est pas au fond qu'un épisode dans la lignée des simulacres : celui, précisément, de produire, grâce à la technique, des êtres (des objets/signes) potentiellement identiques sur des séries indéfinies.

Les énergies fabuleuses qui sont en jeu dans la technique,

l'industrie et l'économie, ne doivent pas cacher qu'il ne s'agit au fond que d'atteindre à cette reproductibilité indéfinie qui est un défi certes à l'ordre « naturel », mais finalement un simulacre « de deuxième ordre » et une solution imaginaire assez pauvre à la maîtrise du monde. Par rapport à l'ère de la contrefaçon, du double, du miroir, du théâtre, du jeu des masques et des apparences, l'ère sérielle et technique de la reproduction est somme toute une ère de moindre envergure (celle qui suit, l'ère des modèles de simulation, celle des simulacres de 3^e ordre, est d'une dimension bien plus considérable).

C'est Walter Benjamin qui, dans *L'Œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique*, a le premier dégagé les implications essentielles de ce principe de reproduction. Il montre que la reproduction absorbe le procès de production, en change les finalités, altère le statut du produit et du producteur. Il le montre sur le terrain de l'art, cinéma et photographie, parce que c'est là que s'ouvrent, au xx^e siècle, des territoires neufs, sans tradition de productivité « classique », d'emblée placés sous le signe de la reproduction — mais nous savons qu'aujourd'hui toute la production matérielle rentre dans cette sphère. Nous savons qu'aujourd'hui c'est au niveau de la reproduction — mode, media, publicité, réseaux d'informations et de communications — au niveau de ce que Marx appelait négligemment les faux frais du capital (on peut mesurer l'ironie de l'histoire) c'est-à-dire dans la sphère des simulacres et du code, que se noue l'unité du processus d'ensemble du capital. Le premier, Benjamin (et plus tard McLuhan) saisit la technique non comme « force productive » (là où s'enferme l'analyse marxiste) mais comme medium, comme forme et principe de toute une nouvelle génération du sens. Le seul fait qu'une chose quelconque puisse être simplement reproduite, telle quelle, en double exemplaire, est déjà une révolution : il n'est que de penser à l'ahurissement des Noirs voyant pour la première fois deux livres identiques. Que ces deux produits de la technique soient *équivalents* sous le signe du travail social nécessaire, est moins essentiel à long terme que la répétition *sérielle* du même objet (qui est celle aussi des individus comme force de travail). La technique comme medium l'emporte non seulement sur le « message » du produit (sa valeur d'usage) mais aussi sur la force de travail, dont Marx veut faire le message révolutionnaire de la production. Benjamin et McLuhan ont vu plus clair que Marx : ils ont vu que le véritable message, *le véritable ultimatum* était dans la reproduction même. Et que la production, elle,

n'a pas de sens : sa finalité sociale se perd dans la sérialité. Les simulacres l'emportent sur l'histoire.

D'ailleurs ce stade de la reproduction sérielle (celui du mécanisme industriel, de la chaîne, de la reproduction élargie, etc.) est éphémère. Dès que le travail mort l'emporte sur le travail vivant, c'est-à-dire dès la fin de l'accumulation primitive, la production sérielle cède le pas à la génération par les modèles. Et là il s'agit d'un renversement d'origine et de finalité, car toutes les formes changent à partir du moment où elles ne sont plus mécaniquement reproduites mais *conçues à partir de leur reproductibilité même*, diffraction à partir d'un noyau générateur appelé modèle. Là, nous sommes dans les simulacres de 3^e ordre. Il n'y a plus contrefaçon d'original comme dans le 1^{er} ordre, mais non plus série pure comme dans le 2^e : il y a des modèles d'où procèdent toutes formes selon des modulations de différences. Seule l'affiliation au modèle fait sens, et rien ne procède plus selon sa fin, mais procède du modèle, « signifiant de référence » qui est comme une finalité antérieure, et la seule vraisemblance. Nous sommes dans la simulation au sens moderne du terme, dont l'industrialisation n'est que la forme primaire. Finalement, ce n'est pas la reproductibilité sérielle qui est fondamentale, mais la modulation, non pas les équivalences quantitatives, mais les oppositions distinctives, non plus la loi des équivalences, mais la commutation des termes — non plus la loi marchande, mais la loi structurale de la valeur. Et non seulement il ne faut pas chercher dans la technique ou l'économie les secrets du code, c'est à l'inverse la possibilité même de la production industrielle qui est à chercher dans la genèse du code et des simulacres. Chaque ordre se soumet l'ordre précédent. Comme l'ordre de la contrefaçon a été saisi par celui de la production sérielle (à voir comment l'art est tout entier passé dans la « machinalité »), ainsi tout l'ordre de la production est en train de basculer dans la simulation opérationnelle.

Les analyses de Benjamin, et celles de McLuhan, se situent à ces confins de la reproduction et de la simulation. Au point où la raison référentielle disparaît, et où la production est prise de vertige. C'est en quoi elles marquent un progrès décisif sur les analyses de Veblen et de Goblot : ceux-ci, décrivant par exemple les signes de mode, se réfèrent encore à la configuration classique : les signes constituent un matériel distinctif, ils ont une finalité et un usage de prestige, de statut, de différenciation sociale. Ils déploient une stratégie contemporaine de celle du profit et de la marchandise chez Marx,

à un moment où on peut encore parler d'une valeur d'usage du signe ou de la force de travail, où tout simplement on peut encore parler d'économie, parce qu'il y a encore une Raison du signe, et une Raison de la production.

LA MÉTAPHYSIQUE DU CODE

« Leibniz, cet esprit mathématique, voyait dans l'élégance mystique du système binaire, qui ne compte que le zéro et le un, l'image même de la création. L'unité de l'Être suprême, opérant par fonction binaire dans le néant aurait suffi, croyait-il, à en tirer tous les êtres. »

(MacLuhan)

Les grands simulacres construits par l'homme passent d'un univers de lois naturelles à un univers de forces et de tensions de forces, aujourd'hui à un univers de structures et d'oppositions binaires. Après la métaphysique de l'être et des apparences, après celle de l'énergie et de la détermination — celle de l'indéterminisme et du code. Contrôle cybernétique, génération par les modèles, modulation différentielle, feed-back, question/réponse, etc. : telle est la nouvelle configuration *opérationnelle* (les simulacres industriels n'étant qu'*opératoires*). La digitalité est son principe métaphysique (le Dieu de Leibniz), et l'A.D.N. est son prophète. C'est en effet dans le code génétique que la « genèse des simulacres » trouve aujourd'hui sa forme accomplie. A la limite d'une extermination toujours plus poussée des références et des finalités, d'une perte des ressemblances et des désignations, on trouve le signe digital et programmatique, dont la « valeur » est purement *tactique*, à l'intersection d'autres signaux (corpuscules d'information/test), et dont la structure est celle d'un code micromoléculaire de commande et de contrôle.

A ce niveau, la question des signes, de leur destination rationnelle, de leur réel et de leur imaginaire, de leur refoulement, de leur détournement, de l'illusion qu'ils dessinent,

de ce qu'ils taisent ou de leurs significations parallèles — tout cela est effacé. On avait déjà vu les signes de 1^{er} ordre, signes complexes et riches d'illusion, se changer, avec les machines, en signes bruts, mats, industriels, répétitifs, sans échos, opératoires et efficaces. Quelle mutation plus radicale encore avec les signaux de code, illisibles, sans interprétation possible, enterrés comme des matrices programmatiques à des années-lumière au fond du corps « biologique » — boîtes noires où se fomentent tous les commandements, toutes les réponses. Fini le théâtre de la représentation, l'espace des signes, de leur conflit, de leur silence : seule la boîte noire du code, la molécule émettrice de signaux dont nous sommes irradiés, traversés de questions/réponses comme de radiations signalétiques, testés sans discontinuer par notre propre programme inscrit dans les cellules. Cellules carcérales, cellules électroniques, cellules du parti, cellules microbiologiques : c'est toujours la recherche du plus petit élément indivisible, dont la synthèse organique se fera selon les données du code. Mais le code n'est lui-même qu'une cellule génétique, génératrice, où des myriades d'intersections produisent toutes les questions et les solutions possibles, à charge (pour qui?) de choisir. Aucune finalité à ces « questions » (impulsions informatiques et signalétiques) que la réponse, génétiquement immuable, ou infléchie par des différences infimes et aléatoires. Espace même plus linéaire ou unidimensionnel : espace *cellulaire* de génération indéfinie des mêmes signaux, qui sont comme les tics d'un prisonnier fou de solitude et de répétition. Tel est le code génétique : un disque enrayé, immuable, dont nous ne sommes plus que les cellules de lecture. Toute l'aura du signe, la signification même est résolue avec la détermination : tout est résolu dans l'inscription et le décodage.

Tel est le simulacre de 3^e ordre, le nôtre, telle est l'« élégance mystique du système binaire, du zéro et du un », dont procèdent tous les êtres, tel est le statut du signe qui est aussi la fin de la signification : l'A.D.N. ou la simulation opérationnelle.

Tout ceci est parfaitement résumé par Sebeok (« Génétique et Sémiotique », in *Versus*) :

« D'innombrables observations confirment l'hypothèse que le monde organique interne descend en droite ligne des formes primordiales de vie. Le fait le plus remarquable est l'omniprésence de la molécule A.D.N. Le matériel génétique de tous les organismes connus sur la terre est en grande partie composé des acides nucléiques A.D.N. et A.R.N. qui con-

tiennent en leur structure l'information, transmise par reproduction d'une génération à l'autre, et en outre douée de la capacité de s'autoreproduire et imiter. En bref, le code génétique est universel, ou presque. Son déchiffrement fut une découverte immense, dans la mesure où il a montré que " les deux langages des grands polymères, le langage de l'acide nucléique et celui de la protéine, sont étroitement corrélés " (Crick, 1966, Clarek/Narcker, 1968). Le mathématicien soviétique Liapounov a démontré en 1963 que tous les systèmes vivants transmettent par des canaux prescrits avec précision une petite quantité d'énergie ou de matière contenant un grand volume d'information, qui est responsable du contrôle ultérieur d'une grande quantité d'énergie et de matière. Dans cette perspective, de très nombreux phénomènes aussi bien biologiques que culturels (stockage, feed-back, canalisation des messages et autres) peuvent être envisagés comme des aspects du traitement de l'information. En dernière analyse, l'information apparaît en grande partie comme répétition d'information, ou encore comme une autre sorte d'information, une sorte de contrôle qui semble être une propriété universelle de la vie terrestre, indépendamment de la forme ou de la substance.

« Il y a cinq ans, j'ai attiré l'attention sur la convergence de la génétique et de la linguistique — disciplines autonomes, mais parallèles dans le champ plus vaste de la science de la communication (dont fait partie aussi la zoosémiotique). La terminologie de la génétique est pleine d'expressions prises à la linguistique et à la théorie de la communication (Jacobson, 1968), qui a souligné aussi soit les ressemblances principales, soit les différences importantes de structure et de fonctionnement des codes génétiques et verbal... Il est clair aujourd'hui que le code génétique doit être considéré comme le plus fondamental de tous les réseaux sémiotiques, et donc comme le prototype de tous les autres systèmes de signalisation dont usent les animaux, l'homme y compris. De ce point de vue, les molécules, qui sont des systèmes de quanta et se comportent comme les véhicules stables d'information physique, les systèmes zoosémiotiques et les systèmes culturels, y compris le langage, constituent une chaîne continue de stades, avec des niveaux énergétiques toujours plus complexes, dans le cadre d'une évolution universelle unique. Il est donc possible de décrire soit le langage soit les systèmes vivants d'un point de vue cybernétique unitaire. Pour le moment, ce n'est qu'une analogie utile ou une prévision... Un rapprochement réciproque entre génétique, communi-

cation animale et linguistique peut conduire à une connaissance complète de la dynamique de la sémiosis, et une telle connaissance peut se révéler, en dernière analyse, n'être rien d'autre qu'une définition de la vie. »

Ainsi se dessine le modèle stratégique actuel, qui partout prend le relais du grand modèle idéologique que fut en son temps l'économie politique.

On le retrouvera, sous le signe rigoureux de la « science », dans *Le Hasard et la Nécessité*, de Jacques Monod. Finie l'évolution dialectique, c'est l'indéterminisme discontinuel du code génétique qui régit la vie — le principe téléonomique : la finalité n'est plus au terme, il n'y a plus de terme, ni de détermination — la finalité est là d'avance, inscrite dans le code. On voit que rien n'a changé — simplement l'ordre des fins le cède au jeu des molécules, et l'ordre des signifiés au jeu des signifiants infinitésimaux, réduits à leur commutation aléatoire. Toutes les finalités transcendantes réduites à un tableau de bord. C'est pourtant toujours le recours à une nature, à l'inscription dans une nature « biologique » : en fait une nature phantasmée comme elle l'a toujours été, sanctuaire métaphysique non plus de l'origine et des substances, mais cette fois du code : il faut que le code ait une assise « objective ». Quoi de meilleur pour cela que la molécule et la génétique ? De cette transcendence moléculaire, Monod est le théologien sévère, Edgar Morin le supporter extasié (A.D.N. = Adonaï!). Mais chez l'un comme chez l'autre, le phantasme du code, qui équivaut à la réalité du pouvoir, se confond avec l'idéalisme de la molécule.

On retrouve l'illusion délirante de réunifier le monde sous un seul principe — celui d'une substance homogène chez les Jésuites de la Contre-Réforme, celui du code génétique chez les technocrates de la science biologique (mais aussi bien linguistique) avec comme précurseur Leibniz et sa divinité binaire. Car le programme ici visé n'a rien de génétique, c'est un programme social et historique. Ce qui est hypostasié dans la biochimie, c'est l'idéal d'un ordre social régi par une sorte de code génétique, de calcul macromoléculaire, de P.P.B.S. (Planning Programming Budgeting System) irradiant le corps social de ses circuits opérationnels. La technocybernétique trouve ici sa « philosophie naturelle » comme dit Monod. La fascination du biologique, du biochimique, a toujours été présente dès les débuts de la science. Elle jouait dans l'organicisme spencérien (biosociologisme) au niveau des structures de 2^e et 3^e ordre (classification de Jacob

dans *La logique du Vivant*, elle joue aujourd'hui avec la biochimie moderne, au niveau des structures de 4^e ordre.

Similitudes et dissimilitudes codées : c'est bien l'image de l'échange social cybernétisé. Il n'y a plus qu'à ajouter un « complexe stéréospécifique » pour réinjecter de la communication intracellulaire, que Morin viendra transfigurer en Éros moléculaire.

Pratiquement et historiquement, cela signifie la substitution au contrôle social par la *fin* (et la *providence* plus ou moins dialectique qui veille à l'accomplissement de cette fin) d'un contrôle social par la prévision, la simulation, l'anticipation programmatrice, la mutation indéterminée, mais régie par le code. Au lieu d'un processus finalisé selon son développement idéal, on a affaire à une génération par le *modèle*. Au lieu d'une prophétie, on a droit à une « inscription ». Il n'y a pas de différence radicale entre les deux. Seuls changent, et, il faut le dire, se perfectionnent fantastiquement, les schèmes de contrôle. D'une société capitaliste productiviste à un ordre néo-capitaliste cybernétique, qui vise cette fois au contrôle absolu : telle est la mutation à qui la théorisation biologique du code donne ses armes. Cette mutation n'a rien d'« indéterminé » : elle est l'aboutissement de toute une histoire où successivement Dieu, l'Homme, le Progrès, l'Histoire elle-même se meurent au profit du code, où la transcendance se meurt au profit de l'immanence, celle-ci correspondant à une phase bien plus avancée dans la manipulation vertigineuse du rapport social.

*

Dans sa reproduction indéfinie, le système met fin à son mythe d'origine et à toutes les valeurs référentielles qu'il a lui-même secrétées selon son processus. Mettant fin à son mythe d'origine, il met fin à ses contradictions internes (plus de réel ni de référentiel à quoi le confronter) — et il met fin aussi au mythe de sa fin : la révolution elle-même. Ce qui se profilait avec la révolution, c'était la victoire de la référence humaine et générique, du potentiel originel de l'homme. Mais si le capital raye de la carte l'homme générique lui-même (au profit de l'homme génétique)? L'âge d'or de la révolution fut celui du capital, où les mythes d'origine et de fin circulaient encore. Une fois court-circuités les mythes (et le seul danger qu'ait couru historiquement le capital lui est venu de cette exigence *mythique* de rationalité qui l'a traversé dès le début) dans une opérationnalité de fait, une opération-

nalité sans discours, une fois devenu son propre mythe, ou plutôt une machine indéterminée, aléatoire, quelque chose comme un *code génétique social*, le capital ne laisse plus aucune chance à un renversement déterminé. C'est là sa véritable violence. Reste à savoir si cette opérationnalité n'est pas elle-même un mythe, si l'A.D.N. n'est pas lui-même un *mythe*.

Une fois pour toutes se pose en effet le problème de statut de la science comme discours. Bonne occasion de le poser ici, où ce discours s'absolutise avec une telle candeur. « Platon, Héraclite, Hegel, Marx : ces édifices idéologiques, présentés comme a priori, étaient en réalité des constructions a posteriori, destinées à justifier une théorie éthico-politique préconçue... Le seul a priori pour la science est le postulat d'objectivité, qui lui interdit de prendre part à ce débat » (Monod). Mais ce postulat résulte lui-même d'une décision jamais innocente d'objectivation du monde et du « réel ». En fait, c'est celui de la cohérence d'un certain *discours*, et toute la scientificité n'est sans doute que l'espace de ce discours, qui ne se donne jamais pour tel, et dont le simulacre « objectif » couvre la parole politique, stratégique. Un peu plus loin d'ailleurs, Monod en exprime très bien l'arbitraire : « On peut se demander si toutes les invariances, conservations et symétries qui constituent la trame du discours scientifique ne sont pas des fictions substituées à la réalité pour en donner une image opérationnelle... Logique fondée sur un principe d'identité purement abstrait, peut-être conventionnel. Convention dont cependant la raison humaine semble incapable de se passer. » On ne saurait mieux dire que la science décide d'elle-même comme formule génératrice, comme discours modèle, sur la foi d'un ordre conventionnel (pas n'importe lequel, d'ailleurs : celui d'une réduction totale). Mais Monod glisse rapidement sur cette hypothèse dangereuse d'un principe d'identité « conventionnel ». Mieux vaut fonder la science en dur, sur une réalité « objective ». La physique est là pour témoigner que l'identité n'est pas qu'un postulat — elle est *dans les choses*, puisqu'il y a « l'identité absolue de deux atomes se trouvant au même état quantique ». Alors ? Convention, ou réalité objective ? La vérité est que la science s'organise, comme n'importe quel discours, sur une logique conventionnelle, mais qu'elle exige pour sa justification, comme n'importe quel discours idéologique, une référence réelle, « objective », dans un procès de substance. Si le principe d'identité est « vrai » quelque part, fût-ce au niveau infinitésimal de deux atomes, alors tout l'édifice conventionnel de la science qui s'en inspire est « vrai » aussi. L'hypothèse du code généti-

que, l'A.D.N. est vrai aussi, et indépassable. Ainsi va la métaphysique. La science rend compte des choses préalablement cernées et formalisées pour lui obéir — l'« objectivité » n'est rien d'autre que cela, et l'éthique qui vient sanctionner cette connaissance objective n'est jamais que le système de défense et de méconnaissance qui veut préserver ce cercle vicieux¹.

« A bas toutes les hypothèses qui ont permis la croyance en un monde vrai », disait Nietzsche.

1. Il y a d'ailleurs dans le livre de Monod une contradiction flagrante, qui reflète l'ambiguïté de toute science actuelle : son discours vise le code, c'est-à-dire des simulacres de 3^e ordre, mais il le fait encore selon les schèmes « scientifiques » du 2^e ordre — objectivisme, éthique « scientifique » de la connaissance, principe de vérité et de transcendance de la science, etc. Toutes choses incompatibles avec les modèles d'indétermination du 3^e ordre.

LE TACTILE ET LE DIGITAL

Cette régulation sur le modèle du code génétique ne se limite pas du tout à des effets de laboratoire ou à des visions exaltées de théoriciens. C'est la vie la plus banale qui est investie par ces modèles. La digitalité est parmi nous. C'est elle qui hante tous les messages, tous les signes de nos sociétés, la forme la plus concrète sous laquelle on peut la repérer étant celle du test, de la question/réponse, du stimulus/réponse. Tous les contenus sont neutralisés par une procédure continuelle d'interrogations dirigées, de verdicts et d'ultimatums à décoder, qui ne viennent plus cette fois du fond du code génétique, mais qui en ont la même indétermination tactique — le cycle du sens étant infiniment raccourci en celui de question/réponse, de bit, ou quantité infime d'énergie/information revenant à son point de départ, ce cycle ne décrivant que la réactualisation perpétuelle des mêmes modèles. L'équivalent de la neutralisation totale des signifiés par le code, c'est l'instantanéité du verdict de mode, ou de chaque message publicitaire ou médiatique. C'est partout où l'offre dévore la demande, où la question dévore la réponse, ou l'absorbe et la régurgite sous forme décodable, ou l'invente et l'anticipe sous forme prévisible. Partout le même « scénario », scénario des « essais et erreurs » (celles des cobayes dans les tests de laboratoire), scénario de l'éventail de choix partout offert (« testez votre personnalité ») — partout le test comme forme sociale fondamentale du contrôle, par divisibilité infinie des pratiques et des réponses.

Nous vivons sur le mode du *référendum*, précisément parce qu'il n'y a plus de *référentiel*. Tout signe, tout message (aussi bien les objets d'usage « fonctionnel » que tel trait de mode ou n'importe quelle information télévisée, sondage ou consulta-

tion électorale) se présente à nous comme question/réponse. Tout le système de communication est passé d'une structure syntaxique complexe de langage à un système binaire et signalétique de question/réponse — de *test* perpétuel. Or tests et référendum sont, comme on sait, des formes parfaites de simulation : la réponse est induite par la question, elle est design-ée d'avance. *Le référendum n'est donc jamais qu'un ultimatum* : unilatéralité de la question, qui n'est justement plus une interrogation, mais l'imposition immédiate d'un sens où le cycle s'accomplit tout d'un coup. Chaque message est un verdict, comme celui qui tombe des statistiques de sondage. Le simulacre de distance (voire de contradiction) entre les deux pôles n'est, comme l'effet de réel à l'intérieur même du signe, qu'une hallucination tactique.

★

Benjamin analyse concrètement, au niveau de l'appareil technique, cette opération du test : « La performance de l'acteur de cinéma est transmise au public à travers tout un appareillage technique. Ceci a deux conséquences. Cet appareillage n'est pas tenu de respecter intégralement la performance. Sous la direction du caméraman, ces appareils prennent tout au long du film *position* vis-à-vis de cette performance. Ces prises de position successives constituent le matériel avec lequel le cutter opérera le montage définitif... Ainsi la performance de l'acteur est soumise à une série de tests optiques... Deuxième conséquence : le public (n'ayant plus de contact personnel avec l'acteur) se trouve ainsi dans la situation d'un expert : il ne s'identifie avec l'acteur qu'autant qu'il s'identifie avec l'appareillage technique. Il adopte donc le même comportement que cet appareil : il teste.

« *Note* : L'extension du champ du testable qu'opère l'appareillage technique sur l'acteur de cinéma, correspond à l'extraordinaire extension de ce champ du testable opérée sur l'individu par le contexte économique. Ainsi les épreuves d'orientation professionnelle prennent-elles de plus en plus d'importance. Elles consistent en un certain nombre de découpages opérés dans les performances de l'individu. Prise de vue cinématographique, épreuves d'orientation professionnelle se déroulent devant un aréopage d'experts. Le directeur de prise de vues se trouve exactement dans la même position que le contrôleur de tests lors de l'épreuve... » (*L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique.*)

« L'œuvre d'art chez les dadaïstes devint projectile. Elle

se mit à foncer sur le spectateur, elle prit une qualité tactile. L'élément de diversion du film est lui aussi au premier chef un élément tactile, fondé en effet sur la mobilité des lieux et des angles de vue, qui viennent percuter le spectateur. »

Pas de contemplation possible, les images fragmentent la perception en séquences successives, en stimuli auxquels il n'est plus de réponse qu'instantanée, par oui ou par non — réaction raccourcie au maximum. Le film ne permet plus que vous vous interrogiez sur lui, il vous interroge en direct. C'est dans ce sens que les media modernes exigent, selon McLuhan, une plus grande participation immédiate¹, une réponse incessante, une plasticité totale (Benjamin compare l'opération du caméraman à celle du chirurgien : tactilité et manipulation). Le rôle des messages n'est plus d'information, mais de test et de sondage, et finalement de contrôle (« contre-rôle » au sens où toutes vos réponses sont déjà inscrites sur le « rôle », sur le registre anticipé du code). Le montage et le codage exigent en effet que le récepteur démonte et décode selon le même processus. Toute lecture de message n'est ainsi qu'un examen perpétuel de code.

Chaque image, chaque message médiatique, mais aussi bien tout objet fonctionnel environnant est un test — c'est-à-dire, dans toute la rigueur du terme, libérant des mécanismes de réponse selon des stéréotypes ou des modèles analytiques. Aujourd'hui, l'objet n'est plus « fonctionnel » au sens traditionnel du terme, il ne vous sert pas, il vous *teste*. Il n'a plus rien à voir avec l'objet antérieur, pas plus que l'information médiatisée avec une « réalité » des faits. Tous deux, objets et informations, résultent déjà d'une sélection, d'un montage, d'une prise de vues, ils ont déjà testé la « réalité » et ne lui ont posé que les questions qui leur « répondaient », ils ont analysé la réalité en éléments simples qu'ils ont recomposés en scénarios d'oppositions réglées, exactement comme le photographe impose à son sujet ses contrastes, ses lumières, ses angles (n'importe quel photographe vous le dira : on peut tout faire, il suffit de saisir l'original sous le bon angle, dans le

1. « C'est la faible " définition " de la T.V. qui condamne son spectateur à redresser les quelques points retenus en une espèce d'*œuvre abstraite*. Il participe du coup à la création d'une réalité qui ne lui serait présentée qu'en pointillés : le téléspectateur est dans la situation d'un individu auquel on propose de projeter ses propres phantasmes sur des taches d'encre qui sont censées ne rien représenter ». La T.V. comme test de Rorschach perpétuel. Et encore : « L'image de la T.V. nous oblige à chaque instant à compléter les blancs de la trame en une participation sensorielle convulsive et profondément cinétique et tactile. »

moment ou l'inflexion qui feront de lui la *réponse exacte* au test instantané de l'appareil et de son code) — exactement comme le test ou le référendum lorsqu'ils traduisent n'importe quel conflit ou problème en un jeu de question réponse — et la réalité ainsi testée vous teste en retour selon la même grille, et vous la décidez selon le même code, inscrit en elle en chaque message, en chaque objet, comme un code génétique miniaturisé.

Le fait que tout se présente aujourd'hui selon un éventail ou une gamme, ce seul fait vous teste déjà, puisqu'il vous impose de sélectionner. Ceci rapproche l'usage global que nous avons du monde environnant de la *lecture*, et du déchiffrement sélectif — nous vivons moins comme usagers que comme lecteurs et sélecteurs, cellules de lecture. Mais attention : du même coup vous êtes constamment sélectionnés vous aussi, et testés par le médium lui-même. Comme on sélectionne un échantillon à fin d'enquête, tous les médias encadrent et découpent par leur faisceau de messages, qui sont en fait un faisceau de questions sélectionnées, des échantillons de récepteurs. Par une opération circulaire d'ajustement expérimental, d'interférence incessante, comme ceux d'influx nerveux, tactiles et rétractiles, qui explorent un objet à force de brèves séquences perceptives, jusqu'à l'avoir localisé et contrôlé — ce qu'ils localisent ainsi et structurent, ce ne sont pas des groupes réels et autonomes, mais des échantillons, c'est-à-dire socialement et mentalement modélisés par un feu de batteries de messages. L'« opinion publique » est évidemment le plus beau de ces échantillons — non pas une substance politique irréelle, mais hyperréelle, l'hyper-réalité fantastique qui ne vit que du montage et de la manipulation testuelle.

L'irruption du schéma binaire question/réponse est d'une portée incalculable : elle désarticule tout discours, elle court-circuite tout ce qui fut, en un âge d'or désormais révolu, dialectique d'un signifiant et d'un signifié, d'un représentant et d'un représenté. Finis les objets dont le signifié serait la fonction, finie l'opinion dont le suffrage irait à des représentants « représentatifs », finie l'interrogation réelle à laquelle répond la réponse (finies surtout les questions auxquelles il n'y a pas de réponse). Tout ce procès est désarticulé : le procès contradictoire du vrai et du faux, du réel et de l'imaginaire est aboli dans cette logique hyperréelle du montage. Michel Tort, dans son livre sur le *Quotient Intellectuel*, l'analyse très bien : « Ce qui va déterminer la réponse à la question, ce n'est pas la question en tant que telle, sous la forme où

elle a été posée, c'est le sens que va donner à cette question celui à qui elle a été posée, c'est aussi l'idée que se fait le sujet interrogé de la tactique la plus appropriée à adopter pour y répondre en fonction de l'idée qu'il se fait des attentes de l'interrogation. » Et encore : « L'artefact est tout autre chose qu'une transformation contrôlée de l'objet à fin de connaissance : c'est une intervention sauvage sur la réalité, au terme de laquelle il est impossible de distinguer ce qui, dans la réalité, relève d'une connaissance objective et ce qui relève de l'intervention technique (medium). Le Q.I. est un artefact. » Plus de vrai ni de faux, puisque plus d'écart repérable entre question et réponse. A la lumière des tests, l'intelligence, comme l'opinion, et plus généralement tout procès de signification se réduit à la « capacité de produire des réactions contrastées à une gamme croissante de stimuli adéquats ».

Toute cette analyse renvoie directement à la formule de McLuhan : « Medium is message. » C'est en effet le medium, le mode même de montage, de découpage, d'interpellation, de sollicitation, de sommation par le medium qui règle le procès de signification. Et on comprend pourquoi McLuhan voyait dans l'ère des grands media électroniques une ère de la communication *tactile*. On est plus proche en effet dans ce processus de l'univers tactile que du visuel, où la distanciation est plus grande, la réflexion toujours possible. Au moment où le toucher perd pour nous sa valeur sensorielle, sensuelle (« le toucher est une interaction des sens plutôt qu'un simple contact de la peau et d'un objet »), il est possible qu'il redevienne le schéma d'un univers de la communication — mais comme champ de simulation *tactile* et *tactique*, où le message se fait « massage », sollicitation tentaculaire, test. Partout on vous teste, on vous tâte, la méthode est « tactique », la sphère de la communication est « tactile ». Sans parler de l'idéologie du « contact », qui sous toutes ses formes vise à se substituer à l'idée de rapport social. Il y a toute une configuration stratégique qui tourne autour du test (la cellule question/réponse) comme autour d'un code moléculaire de commandement.

★

C'est toute la sphère politique qui perd sa spécificité lorsqu'elle entre dans le jeu des media et des sondages, c'est-à-dire dans la sphère du circuit intégré question/réponse. La sphère électorale est de toute façon la première grande insti-

tution où l'échange social se réduit à l'obtention d'une réponse. C'est grâce à cette simplification signalétique qu'elle est la première à s'universaliser : le suffrage universel est le premier des mass-media. Au fil du XIX^e et du XX^e siècle, la pratique politique et la pratique économique se rejoindront de plus en plus dans un même type de discours. Propagande et publicité fusionneront dans le même marketing et merchandizing d'objets ou d'idées-forces. Cette convergence de langage entre l'économique et le politique est d'ailleurs ce qui marque une société comme la nôtre, où l'« économie politique » est pleinement réalisée. C'est aussi du même coup sa fin, puisque les deux sphères s'abolissent dans une tout autre réalité, ou hyperréalité, qui est celle des media. Là encore, élévation de chaque terme à la puissance supérieure, celle des simulacres de 3^e ordre.

« Que beaucoup regrettent la " corruption " du politique par les media, déplorant que le bouton de la T.V. et les pronostics P.M.U. (les sondages) aient remplacé allégrement la formation d'une opinion, témoigne simplement qu'ils n'ont rien compris à la politique » (*Le Monde*).

Ce qui caractérise cette phase de l'hyperréalisme politique, c'est la conjonction nécessaire entre le système bipartite et l'entrée en jeu des sondages comme miroir de cette équivalence alternative du jeu politique.

Les sondages se situent au-delà de toute *production* sociale d'opinion. Ils ne se réfèrent plus qu'au simulacre de l'opinion publique. Miroir de l'opinion analogue dans son ordre à celui du P.N.B. : miroir imaginaire des forces productives, sans égard à leur finalité ou contre-finalité sociale — l'essentiel est que « ça » se reproduise — de même pour l'opinion publique : l'essentiel est qu'elle se redouble de façon incessante dans sa propre image : c'est là le secret d'une représentation de masse. Il ne faut plus que personne *produise* une opinion, il faut que tous *reproduisent* l'opinion publique, au sens que toutes les opinions s'engouffrent dans cette sorte d'équivalent général, et en procèdent de nouveau (le reproduisent, quoi qu'elles en aient, au niveau du choix singulier). Pour les opinions comme pour les biens matériels, la production est morte, vive la reproduction!

Si quelque part la formule de McLuhan prend un sens c'est bien ici¹. L'opinion publique, par excellence, c'est à la

1. « Medium is message » est la formule même de l'économie politique du signe, lorsqu'elle débouche sur la simulation de 3^e ordre — la distinction du medium et du message caractérise encore la signification du 2^e ordre.

fois le medium et le message. Et les sondages qui l'informent sont l'imposition incessante du medium comme message. En quoi ils sont du même ordre que la T.V. et les media électroniques, dont nous avons vu qu'ils sont eux aussi un jeu perpétuel de questions/réponses, un instrument de sondage perpétuel.

Les sondages manipulent de l'*indécidable*. Infléchissent-ils le vote? Vrai, faux? Donnent-ils une photographie exacte de la réalité, ou de simples tendances, ou la réfraction de cette réalité dans un hyperspace de la simulation dont on ne connaît même pas la courbure? Vrai, faux? Indécidable. La plus extrême sophistication de leur analyse laisse toujours place à la réversibilité des hypothèses. La statistique n'est que casuistique. Cet indécidable est propre à tout processus de simulation (voir plus haut l'indécidable de la crise). La logique interne de ces procédures (statistiques, probabilités, cybernétique opérationnelle) est certes rigoureuse et « scientifique », quelque part pourtant elle ne colle à rien, c'est une fiction fabuleuse dont l'indice de réfraction dans une réalité (vraie ou fausse) est nul. C'est même ce qui fait la force de ces *modèles*, mais c'est aussi ce qui ne leur laisse de vérité que celle de tests de projection paranoïaques d'une caste, ou d'un groupe, qui rêvent d'une adéquation miraculeuse du réel à leurs modèles, et donc d'une manipulation absolue.

Ce qui est vrai du scénario statistique l'est aussi de la partition réglée de la sphère politique : alternance des forces en présence, majorité/minorité substitutives, etc. A cette limite de la représentation pure, « ça » ne représente plus rien. La politique meurt du jeu trop bien réglé de ses oppositions distinctives. La sphère politique (et plus généralement celle du pouvoir) se vide. C'est en quelque sorte la rançon de l'accomplissement du désir de la classe politique : celui d'une manipulation parfaite de la représentation sociale. Subrepticement et en douceur, toute substance sociale s'en est allée de cette machine dans le moment même de sa reproduction parfaite.

Il en est de même pour les sondages : les seuls à y croire sont finalement les membres de la classe politique, comme les seuls à croire vraiment à la publicité et aux études de marché sont les marketers et les publicitaires. Ceci non par quelque stupidité particulière (elle n'est pas exclue), mais parce que les sondages sont homogènes au fonctionnement actuel du politique. Ils prennent donc une valeur tactique « réelle », ils jouent comme facteur de régulation de la classe politique, selon sa propre règle du jeu. Elle est donc fondée à y croire,

et elle y croit. Mais qui d'autre, au fond? C'est le spectacle burlesque de cette sphère politique, hyperreprésentative de rien du tout, que les gens dégustent à travers les sondages et les media. Il y a une jubilation propre à la nullité spectaculaire, et la dernière forme qu'elle prend est celle de la *contem- plation statistique*. Celle-ci se double d'ailleurs toujours, on le sait, d'une déception profonde — l'espèce de désillusion que provoquent les sondages en absorbant toute parole publique, en court-circuitant tout procès d'expression. La fascination qu'ils exercent est à la mesure de cette neutralisation par le vide, du vertige qu'ils créent par anticipation de l'image sur toute réalité possible.

Le problème des sondages n'est donc pas du tout celui de leur influence objective. Comme pour la propagande, comme pour la publicité, celle-ci est, on le sait, largement annulée par les résistances ou les inerties individuelles ou collectives. Leur problème est celui de la simulation opérationnelle qu'ils instituent sur toute l'étendue des pratiques sociales, celui de la *leucémisation* de toute substance sociale : substitution au sang de la lymphé blanche des media.

*

La circularité question/réponse trouve des prolongements dans tous les domaines. On s'aperçoit lentement que tout le domaine des enquêtes, des sondages, des statistiques doit être revu en fonction de cette suspicion radicale qui pèse sur leur méthode. Mais la même suspicion pèse sur l'ethnologie : à moins d'admettre que les indigènes sont de parfaits naturels incapables de simulation, le problème est le même là-bas qu'ici : impossibilité d'obtenir à une question *dirigée* une réponse autre que *simulée* (autre que reproduisant la question). Il n'est même pas sûr qu'on puisse interroger les plantes, les bêtes, ni la matière inerte dans les sciences exactes avec une chance de réponse « objective ». Quant à la réponse des sondés aux sondeurs, des indigènes aux ethnologues, de l'analysant à l'analyste, on peut être sûr que la circularité y est totale : les questionnés se font toujours tels que la question les imagine et les sollicite. Même le transfert et le contre-transfert psychanalytique tombent aujourd'hui sous le coup de cette réponse stimulée, simulée, anticipée, qui n'est qu'une modalité de la selffulfilling prophecy¹.

1. Toute la situation « psychologique » actuelle est caractérisée par ce court-circuit.

L'émancipation des enfants et des adolescents, après une première

On arrive alors à un paradoxe étrange : la parole des sondés, des analysés, des indigènes est irrémédiablement court-circuitée et perdue, et c'est sur la base de cette forclusion

phase de révolte et une fois établi le *principe* du droit à l'émancipation, n'apparaît-elle pas comme l'émancipation *réelle* des parents? Et les jeunes (étudiants, lycéens, adolescents) semblent le flairer dans leur demande toujours plus acharnée (quoique toujours aussi irréconciliée) de la présence et de la parole des parents ou des formateurs. Enfin seuls, libres et responsables, il leur apparaît brusquement que les « autres » ont peut-être dans l'opération empoché la véritable liberté. Aussi, pas question de les laisser en paix : on va les harceler, non pas d'une exigence affective ou matérielle spontanée, mais d'une exigence revue et corrigée par le savoir œdipien implicite. Hyperdépendance (bien plus grande que l'autre) distordue par l'ironie et le refus, *parodie des mécanismes libidinaux originels*. Demande sans contenu, sans référentiels, infondée, mais d'autant plus féroce — demande nue sans réponse possible. Le contenu de savoir (enseignement) ou de relations affectives (famille), le référentiel pédagogique ou familial ayant été liquidé dans l'acte d'émancipation, il ne reste plus qu'une demande liée à la forme vide de l'institution — demande perverse, et d'autant plus obstinée. Désir « transférentiel » (c'est-à-dire non référentiel, irréférentiel), désir alimenté par le manque, par la place vacante, « libérée », désir pris à sa propre image vertigineuse, désir de désir, en abyme là aussi, hyperréel. Privé de substance symbolique, il se redouble en lui-même, tire son énergie de son propre reflet et de sa propre déception. C'est cela qui est aujourd'hui littéralement la « demande », et il est clair qu'à l'inverse des relations d'objet ou transférentielles « classiques », celle-ci est insoluble et interminable.

L'Œdipe simulé

François Richard : « Les étudiants demandent à être séduits par le corps ou par la parole. Mais aussi ils savent qu'il s'agit de cela, et ils le jouent, ironiques. " Donne ton savoir, donne ta présence, c'est toi qui as la parole, parle, tu es là pour ça ". Contestation certes, mais pas seulement : plus l'autorité est contestée, dérisoire, plus il y a demande d'une autorité en soi. Ils jouent l'Œdipe aussi, pour le nier mieux. Le prof, c'est papa, on le dit, c'est marrant, on joue l'inceste, le malaise, le pas-touche, l'allumage — pour desexualiser finalement. » Comme l'analysant qui redemande de l'Œdipe, qui raconte des trucs « œdipiens », qui fait des rêves « analytiques », pour répondre à la demande supposée de l'analyste ou pour lui résister? De même l'enseignant fait son numéro œdipien, son numéro de séduction, tutoie, frôle, approche, domine — mais ce n'est pas le désir, c'en est la simulation. Psychodrame œdipien de simulation (ni moins réel ni moins dramatique pour cela). Très différent d'un véritable enjeu libidinal de savoir et de pouvoir ou même d'un véritable travail de deuil sur le savoir ou le pouvoir (comme il a pu avoir lieu après 68 dans les universités). Maintenant c'est le stade de la reproduction désespérée, et où l'enjeu est nul, le simulacre est maximum — simulation exacerbée et parodique en même temps — aussi interminable que la psychanalyse, et pour les mêmes raisons.

La psychanalyse interminable.

Il y a tout un chapitre à rajouter à l'histoire du transfert et du contre-transfert : celui de leur liquidation par simulation. Celui du transfert insoluble, de la psychanalyse impossible parce que c'est elle-même désormais qui produit et reproduit l'inconscient comme sa substance insti-

que les disciplines respectives — ethnologie, psychanalyse, sociologie — vont pouvoir se développer merveilleusement. Mais elles le font sur du vent, car c'est là où la réponse circulaire des sondés, des analysés, des indigènes est quand même un défi et une revanche victorieuse : c'est qu'ils renvoient la question à elle-même, l'isolent en lui tendant ce miroir de la réponse qu'elle attend — sans espoir pour elle de sortir jamais de ce cercle vicieux qui est en fait celui du pouvoir. Exactement comme dans le système électoral, où les représentants ne représentent plus rien à force de contrôler si bien les réponses du corps électoral : quelque part tout leur échappe. C'est pourquoi la réponse dominée des dominés est quand même de quelque façon une véritable réponse, une vengeance désespérée : celle de laisser le pouvoir enterrer le pouvoir.

*

Les systèmes « démocratiques avancés » se stabilisent sur la formule de l'alternance bipartite. Le monopole de fait reste celui d'une classe politique homogène, de la gauche à la droite, mais il ne doit pas s'exercer ainsi : le régime du parti unique, du totalitarisme est une forme instable — elle désamorce la scène politique, elle n'assure plus le feed-back de l'opinion publique, le flux minimal dans le circuit intégré que constitue la machine transistorisée du politique. L'alternance par contre est le fin du fin de la représentation, car la sollicitation est maximale, de par la simple contrainte formelle, lorsqu'on s'approche le plus de l'équation concurrentielle parfaite

tutionnelle. La psychanalyse meurt elle aussi de l'échange des *signes* de l'inconscient. Tout comme la révolution meurt de l'échange des signes critiques de l'économie politique. Ce court-circuit avait bien été entrevu par Freud sous la forme du don du rêve analytique ou, chez les analysés « pré-didactisés », du don de leur savoir analytique. Mais ceci s'interprétait encore comme résistance, comme détournement, et ne remettait pas fondamentalement en question le processus de l'analyse ni le principe du transfert. Autre chose lorsque l'inconscient lui-même, le discours de l'inconscient devient introuvable — selon le même scénario de l'anticipation simulatrice que nous avons vu fonctionner à tous les niveaux des machines de 3^e ordre. L'analyse alors ne peut plus se dénouer, elle devient logiquement et historiquement interminable, puisqu'elle se stabilise sur une substance fantôme de reproduction, un inconscient programmé par la demande — instance infranchissable à partir de laquelle se redistribue toute l'analyse. Là encore, les « messages » de l'I.C.S. ont été court-circuités par le « médium » psychanalyse. C'est de l'hyperréalisme libidinal. Aux célèbres catégories du réel, du symbolique et de l'imaginaire, il va falloir ajouter celle de l'hyperréel, qui capte et détourne le jeu des trois autres.

entre les deux partis. Ceci est logique : la démocratie réalise dans l'ordre politique la loi de l'équivalence, et cette loi s'achève dans le jeu de bascule des deux termes qui réactive leur équivalence mais permet, par cet infime écart, de capter le consensus public et de refermer le cycle de la représentation. Théâtre opérationnel où ne joue plus que le reflet fuligineux de la Raison politique. Le « choix libre » des individus, qui est le credo de la démocratie, débouche en effet, exactement sur l'inverse : le vote est devenu foncièrement *obligatoire* : s'il ne l'est en droit, il l'est de par la contrainte statistique, structurelle de l'alternance, renforcée par les sondages¹. Le vote est devenu foncièrement *aléatoire* : quand la démocratie atteint un stade formel avancé, elle se distribue autour de quotients égaux (50/50). Le vote rejoint le mouvement brownien des particules ou le calcul de probabilités, c'est comme si tout le monde votait au hasard, c'est comme si des singes votaient.

A ce point, il importe peu que les partis en présence expriment historiquement et socialement quoi que ce soit — *il faut* même qu'ils ne représentent plus rien : la fascination du jeu, des sondages, la compulsion formelle et statistique est d'autant plus grande.

Le suffrage universel « classique » implique déjà une certaine neutralisation du champ politique, de par le consensus sur la règle du jeu. Mais on y distingue encore des représentants et des représentés, sur la base d'un antagonisme social réel des opinions. C'est la neutralisation de ce référentiel contradictoire, sous le signe d'une opinion publique désormais égale à elle-même, médiatisée et homogénéisée par anticipation (les sondages) qui va rendre possible l'alternance « au sommet » : simulation d'opposition entre deux partis, absorption de leurs objectifs respectifs, réversibilité de tout discours de l'un à l'autre. C'est, au-delà du représentant et du représenté, la forme pure de la représentation — tout comme la simulation caractérise, au-delà du signifiant et du signifié, la forme pure de l'économie politique du signe — tout comme la flottaison des monnaies et leur dérive comptable caractérise, au-delà de la valeur d'usage et de la valeur d'échange, au-delà de toute substance de production, la forme pure de la valeur.

1. La démocratie athénienne, bien plus avancée que la nôtre, en était logiquement arrivée à rétribuer le vote comme un service, après avoir essayé toutes les autres solutions répressives pour assurer le quorum.

*

Il peut sembler que le mouvement historique du capital le porte de la concurrence ouverte vers l'oligopole, puis vers le monopole — que le mouvement de la démocratie va des partis multiples vers le bipartisme, puis vers le parti unique. Il n'en est rien : l'oligopole, ou duopole actuel, résulte du *dédoublement tactique du monopole*. Dans tous les domaines, le duopole est le stade achevé du monopole. Ce n'est pas la volonté politique (intervention de l'État, lois anti-trusts, etc.) qui brise le monopole du marché — c'est que tout système unitaire, s'il veut survivre, doit trouver une *régulation binaire*. Ceci ne change rien au monopole : au contraire, le pouvoir n'est absolu que s'il sait se diffracter en variantes équivalentes, s'il sait se dédoubler pour se redoubler. Cela va des marques de lessives à la coexistence pacifique. Il faut deux superpuissances pour maintenir un univers sous contrôle : un seul empire s'écroulerait de lui-même. Et l'équilibre de la terreur n'est que ce qui permet de mettre en place l'opposition réglée, car la stratégie est structurale, jamais atomique. Cette opposition réglée peut d'ailleurs se ramifier en un scénario plus complexe, la matrice reste binaire. Il ne s'agira plus jamais désormais de duel ou de lutte concurrentielle ouverte, mais de couples d'oppositions simultanées.

De la plus petite unité disjonctive (la particule question/réponse) jusqu'au niveau macroscopique des grands systèmes d'alternance qui régissent l'économie, la politique, la coexistence mondiale, la matrice ne change pas : c'est toujours le 0/1, la scansion binaire qui s'affirme comme la forme métastable, ou homéostatique, des systèmes actuels. Elle est le noyau des processus de simulation qui nous dominent. Elle peut s'organiser en un jeu de variations instables, de la polyvalence à la tautologie, sans que soit remise en cause la forme stratégique du dipole : c'est la forme divine de la simulation¹.

1. Dans ce sens, il faut critiquer radicalement la projection que fait Lévi-Strauss des structures binaires comme structures mentales « anthropologiques » et de l'organisation dualiste comme structure de base des sociétés primitives. La forme dualiste dont Lévi-Strauss veut bien gratifier les sociétés primitives n'est jamais que *notre* logique structurale, notre code à nous. C'est celui même de notre domination sur les sociétés « archaïques ». Lévi-Strauss a donc bonne grâce à le leur refiler sous forme de structures mentales communes à toute l'espèce humaine. Elles seront ainsi mieux préparées à recevoir le baptême de l'Occident.

★

Pourquoi y a-t-il *deux* tours au World Trade Center de New York? Tous les grands buildings de Manhattan se sont toujours contentés de s'affronter dans une verticalité *concurrentielle*, d'où résultait un panorama architectural à l'image du système capitaliste : une jungle pyramidale, tous les buildings à l'assaut les uns des autres. Le système lui-même se profilait dans l'image célèbre qu'on avait de New York en arrivant de la mer. Cette image a complètement changé en quelques années. L'effigie du système capitaliste est passée de la pyramide à la carte perforée. Les buildings ne sont plus des obélisques, mais s'accolent les uns aux autres, sans plus se défier, telles les colonnes d'un graphe statistique. Cette nouvelle architecture incarne un système non plus concurrentiel, mais comptable, et où la concurrence a disparu au profit des corrélations. (New York est la seule ville au monde à retracer ainsi tout au long de son histoire avec une fidélité prodigieuse et dans toute son envergure, la forme actuelle du système du capital — elle change instantanément en fonction de celui-ci — aucune ville européenne ne l'a fait.) Ce graphisme architectural est celui du monopole : les deux tours du W.T.C., parallélépipèdes parfaits de 400 mètres de haut sur base carrée, vases communicants parfaitement équilibrés et aveugles — le fait qu'il y en ait deux identiques *signifie* la fin de toute concurrence, la fin de toute référence originale. Paradoxalement, s'il n'y en avait qu'une, le monopole ne serait pas incarné, puisque nous avons vu qu'il se stabilise sur une forme duelle. Pour que le signe soit pur, il faut qu'il se redouble en lui-même : c'est le redoublement du signe qui met véritablement fin à ce qu'il désigne. Tout Andy Warhol est là : les répliques multipliées du visage de Marilyn sont bien en même temps la mort de l'original et la fin de la représentation. Les deux tours du W.T.C. sont le signe visible de la clôture d'un système dans le vertige du redoublement, alors que les autres gratte-ciel sont chacun le moment original d'un système se dépassant continuellement dans la crise et le défi.

Il y a une fascination particulière dans cette réduplication. Si hautes qu'elles soient, et plus hautes que toutes les autres, les deux tours signifient pourtant un arrêt de la verticalité. Elles ignorent les autres buildings, elles ne sont pas de la même race, elles ne les défient plus et ne s'y comparent plus, elles se mirent l'une dans l'autre et culminent dans ce prestige

de la similitude. Ce qu'elles se renvoient, c'est l'idée de modèle, qu'elles sont l'une pour l'autre, et leur altitude jumelle n'est plus une valeur de dépassement — elle signifie seulement que la stratégie des modèles et des commutations l'emporte désormais historiquement au cœur du système lui-même — et New York en est vraiment le cœur — sur la stratégie traditionnelle de la concurrence. Les buildings de Rockefeller Center miraient encore leurs façades de verre et d'acier, les unes dans les autres, dans une specularité indéfinie de la ville. Les tours, elles, sont aveugles, et n'ont plus de façade. Tout référentiel de l'habitat, de la façade comme visage, de l'intérieur et de l'extérieur, qu'on retrouve encore jusque dans la Chase Manhattan Bank ou dans les buildings/miroir les plus audacieux des années 60, est effacé. En même temps que la rhétorique de la verticalité disparaît la rhétorique du miroir. Il ne reste plus qu'une série close sur le chiffre deux, comme si l'architecture, à l'image du système, ne procédait plus que d'un code génétique immuable, d'un modèle définitif.

L'HYPERRÉALISME DE LA SIMULATION

Tout ceci définit un espace digital, un champ magnétique du code, avec des polarisations, des diffractions, des gravitations de modèles et toujours, toujours le flux des plus petites unités disjonctives (la cellule question /réponse, qui est comme l'atome cybernétique de signification). Il faut bien mesurer la différence de ce champ de contrôle avec l'espace répressif traditionnel, l'espace policier qui correspondait encore à une violence *significative*. Espace de conditionnement réactionnel qui s'inspirait de tout le dispositif pavlovien d'agressions programmées, répétitives, et qu'on retrouvait à une échelle multipliée dans la publicité de « matraquage » et dans la propagande politique des années 30. Violence artisanale et industrielle, visant à induire des comportements de terreur et d'obéissance animale. Tout ça n'a plus de sens. La concentration totalitaire, bureaucratique est un schéma qui date de l'ère de la loi marchande de la valeur. Le système des équivalences impose en effet la forme d'un équivalent général, et donc la centralisation d'un processus global. Rationalité archaïque par rapport à celle de la simulation : là ce n'est plus un seul équivalent général, mais une diffraction de modèles qui joue un rôle régulateur — non plus la forme de l'équivalent général, mais celle de l'opposition distinctive. De l'injonction, on passe à la disjonction par le code, de l'ultimatum on passe à la sollicitation, de la passivité requise on passe à des modèles construits d'emblée sur la « réponse active » du sujet, sur son implication, sa participation « ludique », etc., vers un modèle environnemental total fait de réponses spontanées incessantes, de joyeux feed-back et de contacts irradiés. C'est la « concrétisation de l'ambiance générale », selon Nicolas Schöffer. C'est la grande fête de la Participation : elle est faite de myria-

des de stimuli, de tests miniaturisés, de questions/réponses divisibles à l'infini, tous magnétisés par quelques grands modèles dans le champ lumineux du code.

Voici venir la grande Culture de la communication tactile, sous le signe de l'espace techno-lumino-cinétique et du théâtre total spatiodynamique!

C'est tout un imaginaire du contact, du mimétisme sensoriel, du mysticisme tactile, c'est toute l'écologie au fond qui vient se greffer sur cet univers de simulation opérationnelle, multistimulation et multiréponse. On va naturaliser ce test incessant d'adaptation réussie en l'assimilant au mimétisme animal : « L'adaptation des animaux aux couleurs et aux formes de leur milieu est un phénomène valable pour les hommes » (Nicolas Schöffer), et même aux Indiens, avec « leur sens inné de l'écologie »! Tropismes, mimétismes, empathie : tout l'évangile écologique des systèmes ouverts, avec feed-back négatif ou positif, va s'engouffrer dans cette brèche, avec une idéologie de la régulation par l'information qui n'est que l'avatar, selon une rationalité plus flexible, du réflexe de Pavlov. Ainsi est-on passé de l'électrochoc à l'expression corporelle comme conditionnement de la santé mentale. Partout les dispositifs de force et de forçage laissent place aux dispositifs d'ambiance, avec opérationnalisation des notions de besoin, de perception, de désir, etc. Écologie généralisée, mystique de la « niche » et du contexte, simulation de milieu jusqu'aux « Centres de Réanimation Esthétique et Culturelle » prévus dans le VII^e Plan (pourquoi pas?) et au Centre de Loisirs Sexuels, construit en forme de sein, qui offrira « une euphorie supérieure grâce à une ambiance pulsée... Le travailleur de toutes classes pourra pénétrer dans ces centres stimulants. » Fascination spatiodynamique, comme ce « théâtre total », établi « selon un dispositif circulaire hyperbolique tournant autour d'un fuseau cylindrique » : plus de scène, plus de coupure, plus de « regard » : fin du spectacle, et fin du spectaculaire, vers l'environnemental total, fusionnel, tactile, esthésique (et non plus esthétique) etc. On ne peut que penser avec un humour noir au théâtre total d'Artaud, à son théâtre de la Cruauté, dont cette simulation spatiodynamique est l'abjecte caricature. Ici la cruauté est remplacée par les « seuils de stimuli » minimum et maximum, par l'invention de « codes perceptifs calculés à partir des seuils de saturation ». Même la bonne vieille « catharsis » du théâtre classique des passions est devenue aujourd'hui homéopathie par simulation. Ainsi va la créativité.

C'est aussi l'effondrement de la réalité dans l'hyperréalisme,

dans la reduplication minutieuse du réel, de préférence à partir d'un autre medium reproductif — publicité, photo, etc. — de medium en medium le réel se volatilise, il devient allégorie de la mort, mais il se renforce aussi de par sa destruction même, il devient le réel pour le réel, fétichisme de l'objet perdu — non plus objet de représentation, mais extase de dénégation et de sa propre extermination rituelle : hyperréel.

Le réalisme inaugurerait déjà cette tendance. La rhétorique du réel signale déjà que le statut de celui-ci est gravement altéré (l'âge d'or est celui de l'innocence du langage, où il n'a pas à redoubler ce qu'il dit d'un effet de réalité). Le sur-réalisme est encore solidaire du réalisme qu'il conteste, mais redouble par sa rupture dans l'imaginaire. L'hyperréel représente une phase bien plus avancée, dans la mesure où même cette contradiction du réel et de l'imaginaire y est effacée. L'irréalité n'y est plus celle du rêve ou du phantasme, d'un au-delà ou d'un en-deçà, c'est celle de *l'hallucinante ressemblance du réel à lui-même*. Pour sortir de la crise de la représentation, il faut boucler le réel dans la répétition pure. Avant d'émerger dans le pop-art et le néo-réalisme pictural, cette tendance se lit déjà dans le nouveau roman. Le projet y est déjà de faire le vide autour du réel, d'extirper toute psychologie, toute subjectivité, pour le rendre à l'objectivité pure. En fait, cette objectivité n'est que celle du pur regard — objectivité enfin libérée de l'objet, qui n'est plus que le relais aveugle du regard qui le balaie. Séduction circulaire où on peut facilement repérer l'entreprise inconsciente de ne plus être vu.

C'est bien l'impression que fait le néo-roman : cette rage d'élider le sens dans une réalité minutieuse et aveugle. Syntaxe et sémantique ont disparu — il n'y a plus apparition, mais comparution de l'objet, interrogatoire acharné de ses fragments épars — ni métaphore ni métonymie : immanence successive sous l'instance policière du regard. Cette microscopie « objective » suscite un vertige de réalité, vertige de mort aux confins de la représentation pour la représentation. Finies les vieilles illusions de relief, de perspective et de profondeur (spatiales et psychologiques) liées à la perception de l'objet : c'est l'optique tout entière, le scopique devenu opérationnel à la surface des choses, c'est le regard devenu code moléculaire de l'objet.

Plusieurs modalités de ce vertige de simulation réalistique sont possibles :

I. La déconstruction du réel en ses détails — déclinaison paradigmatique close de l'objet — mise à plat, linéarité et sérialité des objets partiels.

II. La vision en abyme : tous les jeux de dédoublement et de redoublement de l'objet en son détail. Cette démultiplication se donne pour une profondeur, voire pour un métalangage critique, et c'était sans doute vrai dans une configuration réflexive du signe, dans une dialectique du miroir. Désormais cette réfraction indéfinie n'est plus qu'un autre type de sérialité : le réel ne s'y réfléchit plus, il involue en lui-même jusqu'à l'exténuation.

III. La forme proprement sérielle (Andy Warhol). Ici non seulement la dimension syntagmatique est abolie, mais aussi la dimension paradigmatique, puisqu'il n'y a plus flexion de formes, ni même réflexion interne, mais contiguïté du même — flexion et réflexion zéro. Comme ces deux sœurs jumelles sur une photo érotique : la réalité charnelle de leur corps est anéantie par cette ressemblance. Comment investir quand la beauté de l'une est immédiatement redoublée par celle de l'autre ? Le regard ne peut qu'aller de l'une à l'autre, toute vision est enfermée dans ce va-et-vient. Façon subtile de meurtre de l'original, mais aussi séduction singulière, où toute visée de l'objet est interceptée par sa diffraction infinie en lui-même (scénario inverse du mythe platonicien et de la réunion des deux moitiés séparées d'un symbole — ici le signe se démultiplie comme les protozoaires). Cette séduction est peut-être celle de la mort, au sens où pour nous êtres sexués, la mort n'est peut-être pas le néant, mais tout simplement le mode de reproduction antérieur à la sexualité. La génération par le modèle selon une chaîne indéfinie rejoint en effet celle des protozoaires et s'oppose à celle par le sexe, qui pour nous se confond avec la vie.

IV. Mais cette machinalité pure n'est sans doute qu'une limite paradoxale : la véritable formule génératrice, celle qui englobe toutes les autres, et qui est en quelque sorte la forme stabilisée du code, c'est celle de la binarité, de la digitalité — non pas la répétition pure, mais l'écart minimal, l'inflexion minimale entre deux termes, c'est-à-dire le « plus petit paradigme commun » qui puisse soutenir la fiction du sens. Combinatoire de différenciation interne à l'objet pictural comme à l'objet de consommation, cette simulation se rétrécit dans l'art contemporain jusqu'à n'être plus que l'infime différence qui sépare encore l'hyperréel de l'hyperpeinture. Celle-ci prétend s'exténuer jusqu'à l'effacement sacrificiel devant le réel, mais on sait combien tous les prestiges de la peinture ressuscitent dans cette infime différence : toute la peinture se réfugie dans le liséré qui sépare la surface peinte et le mur. Et dans la signature : signe métaphysique de la peinture et

de toute la métaphysique de la représentation, à la limite où elle se prend elle-même pour modèle (le « pur regard ») et tourne sur elle-même dans la répétition compulsive du code.

La définition même du réel est : *ce dont il est possible de donner une reproduction équivalente*. Elle est contemporaine de la science, qui postule qu'un processus peut être exactement reproduit dans des conditions données, et de la rationalité industrielle, qui postule un système universel d'équivalences (la représentation classique n'est pas équivalence, elle est transcription, interprétation, commentaire). Au terme de ce processus de reproductibilité, le réel est non seulement ce qui peut être reproduit, mais *ce qui est toujours déjà reproduit*. Hyperréel.

Alors : fin du réel et fin de l'art par résorption totale de l'un et de l'autre? Non : l'hyperréalisme est le comble de l'art et le comble du réel par échange respectif, au niveau du simulacre, des privilèges et des préjugés qui les fondent. L'hyperréel n'est au-delà de la représentation (cf. J.-F. Lyotard, *L'Art Vivant*, numéro sur l'hyperréalisme) que parce qu'il est tout entier dans la simulation. Le tourniquet de la représentation y devient fou, mais d'une folie implosive, qui, loin d'être excentrique, louche vers le centre, vers sa propre répétition en abyme. Analogue à l'effet de distanciation interne au rêve, qui fait se dire qu'on rêve, mais ceci n'est que jeu de censure et de perpétuation du rêve, l'hyperréalisme fait partie intégrante d'une réalité codée qu'il perpétue et à laquelle il ne change rien.

En fait, il faut interpréter l'hyperréalisme à l'inverse : *c'est la réalité elle-même aujourd'hui qui est hyperréaliste*. Le secret du surréalisme était déjà que la réalité la plus banale pouvait devenir surréelle, mais seulement en des instants privilégiés, et qui relevaient encore de l'art et de l'imaginaire. Aujourd'hui c'est toute la réalité quotidienne, politique, sociale, historique, économique, etc., qui a d'ores et déjà incorporé la dimension simulatrice de l'hyperréalisme : nous vivons partout déjà dans l'hallucination « esthétique » de la réalité. Le vieux slogan « La réalité dépasse la fiction », qui correspond encore au stade surréaliste de cette esthétisation de la vie, est dépassé : plus de fiction à qui la vie puisse se confronter, même victorieusement — c'est la réalité entière passée au jeu de la réalité — désenchantement radical, stade cool et cybernétique succédant à la phase hot et phantasmatique.

C'est ainsi qu'à la culpabilité, à l'angoisse et à la mort peut se substituer la jouissance totale des signes de la culpabilité, du désespoir, de la violence et de la mort. C'est l'euphorie

même de la simulation, qui se veut abolition de la cause et de l'effet, de l'origine et de la fin, à quoi elle substitue le redoublement. De cette façon tout système clos se protège à la fois du référentiel et de l'angoisse du référentiel — ainsi que de tout métalangage, qu'il prévient en jouant à son propre métalangage, c'est-à-dire en se redoublant dans sa propre critique. Dans la simulation, l'illusion métalinguistique redouble et complète l'illusion référentielle (l'hallucination pathétique du signe et l'hallucination pathétique du réel).

« C'est du cirque », « C'est du théâtre », « C'est du cinéma », vieux adages, vieille dénonciation naturaliste. Il ne s'agit plus de cela, il s'agit cette fois de la *satellisation du réel*, de la mise sur orbite d'une réalité indécidable et sans commune mesure avec les phantasmes qui l'illustraient jadis. Cette satellisation s'est d'ailleurs trouvée comme matérialisée dans le deux-pièces-cuisine-douche qu'on a réellement élevé sur orbite, à la puissance spatiale pourrait-on dire, avec le dernier module lunaire. La quotidienneté même de l'habitat terrestre élevé au rang de valeur cosmique, de décor absolu — hypostasié dans l'espace — c'est la fin de la métaphysique, c'est l'ère de l'hyper-réalité qui commence¹. Mais la transcendence spatiale de la banalité du deux-pièces, comme sa figuration cool et machinale dans l'hyperréalisme² ne disent qu'une seule chose : c'est que ce module, tel qu'il est, participe d'un hyperspace de la représentation où chacun est déjà techniquement en possession de la reproduction instantanée de sa propre vie,

1. Le coefficient de réalité est proportionnel à la réserve d'imaginaire qui lui donne son poids spécifique. Ceci est vrai de l'exploration géographique et spatiale aussi : lorsqu'il n'y a plus de territoire vierge et donc disponible pour l'imaginaire, lorsque la carte couvre tout le territoire, quelque chose comme le principe de réalité disparaît. La conquête de l'espace constitue dans ce sens un seuil irréversible vers la perte du référentiel terrestre. Il y a exacte hémorragie de la réalité comme cohérence interne d'un univers limité lorsque les limites de celui-ci reculent vers l'infini. La conquête de l'espace vient après celle de la planète, comme la même entreprise phantasmatique d'étendre la juridiction du réel — porter par exemple le drapeau, la technique et le deux-pièces-cuisine sur la lune — même tentative que de substantier les concepts ou de territorialiser l'inconscient — ceci équivaut à déréaliser l'espace humain, ou à le reverser à un hyperréel de simulation.

2. Ou celui de la caravane métallisée ou du supermarché chers aux hyperréalistes, ou celui de la soupe Campbell cher à Andy Warhol, ou encore celui de la Joconde depuis qu'elle a été satellisée elle aussi autour de la planète comme modèle absolu de l'art terrien, plus du tout une œuvre d'art, mais un simulacre planétaire où tout un monde vient témoigner de lui-même (en réalité de sa propre mort) au regard d'un univers futur.

où les pilotes du Tupolev qui s'est écrasé au Bourget ont pu, sur leurs caméras, se voir mourir en direct. Ce n'est rien d'autre que le court-circuit de la réponse par la question dans le test, processus de reconduction instantanée par où la réalité est immédiatement contaminée par son simulacre.

Il existait auparavant une classe spécifique d'objets allégoriques, et un peu diaboliques : les miroirs, les images, les œuvres d'art (les concepts?) — simulacres, mais transparents, mais manifestes (on ne confondait pas la façon et la contrefaçon), qui avaient leur style et leur savoir-faire caractéristique. Et le plaisir consistait alors plutôt à découvrir du « naturel » dans ce qui était artificiel et contrefait. Aujourd'hui où réel et imaginaire sont confondus dans une même totalité opérationnelle, la fascination esthétique est partout : c'est la perception subliminale (une sorte de sixième sens) du truquage, du montage, du scénario, de la surexposition de la réalité à l'éclairage des modèles, — non plus un espace de production, mais une bande de lecture, bande de codage et de décodage, bande magnétisée par les signes — réalité esthétique, non plus par la préméditation et la distance de l'art, mais par son élévation au niveau second, à la puissance deux, par l'anticipation et l'immanence du code. Une sorte de parodie non délibérée plane sur toute chose, de simulation tactique, de jeu indécidable auquel s'attache une jouissance esthétique, celle même de la lecture et de la règle du jeu. Travelling des signes, des media, de la mode et des modèles, de l'ambiance aveugle et brillante des simulacres.

Il y a longtemps que l'art a préfiguré ce virage qui est aujourd'hui celui de la vie quotidienne. Très tôt l'œuvre se redouble en elle-même comme manipulation des signes de l'art : sursignification de l'art, « académisme du signifiant » comme dirait Lévi-Strauss, qui l'introduit vraiment à la forme-signe. C'est alors que l'art entre dans sa *reproduction* indéfinie : tout ce qui se redouble en lui-même, fût-ce la réalité quotidienne et banale, tombe du même coup sous le signe de l'art, et devient esthétique. Il en est de même pour la production, dont on peut dire qu'elle entre aujourd'hui dans ce redoublement esthétique, dans cette phase où, expulsant tout contenu et toute finalité, elle devient en quelque sorte abstraite et non figurative. Elle exprime alors la forme pure de la production, elle prend elle-même, comme l'art, valeur de finalité sans fin. L'art et l'industrie peuvent alors échanger leurs signes : l'art peut devenir machine reproductrice (Andy Warhol), sans cesser d'être de l'art, puisque la machine n'est plus que signe. Et la production peut perdre toute finalité

sociale pour se vérifier et s'exalter enfin dans les signes prestigieux, hyperboliques, esthétiques que sont les grands combinats industriels, les tours de 400 mètres de haut ou les mystères chiffrés du P.N.B.

Ainsi l'art est partout, puisque l'artifice est au cœur de la réalité. Ainsi l'art est mort, puisque non seulement sa transcendance critique est morte, mais puisque la réalité elle-même, tout entière imprégnée par une esthétique qui tient à sa structuralité même, s'est confondue avec sa propre image. Elle n'a même plus le temps de prendre effet de réalité. Elle ne dépasse même plus la fiction : elle capte tout rêve avant qu'il ne prenne effet de rêve. Vertige schizophrénique de ces signes sériels, sans contrefaçon, sans sublimation possible, immanents dans leur répétition — qui dira où est la réalité de ce qu'ils simulent ? Ils ne refoulent même plus rien (ce pour quoi la simulation introduit à la sphère de la psychose, si on veut) : même les processus primaires s'y abolissent. L'univers cool de la digitalité absorbe celui de la métaphore et de la métonymie. Le principe de simulation a raison du principe de réalité comme du principe de plaisir.

KOOL KILLER OU L'INSURRECTION PAR LES SIGNES

C'est au printemps 72 que s'est mise à déferler sur New York une vague de graffiti qui, partis des murs et des palissades des ghettos, ont fini par s'emparer des métros et des bus, des camions et des ascenseurs, des couloirs et des monuments, les couvrant tout entiers de graphismes rudimentaires ou sophistiqués, dont le contenu n'est ni politique, ni pornographique : ce ne sont que des noms, des surnoms tirés des comics underground : DUKE SPRIT SUPERKOOL KOOLKILLER ACE VIPERE SPIDER EDDIE KOLA, etc., suivis du numéro de leur rue : EDDIE 135 WOODIE 110 SHADOW 137, etc., ou encore d'un numéro en chiffres romains, indice de filiation ou de dynastie : SNAKE I SNAKE II SNAKE III, etc. jusqu'à cinquante, selon que le nom, l'appellation totémique est reprise par de nouveaux graffitistes.

Tout cela est fait au Magic Marker ou à la bombe, qui permet des inscriptions d'un mètre de haut ou plus sur toute la longueur d'un wagon. Les jeunes s'introduisent de nuit dans les dépôts de bus et de métro, et jusqu'à l'intérieur des voitures, et se déchainent graphiquement. Le lendemain, toutes ces rames traversent Manhattan dans les deux sens. On les efface (c'est difficile), on arrête les graffitistes, on les met en prison, on interdit la vente des markers et des bombes, rien n'y fait, ils en fabriquent artisanalement et recommencent toutes les nuits.

Le mouvement est terminé aujourd'hui, au moins dans cette violence extraordinaire. Il ne pouvait être qu'éphémère, et d'ailleurs il a beaucoup évolué en un an d'histoire. Les graffiti se sont faits plus savants, avec des graphismes baroques incroyables, avec des ramifications de style et d'école liées aux différentes bandes qui opéraient. Ce sont toujours des

jeunes Noirs ou Portoricains qui sont à l'origine du mouvement. Les graffiti sont particuliers à New York. Dans d'autres villes à fortes minorités ethniques, on trouve beaucoup de murs peints, œuvres improvisées et collectives de contenu ethno-politique, mais peu de graffiti.

Une chose est sûre : c'est que les uns comme les autres sont nés après la répression des grandes émeutes urbaines de 66/70. Offensive sauvage comme les émeutes, mais d'un autre type et qui a changé de contenu et de terrain. Type nouveau d'intervention sur la ville, non plus comme lieu du pouvoir économique et politique, mais comme espace/temps du pouvoir terroriste des media, des signes et de la culture dominante.

★

La ville, l'urbain, c'est en même temps un espace neutralisé, homogénéisé, celui de l'indifférence, et celui de la ségrégation croissante des ghettos urbains, de la relégation des quartiers, des races, de certaines classes d'âge : l'espace morcelé des signes distinctifs. Chaque pratique, chaque instant de la vie quotidienne est assigné par de multiples codes à un espace-temps déterminé. Les ghettos raciaux à la périphérie ou au cœur des villes ne sont que l'expression limite de cette configuration de l'urbain : un immense centre de triage et d'enfermement où le système se reproduit non seulement économiquement et dans l'espace, mais aussi en profondeur, par la ramification des signes et des codes, par la destruction symbolique des rapports sociaux.

Il y a une expansion horizontale et verticale de la ville, à l'image du système économique lui-même. Mais il y a une troisième dimension de l'économie politique — celle de l'investissement, du quadrillage et du démantèlement de toute socialité par les signes. Contre celle-ci, ni l'architecture ni l'urbanisme ne peuvent rien, car ils procèdent eux-mêmes de ce nouveau tour pris par l'économie générale du système. Ils en sont la sémiologie opérationnelle.

La ville fut en priorité le lieu de production et de réalisation de la marchandise, de la concentration et de l'exploitation industrielles. Elle est en priorité aujourd'hui le lieu d'exécution du signe comme d'une sentence de vie et de mort.

Nous n'en sommes plus à la ville des ceintures rouges des usines et des périphéries ouvrières. Dans cette ville-là s'inscrivait encore, dans l'espace même, la dimension historique de la lutte de classes, la négativité de la force de travail, une spécificité sociale irréductible. Aujourd'hui, l'usine,

en tant que modèle de socialisation par le capital, n'a pas disparu, mais elle cède la place, dans la stratégie générale, à la ville entière comme espace du code. La matrice de l'urbain n'est plus celle de la réalisation d'une *force* (la force de travail), mais celle de la réalisation d'une *différence* (l'opération du signe). La métallurgie est devenue sémiurgie.

Ce scénario de l'urbain, on le trouve matérialisé dans les villes nouvelles, directement issues de l'analyse opérationnelle des besoins et des fonctions/signes. Tout y est conçu, projeté et réalisé sur la base d'une définition analytique : habitat, transport, travail, loisir, jeu, culture — autant de termes commutables sur l'échiquier de la ville, dans un espace homogène défini comme environnement total. C'est là où la prospective urbaine rejoint le racisme, car il n'y a pas de différence entre le fait de parquer les gens dans un espace homogène appelé ghetto sur la base d'une définition raciale et celui de les homogénéiser dans une ville nouvelle sur la base d'une définition fonctionnelle de leurs besoins. C'est une seule et même logique.

La ville n'est plus le polygone politico-industriel qu'elle a été au XIX^e siècle, elle est le polygone des signes, des media, du code. Du coup, sa vérité n'est plus dans un lieu géographique, comme l'usine ou même le ghetto traditionnel. Sa vérité, l'enfermement dans la forme/signe, est partout. C'est le ghetto de la télévision, de la publicité, le ghetto des consommateurs/consommés, des lecteurs lus d'avance, des décodeurs encodés de tous les messages, des circulants/circulés du métro, des amuseurs/amusés du temps de loisir, etc. Chaque espace/temps de la vie urbaine est un ghetto, et tous sont connectés entre eux. La socialisation aujourd'hui, ou plutôt la désocialisation passe par cette ventilation structurale à travers les multiples codes. L'ère de la production, celle de la marchandise et de la force de travail, équivaut encore à une solidarité du procès social jusque dans l'exploitation — c'est sur cette socialisation, en partie réalisée par le capital lui-même, que Marx fonde sa perspective révolutionnaire. Mais cette solidarité historique a disparu : solidarité de l'usine, du quartier et de la classe. Désormais, tous sont séparés et indifférents sous le signe de la télévision et de l'automobile, sous le signe des modèles de comportement inscrits partout dans les media ou dans le tracé de la ville. Tous alignés dans leur délire respectif d'identification à des modèles directeurs, à des modèles de simulation orchestrés. Tous commutables comme ces modèles eux-mêmes. C'est l'ère des individus à géométrie variable. Mais la géométrie du code, elle, reste fixe

et centralisée. C'est le monopole de ce code, partout diffus dans le tissu urbain, qui est la forme véritable du rapport social.

On peut envisager que la production, la sphère de la production matérielle se décentralise, et que prenne fin la relation historique entre la ville et la production marchande. Le système peut se passer de la ville usinière, productrice, espace/temps de la marchandise et des rapports sociaux marchands. Il y a des signes de cette évolution. Mais il ne peut se passer de l'urbain comme espace/temps du code et de la reproduction, car la centralité du code est la définition même du pouvoir.

*

Est donc politiquement essentiel ce qui s'attaque aujourd'hui à cette sémiocratie, à cette forme nouvelle de la loi de la valeur : commutabilité totale des éléments dans un ensemble fonctionnel, chacun ne prenant de sens que comme terme structural variable selon le code. Par exemple les graffiti.

La révolte radicale dans ces conditions, c'est en effet d'abord de dire : « J'existe, je suis un tel, j'habite telle ou telle rue, je vis ici et maintenant. » Mais ceci ne serait encore que la révolte de l'identité : combattre l'anonymat en revendiquant un nom et une réalité propre. Les graffiti vont plus loin : à l'anonymat ils n'opposent pas des noms, mais des pseudonymes. Ils ne cherchent pas à sortir de la combinatoire pour reconquérir une identité impossible de toute façon, mais pour retourner l'indétermination contre le système — retourner l'indétermination en extermination. Rétorsion, réversion du code selon sa propre logique, sur son propre terrain, et victorieuse de lui parce que le dépassant dans l'irréfèrentiel.

SUPERBEE SPIX COLA 139 KOOL GUY CRAZY CROSS 136, ça ne veut rien dire, ce n'est même pas du nom propre, c'est du matricule symbolique, fait pour dérouter le système commun des appellations. Ces termes n'ont aucune originalité : ils viennent tous de la bande dessinée où ils étaient enfermés dans la fiction, mais ils en sortent explosivement pour être projetés dans la réalité comme un cri, comme interjection, comme anti-discours, comme refus de toute élaboration syntaxique, poétique, politique, comme plus petit élément radical imprenable par quelque discours organisé que ce soit. Irréductibles de par leur pauvreté même, ils résistent à toute interprétation, à toute connotation, et ils ne dénotent rien ni personne non plus : ni dénotation ni connotation, c'est ainsi qu'ils échappent au principe de significa-

tion et, en tant que *signifiants vides*, font irruption dans la sphère des *signes pleins* de la ville, qu'ils dissolvent par leur seule présence.

Noms sans intimité, comme le ghetto est sans intimité, sans vie privée, mais vit d'un échange collectif intense. Ce que ces noms revendiquent, ce n'est pas une identité, une personnalité, c'est l'exclusivité radicale du clan, de la bande, du gang, de la classe d'âge, du groupe ou de l'ethnie, qui, comme on sait, passe par la dévolution du nom et par la fidélité absolue à ce nom, à cette appellation totemique, même si elle vient tout droit des comics underground. Cette forme d'appellation symbolique est niée par notre structure sociale, qui impose à chacun son nom *propre* et une individualité *privée*, brisant toute solidarité au nom d'une socialité urbaine abstraite et universelle. Ces noms au contraire, ces appellations tribales ont une véritable charge symbolique : ils sont faits pour se donner, s'échanger, se transmettre, se relayer indéfiniment dans l'anonymat, mais un anonymat collectif, où ces noms sont comme les termes d'une initiation qui court de l'un à l'autre et s'échangent si bien qu'ils ne sont, pas plus que la langue, la propriété de personne.

C'est là la vraie force d'un rituel symbolique et, dans ce sens, les graffiti vont à l'inverse de tous les signes médiatiques et publicitaires, qui pourraient donner l'illusion, sur les murs de nos villes, de la même incantation. On a parlé de fête à propos de la publicité : sans elle, l'environnement urbain serait morne. Mais elle n'est en fait qu'animation froide, simulacre d'appel et de chaleur, elle ne fait signe à personne, elle ne peut être reprise par une lecture autonome ou collective, elle ne crée pas de réseau symbolique. Plus que les murs qui la supportent, la publicité est elle-même un mur, un mur de signes fonctionnels faits pour être décodés, et dont l'effet s'épuise avec le décodage.

Tous les signes médiatiques procèdent de cet espace sans qualités, de cette surface d'inscription qui se dresse comme un mur entre producteurs et consommateurs, entre émetteurs et récepteurs de signes. Corps sans organes de la ville, dirait Deleuze, où s'entrecroisent les flux canalisés. Les graffiti, eux, sont de l'ordre du territoire. Ils territorialisent l'espace urbain décodé — c'est telle rue, tel mur, tel quartier qui prend vie à travers eux, qui redevient territoire collectif. Et ils ne se circonscrivent pas au ghetto, ils exportent le ghetto dans toutes les artères de la ville, ils envahissent la ville blanche et révèlent que c'est elle le véritable ghetto du monde occidental.

Avec eux, c'est le ghetto linguistique qui fait irruption dans la ville, une sorte d'émeutes des signes. Dans la signalisation de la ville, les graffiti ont jusqu'ici toujours constitué le bas-fond — bas-fond sexuel et pornographique —, l'inscription honteuse, refoulée, des pissotières et des terrains vagues. Seuls avaient conquis les murs d'une façon offensive les slogans politiques, propagandistes, des signes pleins, pour qui le mur est encore un support et le langage un médium traditionnel. Ils ne visent pas le mur en tant que tel, ni la fonctionnalité des signes en tant que telle. Seuls sans doute les graffiti et les affiches de Mai 68 en France ont déferlé d'une autre façon, attaquant le support lui-même, rendant les murs à une mobilité sauvage, à une soudaineté de l'inscription qui équivalait à les abolir. Les inscriptions et fresques de Nanterre étaient bien ce détournement du mur comme signifiant du quadrillage terroriste et fonctionnel de l'espace, cette action antimédia. La preuve, c'est que l'administration a été assez subtile pour ne pas les effacer ni faire repeindre les murs : ce sont les slogans politiques de masse, les affiches qui s'en sont chargés. Pas besoin de répression : les médias eux-mêmes, les médias d'extrême-gauche ont rendu les murs à leur fonction aveugle. On connaît, depuis, le mur de la contestation de Stockholm : liberté de contester sur une certaine surface, interdit de graffiter à côté.

Il y a eu aussi l'offensive éphémère du détournement publicitaire. Limitée par son support même, mais déjà utilisant les axes frayés par les médias eux-mêmes : métro, gares, affiches. Et l'offensive de Jerry Rubin et de la contre-culture américaine sur la télévision. Essai de détournement politique d'un grand médium de masse, mais au niveau du contenu seulement, et sans changer le médium lui-même.

Pour la première fois avec les graffiti de New York, les frayages urbains et les supports mobiles ont été utilisés avec une telle envergure, avec une telle liberté offensive. Mais surtout, pour la première fois les médias ont été attaqués dans leur forme même, c'est-à-dire dans leur mode de production et de diffusion. Et ceci justement parce que les graffiti n'ont pas de contenu, pas de message. C'est ce vide qui fait leur force. Et ce n'est pas un hasard si l'offensive totale sur la forme s'accompagne d'une récession des contenus. Ceci procède d'une sorte d'intuition révolutionnaire — à savoir que l'idéologie profonde ne fonctionne plus au niveau des signifiés politiques, mais au niveau des signifiants — et que c'est là où le système est vulnérable et doit être démantelé.

Ainsi s'éclaire la signification politique des graffiti. Ils

tives, de la simulation de jeu et d'espaces non fonctionnels. Ainsi les terrains d'aventure pour les enfants, les espaces verts, les maisons de la culture, ainsi les City Walls et les murs de la contestation, qui sont les espaces verts de la parole.

Les graffiti, eux, n'ont cure de l'architecture, ils la souillent, ils l'oublient, ils passent à travers. L'artiste mural respecte le mur comme il respectait le cadre de son chevalet. Le graffiti court d'une maison à l'autre, d'un mur à l'autre des immeubles, du mur sur la fenêtre ou la porte, ou la vitre du métro, ou le trottoir, il chevauche, il dégueule, il se superpose (la superposition équivaut à l'abolition du support comme plan, tout comme le débordement équivaut à son abolition comme cadre) — son graphisme est comme la perversion polymorphe des enfants, qui ignorent la limite des sexes et la délimitation des zones érogènes. Curieusement d'ailleurs, les graffiti refont des murs et des pans de la ville, ou des rames de métro et des bus, un corps, un corps sans fin ni commencement, tout entier érogénéisé par l'écriture comme le corps peut l'être dans l'inscription primitive du tatouage. Le tatouage, ça se fait sur du corps, c'est, dans les sociétés primitives, ce qui, avec d'autres signes rituels, fait du corps ce qu'il est : un matériel d'échange symbolique — sans le tatouage, comme sans les masques, le corps ne serait que ce qu'il est : nu et inexpressif. En tatouant les murs, SUPERSEX et SUPERKOOL les délivrent de l'architecture, et les rendent à la matière vive, encore sociale, au corps mouvant de la ville, avant le marquage fonctionnel et institutionnel. Finie la quadrature des murs, lorsqu'ils sont tatoués comme des effigies archaïques. Fini l'espace/temps répressif des transports urbains, quand les rames de métro passent comme des projectiles ou des hydres vivantes tatouées jusqu'aux yeux. Quelque chose de la ville redevient tribal, pariétal, d'avant l'écriture, avec des emblèmes très forts, mais dénués de sens — incision dans les chairs de signes vides, qui ne disent pas l'identité personnelle, mais l'initiation et l'affiliation de groupe : « A biocybernetic selffulfilling prophecy world orgy I. »

Il est quand même étonnant de voir ça déferler dans une ville quaternaire, cybernétique, dominée par les deux tours d'aluminium et de verre du World Trade Center, mégasignes invulnérables de la toute-puissance du système.

★

Il y a aussi les fresques murales des ghettos, œuvres de groupes ethniques spontanés qui peignent leurs propres

murs. Socialement et politiquement, l'impulsion est la même que celle des graffiti. Ce sont des murs peints sauvages, non financés par l'administration urbaine. Ils sont par ailleurs tous centrés sur des thèmes politiques, sur un message révolutionnaire : l'unité des opprimés, la paix mondiale, la promotion culturelle de la communauté ethnique, la solidarité, rarement la violence et la lutte ouverte. Bref, à l'inverse des graffiti, ils ont un sens, un message. Et, au contraire des City Walls qui s'inspirent de l'art abstrait, géométrique ou surréaliste, ceux-ci sont toujours d'inspiration figurative et idéaliste. La différence se retrouve ici entre un art d'avant-garde, savant, cultivé, qui a dépassé depuis longtemps la naïveté figurative, et les formes populaires réalistes, à fort contenu idéologique, mais formellement « moins avancées » (encore que l'inspiration soit multiple, du dessin d'enfants à la fresque mexicaine, d'un art savant à la Douanier Rousseau ou à la Fernand Léger jusqu'à la simple image d'Épinal, l'illustration sentimentale des luttes populaires). De toute façon, il s'agit d'une contre-culture pas du tout underground, mais réflexive, articulée sur la prise de conscience politique et culturelle du groupe opprimé.

La encore, certains de ces murs sont beaux, d'autres moins. Que ce critère esthétique puisse jouer est d'une certaine façon un signe de faiblesse. Je veux dire que, même sauvages, collectifs, anonymes, ils sont respectueux de leur support, et du langage pictural, fût-ce pour articuler un acte politique. En ce sens, ils peuvent très vite faire figure d'œuvre décorative, certains sont déjà conçus comme tels, et louchent sur leur propre valeur. La plupart seront protégés de cette muséification par la destruction rapide des palissades et des vieux murs, ici la municipalité ne protège par l'art, et la négritude du support est à l'image du ghetto. Pourtant, leur mortalité n'est pas la même que celle des graffiti, qui, eux, sont systématiquement voués à la répression policière (il est même interdit de les photographier). C'est que les graffiti sont plus offensifs, plus radicaux — ils font irruption dans la ville blanche, et, surtout ils sont transidéologiques, transartistiques. C'est presque un paradoxe : alors que les murs noirs et portoricains, même s'ils ne sont pas signés, portent toujours virtuellement une signature (une référence politique ou culturelle, sinon artistique), les graffiti, qui ne sont pourtant que des noms, échappent en fait à toute référence, à toute origine. Eux seuls sont sauvages, en ce que leur message est nul.



On verra d'ailleurs mieux ce qu'ils signifient en analysant les deux types de récupération dont ils sont l'objet (en dehors de la répression policière) :

1. On les récupère en tant qu'art — Jay Jacobs : « Une forme primitive, millénariste, communautaire, non élitiste d'Expressionnisme Abstrait. » Ou encore : « Les rames passaient en grondant l'une après l'autre à travers la station, comme autant de Jackson Pollocks dévalant en hurlant les corridors de l'histoire de l'art. » On parle d' « artistes graffiti », d' « éruption d'art populaire », créée par les jeunes, et « qui restera une des manifestations importantes et caractéristiques des années 70 », etc. Toujours la réduction esthétique, qui est la forme même de notre culture dominante.

2. On les interprète (et je parle ici des interprétations les plus admiratives) en termes de revendication d'identité et de liberté personnelles, de non-conformisme : « Survie indestructible de l'individu dans un environnement inhumain » (Mitzi Cunliffe dans *New York Times*). Interprétation humaniste bourgeoise, qui part de *notre* sentiment de frustration dans l'anonymat des grandes villes. Cunliffe encore : « Ça dit [les graffiti disent] : JE SUIS, j'existe, je suis réel, j'ai vécu ici. Ça dit : KIKI, ou DUKE, ou MIKE, ou GINO est vivant, il va bien et il habite New York. » Très bien, mais « ça » ne parle pas ainsi, c'est notre romantisme existentiel bourgeois qui parle ainsi, l'être unique et incomparable que nous sommes chacun, et qui est broyé par la ville. Les jeunes Noirs, eux, n'ont pas de personnalité à défendre, ils défendent d'emblée une communauté. Leur révolte récuse à la fois l'identité bourgeoise et l'anonymat. COOL COKE SUPERSTRUT SNAKE SODA VIRGIN — il faut entendre cette litanie de Sioux, cette litanie subversive de l'anonymat, l'explosion symbolique de ces noms de guerre au cœur de la métropole blanche.

III

La mode ou la féerie du code

FRIVOLITÉ DU DÉJÀ-VU

Le privilège étonnant de la mode lui vient de ce que la résolution du monde y est définitive. L'accélération du seul jeu différentiel des signifiants y devient éclatante jusqu'à la féerie — féerie et vertige qui sont ceux de la perte de tout référentiel. Dans ce sens, elle est la forme accomplie de l'économie politique, le cycle où vient s'abolir la linéarité de la marchandise.

Il n'y a plus de détermination interne aux signes de mode, et donc ils deviennent libres de commuter, de permuter sans limites. Au terme de cette émancipation inouïe, ils obéissent comme logiquement à une récurrence folle et minutieuse. Ceci pour la mode du vêtement, du corps, des objets — la sphère des signes « légers ». Dans la sphère des signes « lourds » — politique, morale, économie, science, culture, sexualité — nulle part le principe de commutation ne joue avec la même liberté. On pourrait classer ces divers domaines par ordre de « simulation » décroissante, mais il reste que toutes les sphères tendent inégalement, mais simultanément à se rapprocher de modèles de simulation, du jeu différentiel et indifférent, du jeu structural de la valeur. Dans ce sens, on peut dire que tous sont hantés par la mode. Car celle-ci peut s'entendre à la fois comme le jeu le plus superficiel et comme la forme sociale la plus profonde — l'investissement inexorable de tous les domaines par le code.

Dans la mode comme dans le code, les signifiés se défilent, et les défilés du signifiant ne mènent plus nulle part. La distinction du signifié et du signifiant s'abolit comme la différence des sexes (H.-P. Jeudy : *Le signifiant est hermaphrodite*), le sexe passe dans les oppositions distinctives, et quelque chose comme un immense fétichisme commence, lié à une

jouissance et à une désolation particulière. Fascination de la manipulation pure et désespoir de l'indétermination radicale. C'est profondément la rupture d'un ordre imaginaire que nous impose la Mode : celui de la Raison référentielle sous toutes ses formes, et si nous pouvons jouir du démantèlement de la raison, jouir de la liquidation du sens (en particulier au niveau de notre corps — d'où l'affinité du vêtement et de la mode), jouir de cette finalité sans fin de la mode, nous souffrons aussi profondément de cette corruption de la rationalité qu'elle implique, lorsque la raison tombe sous le coup de l'alternance pure et simple des signes.

Il y a une résistance véhémente à voir tous les secteurs tomber dans la sphère de la marchandise, il y en a une plus véhémente encore à les voir tomber dans la sphère de la mode. C'est que la liquidation des valeurs y est plus radicale. Sous le signe de la marchandise, tous les travaux s'échangent et perdent leur singularité — sous le signe de la mode, c'est le loisir et le travail eux-mêmes qui échangent leurs signes. Sous le signe de la marchandise, la culture s'achète et se vend — sous le signe de la mode, ce sont toutes les cultures qui jouent comme simulacres dans une promiscuité totale. Sous le signe de la marchandise, l'amour devient prostitution — sous le signe de la mode, c'est la relation d'objet elle-même qui disparaît, ventilée dans une sexualité cool et sans contraintes. Sous le signe de la marchandise, le temps s'accumule comme l'argent — sous le signe de la mode il est brisé et discontinué en des cycles enchevêtrés.

Tout aujourd'hui est affecté dans son principe d'identité par la mode. Précisément par la puissance qu'elle a de reverser toutes formes à l'inorigine et à la récurrence. La mode est toujours rétro, mais sur la base de l'abolition du passé : mort et résurrection spectrale des formes. C'est son *actualité* propre qui n'est pas référence au présent, mais recyclage total et immédiat. La mode, c'est paradoxalement l'*inactuel*. Elle suppose toujours un temps mort des formes, une espèce d'abstraction par où elles deviennent, comme à l'abri du temps, des signes efficaces qui, comme par une torsion du temps, pourront revenir hanter le présent de leur inactualité, de tout le charme du revenir opposé au devenir des structures. Esthétique du recommencement : la mode est ce qui tire frivolité de la mort et modernité du déjà-vu. Elle est le désespoir que rien ne dure, et la jouissance inverse de savoir qu'au-delà de cette mort, toute forme a toujours la chance d'une existence seconde, jamais innocente, car la mode vient dévorer d'avance le monde et le réel : *elle est le poids de tout*

le travail mort des signes sur la signification vivante — et ceci dans un merveilleux oubli, une méconnaissance fantastique. Mais n'oublions pas que la fascination qu'exercent la machinerie industrielle et la technique vient elle aussi de ce que tout ça est du travail *mort*, qui veille sur le travail vivant et le dévore au fur et à mesure. Notre méconnaissance éblouie est à la mesure de cette opération de saisie du vif par le mort. Seul le travail mort a la perfection et l'étrangeté du déjà-vu. Ainsi la jouissance de la mode est celle d'un monde spectral et cyclique de formes révolues, mais ressuscitées sans fin comme signes efficaces. Il y a comme un désir de suicide, dit König, qui ronge la mode et se réalise au moment où elle atteint son apogée. Ceci est vrai, mais il s'agit d'un désir *contemplatif* de mort, lié au spectacle de l'abolition incessante des formes. Je veux dire que le désir de mort lui-même est recyclé dans la mode, qui le vide de tout phantasme subversif et l'implique, comme toutes autres choses, dans ses révolutions inoffensives.

Ayant expurgé ces phantasmes qui donnent à la répétition, dans les profondeurs de l'imaginaire, l'envoûtement et le charme d'une vie antérieure, la mode trouve son vertige dans la surface seule, dans l'actualité pure. Retrouve-t-elle pour autant cette innocence que Nietzsche donnait aux Grecs : « Ils s'entendaient à vivre... s'arrêtant au pli, à la surface, à l'épiderme... l'adoration de l'apparence, la croyance aux formes, aux sons, aux paroles... Les Grecs étaient superficiels par profondeur » (*Le Gai savoir*) ? L'innocence du devenir, la mode n'en est que simulation. Le cycle des apparences, elle n'en est que le recyclage. La preuve en est que le développement de la mode est contemporain de celui du musée. Paradoxalement l'exigence muséale d'inscription éternelle des formes et celle d'actualité pure fonctionnent simultanément dans notre culture. C'est que l'une et l'autre sont régies par le même statut moderne du signe.

Alors que les styles s'excluent l'un l'autre, le musée se définit par la coexistence virtuelle de tous les styles, par leur promiscuité dans une même superinstitution culturelle, mieux : par leur comparabilité en valeur sous le signe du grand étalon/or de la culture. La mode fait de même selon son cycle : elle commute et fait jouer entre eux tous les signes absolument. La temporalité des œuvres de musée est celle du « parfait », de la perfection : c'est l'état très particulier de ce qui a été, et jamais actuel. Mais la mode non plus n'est jamais de l'actuel : elle joue sur la récurrence des formes à partir de leur mort et de leur stockage, comme signes, dans une réserve

intemporelle. La mode bricole d'une année sur l'autre ce qui « a été », avec une liberté combinatoire très grande. D'où aussi son effet de « perfection » instantanée. Perfection muséale elle aussi, mais de formes éphémères. Inversement il y a du design dans le musée, qui fait jouer les œuvres entre elles comme les valeurs d'un ensemble. Mode et musée sont contemporains, complices, et s'opposent ensemble à toutes cultures antérieures, faites de signes inéquivalents et de styles incompatibles.

LA « STRUCTURE » DE MODE

Il n'y a de mode que dans le cadre de la modernité. C'est-à-dire dans un schéma de rupture, de progrès et d'innovation. Dans n'importe quel contexte culturel, l'ancien et le « moderne » alternent significativement. Mais il n'existe que pour nous, depuis les Lumières et la Révolution industrielle, une structure historique et polémique de changement et de crise. Il semble que la modernité mette en place simultanément un temps linéaire, celui du progrès technique, de la production et de l'histoire, et un temps cyclique, celui de la mode. Contradiction apparente, car en fait la modernité n'est jamais rupture radicale. La tradition n'est pas davantage la prééminence de l'ancien sur le nouveau : elle ne connaît ni l'un ni l'autre — c'est la modernité qui invente les deux à la fois, du coup, elle est toujours en même temps néo et rétro, moderne et anachronique. Dialectique de la rupture, elle devient très vite dynamique de l'amalgame et du recyclage. En politique, dans la technique, dans l'art, dans la culture, elle se définit par le taux de changement tolérable par le système sans qu'il soit rien changé à l'ordre essentiel. Ainsi la mode n'y contredit pas du tout : elle énonce simultanément très clairement le *mythe* du changement, elle le donne à vivre comme valeur suprême dans les aspects les plus quotidiens, et la *loi* structurale du changement : c'est qu'il est fait du jeu des modèles et des oppositions distinctives, donc d'un ordre qui ne le cède en rien au code de la tradition. Car c'est la logique binaire qui est l'essence de la modernité. C'est elle qui impulse la différenciation infinie et les effets « dialectiques » de rupture. La modernité n'est pas la transmutation de toutes les valeurs, c'est la commutation de toutes les valeurs, c'est leur combinatoire et leur ambigüité. La modernité est un code, et la mode est son emblème.

Cette perspective permet seule de tracer les limites de la mode : à savoir vaincre les deux préjugés simultanés qui consistent :

1^o à étendre son champ jusqu'aux limites de l'anthropologie, voire dans le comportement animal.

2^o à restreindre par contre sa sphère actuelle à celle du vêtement et des signes extérieurs.

La mode n'a rien à voir avec l'ordre rituel (ni a fortiori avec la parure animale) — pour la raison que celui-ci ne connaît ni l'équivalence / alternance de l'ancien et du nouveau, ni les systèmes d'oppositions distinctives, ni les modèles avec leur diffraction sérielle et combinatoire. Par contre, la mode est au cœur de toute la modernité, jusque dans la science et la révolution, parce que tout l'ordre de la modernité, du sexe aux media, de l'art à la politique, est traversé par cette logique. Il n'est pas jusqu'à l'aspect de la mode qui semble le plus proche du rituel — la mode comme spectacle, comme fête, comme gaspillage — qui ne renforce encore leur différence : car ce qui nous permet d'assimiler la mode et le cérémonial, c'est précisément la perspective *esthétique* (comme ce qui nous permet d'assimiler certains processus actuels avec des structures primitives, c'est précisément le concept de fête), qui relève elle-même de la modernité (d'un jeu d'oppositions distinctives utilité / gratuité, etc.) et que nous projetons sur les structures archaïques pour mieux les annexer dans nos analogies. Notre mode est spectacle, socialité redoublée et jouissant *esthétiquement* d'elle-même, jeu du changement pour le changement. Dans l'ordre primitif, l'ostentation des signes n'a jamais cet effet « esthétique ». De même notre fête est une « *esthétique* » de la *transgression*, ce que n'est pas l'échange primitif, où il nous plaît de trouver un reflet ou le modèle de nos fêtes — réécriture « esthétique » du potlatch, réécriture ethnocentrique.

Autant il faut distinguer la mode de l'ordre rituel, autant il faut radicaliser l'analyse de la mode, dans notre système à nous. La définition minimale, superficielle, de la mode se borne à dire (Edmond Radar : *Diogène*) : « Dans le langage, l'élément soumis à la mode est non la signification du discours, mais son support mimétique, à savoir son rythme, sa tonalité, son articulation ; dans le choix des mots et des tours... dans la mimique... Ceci est également vrai des modes intellectuelles : existentialisme ou structuralisme — c'est le vocabulaire qui est emprunté et non une recherche... » Ainsi se trouve préservée une structure profonde invulnérable à la mode. Or, c'est dans la production même du sens, dans les structures les plus « objec-

tives » qu'il faut aller la chercher, au sens où celles-ci aussi obéissent au jeu de la simulation et de l'innovation combinatoire. Même approfondissement que pour le vêtement et le corps : c'est maintenant le corps lui-même, dans son identité, dans son sexe, dans son statut, qui est devenu matériel de mode — le vêtement n'en est qu'un cas particulier. Et ainsi de suite. La vulgarisation scientifique et culturelle est certes un terrain pour les « effets » de mode. Mais ce qu'il faut interroger, c'est la science et la culture elles-mêmes, dans l'« originalité » de leur processus, pour voir si elles sont justiciables de la « structure » de mode. Si justement il y a vulgarisation possible — ce qui n'est le cas dans aucune autre culture (le fac-similé, le digest, la contrefaçon, la simulation, la diffusion multipliée sous des espèces simplifiées est impensable au niveau de la parole rituelle, du texte ou du geste sacré) — c'est bien qu'il y a à la source même de l'innovation en ces matières une manipulation de modèles analytiques, d'éléments simples et d'oppositions réglées qui rendent les deux niveaux, celui de l'« original » et celui de la vulgarisation, homogènes en leur fond, et la distinction entre les deux purement tactique et morale. Ainsi Radar ne voit pas que, au-delà de la « mimique » du discours, le sens même du discours tombe sous le coup de la mode dès lors que dans un champ culturel tout entier référencié sur lui-même, les concepts s'engendrent et se répondent les uns aux autres par pure spécularité. Il peut en être de même des hypothèses scientifiques. Et la psychanalyse n'échappe pas à ce destin de mode au cœur même de sa pratique théorique et clinique. Elle aussi passe au stade de la reproduction institutionnelle, développant ce qu'il y avait de modèles de simulation dans ses concepts fondamentaux. S'il y a eu jadis un *travail* de l'inconscient, et donc une détermination de la psychanalyse par son objet, aujourd'hui cette détermination est devenue tout doucement *celle de l'inconscient par la psychanalyse elle-même*. C'est elle désormais qui *reproduit* l'inconscient, en même temps qu'elle se prend pour référence (se signifie elle-même *comme la mode*). L'inconscient rentre alors dans les mœurs, la demande en est grande, et la puissance sociale vient à la psychanalyse comme elle vient au code — elle s'accompagne d'une extraordinaire sophistication des théories sur l'inconscient, toutes commutables et indifférentes au fond.

Il y a une mondanité de la mode : rêves, phantasmes, psychoses à la mode, théories scientifiques, écoles linguistiques à la mode, sans parler de l'art et de la politique — mais tout ceci n'est que menue monnaie. C'est bien plus profondément

que la mode hante les disciplines *modèles*, dans la mesure justement où elles ont réussi à autonomiser leurs axiomes pour leur plus grande gloire, et sont passées au stade *esthétique*, ludique presque, où seule compte, comme pour certaines formules mathématiques, la spécularité parfaite des modèles d'analyse.

LA FLOTTAISON DES SIGNES

Contemporaine de l'économie politique, la mode, comme le marché, est une forme universelle. Tous les signes viennent s'y échanger comme tous les produits viennent jouer en équivalence sur le marché. C'est le seul système de signes universalisable, et qui ressaisit donc tous les autres, comme le marché élimine tous les autres modes d'échange. Et s'il n'y a pas dans la sphère de la mode d'équivalent général repérable, c'est que la mode se situe d'emblée dans une abstraction plus formelle encore que l'économie politique, à un stade où il n'est même plus besoin d'un équivalent général sensible (l'or ou la monnaie) parce qu'il ne subsiste plus que *la forme de l'équivalence générale*, et c'est la mode elle-même. Ou bien encore : il faut un équivalent général pour l'échange *quantitatif* de la valeur, pour l'échange des différences il faut des *modèles*. Les modèles sont cette sorte d'équivalent général diffracté en matrices qui régissent les champs différenciés de la mode. Ce sont eux les shifters, les effecteurs, les dispatchers, les media de la mode, c'est à travers eux qu'elle se reproduit indéfiniment. Il y a mode à partir du moment où une forme n'est plus produite selon ses déterminations propres, *mais à partir du modèle lui-même* — c'est-à-dire qu'elle n'est jamais produite, mais toujours et immédiatement *reproduite*. Le seul référentiel est devenu le modèle lui-même.

La mode n'est pas une *dérive* des signes — elle en est la *flottaison*, au sens où flottent aujourd'hui les signes monétaires. Cette flottaison dans l'ordre de l'économique est récente : il faut pour cela que l'« accumulation primitive » soit partout accomplie, que tout un cycle du travail mort soit achevé (derrière la monnaie, c'est tout l'ordre de l'éco-

nomique qui va entrer dans cette relativité générale). Or, ce processus est depuis longtemps achevé dans l'ordre des signes. Là, l'accumulation primitive est bien antérieure, sinon toujours déjà donnée, et la mode exprime le stade déjà atteint d'une circulation accélérée et sans limites, d'une combinatoire fluide et récurrente des signes, qui équivaut à l'équilibre instantané et mobile des monnaies flottantes. Toutes les cultures, tous les systèmes de signes viennent s'y échanger, s'y combiner, s'y contaminer, lier des équilibres éphémères, dont l'appareil se défait, dont le sens n'est nulle part. La mode, c'est le stade spéculatif pur dans l'ordre des signes — aucune contrainte de cohérence ni de référence, pas plus que de parité fixe ou de convertibilité/or dans les monnaies flottantes — cette indétermination implique pour la mode (et sans doute bientôt pour l'économie) la dimension caractéristique du cycle et de la récurrence, alors que la détermination (des signes ou de la production) implique un ordre linéaire et continu. Ainsi le destin de l'économie vient se profiler dans la forme de la mode, qui précède de loin la monnaie et l'économie sur la voie des commutations générales.

LA « PULSION » DE MODE

Que la mode véhicule de l'inconscient et du désir et qu'on tente de l'expliquer par là — ne veut rien dire, si le désir lui-même est à la mode. En fait il y a une « pulsion » de mode qui n'a pas grand-chose à voir avec l'inconscient individuel — quelque chose de si violent qu'aucune interdiction n'en est jamais venue à bout, désir d'abolition du sens et d'immersion dans les signes purs, vers une socialité brute, immédiate. Par rapport aux processus sociaux médiatisés, économiques, etc., la mode garde quelque chose d'une socialité radicale, non pas au niveau de l'échange psychologique des contenus, mais au niveau immédiat du partage des signes. La Bruyère disait déjà : « La curiosité n'est pas un goût pour ce qui est bon ou ce qui est beau, mais pour ce qui est rare, pour ce qu'on a et que les autres n'ont point. Ce n'est pas un attachement à ce qui est parfait, mais à ce qui est couru, à ce qui est à la mode. Ce n'est pas un amusement, mais une passion, et parfois si violente qu'elle ne cède à l'amour et à l'ambition que par la petitesse de son objet. »

Chez La Bruyère, la passion de la mode se rapproche de la passion collectrice et de l'objet-passion : tulipes, oiseaux, gravures de Callot. La mode se rapproche en effet de la collection (comme les termes le disent) par des détours subtils. Pour Oscar Wilde, « toutes deux donnent à l'homme une sécurité que jamais même la religion ne lui a donnée ».

Faire son salut dans la mode. Passion collective, passion des signes, passion du cycle (la collection aussi est un cycle), qui fait qu'un trait de mode circule, diffuse à une allure vertigineuse à travers tout le corps social, scellant son intégration et ramassant toutes les identifications (comme le

trait de collection unifie le sujet dans un même processus cyclique indéfiniment répété).

Cette puissance, cette jouissance s'enracinent dans le signe de mode lui-même. La sémiurgie de la mode s'oppose à la fonctionnalité de la sphère économique. A l'éthique de la production¹ s'oppose l'esthétique de la manipulation, du redoublement et de la convergence au seul miroir du modèle : « Sans contenu, elle [la mode] devient alors le spectacle que les hommes se donnent à eux-mêmes du pouvoir qu'ils ont de faire signifier l'insignifiant » (Barthes, *Système de la mode*). Le charme et la fascination de la mode viennent de là : du décret qu'elle prononce sans autre justification qu'elle-même. Jouissance de l'arbitraire comme d'une grâce d'élection, et solidarité de caste qui tient à la discrimination du signe. C'est en cela qu'elle diverge radicalement de l'économique, dont elle est pourtant aussi le couronnement. Par rapport à la finalité impitoyable de la production et du marché, dont elle est pourtant aussi la mise en scène, la mode est une fête. Elle résume tout ce que censure le régime de l'abstraction économique. Elle inverse tous les impératifs catégoriques.

Elle est spontanément contagieuse dans ce sens, alors que le calcul économique isole les gens les uns des autres. Elle qui désinvestit les signes de toute valeur et de tout affect, elle redevient une passion — passion de l'artificiel. C'est l'absurdité même, l'inutilité formelle du signe de mode, la perfection d'un système où rien ne s'échange plus contre du réel, c'est l'arbitraire de ce signe en même temps que sa cohérence absolue, sa contrainte de relativité totale avec les autres signes, qui fait sa virulence contagieuse, en même temps que la jouissance collective. Au-delà du rationnel et de l'irrationnel, au-delà du beau et du laid, de l'utile et de l'inutile, c'est cette immoralité par rapport à tous les critères, cette frivolité qui donne parfois à la mode sa force subversive (dans les contextes totalitaires, puritains ou archaïques) et qui fait d'elle toujours, contrairement à l'économique, un fait social total, — pour lequel on est obligé de ressusciter, comme Mauss le faisait pour l'échange, une approche totale.

La mode, comme le langage, vise d'emblée la socialité (le dandy, dans sa solitude provocante en est la preuve a

1. Mais nous avons vu que l'économique s'aligne aujourd'hui sur la même indétermination, l'éthique s'en retire au profit d'une « finalité sans fin » de la production, par où elle rejoint l'inutilité vertigineuse de la mode. On peut dire alors de la production ce que Barthes dit de la mode : « Le système abandonne le sens sans cependant rien céder du spectacle même de la signification. »

contrario). Mais à la différence du langage, qui vise le sens et s'efface devant lui, la mode, elle, vise une socialité théâtrale, et se complait en elle-même. Du coup, elle devient pour chacun un lieu intense — miroir d'un certain désir de sa propre image. Contrairement au langage qui *vise* la communication, elle *joue* la communication, elle en fait l'enjeu sans fin d'une signification sans message. D'où son plaisir esthétique, qui n'a rien à voir avec la beauté ou la laideur. Est-elle donc une sorte de fête, d'excès redoublé de la communication?

C'est surtout la mode vestimentaire et celle qui joue sur les signes du corps qui apparaît comme « festive », par son côté de « wasteful consumption », de « potlatch ». Encore ceci est-il vrai surtout de la haute couture. C'est ce qui permet à *Vogue* de faire cette savoureuse profession de foi : « Qu'y a-t-il de plus anachronique, de plus chargé de rêve encore que la marine à voile? La Haute Couture. Elle décourage l'économiste, prend le contre-pied des techniques de rendement, est un affront à la démocratisation. Un maximum de personnes hautement qualifiées exécutent avec une lenteur superbe un minimum de modèles à la coupe compliquée, qui seront répétés, toujours avec la même lenteur, une vingtaine de fois dans le meilleur des cas, ou pas du tout dans le pire... Des robes à deux millions... Mais pourquoi cette débauche d'efforts? direz-vous. Pourquoi pas? répondent les créateurs, les artisans, les ouvrières et les 4 000 clientes, tous possédés par la même passion dans la recherche de la perfection. Les couturiers sont les derniers aventuriers du monde moderne. Ils cultivent l'acte gratuit... Pourquoi la Haute Couture? pensent certains détracteurs. Et pourquoi le champagne? » Et encore : « Ni le pratique ni le logique ne sauraient justifier l'extravagante aventure du vêtement. Superflue, donc nécessaire, la mode ressortit à la religion. » Potlatch, religion, voire féerie rituelle d'expression comme celle des parures et des danses animales : tout est bon pour exalter la mode contre l'économique, comme transgression vers une socialité ludique.

Mais nous savons que la publicité aussi se veut une « fête de la consommation », les media une « fête de l'information », les foires une « fête de la production », etc. Le marché de la peinture, les courses de chevaux peuvent aussi passer pour du potlatch. — Pourquoi pas? dirait *Vogue*. Partout on voudrait faire passer le gaspillage fonctionnel pour destruction symbolique. Parce que l'économique a tellement imposé son principe d'utilité, son carcan fonctionnel, tout ce qui l'excède prend facilement un parfum de jeu et d'inutilité. C'est mal

reconnaître que la loi de la valeur va bien au-delà de l'économique, et que sa véritable extension aujourd'hui est celle de la juridiction des modèles. Partout où il y a modèles, il y a imposition de la loi de la valeur, répression par les signes et répression des signes eux-mêmes. C'est pourquoi il y a une différence radicale entre les rituels symboliques et les signes de mode.

Dans les cultures primitives les signes circulent ouvertement sur toute l'étendue des « choses », il n'y a pas eu encore « précipitation » d'un signifié, ni donc d'une raison ou d'une vérité du signe. Le réel — la plus belle de nos connotations — n'existe pas. Le signe est sans arrière-monde, *sans inconscient* (qui est la dernière et la plus subtile des connotations et rationalisations). Les signes s'y échangent sans phantasmes, sans hallucination de réalité.

Ils n'ont donc rien de commun avec le signe moderne dont Barthes définit ainsi le paradoxe : « La tendance inlassable est de convertir le sensible en signifiant, vers des systèmes de plus en plus organisés, clos. Simultanément, et à proportions égales, on va masquer le signe en tant que tel, sa nature systématique, on va le rationaliser, le référer à une raison, à une instance du monde, à une substance, à une fonction » (*Système de la mode*, p. 285). Avec la simulation, les signes ne font plus que sécréter le réel et le référentiel comme un super-signe, comme la mode ne fait que sécréter, inventer la nudité comme supersigne du vêtement. Le réel est mort, vive le signe réalistique ! Ce paradoxe du signe moderne introduit un clivage radical d'avec le signe magique ou rituel, celui même qui s'échange dans le masque, le tatouage ou la fête.

Même si la mode est féérique, elle reste le féérique de la marchandise, et, plus loin encore, le féérique de la simulation, du code et de la loi.

LE SEXE MODIFIÉ

Que la sexualité investisse le vêtement, le maquillage, etc., rien n'est moins sûr — ou plutôt c'est une sexualité *modifiée* qui vient jouer au niveau de la mode. Si la condamnation de la mode prend cette violence puritaine, ce n'est pourtant pas le sexe qui est visé. Le tabou porte sur la futilité, sur cette passion de la futilité et de l'artificiel qui est plus fondamentale peut-être que la pulsion sexuelle. Dans notre culture rivée au principe d'utilité, la futilité joue comme transgression, comme violence, et la mode est condamnée pour cette puissance qu'il y a en elle du signe pur qui ne signifie rien. La provocation sexuelle est secondaire en regard de ce principe qui nie tous les fondements de notre culture.

Bien entendu, le même tabou porte *aussi* sur la sexualité « futile » et non reproductrice, mais il y a danger en cristallisant sur le sexe, de prolonger la ruse du puritanisme qui vise à détourner l'enjeu sur le sexuel — alors qu'il est au niveau du *principe de réalité* lui-même, du principe référentiel dont l'inconscient et la sexualité participent encore, et contre lequel la mode dresse son pur jeu de différences. Mettre en avant la sexualité dans cette histoire, c'est encore une fois *neutraliser le symbolique par le sexe et l'inconscient*. C'est selon la même logique que l'analyse de la mode est traditionnellement rabattue sur celle du vêtement, parce que c'est là que joue le plus facilement la métaphore sexuelle. Contre-coup de ce détournement : le jeu se réduit à une perspective de « libération » sexuelle, laquelle s'achève tout bonnement dans une libération du vêtement. Et c'est un nouveau cycle de la mode qui recommence.

La mode est certainement ce qui neutralise le plus efficacement la sexualité (la femme maquillée est celle qu'on ne

touche pas — cf. « Le Corps ou le Charnier de Signes ») — précisément parce qu'elle est une passion, non pas complice, mais concurrente du sexe, et victorieuse de lui, comme l'a bien vu La Bruyère. C'est donc sur le corps dans sa confusion avec le sexe que la passion de mode va venir jouer dans toute son ambiguïté.

La mode s'approfondit lorsqu'elle devient mise en scène du corps lui-même, lorsque le corps devient medium de la mode¹. Jadis sanctuaire refoulé, mais indéchiffrable dans

1. Cf. les trois modalités citées par Barthes du « corps de la mode » (*Système de la mode*, p. 261) :

1° C'est une forme pure, sans attributs propres, tautologiquement définie par le vêtement.

2° Ou bien : on décrète chaque année que tel corps (tel type de corps) est à la mode. C'est une autre façon de faire coïncider les deux.

3° On aménage le vêtement de telle sorte qu'il transforme le corps réel et lui fasse signifier le corps idéal de la mode.

Ces modalités correspondent à peu près à l'évolution historique du statut du modèle : du modèle initial, mais non professionnalisé (les femmes de la haute société) au mannequin professionnel dont le corps joue aussi comme modèle sexuel jusqu'à la phase dernière (actuelle) où tout le monde devient mannequin — chacun est appelé, sommé d'investir dans son corps la règle du jeu de mode — tout le monde est « agent » de mode, comme tout le monde devient agent productif. Effusion générale de la mode simultanément à tout un chacun et à tous les niveaux de la signification.

Il est possible aussi de relier ces phases de la mode aux phases de concentration successives du capital, à la structuration de la sphère économique de la mode (variation du capital constant, de la composition organique du capital, vitesse de rotation de la marchandise, du capital financier et du capital industriel. Cf. *Utopie*, n° 4). Mais le principe analytique de cette interaction de l'économique et des signes n'est toujours pas clair. Plus que dans la relation directe à l'économique, c'est dans une sorte de mouvement homologue à l'extension du marché qu'on peut voir l'extension historique de la sphère de la mode :

I. Dans un premier temps ne relèvent de la mode que des traits épars, des variations minimes, portées par des catégories marginales, dans un système qui reste pour l'essentiel homogène et traditionnel (ainsi dans la première phase de l'économie politique ne s'échange que le superflu d'une production qui par ailleurs s'épuise largement dans la consommation interne du groupe — très faible part de la force de travail libre et salariée). La mode, c'est alors le hors-culture, le hors-groupe, l'étranger, l'urbain pour le paysan, etc.

II. La mode intègre progressivement et virtuellement tous les signes de culture, et règle l'échange des signes, tout comme dans une deuxième phase toute production matérielle est virtuellement intégrée par l'économie politique. Tous les systèmes antérieurs de production et d'échange s'effacent dans la dimension universelle du marché. Toutes les cultures viennent jouer dans l'universel de la mode. La référence de la mode dans cette phase, c'est la classe culturelle dominante, c'est elle qui gère les valeurs distinctives de mode.

III. La mode diffuse partout et devient *le mode de vie* tout simplement.

son refoulement, il est désormais lui aussi investi. Le jeu du vêtement s'efface devant le jeu du corps, et celui-ci s'efface devant le jeu des modèles¹. Du coup, le vêtement perd son caractère cérémonial (qu'il a encore jusqu'au XVIII^e siècle) lié à l'usage des signes en tant que signes. Rongé par les signifiés du corps, par cette transposition du corps comme sexualité et comme nature, le vêtement perd cette exubérance fantastique qu'il avait depuis les sociétés primitives. Il perd sa force de masque pur, il est neutralisé par cette nécessité d'avoir à signifier le corps, il se fait une raison.

Mais le corps lui aussi est neutralisé dans cette opération. Lui aussi perd sa force de masque, qu'il avait dans le tatouage et la parure. Il ne joue plus qu'avec sa *propre* vérité, qui est aussi sa ligne de démarcation : sa nudité. Dans la parure, les signes du corps jouent ouvertement mêlés aux signes du non-corps. Puis la parure se fait vêtement, et le corps se fait nature. C'est un autre jeu qui s'installe — l'opposition du vêtement et du corps, — désignation et censure (même fracture qu'entre signifiant et signifié, même jeu de déplacement et d'allusion). La mode à vrai dire commence avec cette partition du corps refoulé et signifié de façon allusive — c'est elle aussi qui y met fin dans la simulation de la nudité, dans la *nudité comme modèle de simulation du corps*. Pour l'Indien, tout le corps est visage, c'est-à-dire promesse et prouesse symbolique, au contraire de notre nudité, qui n'est qu'instrumentalité sexuelle.

Cette réalité nouvelle du corps comme sexe caché s'est confondue d'emblée avec le corps de la femme. Le corps

Elle investit toutes les sphères qui lui échappaient encore. Tout le monde la supporte et la reproduit. Elle récupère sa propre négativité (le fait de ne pas être à la mode), elle devient son propre signifié (comme la production au stade de la reproduction). Mais c'est aussi sa fin en quelque sorte.

1. Car il n'est pas vrai qu'une robe ou un collant souple qui laisse « jouer » le corps « libère » quoi que ce soit : dans l'ordre des signes, c'est une sophistication supplémentaire. Dénuder les structures, ce n'est pas revenir au degré zéro de la vérité, c'est les envelopper d'une nouvelle signification qui va s'ajouter à toutes les autres. Et ce sera l'amorce d'un nouveau cycle de formes, d'un nouveau système de signes. Tel est le cycle de l'innovation formelle, telle est la logique de la mode, et personne n'y peut rien. « Libérer » les structures, celle du corps, celles de l'inconscient, la vérité fonctionnelle de l'objet dans le design, etc., servent toujours à frayer la voie à l'*universalisation du système de la mode* (c'est le seul système universalisable, le seul qui puisse commander à la circulation de tous les signes, même contradictoires). Révolution bourgeoise donc dans le système des formes, à l'image de la révolution bourgeoise politique, qui elle aussi fraye la voie à l'*universalisation du système du marché*.

enfoui est féminin (non pas biologiquement, bien sûr : mythologiquement). La conjonction de la mode et de la femme, depuis l'ère bourgeoise et puritaine, est donc révélatrice d'une double indexation : celle de la mode sur un corps caché, celle de la femme sur un sexe refoulé. Cette conjonction n'existait pas (ou moins) jusqu'au XVIII^e siècle (et pas du tout bien sûr dans les sociétés cérémoniales) — et elle commence de disparaître pour nous aujourd'hui. Lorsque se lève, comme pour nous, ce destin de sexe caché et de vérité interdite du corps, lorsque la mode elle-même neutralise l'opposition du vêtement et du corps, alors l'affinité de la femme et de la mode cesse progressivement¹ — la mode se généralise et devient de moins en moins l'apanage d'un sexe ou d'une classe d'âge. Mais attention, il ne s'agit ni d'un progrès ni d'une libération. La même logique travaille toujours, et si la mode se généralise et quitte le support privilégié de la femme pour s'ouvrir à tous, c'est que l'interdit sur le corps s'est lui aussi généralisé, sous une forme plus subtile que la répression puritaine : sous forme de déssexualisation générale. Car le corps n'était potentiel sexuel fort que dans le refoulement : il apparaissait alors comme exigence captive. Livré aux signes de mode, le corps est sexuellement désenchanté, il devient *mannequin*, terme dont l'indistinction sexuelle dit bien ce qu'il veut dire. Le mannequin est tout entier sexe, mais sexe sans qualités. La mode est son sexe. Ou plutôt : c'est dans la mode que le sexe se perd comme différence, mais se généralise comme référence (comme simulation). Rien n'est plus sexué, tout est sexualisé. Masculin et féminin eux aussi retrouvent, une fois perdue leur singularité, la chance d'une existence seconde illimitée. Dans notre seule culture, la sexualité imprègne ainsi toutes les significations, et c'est parce que les signes de leur côté ont investi toute la sphère sexuelle.

Ainsi s'éclaire le paradoxe actuel : on assiste à la fois à l'« émancipation » de la femme et à une recrudescence de la mode. C'est que la mode n'a à voir qu'avec le Féminin, et non avec les femmes. C'est la société tout entière qui se féminise à mesure que les femmes sortent de leur discrimination (il en est ainsi pour les fous, les enfants, etc., c'est la conséquence normale de la logique de l'exclusion). Ainsi

1. Il y a bien sûr d'autres raisons — sociales et historiques — à cette affinité : marginalité ou relégation sociale de la femme (ou de la jeunesse). Mais ceci n'est pas différent : refoulement social et aura sexuelle maléfique sont toujours confondus dans les mêmes catégories.

« prendre son pied », expression de la jouissance féminine, s'est généralisée aujourd'hui, en même temps bien sûr qu'elle se met à signifier n'importe quoi. Mais il faut voir aussi que la femme ne peut être « libérée » et « émancipée » qu'en tant que « force de plaisir » et « force de mode », tout comme le prolétaire n'est jamais libéré qu'en tant que force de travail. L'illusion là-dessus est radicale. La définition historique du Féminin se fait sur un destin de corps et de sexe lié à la mode. La libération historique du Féminin ne peut être que la réa-lisation élargie du même destin (qui du coup devient celui de tout le monde, mais sans cesser d'être discriminatoire). Au moment où la femme accède au travail comme tout le monde, sur le modèle du prolétaire, c'est aussi tout le monde qui accède à l'émancipation du sexe et de la mode, sur le modèle des femmes. On s'aperçoit mieux du coup combien la mode est un travail, et combien il faut mettre à égalité d'importance historique le travail « matériel » et le travail de mode. Il est aussi capital (cela fait au même titre partie du capital!) de produire les marchandises selon le marché, et de produire son corps selon la règle du sexe et de la mode. La division du travail ne passe pas là où on pense, ou plutôt il n'y a pas de division du travail du tout : production du corps, production de la mort, production de signes, production de marchandises — ce ne sont que des *modalités* d'un même système. C'est sans doute même pire avec la mode : car si le travailleur est séparé vivant de lui-même sous le signe de l'exploitation et du principe de réalité, la femme, elle, est séparée vivante d'elle-même et de son corps sous le signe de la beauté et du principe de plaisir!

L'INSUBVERSIBLE

L'histoire dit que la critique de la mode (O. Burgelin) est au XIX^e siècle une pensée de droite, mais qu'elle est devenue aujourd'hui, depuis le socialisme, une pensée de gauche. L'une venait de la religion, l'autre vient de la révolution. La mode corrompt les mœurs, la mode abolit la lutte de classes. Mais que cette critique de la mode soit passée à gauche ne signifie pas forcément un retournement historique : elle signifie peut-être qu'au regard de la morale et des mœurs, la gauche a tout simplement pris le relais de la droite et qu'elle a hérité, au nom de la révolution, de l'ordre moral et des préjugés classiques. Depuis que le principe de révolution est entré dans les mœurs, tel un impératif catégorique, tout l'ordre politique, même à gauche, est devenu un ordre moral.

La mode est immorale, telle est l'affaire, et tous les pouvoirs (ou ceux qui en rêvent) la détestent forcément. Il fut un temps où l'immoralité était reconnue, de Machiavel à Stendhal, et où quelqu'un comme Mandeville pouvait au XVIII^e siècle montrer qu'une société ne se révolutionne que par ses vices, que c'est son immoralité qui la rend dynamique. La mode tient encore de cette immoralité : elle ne connaît rien des systèmes de valeurs, ni des critères de jugement : le bien ou le mal, le beau et le laid, le rationnel / l'irrationnel — elle joue en deçà ou au-delà, elle joue donc comme subversion de tout ordre, y compris de la rationalité révolutionnaire. Elle est comme l'enfer du pouvoir, cet enfer qu'est la relativité de tous les signes, et que tout pouvoir est forcé de briser pour assurer ses propres signes. C'est à ce titre qu'elle est reprise aujourd'hui par la jeunesse, comme une résistance à tout impératif, résistance sans idéologie, sans objectif. Inversement, il n'est pas de subversion possible de la

mode, parce qu'elle n'a pas de référentiel avec lequel la mettre en contradiction (son référentiel, c'est elle-même). On ne peut échapper à la mode (puisque la mode elle-même fait du refus de mode un trait de mode — le blue-jean en est un exemple historique). Tant il est vrai que si on peut toujours échapper au principe de réalité du contenu, on ne peut jamais échapper au principe de réalité du code. C'est même en se révoltant contre les contenus qu'on obéit de mieux en mieux à la logique du code. Alors quoi? C'est le diktat de la « modernité ». La mode ne laisse pas place à la révolution, sauf à revenir sur la genèse même du signe qui la constitue. Et l'alternative à la mode n'est pas dans une « liberté » ou un dépassement quelconque vers une vérité du monde et des référentiels. Elle est dans une déconstruction de la forme du signe de mode, et du principe même de la signification, comme l'alternative à l'économie politique ne peut être que dans la déconstruction de la forme /marchandise et du principe même de la production.

the first of the year 1791, the British government, in consequence of the late war, had been obliged to raise a loan of five millions of pounds sterling, which was to be repaid by a new tax on the consumption of spirits. This tax was to be levied on the retail price of spirits, and was to be paid by the consumer. The government, however, was not satisfied with this plan, and in the month of January 1792, it was resolved to raise a new loan of five millions of pounds sterling, which was to be repaid by a new tax on the consumption of spirits. This tax was to be levied on the retail price of spirits, and was to be paid by the consumer. The government, however, was not satisfied with this plan, and in the month of January 1792, it was resolved to raise a new loan of five millions of pounds sterling, which was to be repaid by a new tax on the consumption of spirits. This tax was to be levied on the retail price of spirits, and was to be paid by the consumer.

The government, however, was not satisfied with this plan, and in the month of January 1792, it was resolved to raise a new loan of five millions of pounds sterling, which was to be repaid by a new tax on the consumption of spirits. This tax was to be levied on the retail price of spirits, and was to be paid by the consumer. The government, however, was not satisfied with this plan, and in the month of January 1792, it was resolved to raise a new loan of five millions of pounds sterling, which was to be repaid by a new tax on the consumption of spirits. This tax was to be levied on the retail price of spirits, and was to be paid by the consumer. The government, however, was not satisfied with this plan, and in the month of January 1792, it was resolved to raise a new loan of five millions of pounds sterling, which was to be repaid by a new tax on the consumption of spirits. This tax was to be levied on the retail price of spirits, and was to be paid by the consumer.

IV

Le corps ou le charnier de signes

*Le Sexe est un charnier de Signes.
Le Signe est un Sexe décharné.*

LE CORPS MARQUÉ

Toute l'histoire actuelle du corps est celle de sa démarcation, du réseau de marques et de signes qui viennent le quadriller, le morceler, le nier dans sa différence et son ambivalence radicale pour l'organiser en un matériel structural d'échange/signé, à l'égal de la sphère des objets, résoudre sa virtualité de jeu et d'échange symbolique (qui ne se confond pas avec la sexualité) en une sexualité prise comme instance déterminante — instance phallique tout entière organisée autour de la fétichisation du phallus comme équivalent général. C'est en ce sens que le corps est, sous le signe de la sexualité dans son acception actuelle, c'est-à-dire sous le signe de sa « libération », pris dans un procès dont le fonctionnement et la stratégie sont ceux mêmes de l'économie politique.

Mode, publicité, nude-look, théâtre nu, strip-tease : partout c'est le scénodrame de l'érection et de la castration. Il est d'une variété et d'une monotonie absolues. Les bottes, les cuissardes, le short sous le long manteau, les gants au-dessus du coude ou l'arrêt du bas sur la cuisse, la mèche sur l'œil ou le cache-sexe de la strip-teaseuse, mais aussi les bracelets, colliers, bagues, ceintures, les bijoux et les chaînes — partout le scénario est le même : une marque qui prend force de signe et par là même fonction érotique perverse, une ligne de démarcation qui figure la castration, qui *parodie* la castration comme articulation symbolique du *manque*, sous la forme structurale d'une barre articulant deux termes *pleins* (qui jouent alors de part et d'autre comme le signifiant et le signifié dans l'économie classique du signe). Ce que la barre fait jouer ici comme termes respectifs, c'est une zone du corps — pas du tout une zone érogène, mais une zone éro-

tique, érotisée, une parcelle érigée en signifiant phallique d'une sexualité devenue pur et simple concept, pur et simple signifié.

Dans ce schème fondamental analogue à celui du signe linguistique, la castration est *signifiée* (elle passe à l'état de signe) et donc méconnue. Le nu et le non-nu jouent dans une opposition structurale et contribuent ainsi à la *désignation* du fétiche. Ainsi de la ligne du bas sur la cuisse : la puissance érotique de cette image lui vient non pas de la proximité du sexe réel et de sa promesse *positive* (dans cette perspective fonctionnaliste naïve, la cuisse nue devrait jouer le même rôle), mais de ce que l'appréhension du sexe (la reconnaissance panique de la castration) y est *arrêtée sur une mise en scène de la castration* — cette marque inoffensive de la ligne du bas au-delà de laquelle, au lieu du manque, de l'ambivalence et du gouffre, il n'y a plus que du plein sexuel — la cuisse nue et métonymiquement le corps entier devenu par cette césure *effigie phallique*, objet fétiche de contemplation et de manipulation dépouillé de toute menace¹. Comme dans le fétichisme, le désir peut s'accomplir alors au prix de la conjuration de la castration et de la pulsion de mort.

L'érotisation consiste ainsi partout dans l'érectilité d'un fragment de corps barré, dans cette phantasmatisation phallique de tout ce qui est au-delà de la barre en position de signifiant, et dans la réduction simultanée de la sexualité au rang de signifié (de valeur *représentée*). Opération structurale sécurisante de conjuration, par où le sujet peut se ressaisir comme phallus : ce fragment de corps ou ce corps tout entier positivisé, fétichisé, il peut s'identifier à lui et se le réapproprier, dans l'accomplissement d'un désir qui méconnaîtra à jamais sa propre perte.

Cette opération se lit dans le moindre détail. Le bracelet qui enserre le bras ou la cheville, la ceinture, le collier, la bague instituent le pied, la taille, le cou, le doigt comme *érectiles*. Point n'est besoin d'ailleurs à la limite, de trait ou de signe visible : dénué de signes, c'est quand même sur la base d'une séparation phantasmée, donc d'une castration jouée et déjouée, que joue l'éroticité du corps tout entier *dans la nudité*. Même non structuralisé par quelque trait (bijou, fard ou blessure, tout peut jouer à cette fin), même non morcelé — la

1. Ce qui est fétichisé, ce n'est jamais le sexe en lui-même, l'objet-sexe, c'est le phallus comme équivalent général — de même qu'en économie politique, ce n'est jamais le produit-marchandise en lui-même qui est fétichisé, mais bien la forme de la valeur d'échange et son équivalent général.

barre est toujours là dans les vêtements qui tombent, signalant l'émergence du corps comme phallus, fût-il le corps de la femme, surtout s'il est le corps de la femme : c'est tout l'art du strip-tease, sur lequel nous reviendrons.

Il faudrait réinterpréter dans ce sens la « symbolique » dite freudienne. Que le pied, le doigt, le nez ou quelque autre partie du corps puissent jouer comme métaphore du pénis, ce n'est pas en vertu de leur forme saillante (selon un schème d'analogie entre ces divers signifiants et le pénis réel) : ils n'ont de valence phallique que sur la base de cette coupure phantasmatique qui les érige — pénis châtrés, pénis *parce que* châtrés. Termes pleins, phallifiés, désignés par cette barre qui les autonomise — tout au-delà de cette barre est phallus, tout se résout dans l'équivalence phallique, fût-ce le sexe féminin, fût-ce un organe ou un objet béant, traditionnellement répertorié comme « symbole » féminin. Le corps ne se distribue pas en « symboles » masculins ou féminins : il est bien plus profondément le lieu de ce jeu et de ce déni de la castration, illustré par l'usage chinois (cité par Freud dans *Le fétichisme*) de commencer par mutiler le pied de la femme, puis de vénérer comme un fétiche ce pied mutilé. Le corps tout entier est disponible, sous des formes innombrables, pour ce marquage/mutilation¹ suivi de vénération phallique (exaltation érotique). C'est là son secret, et non pas du tout dans l'anamorphose des organes génitaux.

Ainsi la bouche fardée est phallique (fard et maquillage font éminemment partie de l'arsenal de mise en valeur structurale du corps). Une bouche maquillée ne parle plus : lèvres

1. Il y a affinité entre le cérémonial de signes dont s'entoure le corps érotique et le cérémonial de souffrance dont s'entoure la perversion sadomasochiste. La marque « fétichiste » (colliers, bracelets, chaînes) mime et évoque toujours la marque sadomasochiste (mutilation, blessure, cicatrice). Les deux perversions cristallisent électivement autour de cet appareil de marques.

Certaines marques (celles-là seules sont suggestives) font que *le corps est plus nu que s'il était vraiment nu*. Il est nu alors de la nudité perverse qui tient au cérémonial. Ces marques peuvent être des vêtements, des accessoires, mais aussi bien des gestes, de la musique, de la technique. Toutes les perversions ont besoin de trucs au sens fort du terme. Dans le sadomasochisme, c'est la souffrance qui emblématise le corps comme peuvent le faire les bijoux ou le fard dans la passion fétichiste.

Il y a convergence de toutes les perversions : dans le système érotique que nous décrivons, le corps s'exalte par la complaisance, par l'auto-séduction — dans le sadomasochisme, il s'exalte par la souffrance (l'auto-érotisme douloureux). Mais il y a affinité entre les deux : que l'autre souffre ou se complaise en lui-même, il est radicalement objectivé. Toute perversion joue avec la mort.

béates, mi-ouvertes, mi-fermées, elles n'ont plus pour fonction de parler, ni de manger, ni de vomir, ni de baisser. Par-delà ces fonctions d'échange, toujours ambivalentes, d'introjection et de réjection, et sur la base de leur dénégation, s'installe la fonction érotique et culturelle perverse, la bouche fascinante comme signe artificiel, travail culturel, jeu et règle du jeu — celle qui ne parle pas, qui ne mange pas, qu'on n'embrasse pas —, la bouche maquillée, objectivée comme bijou, dont l'intense valeur érotique ne vient pas du tout, comme on l'imagine, de son soulignement comme orifice érogène, mais, à l'inverse, de sa fermeture — le fard étant en quelque sorte le trait phallique, la marque qui l'institue en *valeur d'échange phallique* — bouche érectile, tumescence sexuelle par où la femme s'érige, et où le désir de l'homme viendra se prendre à sa propre image¹.

Médiatisé par ce travail structural, le désir, d'irréductible qu'il est lorsqu'il se fonde sur la perte, sur la béance de l'un à l'autre, devient *négociable*, en termes de signes et de valeurs phalliques échangées, indexées sur une équivalence phallique générale — chacun jouant contractuellement et monnayant sa jouissance propre en termes d'accumulation phallique — situation parfaite d'une *économie politique* du désir.

La même chose est vraie du regard. Ce qu'opère la mèche sur l'œil (et tout autre artefact érotique des yeux), c'est la dénégation du regard comme dimension perpétuelle de la castration en même temps qu'offrande amoureuse. Yeux métamorphosés par le maquillage, c'est la réduction extatique de cette menace, du regard de l'autre où le sujet peut se voir dans son propre manque, mais où il peut vertigineusement s'abolir aussi s'ils s'ouvrent sur lui. Ces yeux sophistiqués, médusés² ne regardent personne, ils n'ouvrent sur rien. Pris dans le travail du signe, ils ont la redondance du

1. L'acte sexuel n'est souvent possible qu'au prix de cette perversion : le corps de l'autre phantasmé comme mannequin, phallus/mannequin, fétiche phallique, choyé, caressé, possédé comme son propre pénis.

2. Contre la thèse de la mère phallique, terrifiante *parce que* phallique, Freud disait que la sidération produite par la tête de *Méduse* opérait parce que les reptiles qui lui tenaient lieu de chevelure venaient nier, autant de fois qu'il y avait de serpents, la castration qui, par ce renversement, se rappelait de façon multiple à celui qui la voulait annuler (A. Green). Ainsi en serait-il de la fascination du maquillage et du strip-tease : chacun des fragments du corps souligné par la marque, mis en valeur phallique, vient lui aussi nier la castration — qui resurgit pourtant partout dans la *séparation* même de ces objets partiels, telle que, comme l'objet-fétiche, ils n'apparaissent jamais que comme « témoin et voile du sexe châtré » (Lacan).

signe : ils s'exaltent de leur propre fascination, et leur séduction leur vient de cet onanisme pervers.

On pourrait continuer : ce qui est vrai de ces lieux privilégiés de l'échange symbolique que sont la bouche et le regard l'est de n'importe quelle partie ou détail du corps pris dans ce procès de signification érotique. Mais le plus bel objet, celui qui résume partout cette mise en scène et apparaît comme la clef de voûte de l'économie politique du corps, c'est le corps de la femme. Le corps dévoilé de la femme, dans les mille variantes de l'érotisme, c'est à l'évidence l'émergence du phallus, de l'objet-fétiche, c'est un gigantesque travail de simulation phallique en même temps que le spectacle sans cesse renouvelé de la castration. De l'immense diffusion des images au rituel minutieux du strip-tease, partout la puissance lisse et sans faille du corps féminin déployé joue comme affiche phallique, puissance médusée dans une exigence phallique sans répit (c'est là qu'est l'affinité imaginaire profonde entre l'escalade érotique et celle de la croissance productiviste).

Le privilège érotique du corps féminin joue pour les femmes comme pour les hommes. En fait, une même structure perverse joue pour tous : axée sur le déni de la castration, elle joue de préférence avec le corps féminin comme avec l'imminence de la castration¹. Ainsi la progression logique du système (encore une fois, homologue de celle de l'économie politique) mène à une recrudescence érotique du corps féminin parce que celui-ci, privé de pénis, se prête le mieux à l'équivalence générale phallique. Si le corps masculin ne supporte pas, de loin, le même rendement érotique, c'est qu'il ne permet ni le rappel fascinant de la castration, ni le spectacle de son dépassement continu. Il ne peut jamais vraiment devenir objet lisse, clos, parfait : marqué de la « vraie » *marque* (celle valorisée par le système général), il est moins disponible pour la *démarcation*, pour ce long travail de dérivation phallique. Encore n'est-il pas sûr qu'il ne puisse lui aussi être actualisé un jour comme variante phallique. Jusqu'à nouvel ordre, pas de publicité érectile, pas de nudité érectile : c'est à ce prix que l'érectilité peut être transférée sous contrôle à tout l'éventail des objets et du

1. Si la ligne du bas est plus érotique que la mèche sur l'œil ou la ligne du gant sur le bras, ce n'est pas par promiscuité génitale — c'est simplement que la castration y est jouée et niée *de plus près*, au plus près, dans son imminence la plus grande. Ainsi, chez Freud, c'est le dernier objet perçu, le plus proche de la découverte de l'absence de pénis chez la femme qui deviendra l'objet-fétiche.

maquillage radical, qui fait de son corps un phallus impeccable (qu'il soit d'or ne fait que souligner l'homologie avec l'économie politique), et qui bien sûr équivaut à la mort. La play girl nue vernissée d'or mourra d'avoir incarné jusqu'à sa limite absurde le phantasme de l'érotique. Mais il en est ainsi de toute peau dans l'esthétique fonctionnelle, dans la culture de masse du corps. Collants, gaines, bas, gants, robes et vêtements « près du corps », sans compter le bronzage : c'est toujours le leitmotiv de la « seconde peau », c'est toujours la pellicule transparente qui vient vitrifier le corps.

La peau elle-même ne se définit pas comme « nudité », mais comme zone érogène : medium sensuel de contact et d'échange, métabolisme de l'absorption et de l'excrétion. Cette peau poreuse, trouée, orificielle, où le corps ne s'arrête pas et que seule la métaphysique institue comme ligne de démarcation du corps, est niée au profit d'une seconde peau non poreuse, sans exsudation ni excrétion¹, ni chaude ni froide (elle est « fraîche », elle est « tiède » : elimatisation optimale), sans grain ni aspérité (elle est « douce », elle est « veloutée »), sans épaisseur propre (la « transparence du teint »), surtout sans orifice (elle est « lisse »). Fonctionnalisée comme un revêtement de cellophane. Toutes ces qualités (fraîcheur, souplesse, transparence, uni) sont des qualités de *clôture* — degré zéro résultant de la dénégation des extrêmes ambivalents. De même sa « jeunesse » : le paradigme jeune/vieux vient s'y neutraliser dans une immortelle jeunesse de simulation.

Cette vitrification de la nudité est à rapprocher de la fonction obsessionnelle de revêtement protecteur des objets : cirés, plastifiés, etc., et du travail de brossage, de nettoyage, qui vise à les remettre perpétuellement en état de propreté, d'abstraction impeccable — là aussi barrer leur sécrétion (patine, oxydation, poussière), les empêcher de s'écrouler et les maintenir dans une sorte d'immortalité abstraite.

Nudité « designée », elle ne sous-entend rien derrière le réseau de signes qu'elle tisse, surtout pas un corps : ni un corps de travail, ni un corps de plaisir ; ni un corps érogène, ni un corps déchiré — elle dépasse formellement tout cela

1. Sauf la sécrétion noble des larmes, mais avec quelles précautions ! Cf. le texte admirable de Longcils : « ... lorsqu'une émotion vous bouleverse au point que votre regard seul peut en traduire la profondeur, à cet instant-là plus qu'à aucun autre, vous ne pouvez accepter d'être trahie par le maquillage de vos yeux. A cet instant-là plus qu'à aucun autre, Longcils est irremplaçable... à cet instant-là surtout, il prend soin de votre regard pour le protéger et le mettre en valeur. Au point qu'il vous suffit de maquiller vos yeux et... de ne plus y penser. »

dans un simulacre de corps pacifié, comme B.B. qui est « belle parce qu'elle remplit exactement sa robe » — équation fonctionnelle sans inconnue. Face à la peau de l'écorché, sous laquelle palpitent les muscles, le corps moderne relève beaucoup plus du gonflable, thème illustré par une séquence humoristique de *Lui*, où on voyait la strip-teaseuse, au terme de son déshabillage, faire un dernier geste : elle se débouchait le nombril et se dégonflait immédiatement — petit tas de peau sur la scène.

Utopie de la nudité, du corps *présent* dans sa vérité : c'est tout au plus l'idéologie du corps qui peut être *représentée*. L'Indien (je ne sais plus lequel) disait : « Le corps nu est un masque inexpressif qui cache la vraie nature de chacun. » Il entendait par là que le corps n'a de sens que marqué, revêtu d'inscriptions. Le rajah d'Alphonse Allais, fanatique de la dénotation et de la vérité, traduisait ceci d'une façon inverse : non content d'avoir fait se dévêtir la bayadère, il la fait écorcher vive.

Nulle part le corps n'est cette surface de l'être, cette plage vierge et sans traces, cette nature. Il n'a pris cette valeur « originelle » que dans le refoulement — et *le libérer en tant que tel, selon l'illusion naturaliste, c'est le libérer en tant que refoulé*. Sa nudité même alors se retourne contre lui et vient l'auréoler d'une censure aérienne et inéluctable : la seconde peau. Car la peau, comme tout signe prenant force de signe, se redouble dans la signification : elle est toujours déjà la seconde peau. Ce n'est pas la dernière, mais c'est toujours la seule.

Dans cette redondance de la nudité-signes, qui travaille à restituer le corps comme phantasme de totalisation, nous retrouvons la spéculation infinie du sujet de la conscience à travers son image dans le miroir — captant et résolvant formellement dans le redoublement la division irréductible du sujet. Les signes inscrits sur le corps, et où s'exinscrit la pulsion de mort, ne font jamais que répéter sur le matériel corporel cette opération métaphysique du sujet de la conscience. « C'est par la peau qu'on fait rentrer la métaphysique dans les esprits », comme dit Artaud.

Clôture du miroir, redoublement phallique de la marque : dans les deux cas le sujet se séduit lui-même. Il séduit son propre désir, et le conjure dans son propre corps redoublé par les signes. Derrière l'échange des signes, derrière le travail du code, qui fonctionne comme fortification phallique, le sujet peut se dérober et se ressaisir : se dérober au désir de l'autre (à son propre manque), et en quelque sorte voir

corps féminin. Mais à la limite, l'érection elle-même n'est pas incompatible avec le système¹.

Il faudrait voir comment joue, dans ce « privilège » érotique de la femme, la sujétion historique et sociale. Non par quelque mécanisme d'« aliénation » sexuelle redoublant l'« aliénation » sociale, mais en essayant de voir *si ne joue pas, envers toute discrimination politique, le même procès de méconnaissance qu'envers la différence des sexes dans le fétichisme* — ceci résultant en une fétichisation de la classe ou du groupe dominé, en sa survalorisation sexuelle pour mieux conjurer l'interrogation cruciale qu'il fait peser sur l'ordre du pouvoir. Si on y réfléchit bien, tout le matériel signifiant de l'ordre érotique n'est fait que de la panoplie des esclaves (chaines, colliers, fouets, etc.), des sauvages (négritude, bronzage, nudité, tatouages), de tous les signes des classes et des races dominées. Ainsi de la femme dans son corps, annexé à un ordre phallique dont l'expression politique la condamne à l'inexistence².

1. Seules restent impensables et irrecevables l'annulation de la valeur/phallus et l'irruption du jeu radical de la différence.

2. Cela dit, le fait qu'un des termes du binôme sexuel, le Masculin, soit devenu le terme marqué, et que celui-ci soit devenu l'équivalent général dans le système, cette structure qui nous semble inéluctable est en soi sans fondement biologique : comme toute grande structure, elle a précisément pour fin de rompre avec la nature (Lévi-Strauss). On peut imaginer une culture où les termes soient inversés : strip-tease masculin en société matriarcale ! Il suffit que le féminin devienne le terme marqué et joue comme équivalent général. Mais il faut voir que dans cette alternance des termes (où s'engouffre très largement la « libération » de la femme), la structure reste inchangée, inchangés le refus de la castration et l'abstraction phallique. Si donc le système comporte une possibilité d'alternance structurale, on voit que le vrai problème n'est pas là — mais dans une alternative radicale, qui mette en question l'abstraction même de cette économie politique du sexe fondée sur l'un des termes comme équivalent général, sur la méconnaissance de la castration et de l'économie symbolique.

LA NUDITÉ SECONDE

N'importe quel corps ou partie du corps peut jouer fonctionnellement de la même façon, pourvu qu'il soit soumis à la même *discipline* érotique : il faut et il suffit qu'il soit le plus clos, le plus lisse possible, sans faille, sans orifice, sans « défaut », toute différence érogène étant conjurée par la barre structurale qui vient désigner ce corps (au double sens de désignation et de design), barre visible dans le vêtement, le bijou ou le fard, invisible dans la nudité totale, mais toujours présente, puisqu'elle enveloppe alors le corps comme une *seconde peau*.

Caractéristique est en ce sens l'omniprésence dans le discours publicitaire du « presque nue », du « nue sans l'être, comme si vous l'étiez », des collants dans lesquels « vous êtes encore plus nue qu'au naturel » : tout ceci pour réconcilier l'idéal naturaliste de vivre son corps « en direct » avec l'impératif commercial de la plus-value. Passons. Le plus intéressant, c'est que la vraie nudité trouve ici sa définition comme nudité seconde : c'est celle du collant X ou Y, du voile transparent « tel qu'en vous-même sa transparence vous change ». Très souvent d'ailleurs, cette nudité est relayée par le miroir — de toute façon, c'est dans le redoublement que la femme lie « le corps dont elle rêve : le sien ». Et, pour une fois, le mythe publicitaire a ici rigoureusement raison : il n'y a pas d'autre nudité que celle qui se redouble dans les signes, qui s'enveloppe elle-même dans sa vérité signifiée et qui restitue, comme un miroir, la règle fondamentale du corps en matière érotique, celle de devenir, pour être célébré phalliquement, la substance diaphane, lisse, épilée, d'un corps glorieux et asexué.

L'exemple parfait en était la femme peinte en or, du film *Goldfinger* (James Bond) : tous orifices bouchés, c'est le

(se voir) sans être vu. La logique du signe rejoint la logique de la perversion.

Il importe ici de faire une distinction radicale entre le travail d'inscription et de marque au niveau du corps dans les sociétés « primitives » et dans notre système contemporain. Trop facilement on les confond dans la catégorie générale d'« expression symbolique » du corps. Comme si le corps avait toujours été ce qu'il est, comme si le tatouage archaïque avait le même sens que le maquillage, comme s'il existait, par-delà toutes les révolutions du mode de production, un mode de signification inchangé du fond des âges jusque dans la sphère de l'économie politique. A l'inverse des nôtres où *les signes s'échangent sous le régime d'un équivalent général*, où ils ont valeur d'échange dans un système d'abstraction phallique et de saturation imaginaire du sujet, le marquage du corps comme la pratique des masques en société archaïque ont pour fonction l'actualisation immédiate de l'échange symbolique, de l'échange/don avec les dieux ou dans le groupe — échange qui n'est pas *négociation par le sujet de son identité* derrière le masque ou la manipulation des signes, mais où au contraire *il consume son identité*, se met en jeu comme sujet dans la possession/dépossession — le corps entier devenant, au même titre que les biens et les femmes, matériel d'échange symbolique — où, pour tout dire, n'a pas encore émergé (pas plus que l'abstraction de la monnaie) le schème standard de la signification, notre Signifiant/Signifié transcendantal, Phallus/Subjectivité, qui gouverne toute notre économie politique du corps. Quand l'Indien (le même, peut-être) dit : « Chez moi tout visage », pour répondre à l'interrogation du Blanc sur la nudité de son corps, il dit par là que tout le corps (qui n'est d'ailleurs jamais nu, comme nous avons vu) est chez lui livré à l'échange symbolique, quand celui-ci a tendance chez nous à se réduire au seul visage et au regard. Chez l'Indien, les corps se regardent et s'échangent de tous leurs signes, qui se consomment dans une relation incessante et ne se réfèrent ni à une loi transcendante de la valeur ni à une appropriation privée du sujet. Chez nous, le corps se referme sur ses signes, se valorise par un calcul de signes qu'il échange sous la loi de l'équivalence et de la reproduction du sujet. Celui-ci ne s'abolit plus dans l'échange : il spéculé. C'est lui, et non le sauvage, qui est en plein fétichisme : à travers le faire-valoir de son corps, c'est lui qui est fétichisé par la loi de la valeur.

LE « STRIP-TEASE »

Bernardin (directeur du Crazy Horse Saloon) (*Lui*) :

« On ne *strip* ni ne *tease*... on fait de la parodie... Je suis un mystificateur : on donne l'impression de montrer la vérité toute nue, la mystification ne saurait aller plus loin.

« C'est le contraire de la vie. Parce que, quand elle est nue, elle est beaucoup plus parée qu'habillée. Les corps sont maquillés avec des fonds de teint spéciaux extrêmement beaux, qui rendent la peau satinée... Elle a des gants qui lui coupent les bras, ce qui est toujours très beau, des bas verts, rouges ou noirs qui lui coupent aussi la jambe à la cuisse...

« *Strip-tease* de rêve : la femme de l'espace. Elle danserait dans le vide. Parce que plus une femme se meut lentement, plus elle est érotique. Donc, je crois que le sommet serait une femme dans l'apesanteur.

« La nudité des plages n'a rien à voir avec la nudité de la scène. En scène, elles sont des déesses, elles sont intouchables... La vague de nudité, au théâtre et ailleurs, est superficielle, elle se limite à un acte mental : je vais me mettre nue, je vais montrer des acteurs et des actrices nus. Il est sans intérêt par ses limites mêmes. Ailleurs on présente la réalité : ici, je ne suggère que l'impossible.

« La réalité du sexe qui s'étale partout amenuise la subjectivité de l'érotisme.

« Irisée de lumières vives, rehaussée de bijoux, ornée d'une volumineuse perruque orange, Usha Barock, une sang-mêlé austro-polonaise, continuera la tradition du Crazy Horse : créer celle qu'on ne prend pas dans ses bras. »

Le strip-tease est une danse : la seule peut-être, et la plus originale du monde occidental contemporain. Le secret en est la célébration auto-érotique par une femme de son propre

corps qui devient désirable dans cette mesure même. Sans ce mirage narcissique qui est la substance de tous les gestes, sans ce gestuel de caresses qui viennent envelopper ce corps et l'emblématiser comme objet phallique, pas d'effet érotique. Masturbation sublime dont la lenteur, comme le dit Bernardin, est fondamentale. C'est cette lenteur qui marque que les gestes dont la fille s'entoure (dénuder, caresser, et jusqu'à la mimétique de la jouissance) sont ceux de « l'autre ». Ses gestes tissent autour d'elle le fantôme du partenaire sexuel. Mais du coup cet autre est exclu, puisqu'elle se substitue à lui et s'approprie ses gestes selon un travail de condensation qui n'est pas loin en effet des processus du rêve. Tout le secret (et le travail) érotique du strip est dans cette évocation et révocation de l'autre, par des gestes dont la lenteur est poétique, comme l'est le film d'une explosion ou d'une chute au ralenti, parce que quelque chose alors, avant de s'accomplir, a *le temps de vous manquer*, ce qui constitue s'il y en a une, la perfection du désir¹.

Seul est bon le strip qui réfléchit le corps dans ce miroir de gestes et selon cette abstraction narcissique rigoureuse — le gestuel étant l'équivalent mouvant de cette panoplie de signes, de marques à l'œuvre par ailleurs dans la mise en scène érectile du corps à tous les niveaux de la mode, du maquillage, de la publicité². Le mauvais strip est évidemment

1. Le récit gestuel, le « bump and grind » en termes techniques, réalise ici ce que Bataille appelait la « feinte du contraire » : c'est parce qu'il est continuellement enrobé et dérobé par les gestes mêmes qui le dénudent que le corps prend ici son sens poétique, par la force de l'ambivalence. On voit à l'inverse la naïveté des nudistes et autres, de cette « nudité superficielle des plages » dont parle Bernardin, qui croyant livrer la réalité nue, tombe dans l'équivalence du signe : elle n'est plus que l'équivalent signifiant d'une nature signifiée. Ce dévoilement naturaliste n'est jamais qu'un « acte mental » comme le dit très bien Bernardin : c'est une *idéologie*. Dans ce sens, le *strip*, par son jeu pervers et son ambivalence sophistiquée, s'oppose à la « libération par le nu » comme à une *idéologie rationaliste/libérale*. L'« escalade du nu », c'est l'escalade du rationalisme, des droits de l'homme, de la libération formelle, de la démagogie libérale, de la libre pensée petite-bourgeoise. Cette aberration réaliste était parfaitement remise à sa place par le mot de la petite fille à qui on offrait une poupée-qui-pisse : « Ma petite sœur, elle sait faire ça aussi. Tu ne peux pas m'en donner une vraie? »

2. Un jeu de voiles transparents peut jouer le même rôle que ce jeu de gestes. Du même ordre est la publicité fréquente qui met en scène deux ou plusieurs femmes : ce n'est qu'en apparence une thématique homosexuelle, en fait une variante du modèle narcissique d'autoséduction, un jeu de redoublement centré sur soi par le détour d'une simulation sexuelle (qui peut d'ailleurs être hétérosexuelle : l'homme dans la publicité n'est jamais là que comme caution narcissique, pour aider la femme à se complaire).

celui du déshabillage pur et simple, qui ne fait que restituer de la nudité, cette finalité prétendue du spectacle, et manque cette hypnose du corps, pour le rendre à la concupiscence directe du public. Ce n'est pas que le mauvais strip ne sache capter le désir de la salle — au contraire, mais c'est que la fille n'a pas su recréer *pour elle-même* son corps comme objet enchanté, c'est qu'elle n'a pas su opérer cette transsubstantiation de la nudité profane (réaliste, naturaliste) en nudité sacrée, celle d'un corps qui se décrit lui-même, se palpe lui-même (mais toujours à travers une sorte de vide subtil, de distance sensuelle, de circonlocution qui, encore une fois, comme dans un rêve, reflète le fait que les gestes sont en miroir, que le corps fait retour sur lui-même par le miroir des gestes).

Le mauvais strip est celui qui est guetté par la nudité, ou par l'immobilité (ou l'absence de « rythme », la brusquerie du geste) : il n'y a plus alors sur scène qu'une femme et un corps « obscènes » au sens strict du terme, non la sphère close d'un corps qui, par cette aura de gestes, se désigne lui-même comme phallus et se préfère lui-même comme *signe* du désir. Réussir n'est donc pas du tout « faire l'amour avec la salle », comme on le pense généralement, c'est même exactement l'inverse. La strip-teaseuse est une déesse, selon Bernardin, et l'interdit jeté sur elle, celui qu'elle trace autour d'elle, ne signifie pas qu'on ne puisse rien lui *prendre* (ne pouvoir passer à l'acting-out sexuel : cette situation répressive est celle du mauvais strip), mais bien qu'on ne peut rien lui *donner*, parce qu'elle se donne tout à elle-même, d'où lui vient cette transcendance accomplie qui fait sa fascination.

La lenteur des gestes est celle du sacerdoce, et de la transsubstantiation. Non pas ici celle du pain et du vin, mais celle du corps en phallus. Chaque pièce de vêtement qui tombe ne rapproche pas du nu, de la « vérité » nue du sexe (encore que tout le spectacle soit alimenté aussi par cette pulsion voyeuriste, hanté par la dénudation violente et la pulsion de viol, mais ces phantasmes-là vont à l'encontre du spectacle) — tombant elle désigne comme phallus ce qu'elle dénude — elle en dévoile une autre et le même jeu s'approfondit, le corps émergeant de mieux en mieux comme effigie phallique au rythme du strip. Ce n'est donc pas un jeu de dépouillement de signes vers une « profondeur » sexuelle, c'est au contraire un jeu ascendant de construction de signes — chaque marque prenant force érotique de par son travail de signe, c'est-à-dire du retournement qu'elle opère de ce qui n'a jamais été (la perte et la castration) à ce qu'elle désigne en son lieu

et place : le phallus¹. C'est pourquoi le strip-tease est lent : il devrait aller le plus vite possible, si sa fin était la dénudation sexuelle, mais il est lent parce qu'il est discours, construction de signes, élaboration minutieuse d'un sens différé. De cette transfiguration phallique, le regard témoigne là aussi. La fixité du regard est un atout essentiel de la bonne strip-teaseuse. On l'interprète habituellement comme technique de distanciation, de coolness destinée à marquer les limites de cette situation érotique. Oui et non : le regard fixe qui ne ferait que marquer l'interdit renverrait là encore le strip à une espèce de pornodrame répressif. Le bon strip n'est pas cela, cette maîtrise du regard n'est pas celle de la froideur voulue : s'il est cool, comme celui des mannequins, c'est à condition de redéfinir le cool comme une qualité très particulière de toute la culture actuelle des media et du corps, et qui n'est plus de l'ordre du chaud et du froid. Ce regard est le regard neutralisé de la fascination auto-érotique, celui de la femme/objet qui se regarde et, les yeux grands ouverts, referme les yeux sur elle-même. Ce n'est pas là l'effet d'un désir censuré : c'est le comble de la perfection et de la perversion. C'est l'accomplissement de tout le système sexuel qui veut que la femme ne soit jamais si pleinement elle-même, et donc si séduisante, que lorsqu'elle accepte de *se* plaire d'abord, de se complaire, d'être sans désir ni transcendance que de sa propre image.

Le corps idéal que ce statut dessine, c'est celui du mannequin. Le mannequin offre le modèle de toute cette instrumentation phallique du corps. Le mot le dit : *manne-ken*, « petit homme » — enfant ou pénis — ici, c'est son propre corps que la femme entoure d'une manipulation sophistiquée, d'une discipline narcissique intense, sans défaillance, qui en fait le paradigme de la séduction. Et c'est là sans doute, dans ce procès pervers qui fait d'elle et de son corps sacralisé un phallus vivant qu'est *la véritable castration de la femme* (de l'homme aussi bien, mais selon un modèle qui cristallise de préférence autour de la femme). Être castré, c'est être couvert de substituts phalliques. La femme en est couverte, elle est sommée de se faire phallus en son corps, sous peine de

1. La dernière pièce de vêtement peut tomber elle aussi : le strip intégral n'altère pas sa logique. On sait que les gestes suffisent à tracer une ligne enchantée autour du corps, une marque bien plus subtile que celle du slip, et de toute façon, ce que barre cette marque structurale (slip ou gestuel), ce n'est pas un organe sexuel, mais la sexuation même qui traverse le corps : le spectacle de l'organe et, à la limite, de l'orgasme, ne l'abolit donc pas du tout.

n'être peut-être jamais désirable. Et si les femmes ne sont pas fétichistes, c'est qu'elles font sur elles-mêmes ce travail de fétichisation continu, elles se font *poupée*. On sait que la poupée est fétiche, faite pour être continuellement habillée et déshabillée, affublée et désaffublée. C'est ce jeu de couverte et de découverte qui fait sa valeur symbolique pour l'enfance, c'est dans ce jeu à l'inverse que régresse toute relation objectale et symbolique, lorsque la femme *se fait* poupée, devient son propre fétiche et le fétiche de l'autre¹.

Freud : « L'élection si fréquente de pièces de lingerie comme fétiches est due à ce qu'est retenu ce dernier moment du déshabillage pendant lequel on a pu encore penser que la femme est phallique » (sur *Le fétichisme*).

La fascination du strip-tease comme spectacle de la castration viendrait donc de l'imminence de découvrir, ou plutôt de chercher et de ne jamais parvenir à découvrir, ou mieux encore de chercher par tous les moyens à ne pas découvrir qu'il n'y a rien. « La stupeur devant les organes génitaux de la femme, qui ne fait défaut chez aucun fétichiste : stigma indélébile du refoulement qui a eu lieu » (*ibid.*). Absence impensable — expérience qui reste par la suite au principe de toute « révélation », de tout « dévoilement » (et en particulier du statut sexuel de la « vérité ») — l'obsession du trou se change en la fascination inverse du phallus. C'est le mystère de la béance, nié, barré, d'où surgit toute une population de fétiches (objets, phantasmes, corps/objet). Le corps lui-même de la femme, fétichisé, vient barrer ce point d'absence d'où il ressuscite, vient barrer ce vertige de toute sa présence érotique, « signe d'un triomphe sur la menace de castration et protection contre cette menace » (*ibid.*).

Derrière les voiles successifs, il n'y a rien, il n'y a jamais rien, et le mouvement qui pousse toujours plus avant pour

1. Le désir *pervers* est le désir *normal* imposé par le modèle *social*. Si la femme échappe à la régression auto-érotique, elle n'est plus objet de désir, elle devient sujet du désir, et par là même réfractaire à la structure du désir pervers. Mais elle peut fort bien elle aussi chercher l'accomplissement de son désir dans la neutralisation fétichiste du désir de l'autre : la structure perverse (cette sorte de division du travail du désir entre le sujet et l'objet, qui fait le secret de la perversion et de son rendement érotique) demeure alors inchangée. Seule alternative : que chacun, brisant cette forteresse phallique, cette structure perverse où l'enferme le système sexuel, ouvrant, au lieu de loucher sur son identité phallique, les yeux sur son absence au lieu de l'autre, sortant de cette magie blanche de l'identification phallique pour reconnaître sa propre et périlleuse ambivalence — redevienne alors possible le jeu du désir comme échange symbolique.

le découvrir est proprement le processus de la castration — non pas la reconnaissance du manque, mais le vertige fasciné de cette substance néante. Toute la démarche occidentale, qui aboutit à une compulsion réaliste vertigineuse, est affectée de ce strabisme de la castration : sous couleur de restituer le « fond des choses », on louche inconsciemment sur le vide. Au lieu d'une reconnaissance de la castration, on dresse toutes sortes d'alibis phalliques, puis selon une compulsion fascinée, on cherche à écarter un à un tous ces alibis pour découvrir la « vérité » — qui est toujours la castration, mais qui se révèle toujours finalement être la castration *niée*.

LE NARCISSISME DIRIGÉ

Tout ceci amène à reposer la question du narcissisme en termes de contrôle social. Un passage de Freud (« Pour introduire le narcissisme ») évoque ce dont nous avons parlé jusqu'ici : « Il s'installe un état où la femme se suffit à elle-même, ce qui la dédommage de la liberté de choix d'objet que lui conteste la société. De telles femmes n'aiment à proprement parler qu'elles-mêmes, presque aussi intensément que l'homme les aime. Leur besoin ne les fait pas tendre à aimer, mais à être aimées, et leur plaît l'homme qui remplit ces conditions... De telles femmes exercent le plus grand charme sur les hommes, non seulement pour des raisons esthétiques, car ce sont habituellement les plus belles, mais aussi en raison de constellations psychologiques intéressantes. » Il est ensuite question « des enfants, des chats, de certains animaux », que « nous envions pour leur position de libido inattaquable », pour « le narcissisme cohérent qu'ils savent montrer ». Dans le système érotique actuel, il ne s'agit pourtant pas de ce narcissisme primaire, lié à une sorte de « perversion polymorphe ». Il s'agirait plutôt du déplacement de « ce narcissisme dont jouissait dans l'enfance le Moi réel sur le Moi idéal », plus exactement de la projection de « la perfection narcissique de l'enfance » comme idéal du Moi, lequel, comme on sait, est lié au refoulement et à la sublimation. Cette gratification que la femme se donne de son corps, cette rhétorique de la beauté reflète en effet une discipline féroce, une éthique qui court parallèlement à celle qui règne dans l'ordre économique. Rien ne peut d'ailleurs distinguer, dans le cadre de cette Esthétique fonctionnelle du corps, le processus par lequel le sujet se soumet à son idéal narcissique du Moi de celui par lequel la société lui enjoint de s'y conformer, ne

lui laisse d'autre alternative que de s'aimer soi-même, de s'investir soi-même selon les règles qu'elle impose. Ce narcissisme est donc radicalement distinct de celui du chat ou de l'enfant *en ce qu'il est placé sous le signe de la valeur*. C'est un narcissisme *dirigé*, une exaltation dirigée et fonctionnelle de la beauté au titre du faire-valoir et de l'échange des signes. Cette autoséduction n'a que l'apparence de la gratuité, en fait tout le détail en est finalisé par une norme de gestion optimale du corps sur le marché des signes. Quelques phantasmes que mette en jeu l'érotique moderne, c'est une économie rationnelle de la valeur qui l'ordonne, et ceci fait toute la différence avec le narcissisme primaire ou infantile.

Toute la mode et la publicité dessinent ainsi la Carte du Tendre auto-érotique et son exploration dirigée : vous êtes responsables de votre corps et devez le mettre en valeur, vous devez l'investir — non selon l'ordre de la jouissance — mais de *signes* réfléchis et médiés par les modèles de masse, et selon un organigramme de prestige, etc. Une étrange stratégie a lieu ici : il y a détournement et transfert de l'investissement du corps et des zones érogènes à *la mise en scène du corps et de l'érogénité*. La séduction narcissique s'attache désormais au corps ou à des parties du corps objectivées par une technique, par des objets, par des gestes, par un jeu de marques et de signes. Ce *néo-narcissisme* s'attache à la *manipulation* du corps comme valeur. C'est une économie dirigée du corps, fondée sur un schème de déstructuration libidinale et symbolique, de démantèlement et de restructuration dirigée des investissements, de « réappropriation » du corps selon des modèles directifs, et donc sous contrôle du sens, de transfert de l'accomplissement de désir sur le code¹. Tout ceci institue comme un narcissisme « de synthèse »

1. Si on se réfère à la fonction de la lettre chez Leclaire, fonction érogène d'inscription différentielle et d'annulation de la différence, on voit que le système actuel se caractérise par l'abolition de la fonction d'ouverture de la lettre au seul profit de sa fonction de fermeture. La fonction littérale est dissociée — l'inscription symbolique disparaît au profit de la seule inscription structurale — l'alphabet du désir au profit de l'alphabet du code. A l'ambivalence analytique de la lettre se substituent là aussi son équivalence dans le système du code, sa fonctionnalité littérale comme *valeur* (linguistique). La lettre alors se redouble et se réfléchit comme signe plein, elle est investie fétichistement comme trait unaire, en lieu et place de la différence érogène. Investie comme phallus en lequel s'abolissent toutes les différences. La scansion du sujet par la lettre dans la jouissance s'abolit au profit du seul accomplissement de désir dans la lettre fétichisée. Ainsi s'opposent au corps érogène de Leclaire non seulement le corps anatomique, mais aussi et surtout

qu'il faudrait distinguer des deux formes classiques du narcissisme :

1. Primaire : fusionnel.

2. Secondaire : investissement du corps comme distinct, Moi-miroir. Intégration du Moi par la reconnaissance spéculaire et par le regard de l'autre.

3. Tertiaire : « de synthèse ». Réécriture du corps déconstruit comme Éros « personnalisé », c'est-à-dire indexé sur des modèles collectifs fonctionnels. C'est le corps homogénéisé comme lieu de production industrielle de signes et de différences, mobilisé sous le signe de la séduction programmatique. Interception de l'ambivalence au profit d'une positivisation totale du corps comme schème de séduction, de satisfaction et de prestige. Le corps comme *sommation* d'objets partiels dont le sujet est le vous de la *consommation*¹. Interception du rapport du sujet à son propre manque dans son corps par le corps lui-même devenu medium de totalisation comme il apparaissait admirablement dans le film *Le Mépris*, où Brigitte Bardot détaillait son propre corps dans une glace, en proposait chaque partie à l'assentiment érotique de l'autre, le tout s'achevant en une addition formelle en tant qu'objet : « Alors, tu m'aimes tout entière ? » Le corps devenu système total de signes ordonné par des modèles, sous l'équivalent général du culte phallique, comme le capital devient système total de la valeur d'échange, sous l'équivalent général de l'argent.

le corps sémiurgique, fait du lexique des signifiants pleins et codifiés, des modèles signifiants d'accomplissement du désir.

1. Le sujet de la consommation, de celle du corps en particulier, ce n'est ni le Moi, ni le sujet de l'inconscient, c'est le *vous*, le *you* de la publicité, c'est-à-dire le sujet intercepté, fragmenté et reconstitué par les modèles dominants, « personnalisé » et mis en jeu dans l'échange/signé — le *vous* n'étant plus que le modèle de simulation de la deuxième personne et de l'échange, il n'est en fait *personne*, il n'est que le terme fictif qui soutient le discours du modèle. Ce vous n'est plus celui à qui on parle, mais l'effet du dédoublement du code, ce fantôme qui apparaît dans le miroir des signes.

LA MANIPULATION INCESTUEUSE

La « libération » actuelle du corps passe par ce narcissisme de rigueur. Le corps « libéré », c'est un corps où la loi et l'interdit, qui venaient jadis censurer le sexe et le corps de l'extérieur, se sont en quelque sorte intériorisés comme variable narcissique. Les contraintes externes se sont changées en une circonscription de signes, en une simulation close. Et si la loi puritaine s'exerçait d'abord, au nom du Père, sur la sexualité génitale, et de façon violente, la phase actuelle correspond à une mutation de toutes ces caractéristiques :

- elle n'est plus violente : c'est une répression pacifiée;
- elle ne vise plus fondamentalement la sexualité génitale, désormais officialisée dans les mœurs. Ce qui est visé à ce stade bien plus subtil et radical de répression et de contrôle, c'est *le niveau du symbolique lui-même*. C'est-à-dire que la répression, dépassant la sexuation secondaire (génitalité et modèle social bisexuel) atteint la sexuation primaire (différence érogène et ambivalence, rapport du sujet à son propre manque qui fonde la virtualité de tout échange symbolique¹);
- elle ne se fait plus au nom du Père, mais en quelque sorte au nom de la Mère. L'échange symbolique étant fondé

1. Il faut bien voir que la « libération » et « révolution » du corps jouent, essentiellement au niveau de la sexuation secondaire, c'est-à-dire à celui d'une rationalisation bisexuelle du sexe. Elles jouent donc, avec une phase de retard, là où jouait jadis le refoulement puritain, et du coup elles sont sans prise sur le niveau de répression actuel, qui est celui du symbolique. Cette révolution est « en retard d'une guerre » sur le mode de répression. Mieux (ou pire) : la répression fondamentale progresse insidieusement à travers, et du fait même de cette « révolution sexuelle », qui converge souvent de façon inquiétante avec cette répression « en douceur » sous le signe du narcissisme dirigé dont nous avons parlé.

sur la prohibition de l'inceste, toute abolition (censure, refoulement, déstructuration) de ce niveau de l'échange symbolique signifie un procès de régression incestueuse. Nous avons vu que l'érotisation et la manipulation phallique du corps se caractérisent comme fétichisation : or, le pervers fétichiste se définit par le fait qu'il n'est jamais sorti du désir de la mère, qui a fait de lui le substitut de ce qui lui manquait. Phallus vivant de la mère, tout le travail du sujet pervers consiste à s'installer dans ce mirage de lui-même et à y trouver l'accomplissement de son désir — en fait *l'accomplissement du désir de la mère* (alors que la répression génitale traditionnelle signifie *l'accomplissement de la parole du Père*). On voit qu'est proprement créée une situation incestueuse : le sujet ne se partage plus (il ne se départit plus de son identité phallique), et il ne partage plus (il ne se dessaisit plus de quoi que ce soit de lui-même dans une relation d'échange symbolique). L'identification au phallus de la mère le définit pleinement. Même processus que dans l'inceste : ça ne sort pas de la famille.

Il en va très généralement ainsi du corps aujourd'hui : si la loi du Père, la morale puritaine y est (relativement) déjouée, c'est selon une économie libidinale caractérisée par la déstructuration du symbolique et la levée de la barrière de l'inceste. Massmédiatiquement diffusé, ce modèle général d'accomplissement du désir ne va pas sans une qualité d'obsession et d'angoisse bien différente de la névrose puritaine à base hystérique. Il ne s'agit plus de l'angoisse liée à l'interdit œdipien, mais de celle liée au fait de n'être, au « sein » même de la satisfaction et de la jouissance phallique multipliée, au « sein » de cette société gratifiante, tolérante, lénifiante, permissive, de n'être que la marionnette vivante du désir de la mère. Angoisse plus profonde que celle de la frustration génitale, puisqu'elle est celle de l'abolition du symbolique et de l'échange, celle de la position incestueuse où le manque même du sujet vient à lui manquer — angoisse qui se traduit aujourd'hui partout dans la phobie et l'obsession de la *manipulation*.

Nous vivons tous, à tous les niveaux, cette forme subtile de répression et d'aliénation : les sources en sont insaisissables, la présence insidieuse et totale, les formes de lutte introuvées, et peut-être introuvables. C'est que cette manipulation renvoie à celle, originelle, du sujet par la mère comme de son propre phallus. A cette plénitude fusionnelle et manipulatoire, à cette dépossession, il n'est plus possible de s'opposer comme à la loi transcendante du Père. Toute révolution future doit tenir compte de cette condition fondamentale, et retrouver —

entre la loi du Père et le désir de la mère, entre le « cycle » répression/transgression et le cycle régression/manipulation — la forme d'articulation du symbolique¹.

1. Ceci suppose un type d'échange qui ne reste pas dominé par la prohibition de l'inceste et la loi du Père, comme l'est le type d'échange (économie et langage) que nous connaissons, *qui est fondé sur la valeur* et qui culmine dans le système de la valeur d'échange. Ce type d'échange existe : c'est l'échange symbolique, qui est fondé à l'inverse *sur l'annulation de la valeur*, et par là même résout l'interdit qui la fonde et dépasse la loi du Père. L'échange symbolique n'est ni régression en deçà de la loi (vers l'inceste), ni pure et simple transgression (toujours dépendante de la loi), il est *résolution* de cette loi.

MODÈLES DU CORPS

1. Pour la médecine, le corps de référence, c'est le *cadavre*. Autrement dit, le cadavre est la limite idéale du corps dans son rapport au système de la médecine. C'est lui que produit et reproduit la médecine dans son exercice accompli, sous le signe de la préservation de la vie.

2. Pour la religion, la référence idéale du corps est l'*animal* (instincts et appétits de la « chair »). Le corps comme charnier, et le ressuscité au-delà de la mort comme métaphore charnelle.

3. Pour le système de l'économie politique, l'idéal type du corps est le *robot*. Le robot est le modèle accompli de la « libération » fonctionnelle du corps comme force de travail, il est extrapolation de la productivité rationnelle absolue, asexuée (ce peut être un robot cérébral : l'ordinateur, c'est toujours l'extrapolation du cerveau de la force de travail).

4. Pour le système de l'économie politique du signe, la référence modèle du corps est le *mannequin* (avec toutes ses variantes). Contemporain du robot (c'est le tandem idéal de la science-fiction : Barbarella), le mannequin représente lui aussi un corps totalement fonctionnalisé sous la loi de la valeur, mais cette fois comme lieu de production de la valeur /*signe*. Ce qui est produit, ce n'est plus de la force de travail, ce sont des modèles de signification — non seulement des modèles sexuels d'accomplissement, mais la *sexualité elle-même comme modèle*.

Chaque système révèle ainsi tour à tour, derrière l'idéalité de ses fins (la santé, la résurrection, la productivité rationnelle, la sexualité libérée), le phantasme réducteur sur lequel il s'articule, la vision délirante du corps qui fait sa stratégie. Le cadavre, l'animal, la machine ou le mannequin — tels sont les idéaltypes négatifs du corps, les réductions fantas-

tiques sous lesquelles il se produit et s'écrit dans les systèmes successifs.

L'étrange est que le corps n'est rien d'autre que ces modèles où les différents systèmes l'ont enfermé, et à la fois tout autre chose : leur alternative radicale, la différence irréductible qui les nie. On peut encore appeler corps cette virtualité inverse. Mais pour celle-ci — pour le corps en tant que matériel d'échange symbolique — *il n'y a pas de modèle*, pas de code, pas d'idéaltype, pas de phantasme directeur, *puisque'il ne saurait y avoir système* du corps comme anti-objet.

« PHALLUS EXCHANGE STANDARD »

Depuis la révolution industrielle, une même grande mutation enveloppe les biens matériels, le langage et la sexualité (le corps), selon un procès qui marque la généralisation progressive de l'économie politique, ou encore l'approfondissement de la loi de la valeur.

1. Les produits deviennent marchandises : valeur d'usage et valeur d'échange. Voués d'une part à la finalité abstraite des « besoins » qu'ils « satisfont », d'autre part à la forme structurale qui règle leur production et leur échange.

2. Le langage devient moyen de communication, champ de signification. Il s'ordonne en signifiants et signifiés. Même dissociation que pour la marchandise en une finalité référentielle, que le langage comme medium a pour fin d'exprimer : l'ordre des signifiés, et en une forme structurale qui règle l'échange des signifiants : le code de la langue.

Dans l'un et l'autre cas, le passage à la finalité fonctionnelle, l'assignation rationnelle à un contenu « objectif » (valeur d'usage ou signifié/référent) scelle l'assignation à une forme structurale qui est la forme même de l'économie politique. Dans le cadre « néo-capitaliste » (techno- et sémiocratique), cette forme se systématise aux dépens de la référence « objective » : signifiés et valeurs d'usage disparaissent progressivement au seul profit du fonctionnement du code et de la valeur d'échange.

Au terme de ce procès, terme qui se dessine pour nous seulement aujourd'hui, les deux « secteurs » de la production et de la signification convergent. Produits et marchandises se produisent comme signes et messages et se règlent sur la configuration abstraite du langage : véhiculant des contenus, des valeurs, des finalités (leurs signifiés), ils circulent selon

une forme générale abstraite, ordonnée par les *modèles*. Marchandises et messages culminent dans le même statut de signes. Là aussi d'ailleurs, leur référence s'estompe devant le seul jeu des signifiants, qui peut atteindre ainsi à la perfection structurale : accélération, prolifération des messages, des informations, des signes, des modèles — c'est la *mode* comme *cycle* total en lequel vient s'accomplir le monde *linéaire* de la marchandise.

Le corps et la sexualité peuvent s'analyser dans tous les termes qui précèdent : valeur d'usage/valeur d'échange, signifié/signifiant.

1. On peut montrer comment la sexualité se résout, *dans son mode de « libération » actuel*, en valeur d'usage (satisfaction des « besoins sexuels ») et valeur d'échange (jeu et calcul de signes érotiques commandé par la circulation des modèles). Montrer que la sexualité s'autonomise comme *fonction* : de celle, collective, de reproduction de l'espèce, elle passe à celles, individuelles, d'équilibre physiologique (partie d'une hygiène générale), d'équilibre mental, d'« expression de la subjectivité », d'émanation de l'inconscient, d'éthique du plaisir sexuel — quoi encore ? De toute façon, la sexualité devient *un élément de l'économie du sujet*, elle devient une finalité objective du sujet et obéit elle-même à un ordre de finalités, quel qu'il soit.

2. C'est dans la mesure où elle se fonctionnalise (se soumet à quelque référence transcendante qui *parle à travers elle* — fût-ce son propre principe idéalisé, la libido, ultime subterfuge du signifié) que la sexualité prend forme structurale (comme les produits de l'industrie ou le langage de la communication). Elle rentre dans de grandes oppositions (Masculin/Féminin), dont la disjonction la cerne, cristallisant sur l'exercice de tel *modèle* sexuel attesté par tel organe sexuel et fermant le jeu des signifiants du corps.

3. La *structure* Masculin/Féminin se confond avec le privilège donné à la *fonction* génitale (reproductrice ou érotique). Ce privilège de la génitalité sur toutes les virtualités érogènes du corps se répercute dans la structure d'un ordre social de dominance masculine. Car la structuralité joue de la différence biologique ; mais ce n'est même pas pour maintenir une véritable différence : c'est pour fonder au contraire une *équivalence générale* — le Phallus devenant le signifiant absolu, auquel viennent se mesurer et s'ordonner, en lequel viennent s'abstraire et s'équivaloir toutes les possibilités érogènes. Ce *Phallus exchange standard* gouverne toute la sexualité actuelle, y compris sa « révolution ».

4. L'émergence du phallus comme équivalent général de la sexualité, l'émergence de la sexualité elle-même comme équivalent général des virtualités symboliques d'échange — tout ceci définit l'émergence d'une *économie politique du corps* qui s'instaure sur les ruines de son économie symbolique. La « révolution » actuelle, l'exaltation sexuelle dans le cadre d'une libéralisation généralisée, n'est que la manifestation de l'accession du corps et de la sexualité au stade de l'économie politique, de leur intégration à la loi de la valeur et de l'équivalence générale.

5. Sous l'un et l'autre aspect — promotion de la *sexualité comme fonction*, promotion de la *sexualité comme discours structural* — le sujet se trouve renvoyé à la norme fondamentale de l'économie politique : il se pense et se repère sexuellement en termes d'*équilibre* (équilibre des fonctions sous le signe de l'identité du moi) — et de *cohérence* (la cohérence structurale d'un discours sous le signe de la reproduction indéfinie du code).

De même que les objets « désignés » — repris par l'économie politique du signe — obéissent à un impératif de dépouillement, reflétant une économie ascétique de calcul de fonction, de même que le signe en général tend à se dépouiller fonctionnellement pour traduire au plus près l'adéquation du signifiant et du signifié qui est sa loi et son principe de réalité, ainsi le corps saisi par l'économie politique tend lui aussi vers la nudité formelle comme vers son impératif absolu. Cette nudité-là, en laquelle se résume tout le travail d'inscription de marques, de mode, de maquillage en même temps que toute la perspective idéaliste de « libération », n'a rien d'une « découverte », ou d'une « redécouverte » du corps : elle traduit la métamorphose *logique* du corps dans le procès historique de nos sociétés. Elle traduit le statut moderne du corps dans son rapport à l'économie politique. De même que le dépouillement des objets caractérise leur assignation à une fonction, c'est-à-dire leur *neutralisation par la fonction* — ainsi la nudité du corps définit son assignation à la *fonction /sexe*, son affectation au sexe comme fonction, c'est-à-dire la *neutralisation réciproque du corps et du sexe*.

DÉMAGOGIE DU CORPS

Sous le signe de la révolution sexuelle, transfiguration de la pulsion comme substance révolutionnaire, de l'inconscient comme sujet de l'histoire. Libérer les processus primaires comme principe « poétique » de réalité sociale, *libérer l'inconscient comme valeur d'usage* : tel est l'imaginaire qui cristallise sous le mot d'ordre du corps. On voit pourquoi le corps et le sexe supportent tous ces espoirs : c'est que, refoulés sous n'importe quel ordre qu'aient revêtu nos sociétés « historiques », ils sont devenus *métaphores de la négativité radicale*. De métaphore, on veut les faire passer à l'état de *fait* révolutionnaire. Erreur : prendre le parti du corps est un leurre. On ne peut passer du côté du processus primaire, c'est encore une illusion secondaire (J.-F. Lyotard).

Au mieux, le corps restera, théoriquement aussi, éternellement ambivalent. Objet et anti-objet : traversant et annulant les disciplines qui prétendent l'unifier — lieu et non-lieu : lieu de l'inconscient comme non-lieu du sujet, etc. C'est encore en son nom, après partition entre corps anatomique et corps érogène, que la psychanalyse actuelle (Leclaire) pose le mouvement du désir, sous le régime de la lettre. Toujours le corps. Car il n'y a pas de terme pour dire le non-lieu : le meilleur est sans doute encore celui qui, durant toute une histoire, a désigné ce qui n'a pas eu lieu, ce qui fut refoulé. Mais il faut être conscient des risques de cet héritage. Le privilège subversif que donnait au corps son statut de refoulement cesse avec son émancipation actuelle¹ (qui n'est pas seule-

1. Après l'histoire de la négativité du corps vient l'histoire de sa positivité. Toute l'ambiguïté de la « révolution » actuelle vient de ce que des siècles de refoulement ont fondé le corps en *valeur*. Refoulé, le corps

ment le fait d'une politique de désublimation répressive, la psychanalyse elle aussi a sa part dans l'officialisation du corps et du sexe : là encore l'enchevêtrement est inextricable entre le corps et le sexe comme *événement* crucial du sujet, comme procès, comme travail, et les mêmes comme *avènement* historique dans l'ordre des concepts et des valeurs). Il faut se demander si le corps qu'on « libère » n'est pas celui qui nie à jamais les potentialités symboliques de l'ancien corps refoulé, si le corps « dont on parle » n'est pas précisément l'inverse de celui qui parle. Au corps comme lieu des processus primaires s'oppose dans le système actuel le corps comme processus secondaire : valeur d'usage et valeur d'échange érotique, rationalisation sous le signe de la valeur. Au corps pulsionnel hanté par le *désir* s'oppose le corps sémiurgisé, structuré, théâtralisé dans la nudité, fonctionnalisé par la *sexualité opérationnelle*.

Ce corps secondaire, celui de l'émancipation sexuelle et de la « désublimation répressive », c'est celui qui est placé *sous le seul signe d'Éros*. Il y a confusion du sexe et du seul principe de l'Éros — c'est-à-dire *neutralisation de l'un par l'autre avec exinscription de la pulsion de mort*. Le principe de plaisir s'installe alors comme raison d'une subjectivité « libérée », d'une « nouvelle économie politique » du sujet. « Éros redéfinit la raison en ses propres termes : est raisonnable ce qui protège l'ordre de la satisfaction » (Marcuse). La subjectivité « libérée » s'épuise désormais à s'inscrire comme positivité dans l'exercice d'un principe de plaisir, Éros, qui n'est plus que la réification de la libido comme modèle

s'est chargé d'une virtualité transgressive de transmutation de toutes les valeurs. Mais parallèlement, il faut voir que s'est opérée à l'ombre du refoulement une longue et inextricable confusion entre le corps et une série de valeurs « matérialistes » (santé, bien-être, sexualité, liberté) — le concept de corps a grandi à l'ombre d'un certain matérialisme transcendantal, lequel a mûri tout doucement à l'ombre de l'idéalisme comme sa solution de rechange — ce qui fait que sa résurrection même a lieu selon des finalités déterminées et joue comme élément dynamique dans l'équilibre de ce nouveau système de valeurs. La nudité devient emblème de la subjectivité radicale. Le corps devient l'étendard des pulsions. Mais cette libération participe de l'ambiguïté de toute libération. La subjectivité y est libérée comme valeur. Tout comme le travail n'est jamais « libéré » que comme force de travail dans un système de forces productives et de valeur d'échange, ainsi la subjectivité n'est jamais libérée que comme phantasme et valeur/signe dans le cadre d'un mode de signification dirigé, d'une systématique de la signification dont la coïncidence avec la systématique de la production est assez claire. Pour tout dire, la subjectivité « libérée » ne l'est jamais qu'au sens où elle est ressaisie par une économie politique.

d'accomplissement. Il y a là une nouvelle *raison*, qui ouvre la voie à une finalité illimitée du sujet, et il n'y a plus aucune différence alors entre l'« escalade » sexuelle et le schème de croissance indéfini des sociétés de « libération » des forces productives — toutes deux évoluant selon le même mouvement, toutes deux également vouées à l'échec, selon le reflux inéluctable d'une pulsion de mort qu'elles ont cru pouvoir conjurer.

Le corps mis en place sous le signe d'Eros représente une phase plus avancée de l'économie politique. La résorption de l'échange symbolique y est aussi radicale que l'aliénation du travail humain dans le système classique de l'économie politique. Et si Marx a décrit la phase historique où l'aliénation de la force de travail et la logique de la marchandise résultaient nécessairement en une *réification des consciences*, on peut dire qu'aujourd'hui l'inscription du corps (et de tous les domaines symboliques) dans la logique du signe se double nécessairement d'une *réification de l'inconscient*.

Au lieu que la nudité soit refendue par le désir, elle joue comme équivalence et mise en scène du désir. Au lieu que le corps soit refendu par le sexe, il joue comme signifiant et équivalent du sexe. Au lieu que la sexualité soit refendue par l'ambivalence, elle joue, à travers la combine structurale du « masculin » et du « féminin », comme équivalence de cette ambivalence ! Le dipôle sexuel joue comme scénario de la différence. La libido structurellement dédoublée en deux termes joue comme équivalent réducteur de la pulsion de mort. Ainsi partout la nudité, le corps, le sexe, l'inconscient, etc., au lieu d'ouvrir sur la différence approfondie, s'enchaînent comme équivalents représentatifs les uns des autres, se métonymisent et constellent pour définir, de terme en terme, une *logique discursive de la sexualité*, un discours du sexe comme valeur. Même opération que dans la psychométaphysique, où le sujet comme référent idéal n'est fait que de la circulation, de l'échange métonymique ininterrompu des termes de conscience, de volonté, de représentation, etc.

APOLOGUE

« Ah, pourquoi y a-t-il deux sexes à la fin ? »

— De quoi te plains-tu ? En voudrais-tu douze ou un seul ? »

(*Roman moderne.*)

On peut élargir la fourchette : pourquoi pas zéro sexe ou une infinité ? La question du « chiffre » est ici absurde (alors qu'on peut se demander *logiquement* : pourquoi pas six doigts à chaque main ?). Absurde parce que la sexuation, c'est précisément la partition qui traverse chaque sujet, ce qui rend impensable l'« un » ou le « plusieurs » — mais le « deux » aussi bien, car le « deux » est déjà chiffre (c'est d'ailleurs sur le deux comme chiffre que joue l'absurde dialogue ci-dessus). Or le sexe, dans son acception radicale, ne saurait accéder au stade du chiffre entier ni au statut comptable : c'est une *différence*, et les deux « bords » de la différence, qui ne sont pas des *termes*, ne sauraient s'additionner ni faire partie d'une série. Ils ne peuvent être pris en compte comme *unités*.

Par contre, ce dialogue est logique dans le cadre du modèle bisexuel imposé (Masculin/Féminin), puisque celui-ci pose le sexe d'emblée comme deux *termes* structurellement opposés. La possibilité de passage à la limite absurde de la numération sérielle, *au sexe comme accumulation*, est impliquée par la structure bisexuelle, à partir du moment où le masculin et le féminin sont posés comme termes entiers.

Ainsi l'*ambivalence* du sexe est-elle réduite par la *bivalence* (des deux pôles et rôles sexuels). Aujourd'hui où cette bivalence passe par les métamorphoses de la « révolution sexuelle » et où on voit, dit-on, s'estomper les différences entre masculin et féminin, l'*ambivalence* du sexe est réduite par l'*ambiguïté* de l'unisexe.

Contre la métaphore sexualiste.

On sait aujourd'hui très bien, trop bien, sous l'éclairage freudien, discerner derrière n'importe quelle pratique sociale, éthique, politique, la sublimation, la rationalisation secondaire de processus pulsionnels. C'est devenu un cliché culturel que de décrypter tous les discours en termes de refoulement et de *détermination* phantasmatique.

Mais justement : ce ne sont plus que des *termes*, et l'inconscient n'y est plus qu'un langage de référence. Le discours sexuel devient tout aussi phantasmatique lorsque le sexe, de réduction critique qu'il était de la mystification morale et sociale, devient lui-même le *mode de rationalisation* d'un problème qui se situe au niveau de la *destruction symbolique totale des rapports sociaux* — interrogation que le discours sexualiste contribue à circonscrire dans un code sécurisant. Il est facile aujourd'hui de lire dans *France-Dimanche* que la frigidité de tant de femmes vient de leur trop grande fixation au père, et qu'elles se punissent de cela en s'interdisant le plaisir : cette « vérité » psychanalytique fait désormais partie de la culture et de la rationalisation *sociale* (d'où l'impasse toujours plus grande de la cure analytique).

Il n'y a pas de privilège à l'interprétation sexuelle ou analytique. Elle aussi peut être phantasmée comme vérité définitive — et donc immédiatement aussi comme thème révolutionnaire. C'est ce qui se passe aujourd'hui — la collusion entre révolution et psychanalyse relevant du même imaginaire, de la même distorsion que la récupération « bourgeoise » de la psychanalyse — les deux relevant de l'*inscription du sexe et de l'inconscient comme instance déterminante*, c'est-à-dire de leur réduction à une causalité rationaliste.

Il y a mystification à partir du moment où il y a rationalisation au nom de quelque instance que ce soit. Lorsque le sexuel est sublimé et rationalisé dans du politique, du social, du moral — mais aussi bien lorsque le symbolique est censuré et sublimé dans une parole sexuelle dominante.

LE BOUCHER DE TCHOUANG-TSEU

« Eh! lui dit le prince When-houei, comment ton art peut-il atteindre un tel degré? »

Le boucher déposa son couteau et dit : « J'aime le Tao et ainsi je progresse dans mon art. Au début de ma carrière, je ne voyais que le bœuf. Après trois ans d'exercice, je ne voyais plus le bœuf. Maintenant, c'est mon esprit qui opère plus que mes yeux. Mes sens n'agissent plus, mais seulement mon esprit. Je connais la conformation naturelle du bœuf et ne m'attaque qu'aux interstices. Si je ne détériore pas les artères, les veines, les muscles et les nerfs, à plus forte raison les grands os! Un bon boucher use un couteau par an parce qu'il ne découpe que la chair. Un boucher ordinaire use un couteau par mois parce qu'il le brise sur les os. Le même couteau m'a servi depuis dix-neuf ans. Il a dépecé plusieurs milliers de bœufs et son tranchant paraît toujours comme s'il était aiguisé de neuf. A vrai dire, les jointures des os contiennent des interstices et le tranchant du couteau n'a pas d'épaisseur. Celui qui sait enfoncer le tranchant très mince dans ces interstices manie son couteau avec aisance parce qu'il opère à travers les endroits vides. C'est pourquoi je me suis servi de mon couteau depuis dix-neuf ans et son tranchant paraît toujours aiguisé de neuf. Chaque fois que j'ai à découper les jointures des os, je remarque les difficultés particulières à résoudre, et je retiens mon haleine, fixe mes regards et opère lentement. Je manie très doucement mon couteau et les jointures se séparent aussi aisément qu'on dépose de la terre sur le sol. Je retire mon couteau et me relève... » (Tchouang-tseu, III, *Principe d'hygiène*).

Exemple parfait de l'analyse, et de sa prodigieuse opérationnalité lorsqu'elle dépasse la vision pleine, substantielle,

opaque, de l'objet (« au début, je ne voyais que le bœuf... »), la vision anatomique du corps comme édifice plein, découpa-ble à merci, d'os, de chair et d'organes, unifié par la représentation extérieure, et sur laquelle travaille le boucher ordinaire, qui ne fait que trancher par la force, pour aller jusqu'à la reconnaissance de l'articulation du vide, de la structure de vide où le corps s'articule (« je ne m'attaque qu'aux interstices... »). Le couteau du boucher de Tchouang-tseu n'est pas du plein qui passe à travers du plein, il est lui-même du vide (« le tranchant du couteau n'a pas d'épaisseur ») qui s'articule sur du vide (« ... avec aisance, puisqu'il opère à travers des endroits vides »). Le couteau qui opère ainsi au fil de l'esprit analytique ne travaille pas sur l'espace que remplit le bœuf, celui attesté par les sens, les yeux, mais selon l'organisation logique interne du rythme et des intervalles. S'il ne s'use pas, c'est qu'il ne se donne pas une épaisseur d'os ou de chair, une substance à vaincre — c'est qu'il est différence pure jouant sur de la différence — ici pour désarticuler un corps, opération pratique, mais dont on voit bien qu'elle repose sur une économie symbolique qui n'est ni celle d'une connaissance « objective », ni celle d'un rapport de forces, mais celle d'une structure d'échange : le couteau et le corps *s'échangent*, le couteau *articule* le manque de ce corps et par là même le déconstruit selon son rythme.

Ce couteau, c'est aussi bien la lettre de Leclaire, qui vient diviser érogénéiquement tel lieu du corps selon la logique du désir. Disponibilité « inusable » de l'inscription symbolique, lorsque la lettre, par l'extrême ténuité de son fil, disjoint le corps anatomique et opère sur le vide articulé du corps — au lieu que le discours plein, celui du mauvais boucher, ne fait que trancher anatomiquement dans une évidence matérielle.

Frère millénaire du couteau de Lichtenberg¹, dont le paradoxe logique (le couteau sans lame à qui il manque le manche) mettait en place, au lieu du phallus plein et de son évidence phantas(ma)tique, la configuration symbolique d'un phallus *absent* — ce couteau n'opère pas *sur* le corps : il le résout, il y circule attentivement et rêveusement (l'attention flottante : « Je retiens mon haleine, fixe mes regards et opère lentement »), il y progresse *anagrammatiquement* — c'est-à-dire qu'il n'avance pas d'un terme à l'autre, d'un organe à l'autre juxtaposés, rattachés comme les mots au fil d'une syntaxe fonctionnelle : ainsi vont le mauvais boucher, et le

1. Et à l'inverse du rasoir d'Occam qui, lui, castre et trace le droit fil de l'abstraction et de la raison.

linguiste de la signification. Ici, le fil du sens est autre : il écarte le corps manifeste et suit le corps sous le corps, comme le fait l'anagramme selon son modèle de dispersion et de résolution d'un terme, d'un corpus *princeps* dont le secret est l'articulation autre qui court sous le discours et retrace quelque chose, un nom, une formule, dont l'absence hante le texte. C'est cette formule du corps, qui défie le corps anatomique, que le couteau décrit et résout. Il est certain que l'efficace du signe, son efficacité symbolique dans les sociétés primitives, loin d'être « magique », est liée à ce travail très précis de *résolution anagrammatique*. Ainsi de l'architecture du corps érogène, qui n'est jamais que l'articulation anagrammatique d'une formule « perdue sans avoir jamais été », formule dont le fil du désir refait la synthèse disjonctive, qu'il retrace sans la dire : le désir lui-même n'est que cette résolution du signifiant dans la dispersion orphique du corps, dans la dispersion anagrammatique du poème selon le rythme musical qui est celui du couteau du boucher de Tchouang-tseu.

V

L'économie politique et la mort

L'EXTRADITION DES MORTS

Depuis que les sauvages appelaient « hommes » les seuls membres de leur tribu, la définition de l'« Humain » s'est considérablement élargie : elle est devenue un concept universel. C'est même cela qu'on appelle la culture. Aujourd'hui tous les hommes sont hommes. L'universalité ne se fonde en effet nulle part ailleurs que dans la tautologie et le redoublement : c'est là que l'« Humain » prend force de loi morale et de principe d'exclusion. Car l'« Humain » est d'emblée l'institution de son double structural : l'Inhumain. Il n'est même que cela, et les progrès de l'Humanité, de la Culture, ne sont que la chaîne des discriminations successives qui frappent les « Autres » d'inhumanité, donc de nullité. Pour les sauvages qui se disent « hommes », les autres sont autre chose. Pour nous par contre, sous le signe de l'Humain comme concept universel, les autres ne sont rien. Ailleurs, être « homme » est un défi, comme d'être gentilhomme : différence vécue de haute lutte, non seulement cette *qualité*, ce statut laisse place à un échange avec les êtres différents : dieux, ancêtres, étrangers, animaux, nature — mais elle *impose* d'être partout mise en jeu, exaltée et défendue. Nous nous contentons d'une promotion dans l'universel, d'une valeur générique abstraite indexée sur l'équivalence de l'espèce, à l'exclusion de tout le reste. D'une certaine façon donc, la définition de l'Humain s'est, au fil de la culture, inexorablement rétrécie : chaque progrès « objectif » de la civilisation vers l'universel a correspondu à une discrimination plus stricte, au point qu'on peut entrevoir le temps de l'universalité définitive de l'Homme qui coïncidera avec l'excommunication de tous les hommes — seule rayonnant dans le vide la pureté du concept.

Le racisme est moderne. Les cultures ou les races antérieures se sont ignorées ou anéanties, mais jamais sous le signe d'une Raison universelle. Il n'y a pas de critère de l'Homme, pas de partage de l'Inhumain, seulement des différences qui peuvent s'affronter à mort. Mais c'est *notre* concept indifférencié de l'Homme qui fait surgir la discrimination. Il faut lire le récit d'un homme du xvi^e siècle, Jean de Léry, *Histoire d'un voyage en la terre du Brésil*, pour voir que dans ce temps où l'Idée de l'Homme ne surplombe pas encore, dans toute sa pureté métaphysique, la culture occidentale, le racisme n'existe pas : le gentilhomme réformé et puritain de Genève, débarquant au Brésil chez les cannibales, n'est pas raciste. Depuis, nous le sommes devenus, car nous avons beaucoup progressé. Et pas seulement envers les Indiens et les cannibales — notre culture, en approfondissant sa rationalité, a extradé dans l'inhumain successivement la nature inanimée, les animaux, les races inférieures¹, puis ce cancer de l'Humain a investi cette société même qu'il prétendait circonscrire dans sa supériorité absolue. Michel Foucault a analysé l'extradition des fous à l'aube de la modernité occidentale, mais nous savons aussi ce qu'il en est de l'extradition des enfants, de leur renfermement progressif, au fil même de la Raison, dans leur statut idéalisé d'enfance, dans le ghetto de l'univers infantile, dans l'abjection de l'innocence. Mais aussi les vieillards sont devenus inhumains, rejetés à la périphérie de la normalité. Et tant d'autres « catégories », qui ne sont justement devenues des « catégories » que sous le signe des ségrégations successives qui marquent le développement de la culture. Les pauvres, les sous-développés, les Q.I. inférieurs, les pervers, les transsexuels, les intellectuels, les femmes — folklore de la terreur, folklore de l'excommunication sur la base d'une définition

1. C'est toujours de ce point de vue de l'Universel, qui a fondé le racisme, qu'on prétend le dépasser, selon la morale égalitaire de l'humanisme. Mais l'âme jadis, ou aujourd'hui les caractéristiques biologiques de l'espèce, sur lesquels cette morale égalitaire se fonde, ne sont pas des arguments plus objectifs ni moins arbitraires que la couleur de la peau. Car ce sont aussi des critères *distinctifs*. Sur la base de ces critères (âme ou sexe) on obtient en effet une équivalence Noir = Blanc — mais cette équivalence exclut d'autant plus radicalement tout ce qui n'a pas âme ou sexe « humain ». Les sauvages, eux, qui n'hypostasient ni l'âme ni l'espèce, reconnaissent la terre et l'animal et les morts comme socius. Nous les avons rejetés, sur la base de nos principes universels, de notre métahumanisme égalitaire, qui en intégrant les Noirs sur la base de critères blancs, ne fait qu'étendre les limites de la sociabilité abstraite, de la socialité *de droit*. C'est toujours la même magie blanche du racisme qui fonctionne, elle ne fait que blanchir le Noir sous le signe de l'universel.

de plus en plus raciste de l'« humain normal ». Quintessence de la normalité : à la limite, toutes les « catégories » seront exclues, ségrégées, prosrites, dans une société enfin universelle, où le normal et l'universel seront enfin confondus sous le signe de l'humain¹.

L'analyse de Foucault est une des pièces maîtresses de cette véritable histoire de la culture, de cette Généalogie de la Discrimination où le travail et la production prendront eux-mêmes, à partir du XIX^e siècle, une place décisive. Pourtant il est une exclusion qui précède toutes les autres, plus radicale que celle des fous, des enfants, des races inférieures, une exclusion qui les précède toutes et leur sert de modèle, qui est à la base même de la « rationalité » de notre culture : c'est celle des morts et de la mort.

Des sociétés sauvages aux sociétés modernes, l'évolution est irréversible : peu à peu *les morts cessent d'exister*. Ils sont rejetés hors de la circulation symbolique du groupe. Ce ne sont plus des êtres à part entière, des partenaires dignes de l'échange, et on le leur fait bien voir en les proscrivant de plus en plus loin du groupe des vivants, de l'intimité domestique au cimetière, premier regroupement encore au cœur du village ou de la ville, puis premier ghetto et préfiguration de tous les ghettos futurs, rejetés de plus en plus loin du centre vers la périphérie, enfin nulle part comme dans les villes

1. « Plus on accentue le caractère humain de l'essence divine, et plus on voit grandir la distance qui sépare Dieu de l'homme, plus on voit la réflexion sur la religion, la théologie, nier l'identité et l'unité de l'essence divine et de l'essence humaine, plus on voit rabaisser tout ce qui est humain au sens où la conscience de l'homme en fait son objet. Et en voici la raison : si tout ce qu'il y a de positif dans la conception qu'on se fait de l'être divin se réduit à l'humain, alors on ne pourra plus se faire de l'homme, objet de la conscience, qu'une conception négative et inhumaine. Pour enrichir Dieu, l'homme doit se faire pauvre, etc. » (Feuerbach, *L'Essence du Christianisme*.)

Ce texte décrit bien le « rapt » dans l'universel. L'universalisation de Dieu est toujours liée à une exclusion, à une réduction de l'humain dans son originalité. Quand Dieu se met à ressembler à l'homme, l'homme ne ressemble plus à rien. Ce que Feuerbach ne dit pas, car il est encore trop aux prises avec la religion, c'est que l'universalisation de l'Homme se fait elle aussi au prix de l'exclusion de tous les autres (fous, enfants, etc.) dans leur différence. Quand l'Homme se met à ressembler à l'Homme, les autres ne ressemblent plus à rien. Défini comme universalité, comme référence idéale, l'Humain, tout comme Dieu, est proprement inhumain et délirant. Ce que ne dit pas non plus Feuerbach, c'est que cette opération de rapt, par où Dieu capte l'humain à son profit, de telle sorte que l'homme n'est plus que le négatif exsangue de Dieu, Dieu lui-même, par un retour de flamme, en est mort. Et que l'Homme lui aussi est en train de mourir des différences inhumaines (la folie, l'enfance, la sauvagerie) qu'il a instituées.

nouvelles ou les métropoles contemporaines, où rien n'est plus prévu pour les morts, ni dans l'espace physique ni dans l'espace mental. Même les fous, les délinquants, les anomaliques peuvent trouver une structure d'accueil dans les villes nouvelles, c'est-à-dire dans la rationalité d'une société moderne — seule la fonction-mort ne peut y être programmée ni localisée. A vrai dire, on ne sait plus quoi en faire. Car *il n'est pas normal d'être mort* aujourd'hui, et ceci est nouveau. Être mort est une anomalie impensable, toutes les autres sont inoffensives en regard de celle-ci. La mort est une délinquance, une déviance incurable. Plus de lieu ni d'espace/temps affecté aux morts, leur séjour est introuvable, les voilà rejetés dans l'utopie radicale — même plus parqués : volatilisés.

Mais nous savons ce que signifient ces lieux introuvables : si l'usine n'existe plus, c'est que le travail est partout — si la prison n'existe plus, c'est que le séquestre et le renfermement sont partout dans l'espace/temps social — si l'asile n'existe plus, c'est que le contrôle psychologique et thérapeutique s'est généralisé et banalisé — si l'école n'existe plus, c'est que toutes les fibres du procès social sont imprégnées de discipline et de formation pédagogique — si le capital n'existe plus (ni sa critique marxiste), c'est que la loi de la valeur est passée dans l'autogestion de la survie sous toutes ses formes, etc., etc. Si le cimetière n'existe plus, c'est que les villes modernes tout entières en assument la fonction : elles sont villes mortes et villes de mort. Et si la grande métropole opérationnelle est la forme accomplie de toute une culture, alors tout simplement la nôtre est une culture de mort¹.

LA SURVIE OU LA MORT ÉQUIVALENTE

Il est juste de dire que les morts traqués et séparés des vivants nous condamnent, nous les vivants, à une *mort*

1. A l'heure où les H.L.M. font figure de cimetières, les cimetières prennent normalement la forme immobilière (Nice, etc.). Inversement il est admirable que, dans les métropoles américaines et en France parfois aussi, les cimetières traditionnels constituent les seuls espaces verts, ou vacants, dans le ghetto urbain. Que l'espace des morts fût le seul endroit vivable de la ville en dit long sur l'inversion des valeurs dans la nécropole moderne. A Chicago, les enfants y jouent, les cyclistes y roulent, les amoureux s'y embrassent. Quel architecte oserait s'inspirer de cette *vérité* du dispositif urbain actuel pour concevoir une ville à partir des cimetières, des terrains vagues et des espaces « maudits ». Il est vrai que ce serait la mort de l'architecture.

équivalente : car la loi fondamentale de l'obligation symbolique joue de toute façon, pour le meilleur et pour le pire. Ainsi la folie n'est jamais que cette ligne de *partage* entre les fous et les normaux, ligne que la normalité *partage* avec la folie et par où elle se définit. Toute société qui interne ses fous est une société investie en profondeur par la folie, qui seule et partout finit par s'échanger symboliquement sous les signes légaux de la normalité. Ce long travail de la folie sur la société qui l'enferme a duré plusieurs siècles, aujourd'hui les murs de l'asile se lèvent, non par quelque tolérance miraculeuse, mais parce que le travail de normalisation de cette société par la folie est *achevé* — la folie est devenue ambiante, tout en restant interdite de séjour. Il y a résorption de l'asile au sein du champ social, parce que la normalité a atteint le point parfait où elle rejoint les caractéristiques de l'asile, parce que le virus de l'enfermement est passé dans toutes les fibres de l'existence « normale ».

Ainsi de la mort. La mort n'est rien finalement que cette ligne de démarcation *sociale* qui sépare les « morts » des « vivants » : elle affecte donc également les uns et les autres. Contre l'illusion insensée des vivants de se vouloir vivants à l'exclusion des morts, contre l'illusion de réduire la vie à une *plus-value absolue* en en retranchant la mort, la logique indestructible de l'échange symbolique rétablit l'équivalence de la vie et de la mort — dans la fatalité indifférente de la survie. La mort refoulée dans la survie — la vie elle-même n'est alors, selon le reflux bien connu, qu'une survie déterminée par la mort.

LE GHETTO D'OUTRE-TOMBE

Parallèlement à la ségrégation des morts grandit le concept d'immortalité. Car l'au-delà de la mort, ce statut éminent qui est la marque de l'« âme » et des spiritualités « supérieures », n'est que l'affabulation qui couvre l'extradition réelle des morts et la rupture de l'échange symbolique avec eux. Quand les morts sont là, différents mais vivants et partenaires des vivants dans de multiples échanges, ils n'ont pas besoin d'être immortels, *il ne faut pas* qu'il le soient, car cette qualité fantastique briserait toute réciprocité. Ce n'est qu'à mesure qu'ils sont exclus par les vivants qu'ils deviennent tout doucement immortels, et cette survie idéalisée n'est que la marque de leur exil social.

Il faut en finir avec l'idée d'un *progrès* des religions menant de l'animisme au polythéisme puis au monothéisme avec dégagement progressif d'une âme immortelle. C'est à mesure même du renfermement des morts que leur est décernée l'immortalité, un peu comme nous voyons croître simultanément dans nos sociétés l'espérance de vie et la ségrégation des vieillards comme asociaux.

Car l'immortalité est progressive, c'est là une des choses des plus étranges. Dans le temps : elle passe d'une survie limitée à la survie éternelle — dans l'espace social : l'immortalité se démocratise et passe du privilège de quelques-uns au droit virtuel de tous. Mais ceci est relativement récent. En Égypte, lentement, certains membres du groupe (les pharaons, puis les prêtres, les chefs, les riches, les initiés de la classe dominante), en fonction même de leur pouvoir, se détachent comme immortels, les autres n'ayant droit qu'à la mort et au double. Vers l'an 2000 avant Jésus-Christ, chacun accède à l'immortalité : c'est une sorte de conquête sociale, peut-être arrachée de haute lutte ; sans faire d'histoire sociale / fiction, on imagine assez bien, dans l'Égypte des Hautes Dynasties, des révoltes et des mouvements sociaux avec pour revendication le droit à l'immortalité pour tous.

Il s'agit donc bien au début, d'un emblème du pouvoir et de transcendance sociale. Là où, dans les groupes primitifs, il n'y a pas de structures de pouvoir politique, il n'y a pas non plus d'immortalité personnelle. Une âme « relative », une immortalité « restreinte » correspondent ensuite, dans les sociétés moins segmentaires, à une transcendance elle-même relative des structures de pouvoir. Puis l'immortalité se généralise et s'éternise avec les sociétés despotiques de transcendance totale du pouvoir, les Grands Empires. C'est d'abord le roi ou le pharaon qui bénéficie de cette promotion, puis, à un stade plus avancé, Dieu même, l'immortalité par excellence, d'où procède, par redistribution, l'immortalité pour chacun. Mais cette phase du Dieu immortel, qui coïncide avec les grandes religions universalistes, et singulièrement avec le christianisme, est déjà celle d'une abstraction très grande du pouvoir social, dans l'imperium romain. Si les dieux grecs sont mortels, c'est qu'ils sont liés à une culture spécifique, et non encore universelle.

Les débuts mêmes du christianisme ne s'accordent pas sur l'immortalité, qui est une acquisition tardive. Les Pères de l'Église admettent encore l'anéantissement provisoire de l'âme en attendant la résurrection. Et même cette idée de résurrection, quand saint Paul la prêche, les païens se moquent

de lui, mais aussi bien les chrétiens et les Pères de l'Église y résistent profondément. Dans l'Ancien Testament (Daniel), la résurrection n'est promise qu'à ceux qui n'ont pas reçu de leur vivant rétribution *en bien ou en mal*. L'au-delà de la vie, la survie n'est que le solde de tout compte, elle n'existe qu'en fonction du résidu de ce qui ne s'est pas échangé dans le vivant. Bel exemple du pis-aller qu'est la résurrection ou l'immortalité par rapport à la possibilité symbolique du groupe archaïque de régler tous ses comptes *immédiatement*, de résoudre toute sa dette symbolique sans en référer à une vie ultérieure.

A l'origine emblème distinctif du pouvoir, l'immortalité de l'âme joue tout au long du christianisme comme mythe égalitariste, comme démocratie de l'au-delà face à l'inégalité mondaine devant la mort. Ce n'est qu'un mythe. Même dans la version chrétienne la plus universaliste, l'immortalité n'appartient qu'*en droit* à tout être humain. En fait, elle est concédée au compte-gouttes, elle reste l'apanage d'une culture, et, à l'intérieur de cette culture, d'une certaine caste sociale et politique. Les missionnaires ont-ils jamais cru à l'âme immortelle des indigènes? La femme a-t-elle vraiment une âme dans la chrétienté « classique »? Et les fous, les enfants, les criminels? En fait, on en revient toujours là : seuls les puissants et les riches ont une âme. L'inégalité devant la mort, sociale, politique, économique (espérance de vie, prestige des funérailles, gloire et survie dans la mémoire des hommes), n'est jamais qu'une retombée de cette discrimination fondamentale : les uns, seuls véritables « êtres humains », ont droit à l'immortalité, les autres n'ont droit qu'à la mort. Rien n'a changé en profondeur depuis l'Égypte des Hautes Dynasties.

Immortalité ou non, dira le matérialiste naïf, qu'importe : tout ça, c'est de l'imaginaire. Oui, et il est passionnant de voir que la discrimination sociale *réelle* se fonde là, et qu'il n'y a pas d'autre lieu, ni de plus éminent, où se marquent le pouvoir et la transcendance sociale, que l'imaginaire. Le pouvoir économique du capital n'est pas moins fondé dans l'imaginaire que celui des Églises. Il n'en est que la sécularisation fantastique.

On voit aussi que la démocratie ici ne change rien. On a pu se battre jadis pour obtenir l'immortalité de l'âme pour tous comme des générations de prolétaires se sont battues pour obtenir l'égalité des biens et de la culture. Même combat, les uns pour la survie de l'au-delà, les autres pour la survie actuelle — même piège : l'immortalité personnelle de quelques-uns, résultant, comme on l'a vu, de la fracture du groupe,

à quoi sert de la revendiquer pour tous? Ce n'est que généraliser l'imaginaire. La révolution ne peut consister que dans l'abolition de la séparation de la mort, et non dans l'égalité de la survie.

L'immortalité n'est qu'une sorte d'équivalent général lié à l'abstraction du temps linéaire (elle prend forme au fur et à mesure que le temps devient cette dimension abstraite liée au procès d'accumulation de l'économie politique et à l'abstraction de la vie tout court).

DEATH POWER

L'émergence de la survie peut donc s'analyser comme l'opération fondamentale de naissance du pouvoir. Non seulement parce que ce dispositif va permettre l'exigence du sacrifice de cette vie-ci et le chantage à la récompense dans l'autre — toute la stratégie des castes de prêtres — mais plus profondément par la mise en place d'un *interdit de la mort* et simultanément de l'instance qui veille sur cet interdit de la mort : le pouvoir. Briser l'union des morts et des vivants, briser l'échange de la vie et de la mort, désintriquer la vie de la mort, et frapper la mort et les morts d'interdit, c'est là le tout premier point d'émergence du contrôle social. Le pouvoir n'est possible que si la mort n'est plus en liberté, que si les morts sont mis sous surveillance, en attendant le renfermement futur de la vie entière. Ceci est la Loi fondamentale, et le pouvoir est gardien des portes de cette Loi. Le refoulement fondamental n'est pas celui de pulsions inconscientes, d'une énergie quelconque, d'une libido, et il n'est pas anthropologique — c'est le refoulement de la mort, et il est *social* — en ce sens que c'est lui qui opère le virage vers la socialisation répressive de la vie.

Historiquement, on sait que le pouvoir sacerdotal se fonde sur le monopole de la mort et sur le contrôle exclusif des rapports avec les morts¹. Les morts sont le premier domaine réservé, et restitué à l'échange par une médiation obligée : celle des prêtres. Le pouvoir s'installe sur cette barrière de

1. Les hérésies seront toujours la remise en cause de ce « Royaume de l'au-delà » pour établir le Royaume de Dieu hic et nunc. Nier le dédoublement de la vie et de la survie, nier l'arrière-monde, c'est nier aussi la coupure d'avec les morts, et donc la nécessité d'en passer par une instance intermédiaire pour établir commerce avec eux. C'est la fin des Églises et de leur pouvoir.

la mort. Il s'alimentera ensuite d'autres séparations ramifiées à l'infini : celle de l'âme et du corps, du masculin et du féminin, du bien et du mal, etc., mais la séparation première, c'est celle de la vie et de la mort¹. Quand on dit que le pouvoir « tient la barre », ce n'est pas une métaphore : il est cette barre entre la vie et la mort, ce décret qui interrompt l'échange de la vie et de la mort, ce péage et ce contrôle entre les deux rives.

C'est de la même façon que le pouvoir s'instituera plus tard entre le sujet et son corps séparé, entre l'individu et le corps social séparé, entre l'homme et son travail séparé : dans la coupure surgit l'instance de médiation et de représentation. Mais il faut voir que l'archétype de cette opération, c'est celle qui sépare un groupe de ses morts, ou chacun de nous aujourd'hui de sa propre mort. Toutes les formes de pouvoir auront toujours quelque chose de cette odeur autour d'elles, parce que c'est dans la manipulation, dans l'administration de la mort que le pouvoir se fonde en dernière instance.

C'est dans le suspens entre une vie et sa propre fin, c'est-à-dire dans la production d'une temporalité littéralement fantasmatique et artificielle (puisque toute vie est déjà là à chaque instant, avec sa propre mort, c'est-à-dire sa finalité réalisée dans l'instant même), c'est dans cet espace écartelé que s'installent toutes les instances de répression et de contrôle. Le premier temps social abstrait s'installe dans cette rupture de l'unité indivisible de la vie et de la mort (bien avant le temps de travail social abstrait!). Toutes les futures aliénations, séparations, abstractions qui seront celles de l'économie politique dénoncées par Marx s'enracinent dans cette séparation de la mort.

La mort ôtée à la vie, c'est l'opération même de l'économie — c'est la vie *résiduelle*, désormais lisible en termes opérationnels de calcul et de valeur. Comme dans *L'Homme qui a perdu son ombre* (Chamisso) : une fois l'ombre perdue (la mort ôtée), Peter Schlemihl devient riche, puissant, capitaliste — le pacte avec le Diable n'est jamais que le pacte de l'économie politique.

La vie rendue à la mort, c'est l'opération même du symbolique.

1. Dieu est ce qui maintient écartés le signifiant et le signifié, le bien et le mal, il est ce qui maintient séparés l'homme et la femme, les vivants et les morts, le corps et l'esprit, l'Autre et le Même, etc. — plus généralement il est ce qui maintient l'écart entre les pôles de toute opposition distinctive — et donc aussi entre les inférieurs et les supérieurs, entre le Blanc et le Noir. Lorsque la raison se fait politique, c'est-à-dire lorsque l'opposition distinctive se résout en pouvoir et bascule au profit d'un des termes, Dieu est toujours de ce côté-là.

L'ÉCHANGE DE LA MORT DANS L'ORDRE PRIMITIF

Les sauvages n'ont pas de concept biologique de la mort. Ou plutôt : le fait biologique — mort, naissance ou maladie — tout ce qui est de nature et à quoi nous accordons un privilège de nécessité et d'objectivité, n'a pour eux tout simplement pas de sens. C'est le désordre absolu, parce que ça ne peut pas s'échanger symboliquement, et ce qui ne peut pas s'échanger symboliquement constitue un danger mortel pour le groupe¹. Ce sont les forces irréconciliées, inexpiables, sorcières, hostiles, qui rôdent autour de l'âme et du corps, qui guettent le vivant et le mort, les énergies défuntes et cosmiques que le groupe n'a pas su maîtriser dans l'échange.

Nous avons désocialisé la mort en la reversant aux lois bio-anthropologiques, en lui accordant l'immunité de la science, en l'autonomisant comme fatalité individuelle. Mais la matérialité physique de la mort, qui nous paralyse par le crédit « objectif » que nous lui accordons, n'arrête pas les primitifs. Eux n'ont jamais « naturalisé » la mort, ils savent que la mort (comme le corps, comme l'événement naturel) est un *rapport social*, que sa définition est sociale. En quoi ils sont bien plus « matérialistes » que nous, puisque la véritable matérialité de la mort pour eux, comme celle de la marchandise pour Marx, est dans sa *forme*, qui est toujours celle d'un rapport social. Au lieu que tout notre idéalisme converge sur l'illusion d'une matérialité *biologique* de la mort : discours de la « *réalité* », qui est en fait celui de l'*imaginaire*, et que dépassent les primitifs dans l'intervention du *symbolique*.

Ce temps fort de l'opération symbolique, c'est l'initiation.

1. A l'inverse pour nous, tout ce qui s'échange symboliquement constitue un danger mortel pour l'ordre dominant.

Elle ne vise pas à conjurer la mort ni à la « dépasser », mais à l'articuler socialement. Ainsi la décrit R. Jaulin dans *La Mort Sara* : le groupe des ancêtres « avalent les koyo » (jeunes candidats à l'initiation), qui meurent « symboliquement » afin de renaître. Surtout ne pas l'entendre selon notre sens dégradé, mais au sens que leur mort devient l'enjeu d'un échange réciproque/antagoniste entre les ancêtres et les vivants et, au lieu d'une coupure, instaure un rapport social entre des partenaires, une circulation de dons et de contre-dons aussi intense que la circulation de biens précieux et de femmes — jeu de réponses incessant où la mort ne peut plus s'installer comme fin ou comme instance. Par l'offrande de la boulette, le frère donne sa femme à un mort de la famille, afin de le faire revivre. Par la nourriture, le mort est inclus dans la vie du groupe. Mais l'échange est réciproque. Le mort donne sa femme, la terre du clan, à un vivant de sa famille afin de revivre en s'assimilant à lui et de le faire revivre en l'assimilant à lui-même. Le moment important est la mise à mort par les moh (les grands prêtres) des koy (les initiés), qui sont avalés par leurs ancêtres, puis la terre les enfante comme leur mère les avait enfantés. Après avoir été « tués », les initiés sont laissés aux mains de leurs parents initiatiques, « culturels », qui les instruisent, les soignent et les forment (naissance initiatique).

Il est clair que l'initiation consiste en l'instauration d'un échange là où il n'y avait que fait brut : de la mort naturelle, aléatoire et irréversible, on passe à une mort *donnée et reçue*, donc réversible dans l'échange social, « soluble » dans l'échange. Du même coup l'opposition entre la naissance et la mort disparaît : elles peuvent *s'échanger* elles aussi sous les espèces de la réversibilité symbolique. L'initiation est ce moment crucial, ce nexus social, cette chambre noire où naissance et mort, cessant d'être les *termes* de la vie, réinvoquent l'une dans l'autre — non vers quelque fusion mystique, mais bien pour faire ici de l'initié un véritable être social. L'enfant non initié n'a fait que naître biologiquement, il n'a encore qu'un père et une mère « réels », pour devenir un être social il lui faut passer par l'événement *symbolique* de la naissance/mort initiatique, il lui faut avoir fait le tour de la vie et de la mort pour entrer dans la réalité symbolique de l'échange.

Il ne s'agit pas dans l'épreuve initiatique de mettre en scène une seconde naissance qui éclipserait la mort. Jaulin lui-même penche vers cette interprétation : la société « conjurerait » la mort, ou encore, elle lui opposerait « dialectiquement » dans l'initiation un terme de son invention qui l'uti-

lise et la « dépasse » : « A la vie et à la mort qui leur sont données, les hommes ont ajouté l'initiation, par laquelle ils transcendent le désordre de la mort ». Formule à la fois très belle et très ambiguë, car l'initiation ne s'« ajoute » pas aux autres termes, et elle ne joue pas la vie *contre* la mort, vers une renaissance (méfions-nous de tous ceux qui triomphent de la mort !). C'est l'*écartèlement* de la naissance et de la mort que l'initiation conjure, et avec lui la fatalité conjuguée qui pèse sur la vie lorsqu'elle est ainsi écartelée. Car c'est alors qu'elle devient cette irréversibilité biologique, ce destin physique absurde, c'est alors que la vie est perdue d'avance, puisque vouée à décliner avec le corps. D'où l'idéalisation de l'un des termes, la naissance (et son redoublement dans la résurrection) aux dépens de l'autre, la mort. Mais ceci n'est que l'un de nos préjugés profonds sur le « sens de la vie ». Car la naissance, en tant qu'événement individuel irréversible, est aussi traumatisante que la mort. La psychanalyse l'a dit d'une autre façon : la naissance est une sorte de mort. Et le christianisme n'a rien fait d'autre, avec le baptême, que circonscrire par un sacrement collectif, par un acte social, cet événement *mortel* qu'est la naissance. Sorte de *crime* qu'est l'avènement de la vie, s'il n'est pas repris, expié par un simulacre collectif de mort. La vie n'est un bienfait en soi que dans l'ordre comptable de la valeur. Dans l'ordre symbolique, la vie, comme toute autre chose, est un *crime* si elle survient unilatéralement — si elle n'est pas reprise et détruite, donnée et rendue, « rendue » à la mort. C'est l'initiation qui efface ce crime en résolvant l'événement *séparé* de la naissance et de la mort dans un même acte social d'échange.

SYMBOLIQUE / RÉEL / IMAGINAIRE

Le symbolique n'est ni un concept, ni une instance ou une catégorie, ni une « structure », mais un acte d'échange et *un rapport social qui met fin au réel*, qui résout le réel, et du même coup l'opposition entre le réel et l'imaginaire.

L'acte initiatique est à l'inverse de notre principe de réalité. Il montre que la *réalité* de la naissance ne vient que de la séparation de la naissance et de la mort. Que la *réalité* de la vie elle-même ne vient que de la disjonction de la vie et de la mort. L'*effet de réel* n'est ainsi partout que l'effet structural de disjonction entre deux termes, et notre fameux principe de réalité, avec ce qu'il implique de normatif et de répressif,

n'est que la généralisation de ce code disjonctif à tous les niveaux. La réalité de la nature, son « objectivité », sa « matérialité » ne vient que de la séparation de l'homme et de la nature — d'un corps et d'un non-corps, dirait Octavio Paz. La réalité du corps elle-même, son statut matériel, vient de la disjonction d'un principe spirituel, de la discrimination d'une âme et d'un corps, etc.

Le symbolique est ce qui met fin à ce code de la disjonction et aux termes séparés. *Il est l'utopie qui met fin aux topiques de l'âme et du corps, de l'homme et de la nature, du réel et du non-réel, de la naissance et de la mort.* Dans l'opération symbolique, les deux termes perdent leur principe de réalité¹. Mais ce principe de réalité n'est jamais que l'imaginaire de l'autre terme. Dans la partition homme/nature, la nature (objective, matérielle) n'est que l'imaginaire de l'homme ainsi conceptualisé. Dans la partition sexuelle masculin/féminin, distinction structurale et arbitraire qui fonde le principe de « réalité » (et de répression) sexuel, la « femme » ainsi définie n'est jamais que l'imaginaire de l'homme. Chaque terme de la disjonction exclut l'autre, qui devient son imaginaire.

Ainsi de la vie et de la mort dans le système où nous sommes : le prix que nous payons pour la « réalité » de cette vie, pour la vivre comme valeur positive, c'est le phantasme

1. Ainsi, pas de distinction, sur le plan symbolique, entre les vivants et les morts. Les morts ont un autre statut, c'est tout, ce qui exige quelques précautions rituelles. Mais visible et invisible ne s'excluent pas, ce sont deux états possibles de la personne. La mort est un aspect de la vie. Le Canaque arrivant à Sidney et d'abord ahuri par cette multitude, s'explique bientôt la chose par le fait que dans ce pays les morts se promènent parmi les vivants, ce qui n'a rien d'étrange. « Do Kamo » pour les Canaques (M. Leenhardt : *Do Kamo*), c'est le « qui vivant », et tout peut entrer dans cette catégorie. Là encore le vivant/non-vivant est une opposition distinctive que nous seuls faisons, et sur laquelle nous fondons notre « science » et notre violence opérationnelle. Science, technique, production supposent cette coupure du vivant et du non-vivant au privilège du non-vivant, qui seul fonde la science dans toute sa rigueur (cf. J. Monod : *Le Hasard et la Nécessité*). La « réalité » de la science et de la technique, c'est, là aussi, celle de la séparation du vivant et du mort. La finalité même de la science comme pulsion, comme pulsion de mort (désir de savoir) s'inscrit dans cette disjonction, par où il n'est d'objet réel que mort — c'est-à-dire relégué dans l'objectivité inerte et indifférente, comme le furent d'abord, avant toute autre chose, la mort et les morts.

Par opposition à cela, les primitifs ne sont pas plongés, comme on veut bien le dire, dans l'« animisme », c'est-à-dire dans l'idéalisme du vivant, dans la magie irrationnelle des forces : ils ne privilégient ni l'un ni l'autre terme, pour la raison qu'ils ne font tout simplement pas cette coupure.

continuel de la mort. Pour nous, vivants ainsi définis, la mort est notre imaginaire¹. Or, toutes les disjonctions qui fondent les différentes structures du réel (ceci n'est pas du tout abstrait : c'est aussi bien ce qui sépare l'enseignant de l'enseigné, et qui fonde le savoir comme principe de réalité de leur relation — et ainsi de suite dans tous les rapports sociaux que nous connaissons) ont leur archétype dans la disjonction fondamentale de la vie et de la mort. C'est pourquoi, quel que soit le champ de « réalité », chaque terme séparé, pour qui l'autre est son imaginaire, est hanté par celui-ci comme *par sa propre mort*.

Partout ainsi le symbolique est ce qui met fin à cette fascination respective du réel et de l'imaginaire, à cette clôture du phantasme que retrace la psychanalyse, mais où elle s'enferme du même coup, en ce qu'elle institue elle aussi, par de considérables disjonctions (processus primaires/secondaires, I.C.S./C.S., etc.) un principe de réalité psychique de l'I.C.S. — inséparable de son principe de réalité psychanalytique (l'I.C.S. comme principe de réalité de la psychanalyse!) — ce en quoi le symbolique ne peut que mettre fin à la psychanalyse aussi².

1. Cette règle vaut aussi bien dans la sphère politique. Ainsi les peuples du tiers-monde (les Arabes, les Noirs, les Indiens) jouent comme l'imaginaire de la culture occidentale (aussi bien en tant qu'objet/suppôt du racisme qu'en tant que support de l'espoir révolutionnaire). Inversement, nous, l'Occident technologique et industriel, sommes leur imaginaire, ce dont ils rêvent dans leur séparation. Là-dessus se fonde la *réalité* de la domination mondiale.

2. Bien sûr, le réel psychanalytique (lacanien) n'est plus donné comme substance ni comme référentiel positif : il est l'objet à jamais perdu, introuvable, et dont, à la limite, il n'y a rien à dire. Absence circonscrite dans le réseau de l'« ordre symbolique », ce réel garde pourtant tout le charme d'un jeu de cache-cache avec le signifiant, qui le retrace. De la représentation à la trace, l'instance du réel s'efface — pas complètement cependant. C'est toute la différence d'une topique inconsciente à l'utopie. *L'utopie met fin au réel*, même comme absence ou comme manque.

Au moins y a-t-il chez Lacan autre chose que le contresens idéaliste de Lévi-Strauss. Pour celui-ci, dans *L'Anthropologie structurale*, « la fonction de l'univers symbolique est de résoudre sur le plan idéal ce qui est vécu comme contradictoire sur le plan réel ». Le symbolique apparaît ici (ce qui n'est pas loin de son acception la plus dégradée) comme une sorte de fonction idéelle de compensation, de médiation entre un réel et un idéal *séparés*. En fait, le symbolique est tout simplement ravalé à l'imaginaire.

L'ÉCHANGE INÉLUCTABLE

L'événement réel de la mort est de l'imaginaire. Là où cet imaginaire crée un désordre symbolique, l'initiation restitue l'ordre symbolique. La prohibition de l'inceste en fait autant dans le domaine de la filiation : à l'événement réel, naturel, « asocial », de la filiation biologique, le groupe répond par un système d'alliance et d'échange des femmes. L'essentiel, c'est que tout (ici les femmes, ailleurs la naissance et la mort) devienne disponible pour l'échange, c'est-à-dire passe sous la juridiction du groupe. Dans ce sens, la prohibition de l'inceste est solidaire et complémentaire de l'initiation : dans l'une, ce sont les jeunes initiés qui circulent entre les adultes vivants et les ancêtres morts — ils sont donnés et rendus, et par là ils accèdent à la reconnaissance symbolique. Dans l'autre, ce sont les femmes qui circulent : elles aussi n'accèdent à un véritable statut social qu'une fois données et reçues, au lieu d'être gardées par le père ou les frères pour leur usage propre. « Celui qui ne donne rien, fût-ce sa fille ou sa sœur, est mort ¹. »

La prohibition de l'inceste est à la base de l'alliance des vivants entre eux. L'initiation est à la base de l'alliance entre les vivants et les morts. Ceci est le fait fondamental qui nous sépare des primitifs : l'échange ne cesse pas avec la vie. L'échange symbolique n'a pas de cesse, ni entre les vivants, ni avec les morts (ni avec les pierres, ni avec les bêtes). C'est une loi absolue : obligation et réciprocité sont infranchissables. Nul ne peut s'y soustraire, envers qui ou quoi que ce soit, sous peine de mort. La mort n'est d'ailleurs que cela : être ôté au cycle des échanges symboliques (Marcel Mauss, in *Sociologie et Anthropologie* : « Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité ². »)

1. Inversement, celle qui ne peut être *donnée* meurt aussi, ou tombe dans la nécessité de se *vendre*. La prostitution s'enracine là, comme résidu de l'échange/don et forme première de l'échange économique. Encore que le salaire de la prostituée soit d'abord dans le contexte archaïque, un « salaire sacrificiel », il inaugure la possibilité d'un autre type d'échange.

2. Cf. aussi *Do Kamo* de M. Leenhardt : « Il n'y a aucune idée d'anéantissement dans la mort. Le Canaque ne peut confondre mort et néant. Peut-être trouverait-on chez lui une idée proche du néant : « *seri* ». Elle indique la situation de l'homme ensorcelé ou maudit, abandonné de ses ascendants, les *bao*, un homme en perdition, asocial. Il se sent inexistant, et souffre de véritable ruine. Le néant est pour lui, tout au plus, une négation sociale, et n'a aucune part dans l'idée que le Canaque se fait de la mort. »

Mais on pourrait aussi bien dire que ceci ne nous sépare pas des primitifs, et qu'il en est *exactement de même pour nous*. A travers tout le système de l'économie politique, la loi de l'échange symbolique n'a pas changé d'un iota : nous continuons d'échanger avec les morts, même niés et interdits de séjour — simplement nous payons de notre propre mort continuelle et de notre angoisse de mort la rupture des échanges symboliques avec eux. Il en est profondément de même avec la nature inanimée et les bêtes. Seule une absurde théorie de la liberté peut prétendre que nous en sommes quittes, la dette est universelle et incessante, nous n'achevons jamais de « rendre » pour toute cette « liberté » que nous avons prise. Ce contentieux énorme, fait de toutes les obligations et les réciprocités que nous avons dénoncées, c'est proprement l'inconscient. Nul besoin de libido, de désir, d'énergétique et de destins de pulsions pour en rendre compte. L'I.C.S. est social au sens où il est fait de tout ce qui n'a pas pu s'échanger socialement ou symboliquement. Ainsi de la mort : elle s'échange de toute façon — au mieux, elle *s'échangera* selon un rituel social, comme chez les primitifs, au pire, elle se *rachètera* dans un travail individuel de deuil. L'inconscient est tout entier dans la distorsion de la mort d'un procès symbolique (échange, rituel) en un procès économique (rachat, travail, dette, individuel). Il s'ensuit une considérable différence dans la jouissance : nous marchandons avec nos morts sous les espèces de la mélancolie, les primitifs vivent avec les leurs sous les auspices du rituel et de la fête.

L'INCONSCIENT ET L'ORDRE PRIMITIF

Cette réciprocité de la vie et de la mort, telles qu'elles s'échangent dans un *cycle* social au lieu de se découper selon la *linéarité* biologique ou la *répétition* du phantasme, cette résorption de l'interdit qui sépare les vivants et les morts et rejaillit si violemment sur les vivants — tout ceci remet en cause l'hypothèse même de l'inconscient.

« Épouser sa mère », « tuer son père », qu'est-ce que ça veut dire ? demande E. Ortigues dans *Œdipe africain*. « Le verbe épouser n'a pas le même sens dans les deux contextes, il n'a pas le même contenu social et psychologique. Quant au verbe "tuer", apparemment si clair, sommes-nous bien sûrs qu'il ne réserve pas des surprises ? Qu'est-ce donc qu'un "père mort" dans un pays où les ancêtres sont si proches des

vivants?... C'est la totalité qui a changé et nous oblige d'examiner à nouveau le sens de chaque terme.

« Dans une société soumise à la loi de l'ancêtre, il n'y a aucune possibilité pour l'individu de tuer ce père toujours déjà mort et toujours encore vivant dans la coutume des Anciens... Prendre sur soi la mort du père ou individualiser la conscience morale en réduisant l'autorité paternelle à celle d'un mortel, d'une personne substituable, séparable de l'autel des ancêtres et de la " coutume ", *ce serait sortir du groupe*, s'en prendre aux fondements de la société tribale.

« Quand nous parlons de la dissolution du complexe d'Œdipe, nous pensons à un drame vécu individuellement. Mais qu'en sera-t-il dans une société tribale où la religion de la " fécondité " et des " ancêtres " propose comme base explicite de la tradition collective ce que chez nous le jeune Œdipe est condamné à vivre dans ses phantasmes personnels? »

Ainsi la « fonction symbolique » dans les sociétés primitives ne s'articule pas sur la loi du Père et le principe de réalité psychique individuel, mais d'emblée sur un principe collectif, sur le mouvement collectif des échanges. Dans l'initiation, nous avons vu comment se résolvaient, par un processus social, les figures biologiques de la filiation, pour laisser place à des parents initiatiques — figures symboliques qui renvoient au socius, c'est-à-dire à tous les pères et toutes les mères du clan, et à la limite aux pères morts, les ancêtres, et à la terre-mère du clan. L'instance du Père n'apparaît pas, elle y est résolue dans la collectivité des frères rivaux (initiés). « L'agressivité se déplacera en ligne horizontale, en rivalité entre les frères, surcompensée par une très forte solidarité » (Ortigue) (pourquoi se « déplacera »? Comme si elle devait « normalement » se diriger sur le Père?). Au principe de l'Œdipe, qui correspond à l'aspect *négatif* de l'interdit de l'inceste (interdit sur la mère imposé par le père) s'oppose, dans le sens *positif*, un principe d'échange des sœurs par les frères — c'est la sœur, pas la mère, qui est au centre du dispositif, et c'est au niveau des frères et sœurs que s'organise tout le jeu social des échanges. Donc, pas de triangle œdipien désocialisé, pas de structure familiale close sanctionnée par l'interdit et la Parole dominante du Père, mais un principe d'échange entre *pairs*, sur la base du défi et de la réciprocité — principe autonome d'organisation sociale. « L'apparition du concept de don s'opère au sein d'une même classe d'âge dans une atmosphère d'égalité. Le sacrifice auquel l'enfant consent dans la nursery au profit d'un autre enfant n'est pas du même ordre que la séparation d'avec la mère. »

Tout parle donc ici d'un principe social de l'échange opposé à un principe psychique de l'interdiction. Tout parle d'un processus symbolique opposé à un processus inconscient. Ce qui n'émerge nulle part dans l'ordre primitif, parce que tout y est ventilé et résolu socialement, c'est la triade *biologique* de la famille, surdéterminée *psychiquement*, redoublée dans le psychique par le nœud des phantasmes, le tout couronné par ce quatrième terme purement « symbolique » : le phallus — « rigoureusement nécessaire pour introduire la relation au niveau de la parole, et pour en faire une loi de reconnaissance réciproque entre les sujets ». C'est là en effet que s'inscrit pour nous (du moins dans la théorie psychanalytique) le Nom du Père, signifiant de la Loi, qui seule introduit à l'échange. Le fameux truc de la Parole du Père qui protège contre la fusion mortelle et l'absorption par le désir de la mère. Hors du phallus, pas de salut. Nécessité de cette Loi, et d'une instance symbolique qui barre le sujet, grâce à laquelle s'opère le refoulement primaire qui est à la base de la formation de l'inconscient, et qui par là même fait accéder le sujet à son propre désir. Sans cette instance qui ordonne les échanges, sans cette médiation du phallus, le sujet, incapable de refoulement, n'accède même plus au symbolique et sombre dans la psychose.

Voilà pourquoi on a pu dire que les sociétés primitives étaient des sociétés « psychotiques » — *parce qu'en effet elles ne connaissent pas l'opération de cette Loi ni la structure de refoulement et d'inconscient qui en découle*. Bien entendu, ceci n'est que notre façon féroce à nous de les renvoyer dans leur folie douce (sinon à voir, ce qui commence de se faire dans l'Occident psychanalytique lui-même, que la psychose pourrait bien cacher un sens plus radical, une symbolicité plus radicale que celle que nous avons jamais entrevue sous le signe de la psychanalyse). Oui, ces sociétés ont accès au symbolique¹. Non, elles n'y ont pas accès par l'intercession d'une Loi immuable, dont la figure dessine l'ordre social lui-même, celui du Père, du Chef, du Signifiant et du Pouvoir. Le symbolique n'y est pas une *instance*, telle que l'accès en soit régi par la médiation d'un Phallus, d'une figure majuscule où viendront s'incarner toutes les figures métonymiques de la Loi. Le symbolique est le cycle même des échanges, le cycle

1. Ce en quoi elles sont bien moins psychotiques que les nôtres, les sociétés modernes, à qui on conservait gentiment le qualificatif de « névrotiques », et qui sont en fait en train de devenir « psychotiques » selon notre propre définition, c'est-à-dire de perdre totalement l'accès au symbolique.

du donner et du rendre, un ordre qui naît de la réversibilité même, et qui échappe à la double juridiction et d'une instance psychique refoulée et d'une instance sociale transcendante¹.

Lorsque les pères s'échangent, c'est-à-dire lorsqu'ils sont donnés et reçus et transmis d'une génération à l'autre d'initiés sous forme d'ancêtres déjà morts et toujours vivants (le père biologique, lui, est inéchangeable, on ne peut que se substituer à lui, et sa figure symbolique, sa parole, est immuable, elle non plus ne s'échange pas, c'est une parole sans réponse) — lorsque la mère est *donnée* par les pères (c'est la terre des ancêtres, chaque fois remise en jeu dans l'initiation), et reçue et transmise (c'est aussi la langue de la tribu, la langue secrète à laquelle accède l'initié), alors toutes choses, le père, la mère, la parole perdent leur caractère d'instances fatales indéchiffrables, ou même de positions dans une structure commandée par l'interdit — tout comme la mort et la naissance perdent leur statut d'événement fatal, leur statut de nécessité et de loi dans l'hyperévénement symbolique de l'initiation.

Si on peut parler de société sans refoulement ni inconscient, ce n'est pas du tout pour retrouver quelque innocence miraculeuse où les flux du « désir » erreraient librement, où les « processus primaires » s'actualiseraient sans interdit — un *ordre du défoulé*, idéalisme du désir et de la libido tel qu'il hante les imaginations freudo-reichiennes, freudo-marxistes et même schizo-nomades. Ce fantasme d'un désir et d'un inconscient naturalisé (ou machinisé) pour être « libéré » : fantasme d'une « liberté » qui s'est aujourd'hui transféré des sphères de la pensée rationnelle à celles de l'irrationnel, du brut, du « primaire », de l'inconscient sans cesser pour autant d'être une problématique *bourgeoise* (nommément la problématique cartésienne et kantienne de la nécessité et de la liberté).

Remettre en cause la théorie de l'inconscient, c'est remettre en cause aussi celle du Désir, en ce qu'il ne s'agit jamais là, au niveau de toute une civilisation, que du fantasme négatif d'un ordre du rationnel. Le Désir en ceci fait tout à fait partie de notre règne de l'interdit, sa matérialité rêvée fait partie de notre imaginaire. Soit dialectisé avec l'interdit, comme dans l'Œdipe et la psychanalyse, soit exalté dans sa

1. Car le « social » lui-même n'existe pas dans les « sociétés primitives ». Le terme de « primitif » est aujourd'hui liquidé, mais il faudrait liquider le terme tout aussi ethnocentrique de « société ».

productivité brute, comme dans l'Anti-Cédipe, c'est toujours la promesse d'une naturalité sauvage, le phantasme d'une énergie pulsionnelle *objective*, libératrice et à libérer — force de désir héritière, dans le champ mouvant des révolutions, de la bonne vieille force de travail. Comme on sait, l'effet de force est toujours l'effet du refoulement, l'effet de réalité toujours de l'ordre de l'imaginaire. Il faudra écrire le Miroir du Désir comme on a écrit le Miroir de la Production.

Un exemple : le cannibalisme primitif. Au-delà de l'alimentaire, le problème est celui de la « pulsion orale » de dévoration, sur laquelle pèserait pour nous un interdit fondamental, peut-être même le plus fondamental, alors que certains primitifs le transgresseraient naïvement et accompliraient leur « désir » sans autre forme de procès. Postulat : tout homme a envie de dévorer son semblable, et quand une équipe de rugby catholique en fait autant, par la force des choses, dans la Cordillère des Andes, lors d'un accident d'avion, tout le monde s'est émerveillé de cette résurgence divine d'une nature qu'on croyait enfouie. Le pape lui-même l'a bénie et disculpée, non pas pour en propager l'exemple; mais quand même : ce n'est plus un crime *absolu* — et pourquoi? sinon par référence à une *nature* dont le sacré (inconscient et psychanalytique), dont le sacré *libidinal* concurrence aujourd'hui victorieusement le sacré divin et religieux? Les cannibales, eux, ne prétendent pas du tout vivre à l'état de nature, ou selon leur désir, ils prétendent tout simplement, par leur cannibalisme, *vivre en société*. Le cas le plus intéressant étant celui où ils mangent leurs propres morts. Ce n'est ni par nécessité vitale ni parce qu'ils les tiennent pour rien désormais, tout au contraire — c'est afin de leur rendre hommage et d'éviter ainsi qu'abandonnés à l'ordre biologique de la pourriture, ils échappent à l'ordre social et se retournent contre le groupe pour le persécuter. Cette dévoration est un acte social, un acte *symbolique*, visant à maintenir un tissu de liens avec le mort, ou avec l'ennemi qu'on dévore — de toute façon, comme on sait, celui qu'on mange est toujours quelqu'un de valeur, on ne mange pas n'importe qui, et c'est toujours une marque de respect que de le dévorer, il devient sacré par là même. Nous méprisons ce que nous mangeons, nous ne pouvons manger que ce que nous méprisons, c'est-à-dire du mort, de l'inanimé, animal ou végétal voué à l'assimilation biologique — et c'est ainsi que nous pensons l'anthropophagie comme méprisable, dans la perspective de notre propre mépris pour ce que nous mangeons, pour l'acte de manger et finalement pour notre propre corps. La

dévoration primitive ne connaît pas l'actif et le passif, cette séparation abstraite de ce qui mange et de ce qui est mangé. Entre les deux, c'est un mode duel, d'honneur et de réciprocité, c'est peut-être même un défi et un duel tout court, que le mangé peut éventuellement gagner (cf. tout le rituel de propitiation envers la nourriture), en tout cas jamais une opération mécanique d'absorption¹. Même pas une absorption de « forces vitales », comme l'ethnologie, à la suite des autochtones, le prétend communément, passant simplement d'un fonctionnalisme alimentaire à un fonctionnalisme magique (les psychanalystes, eux, s'en tiennent au fonctionnalisme psychique de la pulsion). Pas plus qu'un acte de subsistance, la dévoration n'est transsubstantiation de mana au profit du mangeur — c'est un acte *social*, un processus sacrificiel où tout le métabolisme du groupe est en jeu. Ni accomplissement de désir, ni assimilation de quoi que ce soit, c'est au contraire un acte de dépense, de consommation et de transmutation de la chair en relation symbolique, transmutation du corps mort en échange social. La même chose se retrouve dans l'Eucharistie, mais sous forme d'un sacrement abstrait, et dans l'équivalence générale du pain et du vin. La part maudite qui se consume ici est déjà considérablement sublimée et évangélisée.

Tuer non plus n'a pas le même sens que pour nous. Le meurtre rituel du roi n'a rien à voir avec le meurtre « psychanalytique » du père. Derrière l'obligation d'expier par la mort le privilège que détient le roi, son meurtre vise là aussi à maintenir dans le flux des échanges, dans la mouvance de la réciprocité du groupe ce qui risquait de s'amonceler et de se fixer sur la personne du roi (statuts, richesses, femmes, pouvoir). Sa mort prévient cet accident. C'est là l'essence et la fonction du sacrifice : volatiliser ce qui risque de tomber hors du contrôle symbolique du groupe et de peser sur lui de tout le poids du mort. Il faut donc tuer le roi (de temps en temps), et avec lui la loi et l'espèce de phallus qui commençait de régir la vie sociale. Ce n'est donc pas du fond de l'inconscient et de la figure du père que vient le meurtre du roi, c'est au contraire notre inconscient et ses péripéties qui résultent de la perte des mécanismes sacrificiels. Nous ne concevons plus le meurtre qu'en économie fermée, comme meurtre phantasmé du père, c'est-à-dire comme solde du refoulement et de la loi, comme accomplissement de désir et comme

1. Cf. la scène cannibalique chez Jean de Lhéry. (Les Indiens de la Renaissance.)

règlement de comptes. L'enjeu est phallique, et c'est sur la base du refoulement qu'entre en jeu, avec la mort du père, la péripétie phallique de la prise de pouvoir. Ceci est une réécriture tout à fait simplifiée de la mort et du meurtre comme agression refoulée, comme violence équivalente à la violence du refoulement. Dans l'ordre primitif, le meurtre n'est ni une violence ni un acting-out de l'inconscient, il n'y a donc pour ceux qui tuent le roi aucun bénéfice de pouvoir ni surcroît de culpabilité, comme dans le mythe freudien. Le roi lui-même ne la subit pas : il donne sa mort, il rend sa mort en échange, et celle-ci est marquée par la fête, alors que le meurtre phantasmé du père est vécu dans la culpabilité et dans l'angoisse.

Ainsi, tuer ni manger n'ont le même sens que pour nous : ils ne résultent pas d'une pulsion meurtrière, d'un sadisme oral ou d'une structure de refoulement qui seule leur a donné le sens qu'ils ont pour nous aujourd'hui. Ce sont des actes sociaux qui suivent en tout le dispositif de l'obligation symbolique. Entre autres, ils n'ont jamais ce sens unilatéral dans lequel s'exprime toute l'agression qui est à la base de notre culture : tuer manger — je tue je mange — tu es tué, tu es mangé — tout l'inconscient et ses fantasmes (et leur théorie psychanalytique) supposent l'acceptation de cette disjonction, le refoulement de l'ambivalence, dont la restitution sous quelque forme que ce soit, dans le processus symbolique, met fin à la juridiction de l'inconscient.

TUER POSSÉDER DÉVORER — tout notre inconscient individuel s'organise autour de ces termes et des fantasmes qui les encerclent, sous le signe du refoulement.

DONNER RENDRE ÉCHANGER — tout se joue chez les primitifs dans l'échange collectif manifeste autour de ces trois termes, dans le rituel et les mythes qui les soutiennent.

Chacun des « verbes » de l'inconscient suppose une coupure, une rupture, la barre qu'on retrouve partout en psychanalyse et la culpabilité qu'elle déchaîne, le jeu et la répétition de l'interdit. Les « verbes » du symbolique supposent au contraire une réversibilité, une transition cyclique indéfinie.

Mais surtout, la différence radicale est dans l'autonomisation d'une sphère psychique : quelque chose se joue collectivement dans les sociétés primitives, dont le refoulement seul ouvre pour nous sur l'instance du psychique et de l'inconscient. Tout sépare donc le rituel du fantasme, le mythe de l'inconscient. Toutes les analogies sur lesquelles jouent allègrement l'anthropologie et la psychanalyse sont une mystification profonde.

La distorsion que fait subir la psychanalyse aux sociétés primitives est du même ordre, mais de sens inverse, que celle qu'elles subissent de par l'analyse marxiste.

I. Pour les anthropomarxistes, l'instance de l'économique est présente et déterminante aussi dans ce type de sociétés, simplement elle est cachée, latente, alors que chez nous elle est manifeste — mais cette différence est jugée secondaire, l'analyse ne s'y arrête pas et passe sans coup férir à son discours matérialiste.

II. Pour les anthropopsychanalystes, l'instance de l'inconscient est présente et déterminante aussi dans ce type de société, simplement elle est manifestée, extériorisée, alors qu'elle est chez nous latente, refoulée, — mais cette différence ne touche pas l'essentiel, et l'analyse continue sans broncher son discours en termes d'inconscient.

Des deux côtés, c'est la même méconnaissance de cette différence infime en apparence : pour une même structure, économie ou inconscient, on passe, des formations primitives aux nôtres, tantôt du manifeste au caché, tantôt l'inverse. Seule notre métaphysique à nous peut négliger ce détail, dans l'illusion que le contenu reste le même. Mais c'est radicalement faux : quand l'économique « se cache derrière » d'autres structures, il cesse tout simplement d'exister — il ne rend compte de rien, il n'est rien. A l'inverse, quand l'inconscient se « manifeste », quand il devient une structure manifeste et articulée, ce n'est plus de l'inconscient du tout — une structure psychique et un procès fondé sur le refoulement n'ont pas de sens dans cette autre configuration, rituelle et non psychique, d'une résolution ouverte des signes. Tout change quand on passe du latent au manifeste, du manifeste au latent¹. C'est pourquoi, contre la méconnaissance marxiste et psychanalytique, il faut tout reprendre à *partir de* ce déplacement.

On s'apercevra que l'impossibilité de repérer, de spécifier l'économique, c'est justement le symbolique. Et que la possibilité de manifester ouvertement quelque chose qui serait l'inconscient, mais qui cesse par là même de l'être, c'est aussi le symbolique.

1. Sur ce point, cf. René Girard : *La violence et le sacré*, p. 166-169.

LE DOUBLE ET LE DÉDOUBLEMENT

La figure du double, étroitement liée à celle de la mort et de la magie, pose à elle seule tous les problèmes de l'interprétation psychologique ou psychanalytique.

Ombre, spectre, reflet, image, esprit matériel presque visible encore, le double primitif passe généralement pour la préfiguration grossière de l'âme et de la conscience, selon un processus de sublimation croissante et d'« hominisation » spirituelle à la Teilhard de Chardin : vers l'apogée du Dieu unique et d'une morale universelle. Or, le Dieu unique a tout à voir avec la forme d'un pouvoir politique unifié, et rien avec les dieux primitifs. De même, l'âme et la conscience ont tout à voir avec un principe d'unification du sujet, et rien à voir avec le double primitif. Au contraire, c'est l'avènement historique de l'« âme » qui mettra fin à l'échange foisonnant avec les esprits et les doubles — suscitant par contrecoup l'apparition d'une autre figure du double, celle qui chemine diaboliquement en filigrane de la raison occidentale — mais qui, elle, de nouveau, a tout à voir avec la figure occidentale de l'aliénation, et rien avec le double primitif. Le télescopage des deux sous le signe de la psychologie (consciente ou inconsciente) n'est qu'une réécriture abusive.

Il n'y a pas entre le primitif et son double une relation de miroir ou d'abstraction comme entre le sujet et son principe spirituel, l'âme, ou entre le sujet et son principe moral et psychologique, la conscience. Nulle part n'affleure cette raison indivise, cette relation d'équivalence idéale qui structure pour nous le sujet jusque dans son dédoublement. Le double n'est pas davantage cet ectoplasme fantastique, cette résurgence archaïque venue des profondeurs de l'inconscient et de la culpabilité (nous y reviendrons). Le double, comme le mort (le mort est le double du vivant, le double est la figure vivante et familière de la mort) est un *partenaire* avec lequel le primitif a une relation personnelle et concrète, une relation ambivalente, heureuse ou malheureuse selon les cas, un certain type d'échange visible (parole, gestuel et rituel) avec une part invisible de lui-même *sans qu'on puisse parler d'aliénation*. Car le sujet n'est aliéné — comme nous le sommes — que lorsqu'il intériorise une instance abstraite, venue de l'arrière-monde, comme dirait Nietzsche — psychologique (le moi et l'idéal du moi), religieuse (Dieu et l'âme), morale (la conscience et la loi) — instance irréconciliable à laquelle tout le reste est subordonné. Ainsi, historiquement, l'aliéna-

tion commence avec l'intériorisation du Maître par l'esclave *émancipé* : pas d'aliénation tant que dure la relation *duelle* du maître et de l'esclave.

Le primitif a une relation duelle, et non aliénée, avec son double. Il peut réellement, ce qui nous est à jamais interdit, avoir commerce *avec son ombre* (l'ombre réelle, sans métaphore) comme avec quelque chose d'original, de vivant, pour lui parler, la protéger, se la concilier, ombre tutélaire ou hostile — justement pas un reflet de l'« original » du corps, mais ombre à part entière, et du même coup non pas une part « aliénée » du sujet, mais une des figures de l'échange. C'est d'ailleurs ce que retrouvent les poètes dans l'interpellation de leur propre corps, ou des mots du langage. Parler à son corps, et parler au langage sur un mode duel, au-delà de l'actif et du passif (le corps me parle, le langage me parle), autonomiser chaque fragment de corps, chaque fragment de langue comme un être vivant, capable de réponse et d'échange — c'est la fin de la séparation et du dédoublement, qui n'est que l'équivalence soumise de chaque partie du corps au principe du sujet, l'équivalence soumise de chaque fragment de langage au code de la langue.

Le statut du double en société primitive (et des esprits et des dieux, car ceux-ci sont aussi des autres réels, vivants et différents, et non une essence idéalisée), est donc l'inverse de notre aliénation : l'être s'y démultiplie en d'innombrables autres, aussi vivants que lui, alors que le sujet unifié, individué, ne peut que s'affronter à lui-même dans l'aliénation et dans la mort.

Avec l'intériorisation de l'âme et de la conscience (du principe d'identité et d'équivalence à lui-même) le sujet subit un véritable renfermement semblable à celui des fous que décrit Foucault au xviii^e siècle. C'est alors que se perd la pensée primitive du double comme pensée de la continuité et de l'échange et que surgit la hantise du double comme discontinuité du sujet dans la folie et dans la mort. « Qui voit son double voit sa mort. » Double vampire, double vengeur, âme irréconciliée, le double devient la mort préfigurée du sujet, qui le hante au cœur même de sa vie. C'est le Double de Dostoïevski, ou Peter Schlemihl, l'homme qui a perdu son ombre — on a toujours interprété cette ombre comme métaphore de l'âme, de la conscience, de la terre natale, etc., incurable idéalisme : le récit est bien plus extraordinaire s'il est pris sans métaphore. Nous avons tous perdu notre ombre *réelle*, celle que nous fait le soleil, car elle n'existe plus pour nous, nous ne lui parlons plus, et avec elle, c'est notre corps

qui nous a quittés — perdre son ombre, c'est déjà oublier son corps. Inversement, quand l'ombre grandit et devient une puissance autonome, comme aussi l'image du miroir dans l'Étudiant de Prague, c'est un effet du Diable et de la démence, c'est pour dévorer le sujet qui l'a perdue, c'est l'ombre meurtrière, image de tous les morts rejetés et oubliés et qui, c'est bien normal, n'acceptent jamais de n'être plus rien pour les vivants.

Toute notre culture est pleine de cette hantise du double séparé, jusque sous la forme la plus subtile que lui donne Freud dans « Das Unheimliche » (« L'Inquiétante Étrangeté », ou « L'Inquiétante Familiarité »), dans l'angoisse qui sourd des choses les plus familières, là où surgit avec le plus d'intensité, parce que sous la forme la plus simple, le *vertige de la séparation*. Un moment vient en effet où les choses les plus proches, qui sont comme notre propre corps, et ce corps lui-même, notre voix, notre image, tombent dans la séparation, à mesure même que nous intériorisons ce principe de subjectivité idéale qu'est l'âme (ou toute autre instance ou abstraction équivalente). C'est elle qui tue cette prolifération des doubles et des esprits, c'est elle qui les renvoie dans les coulisses spectrales, larvaires, du folklore inconscient, comme les dieux antiques transformés en démons par le christianisme — *verteufelt*.

Et c'est elle encore qui, par une dernière ruse de la spiritualité, les *psychologise*. La toute dernière forme en effet de la *Verteufelung*, de la corruption démoniaque et de la liquidation du double primitif, c'est l'interprétation en termes de *psychisme* archaïque. Projection de la culpabilité attachée au meurtre phantasmatique de l'autre (du parent proche) selon la magie de la toute-puissance des idées (*Allmacht der Gedanken*), resurgissement du refoulé, etc., Freud : « L'analyse des divers cas d'inquiétante étrangeté nous a ramenés à l'ancienne conception du monde, à l'animisme, conception caractérisée par le peuplement du monde avec des esprits humains par la surestimation narcissique de nos propres processus psychiques, par la toute-puissance des pensées et la technique de la magie basée sur elle, par la répartition de forces magiques soigneusement graduées entre des personnes étrangères et aussi des choses (*mana*), de même que par toutes les créations au moyen desquelles le narcissisme illimité de cette période de l'évolution se défendait contre la protestation évidente de la réalité... Il semble que nous ayons tous, au cours de notre développement individuel, traversé une phase correspondant à cet animisme primitif, que chez

chacun de nous elle n'ait pris fin sans laisser de traces et de restes capables de se réveiller, et que tout ce qui aujourd'hui nous semble " *unheimlich* " remplisse cette condition de se rattacher à ces restes d'activité psychiques animistes et de les inciter à se manifester » (*L'inquiétante Étrangeté*).

Et voilà la psychologie, notre instance des profondeurs, notre arrière-monde à nous — cette toute-puissance des pensées, ce narcissisme magique, cette peur des morts¹, cet animisme ou psychisme primitif que nous reflons en douce aux sauvages pour les récupérer ensuite chez nous comme « sédiments archaïques ». Freud ne croit pas si bien dire en parlant de « surestimation narcissique de processus psychiques ». S'il en est qui surestiment leurs propres processus psychiques (au point d'en exporter la théorie, comme nous l'avons fait de notre morale et de notre technique, au cœur de toutes les cultures), c'est bien Freud lui-même et toute notre culture psychologiste. La juridiction du discours psychologique sur toutes les pratiques symboliques (celles, éclatantes, des sauvages, la mort, le double, la magie, mais aussi sur les nôtres, actuelles) est plus dangereuse encore que celle du discours économiste — elle est du même ordre que la juridiction répressive de l'âme ou de la conscience sur toutes les virtualités symboliques du corps. La réinterprétation du symbolique par le psychanalytique est une opération réductrice. Parce que nous vivons sous le régime de l'inconscient (mais y vivons-nous? n'est-ce pas notre mythe à nous, qui désigne le refoulement, mais en participe encore — pensée refoulée du refoulement), nous nous croyons fondés à étendre cette juridiction, celle de l'histoire psychique, comme ailleurs celle de l'histoire tout court, à toutes les configurations possibles. L'inconscient, l'ordre psychique en général, devient l'instance

1. De même R. Jaulin sur cette crainte primitive des morts : « En prêtant aux forces de la mort des intentions antisociales, les Sara n'ont fait que prolonger logiquement à la fois des observations fort répandues et des données inconscientes. » Il n'est pas sûr du tout que les « données » inconscientes aient rien à voir là-dedans. La hantise, la négativité des forces de la mort s'explique fort bien comme l'instance menaçante, l'imminence de ces forces errantes dès lors qu'elles échappent au groupe et ne peuvent plus s'y échanger. « Le mort se venge » en effet. Mais le double hostile, le mort hostile n'incarne jamais que l'échec du groupe à préserver son matériel d'échange symbolique, à rapatrier dans le groupe, par un rituel approprié, cette « nature » qui échappe avec la mort et qui alors se cristallise en une instance maléfique, laquelle ne rompt jamais pourtant son rapport avec le groupe, mais l'exerce sous forme de persécution (le travail mort gelé dans le capital fixe joue pour nous le même rôle). Cela n'a rien à voir avec quelque projection sur-moi que ou dispositif inconscient venu du fond de l'espèce...

indépassable qui donne droit de cuissage sur toutes les formations individuelles et sociales antérieures. Mais dont l'imaginaire prolifère aussi dans le futur : si l'inconscient est notre mythe moderne et la psychanalyse son prophète, la libération de l'inconscient (la Révolution du Désir) en est l'hérésie millénariste.

Or la pensée de l'inconscient, *comme celle de la conscience*, est encore une pensée de la discontinuité et de la rupture. Simplement, elle substitue à la positivité de l'objet et du sujet de la conscience l'irréversibilité d'un objet perdu et d'un sujet qui s'échappe à jamais. Décentrée, elle reste pourtant dans l'orbite de la pensée occidentale, avec ses « *topiques* » successives (l'enfer / le ciel — le sujet / la nature — le conscient / l'inconscient), où le sujet écartelé ne peut que rêver d'une continuité perdue¹. Jamais elle ne rejoint l'*utopie* — qui n'est pas du tout le phantasme d'un ordre perdu mais, contre toutes les topiques de la discontinuité et du refoulement, la pensée d'un ordre duel, d'un ordre de la réversibilité, d'un ordre symbolique (au sens fort et étymologique du terme), où par exemple la mort n'est pas un espace séparé, où son propre corps, ni son ombre, ne sont pas pour le sujet des espaces séparés, où il n'y a pas de mort qui mette fin à l'histoire du corps, où il n'y a pas de barre qui mette fin à l'ambivalence du sujet et de l'objet, où il n'y a ni au-delà (la survie et la mort) ni en-deçà (l'inconscient et l'objet perdu), mais actualisation immédiate, et non phantasmée, de la réciprocité symbolique. Cette pensée utopique n'est pas fusionnelle : seule la nostalgie engendre des utopies fusionnelles. Ici, rien n'est nostalgique, ni perdu, ni séparé, ni inconscient. Tout est déjà là, et réversible, et sacrifié.

1. Le néo-millénarisme de la libération de l'inconscient ne doit pas s'analyser comme une distorsion de la psychanalyse : il s'engendre logiquement de la résurrection imaginaire de cet objet perdu, de cet objet « a » que la psychanalyse enfouit au cœur de sa théorie : ce réel à jamais introuvable et qui lui permet de garder les portes du symbolique. Cet objet « a » est en fait le véritable miroir du Désir, en même temps que le miroir de la psychanalyse.

L'ÉCONOMIE POLITIQUE ET LA MORT

« On ne meurt pas parce qu'il faut mourir : on meurt parce que c'est un pli auquel on a contraint la conscience un jour, il n'y a pas si longtemps. »

Vaneghem.

« Den Göttern ist der Tod immer nur ein Vorurteil — Pour les Dieux, la mort n'est jamais qu'un préjugé. »

Nietzsche.

La mort, en tant qu'universel de la condition humaine, n'existe que depuis qu'il y a une discrimination *sociale* des morts. L'*institution* de la mort, comme celle de la survie et de l'immortalité, est une conquête tardive du rationalisme *politique* des castes de prêtres et des Églises : c'est sur la gestion de cette sphère imaginaire de la mort qu'elles fondent leur pouvoir. Quant à la disparition de la survie religieuse, elle est la conquête, plus tardive encore, d'un rationalisme politique d'*État*. Quand la survie s'efface devant les progrès de la raison « matérialiste », c'est tout simplement qu'elle est passée dans la vie elle-même : et c'est sur la gestion *de la vie comme survie objective* que l'État fonde son pouvoir. Plus fort que l'Église : ce n'est pas sur l'imaginaire de l'au-delà, mais sur l'imaginaire de cette vie même que grandit l'État et son pouvoir abstrait. C'est sur la mort sécularisée, la transcendence du social, qu'il s'appuie, et sa force lui vient de cette abstraction mortelle qu'il incarne. Comme la médecine est celle du cadavre, ainsi l'État est la gestion du corps mort du socius.

L'Église s'est instituée d'emblée sur la partition de la survie d'avec la vie, du monde terrestre et du Royaume du Ciel. Elle y veille jalousement, car si cette distance disparaît, c'en est fini de son pouvoir. L'Église vit de *l'éternité différée* (comme l'État vit de la société différée, comme les partis révolutionnaires vivent de la révolution différée : tous vivent de la mort) — mais elle a eu du mal à l'imposer. Tout le christianisme primitif, et plus tard le christianisme populaire, messianique et hérétique vit de l'espérance de la parousie, de l'exigence de réalisation immédiate du Royaume de Dieu (cf. Mühlmann : *Les Messianismes révolutionnaires*). Les foules chrétiennes ne croient pas d'abord à un ciel ni à un enfer de l'au-delà : leur vision implique la résolution pure et simple de la mort dans la volonté collective d'*éternité immédiate*. Les grandes hérésies manichéennes, qui menaceront les fondements de l'Église, tiennent du même principe puisqu'elles interprètent ce monde comme dualité agonistique, *ici-bas*, du principe du bien et de celui du mal, — elles font descendre l'enfer sur terre, ce qui est aussi impie que d'y faire descendre le ciel. Pour avoir effacé ce glacié de l'au-delà, elles seront réduites féroceement, comme le seront les hérésies spiritualistes du type de saint François d'Assise et de Joachim de Fiore, dont la charité radicale équivalait à établir dès cette terre une communauté totale et à faire l'économie du Jugement Dernier. Les Cathares visaient un peu trop eux aussi la perfection *réalisée*, l'indistinction de l'esprit et du corps, l'immanence du salut dans la foi collective, ce qui était se rire du pouvoir de mort des Églises. Tout au long de son histoire, il a fallu que l'Église démantèle la communauté primitive, parce que celle-ci a tendance à faire son salut toute seule, en puisant dans sa propre énergie, dans la réciprocité intense qui la traverse. Contre l'universalité abstraite de Dieu et de l'Église, sectes et communautés pratiquent l'« auto-gestion » du salut, qui consiste alors dans l'exaltation symbolique du groupe, et s'achève éventuellement dans un vertige de mort. La seule condition de possibilité des Églises est la liquidation incessante de cette exigence symbolique — c'est aussi la seule condition de possibilité de l'État. C'est ici qu'entre en scène l'économie politique.

Contre l'éblouissement terrestre des communautés, l'Église impose une *économie politique du salut individuel*. D'abord par la foi (mais devenue rapport *personnel* de l'âme à Dieu au lieu de l'effervescence d'une communauté) puis par l'accumulation des œuvres et des mérites, c'est-à-dire une économie au sens propre du terme, avec son calcul final et

ses équivalences. C'est alors, comme toujours dès qu'apparaît un procès d'accumulation¹, que la mort surgit vraiment à l'horizon de la vie. C'est alors que le Royaume passe vraiment de l'autre côté de la mort — devant laquelle chacun se retrouve *seul*. Si le christianisme traîne une fascination de la souffrance, de la solitude, et de la mort, c'est à mesure même de son universalité, qui implique la destruction des communautés archaïques. Dans la forme achevée de l'universel religieux, comme dans celle de l'universel économique (le capital), chacun se retrouve seul.

C'est avec le xvi^e siècle que cette figure moderne de la mort se généralise. Avec la Contre-Réforme et les jeux funèbres et obsessionnels du Baroque, mais surtout avec le protestantisme qui, en individualisant les consciences devant Dieu, en désinvestissant le cérémonial collectif, accélère le processus d'angoisse individuelle de la mort. C'est de lui aussi que surgira l'immense entreprise moderne de conjuration de la mort : l'éthique de l'accumulation et de la production matérielle, la sanctification par l'investissement, le travail et le profit qu'on appelle communément l'« esprit du capitalisme » (Max Weber : *L'Éthique protestante*) — cette machine de salut d'où l'ascèse intramondaine s'est peu à peu retirée au profit de l'accumulation mondaine et productive, sans changer de finalité : la protection contre la mort.

Avant ce tournant du xvi^e siècle, la vision et l'iconographie de la mort au Moyen Age est encore folklorique et joyeuse. Il y a un *théâtre collectif* de la mort, elle n'est pas enfouie dans la conscience individuelle (et plus tard dans l'inconscient). La mort alimente encore au xv^e siècle cette grande fête messianique et égalitaire que fut la Danse de Mort : rois, évêques, princes, bourgeois, manants — tous égaux devant la mort, par défi à l'ordre inégalitaire de la naissance, de la richesse et du pouvoir. Dernier grand moment où la Mort put apparaître comme mythe offensif, comme parole collective. Depuis, comme on sait, la mort est devenue une pensée « de droite », individuelle et tragique², « réactionnaire » en

1. La science elle-même n'est cumulative que parce qu'elle a partie liée avec la mort, parce qu'elle entasse le mort sur le mort.

2. Une autre pensée individualiste et pessimiste de la mort avait pourtant déjà existé jadis — celle des Stoïciens, pensée aristocratique préchrétienne liée elle aussi à la conception d'une solitude personnelle de la mort dans une culture dont les mythes collectifs s'effondraient. Les mêmes accents se retrouvent chez Montaigne et Pascal, chez le sire-châtelain ou le janséniste de noblesse de robe — grande bourgeoisie anoblie — dans la résignation humaniste ou le christianisme

regard des mouvements de révolte et de révolution sociale.

La mort, la nôtre, est vraiment née au xvi^e siècle. Elle a perdu sa faux et son horloge, elle a perdu les Cavaliers de l'Apocalypse et les jeux grotesques et macabres du Moyen Âge. Tout ça, c'était encore du folklore et de la fête, par où la mort s'échangeait encore, certes pas avec l'« efficacité symbolique » des primitifs, mais du moins comme phantasme collectif au fronton des cathédrales ou dans les jeux partagés de l'enfer. On peut même dire : tant qu'il y a de l'enfer, il y a du plaisir. Sa disparition dans l'imaginaire n'est que le signe de son intériorisation psychologique, quand la mort cesse d'être la grande faucheuse pour devenir l'angoisse de mort. Sur cet enfer psychologique, d'autres générations de prêtres et de sorciers vont grandir, plus subtils et plus scientifiques.

Avec la désintégration des communautés traditionnelles, chrétiennes et féodales, par la Raison bourgeoise et le système naissant de l'économie politique, la mort ne se partage plus. Elle est à l'image des biens matériels, qui circulent de moins en moins, comme dans les échanges antérieurs, entre des partenaires inséparables (c'est toujours plus ou moins une communauté ou un clan qui échange), et de plus en plus sous le signe d'un équivalent général. Dans le mode capitaliste, chacun est seul devant l'équivalent général. De même chacun se retrouve seul devant la mort — et ceci n'est pas une coïncidence. Car *l'équivalence générale, c'est la mort.*

C'est, à partir de là, l'obsession de la mort et la volonté d'abolir la mort par l'accumulation qui devient le moteur fondamental de la rationalité de l'économie politique. Accumulation de la valeur, et en particulier du temps comme valeur, dans le phantasme d'un report de la mort au terme d'un infini linéaire de la valeur. Même ceux qui ne croient plus en une éternité personnelle croient en l'infini du temps comme en un capital de l'espèce à intérêts surcomposés. C'est l'infini du capital qui passe dans l'infini du temps, l'éternité d'un système productif qui ne connaît plus la réversibilité de l'échange/don, mais seulement l'irréversibilité de la croissance quantitative. L'accumulation du temps impose l'idée de progrès, comme l'accumulation de la science impose l'idée de vérité : dans l'un et l'autre cas, ce qui s'accumule ne s'échange plus symboliquement et devient une dimension objective. A la limite, l'objectivité totale du temps, comme

désespéré. Mais là, c'est l'intériorisation moderne de l'angoisse de mort qui commence.

l'accumulation totale, c'est l'impossibilité totale d'échanger symboliquement — c'est la mort. D'où l'impasse absolue de l'économie politique : elle veut abolir la mort par l'accumulation — mais le temps même de l'accumulation est celui de la mort. Il n'y a pas de révolution dialectique à espérer au terme de ce processus, c'est un emballement en spirale.

On savait déjà que la rationalisation économique des échanges (le marché) est la forme sociale qui *produit* la rareté (Marshall Sahlins : *Stone Age Economics*, « La Première Société d'abondance »). De même, c'est l'accumulation indéfinie du temps comme valeur sous le signe de l'équivalence générale qui entraîne *cette rareté absolue du temps qu'est la mort*.

Contradiction du capitalisme? Non, le communisme est en cela solidaire de l'économie politique que lui aussi vise à l'abolition de la mort, selon le même phantasme de progrès et de libération, selon le même schéma fantastique d'une éternité d'accumulation et de forces productives. Seule sa méconnaissance totale de la mort (sinon comme d'un horizon hostile à vaincre par la science et la technique) l'a protégé jusqu'ici des pires contradictions. Car rien ne sert de vouloir abolir la loi de la valeur si on veut en même temps abolir la mort, c'est-à-dire préserver la vie comme valeur absolue. C'est la vie elle-même qui doit sortir de la loi de la valeur et arriver à s'échanger contre la mort. De tout ceci les matérialistes ne se soucient guère, dans leur idéalisme d'une vie expurgée de la mort, d'une vie enfin « libérée » de toute ambivalence¹.

Toute notre culture n'est qu'un immense effort pour dissocier la vie de la mort, conjurer l'ambivalence de la mort au seul profit de la reproduction de la vie comme valeur, et du temps comme équivalent général. Abolir la mort, c'est notre phantasme qui se ramifie dans toutes les directions : celui de survie et d'éternité pour les religions, celui de vérité pour la science, celui de productivité et d'accumulation pour l'économie.

Aucune autre culture ne connaît cette opposition distinctive de la vie et de la mort au profit de la vie comme positivité : la vie comme accumulation, la mort comme échéance.

Aucune autre culture ne connaît cette impasse : dès que

1. A ce titre, il n'y a aucune différence entre le matérialisme athée et l'idéalisme chrétien, car s'ils se séparent sur la question de la survie (mais qu'il y ait quelque chose ou non après la mort est sans importance : that is not the question), ils s'accordent sur le principe fondamental : la vie, c'est la vie — la mort, c'est toujours la mort — c'est-à-dire dans la volonté de les tenir soigneusement à distance l'une de l'autre.

cesse l'*ambivalence* de la vie et de la mort, dès que cesse la *réversibilité* symbolique de la mort, on entre dans un processus d'accumulation de la vie comme *valeur* — mais du même coup aussi on entre dans le champ de la production *équivalente* de la mort. Ainsi cette vie devenue valeur est constamment *pervertie* par la mort équivalente. La mort devient, à chaque instant, l'objet d'un désir pervers. La séparation même de la vie et de la mort est investie par le désir.

Alors seulement on peut parler de pulsion de mort. Alors seulement on peut parler d'inconscient, car *l'inconscient n'est que cette accumulation de la mort équivalente* — celle qui ne s'échange plus et ne peut que se monnayer dans le phantasme. Le symbolique, c'est le rêve inverse d'une fin de l'accumulation, et d'une réversibilité possible de la mort dans l'échange. La mort *symbolique*, celle qui n'a pas subi cette disjonction *imaginaire* de la vie et de la mort qui est à l'origine de la *réalité* de la mort, celle-là s'échange dans un rituel social de fête. La mort réelle/imaginaire (la nôtre) ne peut que se racheter dans un travail individuel de deuil, que le sujet accomplit sur la mort des autres, et sur lui-même dès sa propre vie. C'est ce travail de deuil qui alimente la métaphysique occidentale de la mort depuis le christianisme, et jusque dans le concept métaphysique de pulsion de mort.

LA PULSION DE MORT

Avec Freud, on passe de la mort philosophique, du drame de la conscience, à la mort comme processus pulsionnel, inscrit dans l'ordre inconscient — d'une métaphysique de l'angoisse à une métaphysique de la pulsion. Tout se passe comme si la mort, *libérée du sujet*, trouvait enfin son statut de finalité *objective*: énergie pulsionnelle de mort ou principe de fonctionnement psychique.

En devenant pulsion, la mort ne cesse pas d'être une fin (c'est même la seule à partir de là : la proposition de la pulsion de mort signifie une extraordinaire simplification des finalités, puisque même l'Éros lui est subordonné), mais cette finalité s'approfondit jusqu'à s'inscrire dans l'inconscient. Or, cet approfondissement de la mort dans l'inconscient coïncide avec l'approfondissement du système dominant : la mort devient en même temps un « principe de fonctionnement psychique » et le « principe de réalité » de nos formations sociales, à travers l'immense mobilisation répressive du travail et de la production. Ou encore : Freud installe, avec la pulsion de mort, le processus de *répétition* au cœur des déterminations objectives au moment même du passage du système général de la production à la pure et simple *reproduction*. Cette coïncidence est extraordinaire pour peu qu'au-delà de son statut métapsychologique on s'intéresse à une *généalogie* du concept de pulsion de mort. Celle-ci est-elle une « découverte » d'ordre anthropologique qui efface toutes les autres (et qui peut servir dès lors de principe universel d'explication : on peut imaginer toute l'économie politique comme dominée et engendrée par la pulsion de mort) — ou bien ce concept est-il *produit* à un moment donné, en relation avec telle configuration du système ? Dans ce cas, sa radicalité n'est

que celle du système lui-même, et le concept ne fait que sanctionner une culture de mort, en lui donnant le label d'une pulsion transhistorique. Opération qui est celle de toute pensée idéaliste, mais que nous refusons d'admettre chez Freud. Avec Freud (comme avec Marx), la raison occidentale s'arrêterait de rationaliser, d'idéaliser ses propres principes, d'idéaliser la réalité même par son effet critique d'« objectivité » — elle désignerait enfin les structures indépassables, pulsionnelles ou économiques : ainsi la pulsion de mort comme l'éternel procès du désir. Mais pourquoi cette proposition ne relèverait-elle pas, elle aussi, des processus d'élaboration secondaire ?

Il est vrai que, dans un premier temps, la pulsion de mort brise avec la pensée occidentale. Du christianisme au marxisme et à l'existentialisme : ou bien la mort est franchement niée et sublimée, ou bien elle est dialectisée. Dans la théorie et la pratique marxistes, la mort est d'ores et déjà vaincue dans l'être de classe, ou bien elle est intégrée comme négativité historique. Plus généralement, toute la pratique occidentale de domination de la nature et de sublimation de l'agressivité dans la production et l'accumulation se caractérise comme Éros constructif : Éros fait servir l'agressivité sublimée à ses fins et, dans le mouvement du devenir (de l'économie politique aussi bien), la mort est distillée comme négativité à doses homéopathiques. Même les philosophies modernes de l'« être-pour-la-mort » ne renversent pas cette tendance : la mort y sert de relance tragique au sujet, elle scelle son absurde liberté¹.

1. A la dialectique chrétienne de la mort, que résume en y mettant fin la formule de Pascal : « Il importe à toute la vie de savoir si l'âme est mortelle ou immortelle », succède la pensée humaniste d'une maîtrise rationaliste de la mort. Celle-ci se ressource en Occident chez les Stoïciens et les Épicuriens (Montaigne — dénégation de la mort — sérénité souriante ou glacée), jusqu'au XVIII^e et Feuerbach : « La mort est un fantôme, une chimère, puisqu'elle n'existe que quand elle n'existe pas ». Mise en scène de la raison, qui ne résulte jamais d'un excès de la vie, ou d'une acception enthousiaste de la mort : l'humanisme est à la recherche d'une *raison naturelle* de la mort, d'une sagesse étayée par la science et les Lumières.

A ce dépassement formel et rationaliste de la mort succède la raison dialectique — la mort comme négativité et mouvement du devenir. Hegel. Cette belle dialectique retrace le mouvement ascendant de l'économie politique.

Elle se détraque ensuite pour laisser place à l'irréductibilité de la mort, à son imminence indépassable (Kierkegaard). La raison dialectique s'effondre chez Heidegger : elle prend un tour subjectif et irrationnel, celui d'une métaphysique de l'absurde et du désespoir, qui ne cesse pourtant pas d'être la dialectique d'un sujet conscient, qui y retrouve une liberté paradoxale : « Tout est permis, puisque la mort est indépas-

Tout autre chose avec Freud. Plus de sublimation, même tragique, plus de dialectique possible avec la pulsion de mort. Pour la première fois, la mort apparaît comme *principe* indestructible, opposé à l'Éros. Et ceci sans égard au sujet, à la classe ou à l'histoire : c'est la dualité irréductible de deux pulsions, Éros et Thanatos, qui d'une certaine façon réveille l'ancienne version manichéenne du monde, celle de l'antagonisme sans fin des deux principes du bien et du mal. Vision très puissante, venue des cultes archaïques où vivait encore l'intuition fondamentale d'une spécificité du mal et de la mort. Vision insupportable pour l'Église, qui mettra des siècles pour l'exterminer et imposer enfin la prééminence du principe du Bien (Dieu), ravalant le mal et la mort à un principe négatif dialectiquement subordonné à l'autre (le Diable). Mais toujours le cauchemar d'une autonomie de l'Archange du Mal, Lucifer, (sous toutes ses formes, des hérésies populaires et des superstitions, qui ont toujours tendance à prendre à la lettre l'existence d'un principe du mal, et donc à lui rendre un culte, jusqu'à la magie noire et à la théorie janséniste, sans compter les Cathares) hantera les jours et les nuits de l'Église. A une pensée radicale de la mort, à la pensée dualiste et manichéenne, elle opposera la dialectique comme théorie institutionnelle et arme de dissuasion. Et l'histoire verra la victoire de l'Église et de la dialectique (y compris la dialectique « matérialiste »). Dans ce sens, Freud rompt très

sable » (quia absurdum — Pascal n'était pas tellement loin de ce pathos moderne de la mort). Camus : « L'homme absurde fixe la mort avec une attention passionnée et cette fascination le libère. »

L'angoisse de mort comme épreuve de vérité. La vie humaine comme être-pour-la-mort. Heidegger : « L'Être authentique pour la mort, c'est-à-dire la finitude de la temporalité, est le fondement caché de l'historicité de l'homme » (*Sein und Zeit*). La mort comme « authenticité » : il y a là, par rapport au système lui-même mortifère, une surenchère vertigineuse, un défi qui est en fait une obéissance profonde.

Le terrorisme de l'authenticité par la mort : encore un processus secondaire par lequel la conscience récupère sa « finitude » comme destin, par une acrobatie dialectique. L'angoisse comme principe de réalité et de « liberté », c'est encore l'imaginaire, qui a substitué dans sa phase contemporaine le miroir de la mort à celui de l'immortalité. Mais tout cela est toujours très chrétien, et fraye d'ailleurs constamment avec le christianisme « existentialiste ».

La pensée révolutionnaire, elle, oscille entre une *dialectisation* de la mort comme négativité et un objectif *rationaliste* d'abolition de la mort : en venir à bout comme d'un obstacle « réactionnaire », solidaire du capital, grâce à la science et à la technique, vers l'immortalité de l'homme générique, au-delà de l'histoire, dans le communisme. La mort, comme tant d'autres choses, n'est qu'une superstructure, dont le sort sera réglé par la révolution de l'infrastructure.

profondément avec la métaphysique chrétienne et occidentale.

La dualité des instincts de vie et de mort correspond plus précisément à la position de Freud dans *Au-delà du principe de plaisir*. Dans *Malaise de la Civilisation*, la dualité s'achève en un cycle de la seule pulsion de mort. Éros n'est plus qu'un immense détour de la culture vers la mort, qui subordonne tout à ses propres fins. Mais cette dernière version ne revient pourtant pas en deçà de la dualité, vers une dialectique inverse. Car il n'y a dialectique que du devenir constructif, de l'Éros, dont le but est « d'instituer des unités toujours plus grandes, de lier et d'ordonner les énergies ». A ceci la pulsion de mort s'oppose sous deux caractéristiques principales :

I. Elle est ce qui dissout les assemblages, délie les énergies, défait le discours organique d'Éros pour ramener les choses à l'inorganique, à l'*ungebunden*, à l'utopique d'une certaine façon, par opposition aux topiques articulées et constructives de l'Éros. Entropie de la mort, négentropie de l'Éros.

II. Cette puissance de désagrégation, de désarticulation, de *défection* implique une contre-finalité radicale sous forme d'involution vers l'état antérieur et inorganique. La compulsion de répétition (*Wiederholungszwang*), ou « tendance à la reproduction, qui fait surgir et revivre même des événements passés qui ne comportaient pas la moindre satisfaction », c'est d'abord la tendance à reproduire ce non-événement par excellence que fut, pour tout être vivant, l'état antérieur et inorganique de chose, c'est-à-dire la mort. C'est donc toujours comme cycle répétitif que la mort vient démanteler les finalités constructives, linéaires ou dialectiques, de l'Éros. Viscosité de la pulsion de mort, élasticité de l'inorganique qui résiste partout victorieusement à la structuration de la vie.

Il y a donc bien dans la proposition de la pulsion de mort — que ce soit dans sa forme duelle ou dans la contre-finalité incessante et destructrice de la répétition — quelque chose d'irréductible à tous les dispositifs intellectuels de la pensée occidentale. La pensée de Freud joue au fond elle-même comme pulsion de mort dans l'univers théorique occidental. Mais alors, bien sûr, il est absurde de lui rendre un statut constructif de « vérité » : la « réalité » de l'instinct de mort est indéfendable — pour rester fidèle à l'intuition de la pulsion de mort, il faut la maintenir dans l'hypothèse déconstructive, c'est-à-dire l'assumer dans les seules limites de la déconstruction qu'elle opère sur toute pensée antérieure, mais aussi, et aussitôt, la déconstruire elle-même comme concept.

Il serait impensable — sinon comme ultime subterfuge de la raison — que le principe de déconstruction soit le seul qui y échappe.

Ce contre quoi il faut défendre la pulsion de mort, c'est contre toutes les tentatives pour la redialectiser dans un nouvel édifice constructif. Marcuse en est un bel exemple. Il parle de la répression par la mort : « La théologie et la philosophie entrent aujourd'hui en compétition pour célébrer la mort comme une catégorie existentielle. Dénaturant (!) un fait biologique pour en faire une essence ontologique, elles attribuent une bénédiction transcendante à la culpabilité de l'humanité qu'elles aident à perpétuer » (*Éros et Civilisation*). Ceci pour la « surrépression ». Quant à la répression fondamentale : « Le fait brut de la mort nie une fois pour toutes la réalité d'une existence non répressive. » « Car la mort est la négativité finale du temps, alors que la jouissance exige l'éternité... Le temps n'a pas de pouvoir sur le Ça, mais le Moi est soumis au temps. La simple anticipation de la fin inévitable, présente à chaque instant, introduit un élément répressif dans toutes les relations libidineuses. » Passons sur le « fait brut de la mort » : jamais un fait brut, seul un rapport social est répressif. Mais le plus curieux est la façon dont cette répression fondamentale de la mort va changer de signe avec la « libération » d'Éros : « L'instinct de mort opère sous la direction du principe de Nirvāna : il tend vers un état... sans besoins. Cette tendance de l'instinct implique que ses manifestations destructrices diminueront à l'approche d'un tel état. Si l'objectif fondamental de l'instinct n'est pas la cessation de la vie, mais celle de la douleur, l'absence de tension, paradoxalement le conflit entre la mort et la vie est d'autant plus réduit que la vie approche davantage de l'état de satisfaction »... « Éros libéré de la surrépression serait renforcé ; et ainsi renforcé, absorberait en quelque sorte l'instinct de mort. *La valeur instinctuelle de la mort serait modifiée* » (p. 203). Ainsi on va pouvoir changer l'instinct et triompher du fait brut, selon la bonne vieille philosophie idéaliste de la nécessité et de la liberté : « La mort peut redevenir un signe de liberté. La nécessité de la mort ne réfute pas la possibilité de la libération finale. Comme toutes les autres nécessités, elle peut être rendue rationnelle, indolore. » La dialectique marcusienne implique donc le ravalement total de la pulsion de mort (or ce passage est immédiatement suivi dans *Éros et Civilisation* de la « critique du révisionnisme néo-freudien »!). On mesure quelles résistances provoque ce concept chez les âmes pieuses. Ici encore, il n'est pas trop de toute la dialectique.

tique — ici de la « libération » d'Éros, ailleurs des forces productives — pour venir à bout de la mort.

La pulsion de mort est gênante, parce qu'elle ne permet plus aucun rétablissement dialectique. Là est sa radicalité. Mais la panique qu'elle provoque ne lui confère pas un statut de vérité : il faut se demander si elle n'est pas elle-même en dernière instance une rationalisation de la mort.

C'est d'abord la conviction qui parle chez Freud (ailleurs il parlera d'hypothèse spéculative) : « La conviction que nous avons acquise que la vie psychique est dominée par la tendance à l'invariance, à la suppression de la tension interne provoquée par les excitations (principe de Nirvāna — Barbara Low), cette conviction constitue une des plus puissantes raisons qui nous font croire à l'existence d'instincts de mort » (*Au-delà du principe de plaisir*). Pourquoi alors tous les efforts de Freud pour fonder son instinct de mort dans la rationalité biologique (analyse de Weissmann, etc.) — effort positiviste qu'on déplore généralement, un peu comme la tentative de dialectiser la Nature chez Engels, et qu'on s'accorde pour négliger par affection pour lui. Et pourtant : « Si nous admettons, comme un fait expérimental, ne souffrant aucune exception, que tout ce qui vit retourne à l'état inorganique, meurt pour des raisons internes, nous pouvons dire : la fin vers laquelle tend toute vie est la mort ; et, inversement, le non-vivant est antérieur au vivant... Ces gardiens de la vie que sont les instincts ont été primitivement des satellites de la mort. »

Il est difficile de dégager ici la pulsion de mort du positivisme pour en faire une « hypothèse spéculative » ou un « pur et simple principe de fonctionnement psychique » (Pontalis, revue *L'Arc*). Il n'y a plus d'ailleurs à ce niveau de véritable dualité des pulsions : la mort seule est finalité. Mais c'est cette finalité qui pose à son tour un problème crucial, car elle inscrit la mort dans une telle antériorité, comme destin organique et psychique, presque comme programmation et code génétique — bref dans une telle *positivité* que, sauf à croire en la réalité scientifique de cette pulsion, on ne peut plus la prendre que comme mythe. On ne peut plus qu'opposer à Freud ce qu'il dit lui-même : « La théorie des pulsions est pour ainsi dire notre mythologie à nous. Les pulsions sont des êtres mythiques, grandioses dans leur indétermination » (Nouveau cycle de conférences pour introduire à la psychanalyse).

Si la pulsion de mort est un mythe, alors interprétons-le. Interprétons la pulsion de mort, et le concept d'inconscient

lui-même comme des mythes, et ne tenons plus compte de leur effet, ou de leur effort de « vérité ». Un mythe raconte quelque chose : non pas tellement dans son contenu que dans la forme de son discours. Faisons le pari que, sous les espèces métaphoriques de la sexualité et de la mort, la psychanalyse raconte quelque chose de l'organisation fondamentale de notre culture. C'est lorsque le mythe ne se raconte plus, lorsqu'il érige ses fables en axiomes qu'il perd cette « indétermination grandiose » dont parle Freud. « Le concept n'est que le résidu d'une métaphore » disait Nietzsche. Parions donc pour la *métaphore* de l'inconscient, pour la *métaphore* de la pulsion de mort.

Éros au service de la mort, toute la sublimation culturelle comme un long détour vers la mort, la pulsion de mort alimentant la violence répressive et présidant à la culture comme un surmoi féroce, les forces de vie s'inscrivant dans la compulsion de répétition — tout ceci est vrai, mais vrai de *notre* culture — entreprise de mort cherchant à abolir la mort et pour cela même érigeant mort sur mort et hantée par elle comme par sa propre fin. Cela, le terme de « pulsion » le dit métaphoriquement, et il désigne en cela la phase contemporaine du système de l'économie politique (est-ce encore l'économie politique?) où la loi de la valeur, sous sa forme structurale la plus terroriste, s'achève dans la pure et simple reproduction compulsive du code — où la loi de la valeur semble une finalité aussi irréversible qu'une pulsion, telle qu'elle prend pour toute notre culture figure de destin. Stade de l'immanence répétitive d'une même loi dans tous les instants de la vie. Stade où le système bute sur sa propre fin, pris entre l'investissement total par la mort comme finalité objective et la subversion totale par la pulsion de mort comme procès de déconstruction. La métaphore de la pulsion de mort dit tout cela simultanément — car la pulsion de mort est à la fois le système et le *double* du système, son dédoublement en une contre-finalité radicale (cf. le Double, et son « inquiétante étrangeté », « Das Unheimliche »).

Voilà ce que raconte le mythe. Mais voyons comment fonctionne la mort lorsqu'elle se donne comme discours objectif de « pulsion ». Avec le terme de « pulsion », dont la définition est à la fois biologique et psychique, la psychanalyse s'enracine dans des catégories issues tout droit de l'imaginaire d'une certaine raison occidentale : loin d'y contredire radicalement, elle doit alors s'interpréter comme un moment de la pensée occidentale. Pour le biologique : il est clair que c'est la rationalité scientifique qui produit la distinction du vivant

et du non-vivant sur laquelle se fonde la biologie. Littéralement, la science, en se produisant elle-même comme code, produit le mort, le non-vivant, comme objet conceptuel, et la séparation du mort comme axiome à partir duquel elle va pouvoir légiférer. Il n'est de bon objet (scientifique) comme il n'est de bon Indien, que mort. Or, c'est à cet état inorganique que se réfère la pulsion de mort, à ce statut de non-vivant qui ne résulte que du décret arbitraire de la science, et pour tout dire, de son propre phantasme de répression et de mort. N'étant finalement que le cycle de répétition du non-vivant, la pulsion de mort participe de cet arbitraire de la biologie, elle le redouble par un parcours psychique. Or, toutes les cultures ne produisent pas le concept séparé du non-vivant, notre seule culture le produit sous le signe de la biologie. Il suffirait donc que cette discrimination soit levée pour invalider du même coup le concept de pulsion de mort. Celui-ci n'est finalement qu'un aménagement théorique entre le vivant et le non-vivant, sans plus d'issue que toutes les tentatives d'articulation où la science se perd. Définitivement, c'est toujours le non-vivant qui l'emporte, l'axiomatique d'un système de mort (cf. J. Monod : *Le Hasard et la Nécessité*).

Le problème est le même pour le psychique — et là c'est toute la psychanalyse qui est en cause. Il faut se demander quand et pourquoi notre système commence à produire du « psychique ». L'autonomisation du « psychique » est récente. Elle redouble à un niveau supérieur celle du biologique. La ligne passe cette fois entre l'organique, le somatique et... autre chose. Il n'y a de psychique que sur la base de cette distinction. D'où l'inextricable difficulté ensuite pour réarticuler l'ensemble — d'où résulte précisément le concept de pulsion, qui veut jeter un pont entre les deux, et participe simplement de l'arbitraire de l'un et de l'autre. La métapsychologie de la pulsion rejoint ici la métaphysique de l'âme et du corps : elle est sa réécriture à un stade plus avancé.

L'ordre séparé du psychique résulte de la précipitation, en notre « for intérieur », conscient ou inconscient, de tout ce dont le système interdit l'échange collectif et symbolique. C'est un ordre du refoulé. Rien d'étonnant qu'il soit dominé par la pulsion de mort — puisqu'il n'est que le précipité individuel d'un ordre de mort. Et la psychanalyse, qui le théorise en tant que tel, ne fait, comme chaque discipline dans son ordre, que sanctionner cette discrimination mortelle.

Conscient, inconscient, surmoi, culpabilité, refoulement, processus primaires et secondaires, phantasme, névrose et psychose — oui, ça fonctionne bien comme ça, *si on admet*

la circonscription du psychique en tant que tel, que produit notre système (et pas n'importe lequel) comme forme immédiate et fondamentale de l'intelligibilité, c'est-à-dire comme code. La toute-puissance du code, c'est précisément cette inscription de sphères séparées, toutes justiciables ensuite d'une investigation spécialisée et d'une science souveraine — mais le psychique est sans doute celle qui a le plus bel avenir. Tous les processus sauvages, errants, transversaux, symboliques, viendront s'y inscrire pour y être domestiqués, *au nom même de l'inconscient* — qui, par une extraordinaire dérision, fait figure aujourd'hui de leitmotiv de la « libération » radicale! La mort même y sera domestiquée sous le signe de la pulsion de mort!

En fait, c'est contre Freud lui-même et contre la psychanalyse qu'il faut interpréter la pulsion de mort si on veut lui garder sa radicalité. La pulsion de mort doit être entendue comme jouant contre toute la positivité scientifique de l'appareil psychanalytique tel que Freud l'a élaboré. Elle n'en est pas la formulation limite ni la conclusion la plus radicale, elle en est le retournement, et ceux qui en ont refusé le concept ont d'une certaine façon vu plus juste que ceux qui l'acceptent dans la foulée de la psychanalyse, suivant en cela Freud lui-même, sans peut-être entendre ce qu'il dit. La pulsion de mort rend en effet virtuellement inutiles, elle excède de loin tous les points de vue et les dispositifs antérieurs : économique, énergétique, topique, psychique même. A plus forte raison bien sûr la logique pulsionnelle dont elle se réclame, héritée de la mythologie scientifique du xix^e siècle. Lacan l'a peut-être deviné, lorsqu'il parle de l'« ironie » de ce concept, du paradoxe inouï et insoluble qu'il pose. La psychanalyse a pris historiquement le parti de reconnaître là son enfant le plus étrange, mais la mort ne se laisse pas prendre au miroir de la psychanalyse. Elle joue comme principe total, radical, de fonctionnement, et elle n'a besoin pour cela ni du refoulement, ni donc d'une économie libidinale. Elle n'a que faire du détour des topiques successives, des calculs d'énergie, elle fait à la limite l'économie de l'inconscient lui-même — dénonçant tout cela *aussi* comme une machine constructive de l'Éros, comme machine positive d'interprétation, qu'elle défait et démantèle comme n'importe quelle autre. Principe de contre-finalité, hypothèse spéculative radicale, méta-économique, métapsychique, métaénergétique, métapsychanalytique, la (pulsion de) mort est au-delà de l'inconscient — elle doit être arrachée à la psychanalyse et retournée contre elle.

LA MORT CHEZ BATAILLE

La vision psychanalytique de la mort est encore, dans sa radicalité, une vision *par défaut* : *contrainte* pulsionnelle de répétition, perspective d'équilibre final dans le continuum inorganique, abolition des différences, des intensités selon une involution vers le point le plus bas, entropie de la mort, conservatisme de la pulsion, équilibre par défaut du Nirvāna : cette théorie présente des affinités certaines avec l'économie politique. Malthusienne comme celle-ci, dont l'objectif est de se défendre contre la mort. Car l'économie politique n'existe que par défaut : la mort y est ce point aveugle, l'absence qui hante tous les calculs. Et l'absence de la mort seule permet l'échange des valeurs et le jeu des équivalences. *L'injection infinitésimale de la mort créerait immédiatement un tel excès, une telle ambivalence que tout le jeu de la valeur s'effondrerait.* L'économie politique est une économie de mort, parce qu'elle fait l'économie de la mort et l'enterre sous son discours. La pulsion de mort tombe dans l'inverse : elle est le discours de la mort, comme finalité indépassable. Discours inverse mais complémentaire, car si l'économie politique est bien ce nirvāna (accumulation et reproduction indéfinie de valeur morte), alors la pulsion de mort en dénonce la vérité, et en même temps la dérision absolue — mais elle le fait dans les termes mêmes du système, en idéalisant la mort comme pulsion (finalité objective). Telle qu'elle est, la pulsion de mort est le négatif le plus radical du système actuel, mais elle ne fait encore que tendre un miroir à l'imaginaire funèbre de l'économie politique.

Au lieu d'instituer la mort comme régulation des tensions et fonction d'équilibre, comme *économie* de pulsion, Bataille l'introduit à l'inverse comme paroxysme des échanges,

surabondance et excès. La mort comme surcroît toujours déjà là et preuve que la vie n'est déficiente que lorsque la mort en est ôtée, que la vie n'existe que dans l'irruption et dans l'échange avec la mort, sinon elle est vouée à la discontinuité de la valeur, et donc au déficit absolu. « Vouloir qu'il n'y ait que de la vie, c'est faire qu'il n'y ait que de la mort. » L'idée que la mort n'est pas du tout une défaillance de la vie, qu'elle est voulue par la vie même, et que le phantasme délirant de l'abolir (celui de l'économie) équivaut à l'installer au cœur de la vie même — mais cette fois comme néant morne et sans fin. Biologiquement : « La pensée d'un monde où l'organisation artificielle assurerait la prolongation de la vie humaine évoque la possibilité d'un cauchemar » (*L'Érotisme*). Mais surtout symboliquement — et là le cauchemar n'est plus une simple possibilité, c'est la réalité que nous vivons à chaque instant : la mort (l'excès, l'ambivalence, le don, le sacrifice, la dépense, et le paroxysme), et donc la vraie vie en est absente. Nous renonçons à mourir, et nous accumulons au lieu de nous perdre : « Nous annexons l'objet du désir, qui était en vérité celui de mourir, nous l'annexons à notre vie durable. Nous enrichissons notre vie au lieu de la perdre. » Prééminence du luxe et de la prodigalité sur le calcul fonctionnel, prééminence de la mort sur la vie comme finalité unilatérale de production et d'accumulation : « Si l'on envisage globalement la vie humaine, elle aspire jusqu'à l'angoisse à la prodigalité, jusqu'à la limite où l'angoisse n'est plus tolérable. Le reste est bavardage de moraliste... Une agitation fiévreuse en nous demande à la mort d'exercer ses ravages à nos dépens. »

La mort et la sexualité, au lieu de s'affronter comme principes antagonistes (Freud), s'échangent dans le même cycle, dans la même *révolution* cyclique de la continuité. La mort n'est pas le « prix » de la sexualité — sorte d'équivalence qu'on trouve partout dans la théorie des êtres vivants complexes (l'infusoire, lui, est immortel et asexué) — ni la sexualité n'est le simple détour de la mort, comme dans *Malaise dans la Civilisation* : elles échangent leur énergies, elles s'exaltent l'une l'autre. Il n'y a pas d'économie spécifique de l'une ni de l'autre : ce n'est que séparées que la vie et la mort tombent sous le coup d'une économie — confondues, elles passent ensemble au-delà de l'économie, dans la fête et la perte (l'érotisme pour Bataille) : « Pas de différence entre la mort et la sexualité. Elles ne sont que les moments aigus d'une fête que la nature célèbre avec la multitude inépuisable des êtres, l'une et l'autre ayant le sens du gaspillage illimité auquel la

nature procède à l'encontre du désir de durer qui est le propre de chaque être ». Une fête donc, et fête parce que restitution du *cycle*, là où la pénurie impose l'économie *linéaire* de la durée, — parce que restitution d'une révolution cyclique de la vie et de la mort, là où Freud n'augure d'autre issue que l'involution répétitive de la mort.

Il y a donc chez Bataille vision de la mort comme principe excessif, et comme anti-économie. D'où la métaphore du luxe, du caractère luxueux de la mort. Seule la dépense somptuaire et inutile a un sens — l'économie, elle, n'a pas de sens, elle n'est que résidu, dont on a fait la loi de la vie, alors que la richesse est dans l'échange luxueux de la mort : le sacrifice, la « part maudite », celle qui échappe à l'investissement et aux équivalences, et qui ne peut être qu'anéantie. Si la vie n'est qu'un besoin de durer *à tout prix*, alors l'anéantissement est un luxe *sans prix*. Dans un système où la vie est régie par la valeur et l'utilité, la mort devient un luxe inutile, et la seule alternative.

Cette conjonction luxueuse du sexe et de la mort figure chez Bataille sous le signe de la *continuité*, par opposition avec l'économie discontinue des existences individuelles. La finalité est de l'ordre du discontinu, ce sont les êtres discontinus qui secrètent la finalité, toutes sortes de finalités, qui se ramènent à une seule : leur *propre* mort. « Nous sommes des êtres discontinus, individus mourant isolément dans une aventure inintelligible, mais nous avons la nostalgie de la continuité perdue. » La mort, elle, est sans finalité, elle est ce qui met en question la finalité de l'être individuel, dans l'érotisme : « Que signifie l'érotisme des corps sinon une violation de l'être des partenaires?... Toute la mise en œuvre érotique a pour principe une destruction de la structure de l'être fermé qu'est à l'état normal un partenaire du jeu. » La mise à nu érotique est égale à la mise à mort, dans la mesure où elle inaugure un état de communication, de perte d'identité et de fusion. Fascination de la dissolution des formes constituées : tel est Éros — à l'inverse de Freud, pour qui Éros lie les énergies, les fédère en unités toujours plus grandes. Dans la mort, comme dans l'Éros, il s'agit d'introduire dans la discontinuité toute la continuité possible : c'est un jeu avec la continuité totale. C'est dans ce sens que « la mort, rupture de cette discontinuité individuelle à laquelle l'angoisse nous rive, se propose à nous comme une vérité plus éminente que la vie ». Freud dit exactement la même chose, mais *par défaut*. Et il ne s'agit plus de la même mort.

Ce qui a manqué à Freud, ce n'est pas de voir dans la mort

la courbure même de la vie, c'est d'en avoir manqué le vertige, l'excès, le retournement de toute économie de la vie qu'elle opère — c'est d'en avoir fait, sous forme de pulsion finale, une équation à retardement de la vie. C'est d'en avoir énoncé l'économie finale sous le signe de la répétition, et d'en avoir manqué le paroxysme. La mort n'est pas résolution ni involution, elle est réversion et défi symbolique.

Car par oubli de soi, et bien trop prompts à aller au-devant du désir des dieux — spontanément les êtres mortels une fois prise leur propre course les yeux ouverts choisissent vers la dissolution le chemin le plus court
Ainsi cherche le torrent le repos de la mer
se précipite aspiré
malgré lui fasciné
de roche en roche sans contrôle
par la nostalgie merveilleuse de l'abîme...
Le dérèglement est fascinant. Des peuples entiers aussi se laissent prendre par l'allégresse de la mort.
[Il y avait du temps des Grecs, sur le Xanthe, une ville]
la générosité de Brutus les avait rendus furieux.
Quand le feu éclata, il leur offrit de les aider
bien qu'il assiégeât leur ville
Mais eux précipitent ses hommes du haut des remparts
le feu redouble et ils s'en réjouissent
Et Brutus qui leur tend les mains — mais eux sont hors d'eux-mêmes
vocifèrent de terreur et d'exaltation
se jettent hommes et femmes dans les flammes
et les enfants dans la mêlée
meurent — ou sur les glaives de leurs pères.
Il n'eût pas fallu les défier.
Mais ceci venait de plus loin encore.
Leurs pères aussi, jadis, surpris, acculés par les Perses
avaient incendié la ville, et tenté une sortie
par les roseaux du fleuve.
Et leurs maisons et leurs temples s'étaient
volatilisés vers le ciel et les hommes avec
— en proie au feu.
Leurs fils ne l'avaient pas oublié...

Hölderlin.

La proposition selon laquelle la vie et la mort s'échangent, selon laquelle la vie s'échange à son plus haut prix dans la mort, n'est plus de l'ordre de la vérité scientifique — c'est une « vérité » à jamais interdite à la science. Quand Bataille dit de l'érotisme « Si l'union de deux amants est l'effet de la passion, elle appelle la mort, le désir de meurtre ou de suicide.... violation continue de l'individualité discontinue... ces orifices, ces béances et ces abîmes par où s'absorbent les êtres dans la continuité et qui l'assimilent en quelque sorte à la mort... » — il n'y a aucune relation objective, aucune loi, aucune nécessité de nature dans tout cela. Le luxe et l'excès ne sont pas des fonctions et ne sont inscrits ni dans le corps ni dans le monde. La mort non plus, cette mort symbolique, somptueuse, qui est de l'ordre du défi, n'est inscrite contrairement à la mort biologique, dans aucun corps ni dans aucune nature. Le symbolique ne se confond jamais avec le réel ni avec la science.

Or, Bataille lui-même commet cette erreur. « Le désir de produire à peu de frais est proprement humain. La nature, elle, prodigue sans compter, "sacrifie" allégrement. » Pourquoi chercher la caution d'une nature idéalement prodigue, contre celle des économistes, idéalement calculatrice? Le luxe n'est pas plus « naturel » que l'économie. Le sacrifice et la dépense sacrificielle ne sont pas dans l'ordre des choses. Cette erreur amène même Bataille à mêler sexualité reproductrice et dépense érotique : « L'excès d'où la reproduction procède et celui qu'est la mort ne peuvent être compris que l'un à l'aide de l'autre. » Or, la reproduction en tant que telle est sans excès — même si elle implique la mort de l'individu, il s'agit encore d'une économie positive et d'une mort fonctionnelle — au profit de l'espèce. La mort sacrificielle, elle, est antiproductive et antireproductrice. Elle vise bien une continuité, comme dit Bataille, mais pas celle de l'espèce, qui n'est que la continuité d'un ordre de la vie, alors que la continuité radicale, celle où le sujet s'abîme dans le sexe et la mort, signifie toujours la déperdition fabuleuse d'un ordre. Elle ne s'étaye pas sur l'acte de reproduction, pas plus que le désir sur le besoin, pas plus que la dépense somptuaire ne prolonge la satisfaction des besoins — elle nie dans l'érotisme cette fonctionnalité biologique. Chercher dans la loi de l'espèce le secret du sacrifice, de la destruction sacrificielle, du jeu et de la dépense, c'est encore fonctionnaliser tout cela. Il n'y a même pas contiguïté entre les deux. Il n'y a rien de commun entre l'excès érotique et la fonction sexuelle et repro-

ductrice. Il n'y a rien de commun entre l'excès symbolique de la mort et la déperdition biologique des corps¹.

Bataille subit ici la tentation naturaliste, sinon biologiste, ce qui le conduit à naturaliser sur l'autre versant une sorte de tendance à la discontinuité : « Le désir de durer est le propre de chaque être. » Contre une nature qui serait débauche d'énergies vives et orgie d'anéantissement, l'« être » se protège par des interdits, il résiste par tous les moyens à cette pulsion d'excès et de mort qui lui vient de la nature (pourtant, sa résistance n'est jamais que provisoire, « jamais les hommes n'opposèrent à la violence et à la mort un non définitif »).

1. Le risque de confusion est ici très grand, parce que, s'il est reconnu que mort et sexualité sont biologiquement liées comme destin organique des êtres complexes, ceci n'a pourtant rien à voir avec la relation *symbolique* de la mort et du sexe. La première s'inscrit dans la positivité du code génétique, la seconde dans la déconstruction des codes sociaux. Ou plutôt, la seconde n'est nulle part *inscrite* dans une équivalence biologique, dans un chiffre ou dans un langage. Elle est jeu, défi et jouissance, et elle se joue en déjouant la première. Entre les deux, entre cette relation *réelle* mort/sexualité et leur relation symbolique passe la césure de l'échange, d'un destin social où tout se joue.

Weissmann : le soma est mortel, le plasma germinatif est immortel. Les protozoaires sont virtuellement immortels, la mort ne survient que chez les métazoaires différenciés, pour qui la mort devient possible, et même *rationnelle* (la durée illimitée de la vie individuelle devient un luxe inutile — cf. Bataille, pour qui c'est la mort au contraire qui est un luxe « irrationnel »). *La mort n'est qu'une acquisition tardive des êtres vivants*. Dans l'histoire des espèces vivantes, elle apparaît avec la sexualité.

Ainsi aussi Tournier, dans *Les Limbes du Pacifique* : « Le sexe et la mort. Leur étroite connivence... Il insistait sur le sacrifice de l'individu à l'espèce qui est toujours secrètement consommé dans l'acte de procréation. Ainsi la sexualité était, disait-il, la présence vivante, menaçante et mortelle, de l'espèce au sein même de l'individu. Procréer, c'est susciter la génération suivante qui innocemment, mais inexorablement, repousse la précédente vers le néant... Dès lors il est bien vrai que l'instinct qui incline les sexes l'un vers l'autre est un instinct de mort. Aussi bien la nature a-t-elle cru devoir cacher son jeu — pourtant transparent. C'est apparemment un plaisir égoïste que poursuivent les amants, alors qu'ils marchent dans la voie de l'abnégation la plus folle. » Fable exacte, mais qui ne prouve que la corrélation de la mort et de la sexualité *biologique* : le décret de mort apparaît en effet avec la sexualité, parce que celle-ci est déjà l'inscription d'un découpage *fonctionnel*, et donc immédiatement de l'ordre du refoulement. Mais ce découpage fonctionnel n'est pas de l'ordre de la pulsion, il est *social*. Il apparaît dans un certain type de rapport social. Les sauvages n'autonomisent pas la sexualité comme nous le faisons. Ils sont plus près de ce que décrit Bataille : « Il y a dépossession de soi dans le jeu des organes qui s'écoulent dans le renouveau de la fusion... » Si bien qu'il faut dire, avec et contre Weissmann : *la mort* (et la sexualité) *n'est qu'une acquisition tardive de l'être social*.

Ainsi s'installe chez Bataille, sur la base d'une définition *naturelle* de la dépense (la nature comme modèle de prodigalité) et d'une définition elle aussi substantielle et ontologique de l'économie (c'est le sujet qui veut se maintenir dans son être — mais d'où lui vient ce désir fondamental?) une sorte de *dialectique subjective* de l'interdit et de la transgression, où l'allégresse initiale du sacrifice et de la mort se perd dans les délices du christianisme et de la perversion¹ — une sorte de *dialectique objective* entre continuité et discontinuité où le défi que lance la mort à l'organisation économique s'efface devant une grande alternance métaphysique.

Mais il reste dans la vision excessive et luxueuse de la mort chez Bataille quelque chose qui l'arrache à la psychanalyse, à la mouvance individuelle et psychique de la psychanalyse — la chance d'un dérèglement de toute économie, de briser non seulement le miroir objectif de l'économie politique, mais aussi le miroir psychique inverse du refoulement, de l'inconscient et de l'économie libidinale. Au-delà de tous miroirs, ou dans leurs fragments épars, comme ceux du miroir où l'Étudiant de Prague retrouve son image réelle à l'instant de la mort, autre chose apparaît pour nous aujourd'hui : une dispersion fantastique du corps, de l'être et des richesses, dont la figure de la mort chez Bataille est le pressentiment le plus proche.

1. Cette vision « par excès » chez Bataille retombe en effet souvent dans le piège de la *transgression* — d'une dialectique, ou d'une mystique, fondamentalement chrétienne (mais partagée par la psychanalyse actuelle et par toutes les idéologies « libertaires » de la fête et du dévouement) de l'interdit et de la transgression. Nous avons fait de la fête une *esthétique de la transgression*, parce que toute notre culture est une culture de l'interdit. C'est encore le refoulement qui marque cette idée de la fête, qui du coup peut être accusée de réactiver l'interdit et de renforcer l'ordre social. Nous gratifions la fête primitive de la même analyse, incapables que nous sommes d'imaginer au fond autre chose que la barre et son en-deçà ou son au-delà — tout ceci procédant encore de notre schème fondamental d'un ordre linéaire ininterrompu (la « bonne forme » qui régit notre culture est toujours celle de la fin, d'un accomplissement final). La fête primitive, comme le sacrifice, n'est pas transgression, elle est réversibilité, révolution cyclique — seule forme qui mette véritablement fin à la barre de l'interdit. L'ordre inverse, celui de la transgression ou de la « libération » d'énergies refoulées, n'aboutit qu'à une compulsion de répétition de l'interdit. Seule donc la réversibilité, seul le cycle sont par excès — la transgression est encore par défaut. « Dans l'ordre économique, toute production n'est que reproduction, dans l'ordre symbolique, toute reproduction est production. »

MA MORT PARTOUT, MA MORT QUI RÊVE

MORT PONCTUELLE MORT BIOLOGIQUE

L'irréversibilité de la mort biologique, son caractère objectif et ponctuel, est un fait moderne de science. Elle est spéciale à notre culture. Toutes les autres disent que la mort commence avant la mort, que la vie dure après la vie, qu'il est impossible de discriminer la vie de la mort. Contre la représentation qui voit dans l'une le *terme* de l'autre, il faut tenter de voir l'*indétermination* radicale de la vie et de la mort, et l'impossibilité de les autonomiser dans l'ordre symbolique. La mort n'est pas une échéance, c'est une nuance de la vie — ou encore la vie est nuance de mort. Mais notre idée moderne de la mort est commandée par un système de représentations tout différent : celui de la machine et du fonctionnement. Une machine marche ou ne marche pas. Ainsi la machine biologique est morte *ou* vivante. L'ordre symbolique ne connaît pas cette digitalité abstraite. Et même la biologie admet qu'on commence de mourir dès la naissance, mais ceci reste dans le cadre d'une définition fonctionnelle¹. Autre chose est de dire que la mort articule la vie, s'échange avec la vie, est l'apogée de la vie — car alors il devient absurde de faire de la vie un procès qui trouve son échéance dans la mort, plus absurde encore d'équivaloir la mort à un déficit et à une déchéance. Ni la vie ni la mort ne peuvent plus être

1. Il est d'ailleurs curieux de voir comment, techniquement, la mort devient de plus en plus indécidable pour la science elle-même : arrêt du cœur, puis encéphalogramme plat, puis... quoi encore? Il y a là plus qu'un progrès objectif : quelque chose rejaillit là, au cœur même de la science, de l'indétermination, de l'indécidabilité de la mort sur le plan symbolique.

assignées à une *fin* quelconque : il n'y a donc plus de ponctualité ni de *définition* de la mort possible.

Nous vivons entièrement dans la pensée évolutionniste, qui dit que l'on va de la vie à la mort : c'est l'illusion du sujet, que soutiennent conjointement la biologie et la métaphysique (la biologie se veut renversement de la métaphysique : elle n'en est que le prolongement). Or, il n'y a même pas de sujet qui meurt à un moment donné. Il est plus réel de dire que des parties entières de « nous-mêmes » (de notre corps, de nos objets, de notre langage) tombent dès la vie dans la mort, subissent vivantes le travail de deuil. Certains parviennent ainsi à s'oublier eux-mêmes de leur vivant, peu à peu — comme Dieu oublie la jeune fille noyée qui descend le fil de l'eau, dans la chanson de Brecht :

*Und es geschah, dass Gott sie allmählich vergass,
zuerst das Gesicht, dann die Hände, und zuletzt das Haar...*

Et il advint que Dieu l'oublia peu à peu,
d'abord le visage, puis les mains, enfin la chevelure...

L'identité du sujet se défait à chaque instant, tombe dans l'oubli de Dieu. Mais cette mort-là n'a rien de biologique. A l'un des pôles, le biochimique, les protozoaires asexués ne connaissent pas la mort, ils se divisent et se ramifient (le code génétique lui non plus ne connaît pas la mort : il se transmet inchangé par-delà le destin des individus). A l'autre pôle, celui du symbolique, la mort /néant n'existe pas non plus, la vie et la mort y sont réversibles.

Seul dans l'espace infinitésimal du sujet individuel de la conscience la mort prend un sens irréversible. Même pas un événement d'ailleurs : un mythe vécu par anticipation. Le sujet a besoin, pour son identité, d'un mythe de sa fin comme il a besoin d'un mythe d'origine. En réalité, le sujet n'est jamais là — comme le visage, les mains, les cheveux, et même avant sans doute, il est toujours déjà ailleurs, pris dans une distribution insensée, dans un cycle sans fin impulsé par la mort. Cette mort qui est partout dans la vie, il faut la conjurer, la localiser en un point précis du temps et un lieu précis : le corps.

Dans la mort biologique, la mort et le corps, au lieu de s'exalter l'un l'autre, se neutralisent. La biologie suppose *fondamentalement* la dualité de l'âme et du corps. Cette dualité est en quelque sorte la mort elle-même, car c'est elle qui objective le corps comme résiduel, — mauvais objet qui se venge en mourant. C'est en fonction de l'âme que le corps

devient ce fait brut, objectif, ce destin de sexe, d'angoisse et de mort. C'est en fonction de cette schize imaginaire, l'âme, que le corps devient cette « réalité », qui n'existe que d'être vouée à la mort.

Le corps mortel n'est donc pas plus « réel » que l'âme immortelle : les deux résultent simultanément de la même abstraction, et, avec eux les deux grandes métaphysiques complémentaires : celle idéaliste de l'âme (avec toutes ses métamorphoses morales) et celle « matérialiste » du corps, avec ses prolongements biologiques. La biologie vit tout autant de la séparation de l'âme et du corps que n'importe quelle métaphysique chrétienne ou cartésienne, mais elle ne le dit plus — l'âme ne se dit plus, elle est passée tout entière, comme principe idéal, dans la discipline morale de la science, dans le principe de légitimité de l'opération technique sur le réel et sur le monde, dans les principes du matérialisme « objectif ». Ceux qui tenaient le discours de l'âme, au Moyen Age, étaient moins loin des « signes du corps » (Octavio Paz : *Conjonctions et Disjonctions*) que la science biologique, qui est passée tout entière, technique et axiomes, du côté du « non-corps ».

L'ACCIDENT ET LA CATASTROPHE

Il y a un paradoxe de la rationalité moderne et bourgeoise sur la mort. Concevoir celle-ci comme naturelle, profane et irréversible constitue le signe même des « Lumières » et de la Raison, mais entre en contradiction aiguë avec les principes de la rationalité bourgeoise — valeurs individuelles, progrès illimité de la science, maîtrise de la nature en toutes choses. Neutralisée comme « fait naturel », elle devient aussi de plus en plus un *scandale*. C'est ce qu'Octavio Paz a très bien analysé dans sa théorie de l'Accident (*Conjonctions et Disjonctions*) : « La science moderne est venue à bout des épidémies et nous a fourni des explications plausibles des autres catastrophes naturelles : la nature a cessé d'être la dépositaire de notre sentiment de culpabilité; en même temps la technique a étendu et élargi la notion d'accident, et lui a conféré un caractère tout à fait différent... L'Accident fait partie de notre vie quotidienne et son spectre hante nos insomnies... Le principe d'indétermination en physique et la preuve de Gödel en logique sont l'équivalent de l'Accident dans le monde historique... Les systèmes axiomatiques et déterministes ont perdu leur

consistance et révèlent une faille inhérente. Cette faille n'est pas une en réalité : elle est une propriété du système, quelque chose qui lui appartient en tant que système. L'Accident n'est ni une exception ni une maladie de nos régimes politiques, il n'est pas non plus un défaut corrigible de notre civilisation : il est la conséquence naturelle de notre science, de notre politique et de notre morale. L'Accident fait partie de notre idée du Progrès... L'Accident est devenu un paradoxe de la nécessité : il possède la fatalité de celle-ci et l'indétermination de la liberté. Le non-corps, transformé en science matérialiste, est synonyme de la terreur : l'Accident est un des attributs de la raison que nous adorons... La morale chrétienne lui a cédé ses pouvoirs de répression, mais en même temps toute prétention morale a disparu de ce pouvoir surhumain. C'est le retour de l'angoisse des Aztèques, quoique sans présages ni signes célestes. La catastrophe devient banale et dérisoire, parce que l'Accident, en fin de compte, n'est qu'un accident. »

Comme la société en se normalisant fait surgir à sa périphérie les fous et les anomaliques, ainsi en s'approfondissant la raison et la maîtrise technique de la nature font surgir autour d'elles la catastrophe et la défaillance comme irraison du « corps organique de la nature » — irraison insupportable, car la raison se veut souveraine et ne peut même plus penser ce qui lui échappe — insoluble car il n'y a plus pour nous de rituels de propitiation ou de réconciliation : l'accident, comme la mort, est absurde, un point c'est tout. C'est du *sabotage*. Un malin démon est là pour faire que cette si belle machine se détruise toujours. Ainsi cette culture rationaliste est-elle atteinte, comme nulle autre, de paranoïa collective. Le moindre incident, la moindre irrégularité, la moindre catastrophe, un tremblement de terre, une maison qui s'effondre, le mauvais temps — il faut qu'il y ait un responsable — tout est *attentat*. Ainsi la recrudescence du sabotage, du terrorisme, du banditisme est-elle moins intéressante que le fait que tout ce qui arrive soit *interprété* dans ce sens. Accident ou pas ? C'est indécidable. Et c'est sans importance, car la catégorie de l'Accident, qu'analyse Octavio Paz, a basculé dans celle de l'Attentat. Et ceci est normal dans un système rationnel : le hasard ne peut être laissé qu'à une volonté *humaine*, donc tout détraquement s'interprète comme *maléfice* — ou politiquement comme atteinte à l'ordre social¹. Et c'est vrai :

1. Au point qu'il suffit à certains groupes politiques de *revendiquer* tel ou tel accident ou attentat d'origine inconnue : c'est là leur seule « pratique », qui est de transformer le hasard en subversion.

une catastrophe naturelle est un danger pour l'ordre établi, non seulement par le désordre réel qu'elle provoque, mais par le coup qu'elle porte à toute « rationalité » souveraine, politique aussi bien. D'où l'état de siège pour un tremblement de terre (Nicaragua), d'où les services d'ordre sur les lieux des catastrophes (plus important que pour une manifestation, lors de celle du DC-IO à Ermenonville). Car nul ne sait jusqu'où la « pulsion de mort », amorcée par l'accident ou la catastrophe, peut se déchaîner à cette occasion et se retourner contre l'ordre politique.

Il est remarquable que nous soyons revenus, en plein système de la raison, et en pleine conséquence logique de ce système, à la vision « primitive » d'imputer tout événement, et la mort en particulier, à une volonté hostile. Mais c'est nous, et nous seuls qui sommes en pleine primitivité (celle justement dont nous affublons les primitifs pour l'exorciser), car cette conception chez les « primitifs » correspondait à la logique de leurs échanges réciproques et ambivalents avec tout ce qui les entourait, si bien que même les catastrophes naturelles et la mort étaient intelligibles dans le cadre de leurs structures sociales — alors que chez nous elle est franchement paralogique, c'est la paranoïa de la raison, dont les axiomes font partout surgir l'inintelligible absolu, la Mort comme inacceptable et insoluble, l'Accident comme persécution, comme résistance absurde et méchante d'une matière, d'une nature qui ne veut pas se ranger sous les lois « objectives » où on l'a traquée. D'où la fascination toujours plus vive pour la catastrophe, l'accident, l'attentat : c'est la raison elle-même traquée par l'espoir d'une revanche universelle contre ses propres normes et ses propres privilèges.

LA MORT « NATURELLE »

A la définition biologique de la mort et à la volonté logique de la raison correspond une forme idéale et standard de la mort, qui est la mort « naturelle ». C'est une mort « normale », puisqu'elle arrive « au terme de la vie ». Son concept même surgit de la possibilité de faire reculer les limites de la vie : vivre devient un processus d'accumulation, et la science et la technique entrent en jeu dans cette stratégie quantitative. Science et technique ne viennent pas du tout combler un désir originel de vivre le plus longtemps possible — c'est le passage de la vie au capital-vie (à une évaluation quan-

titative), par désintrication symbolique de la mort, qui seul suscite une science et une technique biomédicale de prolongation de la vie.

La mort naturelle ne signifie donc pas l'acceptation d'une mort qui serait dans l'« ordre des choses », mais une dénégation systématique de la mort. La mort naturelle est celle qui est justiciable de la science, et qui a vocation d'être exterminée par la science. Ceci signifie en clair : la mort est inhumaine, irrationnelle, insensée, comme la nature lorsqu'elle n'est pas domestiquée (le concept occidental de « nature » est toujours celui d'une nature refoulée et domestiquée). Il n'y a de bonne mort que vaincue, et soumise à la loi : tel est l'idéal de la mort naturelle.

A chacun il devrait être possible d'aller jusqu'au terme de son « capital » biologique, de jouir « jusqu'au bout » de sa vie, sans violence ni mort précoce. Comme si chacun avait son petit schéma de vie imprimé, son « espérance normale » de vie, un « contrat de vie » au fond, — d'où la revendication *sociale* de cette qualité de vie dont fait partie la mort naturelle. Nouveau contrat social : c'est toute la société, avec sa science, sa technique, qui devient solidairement responsable de la mort de chaque individu¹. Cette revendication peut d'ailleurs impliquer une mise en cause de l'ordre existant, du même type que les revendications salariales et quantitatives : c'est l'exigence d'une *juste* durée de vie, comme d'une juste rétribution de la force de travail. Pour l'essentiel, ce droit, comme tous les autres, cache une juridiction répressive.² Chacun a droit, mais en même temps *devoir* de mort naturelle. Car celle-ci est la mort caractéristique du système de l'économie politique, son type de mort *obligé* :

I. Comme système de maximisation des forces productives (dans un système « extensif » de la main-d'œuvre, pas de mort naturelle pour les esclaves, on les fait crever à la tâche).

II. Bien plus important : que chacun ait *droit* à sa vie (habeas corpus — habeas vitam) — c'est la juridiction sociale étendue à la mort. La mort est socialisée comme tout le reste : elle ne peut plus être que naturelle, car toute autre mort est un scandale *sociale* : on n'a pas fait ce qu'il fallait. Progrès social ? Non : progrès *du* social, qui s'annexe même la mort. Chacun en est dépossédé, il ne lui sera jamais

1. Car aujourd'hui, c'est à l'instance sociale que cette exigence contractuelle s'adresse — jadis c'était avec le Diable qu'on signait des pactes de longue vie, de richesse et de jouissance. Même contrat, même piège : c'est toujours le Diable qui gagne.

plus possible de mourir comme il l'entend. Il ne sera jamais plus libre que de vivre le plus longtemps possible. Ceci signifie entre autres l'interdiction de consumer sa vie sans considération de limites. Le principe de la mort naturelle équivaut à une neutralisation de la vie tout court¹. De même pour la question de l'égalité devant la mort : il faut réduire la vie à la quantité (et donc la mort à rien) pour l'ajuster à la démocratie et à la loi des équivalences.

VIEILLESSE ET TROISIÈME AGE

Là aussi, cette conquête de la science sur la mort entre en contradiction avec la rationalité du système : le troisième âge devient un poids mort considérable dans la gestion sociale. Toute une part de la richesse sociale (argent et valeurs morales) s'y engouffre sans pouvoir lui donner un sens. Un tiers de la société est ainsi mis en état de parasitisme économique et de ségrégation. Les terres conquises sur cette marche de la mort sont socialement désertiques. Colonisée de fraîche date, la vieillesse des temps modernes pèse sur cette société du même poids que jadis les populations indigènes colonisées. Le Troisième Age dit bien ce qu'il veut dire : il est une sorte de Tiers-Monde.

Ce n'est plus qu'une tranche de vie, marginale, asociale à la limite — un ghetto, un sursis, un glacis d'avant la mort. C'est proprement la liquidation de la vieillesse. A mesure que les vivants vivent plus longtemps, à mesure qu'ils « gagnent » sur la mort, ils cessent d'être reconnus symboliquement. Condamné à une mort qui recule toujours, cet âge perd son statut et ses prérogatives. Dans d'autres formations sociales, la vieillesse, elle, existe véritablement, comme pivot symbolique du groupe. Le statut de vieillard, que parachève celui d'ancêtre, est le plus prestigieux. Les « années » sont une richesse réelle qui s'échange en autorité, en pouvoir, au lieu qu'aujourd'hui les années « gagnées » ne sont que des

1. Ceci est plus important que l'exploitation maximum de la force de travail. On le voit bien dans le cas des vieillards : ils ne sont plus exploités — si on les laisse vivre, aux frais mêmes de la société — si on les force à vivre, c'est qu'ils sont l'exemple vivant de l'accumulation de la vie (opposée à sa consommation). La société les entretient comme modèles de valeur d'usage de la vie, d'accumulation et d'épargne. C'est bien pourquoi ils n'ont plus dans notre société aucune présence symbolique.

années comptables, accumulées sans pouvoir s'échanger. L'espérance prolongée de vie n'a donc abouti qu'à une discrimination de la vieillesse : celle-ci découle logiquement de la discrimination de la mort elle-même. Le « social » là encore a bien travaillé. Il a fait de la vieillesse un territoire « social » (qui figure dans les journaux sous cette rubrique, avec les immigrés et l'avortement), il a socialisé cette part de vie en l'enfermant sur elle-même. Sous le signe « bénéfique » de la *mort naturelle*, il en a fait une *mort sociale* anticipée.

« Parce que la vie individuelle du civilisé est plongée dans le progrès et dans l'infini et que, selon son sens immanent, une telle vie ne devrait jamais avoir de fin. En effet, il y a toujours possibilité d'un nouveau progrès pour qui vit dans le progrès. Aucun de ceux qui meurent ne parvient jamais au sommet, puisque celui-ci est situé dans l'infini. Abraham ou les paysans d'autrefois sont morts vieux et comblés par la vie parce qu'ils étaient installés dans le cycle organique de la vie, parce que celle-ci leur avait apporté au déclin de leurs jours tout le sens qu'elle pouvait leur offrir, et qu'il ne subsistait aucune énigme qu'ils auraient voulu encore résoudre. Ils pouvaient donc se dire satisfaits de la vie. L'homme civilisé au contraire, placé dans le mouvement d'une civilisation qui s'enrichit continuellement de pensée, de savoir et de problèmes, peut se sentir las de la vie et non comblé par elle... C'est pourquoi la mort est à ses yeux un événement qui n'a pas de sens, la vie du civilisé comme tel n'en a pas non plus, puisque du fait de sa progressivité dénuée de signification, elle fait également de la vie un événement sans signification » (Max Weber : *Le Savant et le Politique*).

MORT NATURELLE ET MORT SACRIFICIELLE

Pourquoi la mort de vieillesse, attendue, prévue, la mort en famille — la seule qui ait eu un sens plein pour la collectivité traditionnelle, d'Abraham à nos grand-pères, n'en a-t-elle plus du tout aujourd'hui ? Elle n'est même plus touchante, elle est presque ridicule, en tout cas socialement insignifiante. Pourquoi à l'inverse la mort violente, accidentelle, aléatoire, qui était un non-sens pour la communauté jadis (elle était redoutée et maudite à l'égal pour nous du suicide) en a-t-elle tant pour nous : elle est la seule qui défraie la chronique, qui fascine, qui touche l'imagination. Encore une fois, notre culture est celle de l'Accident, comme dit Octavio Paz.

Exploitation abjecte de la mort par les media? Non : ceux-ci se contentent de jouer sur le fait que les seuls événements qui signifient immédiatement pour tous, sans calcul ni détour, sont ceux qui mettent en jeu, d'une façon ou d'une autre, la mort. En ce sens les media les plus abjects sont aussi les plus objectifs. Et là aussi, l'interprétation en termes de pulsions individuelles refoulées, de sadisme inconscient, etc., est frivole et sans intérêt — car il s'agit d'une passion *collective*. La mort violente ou catastrophique ne satisfait pas le petit inconscient individuel manipulé par les immondes mass media (ceci est une vision secondaire et déjà *morale*ment truquée) — elle ne remue si profondément que parce qu'elle met en jeu le groupe lui-même, la passion du groupe pour lui-même, que d'une façon ou d'une autre elle transfigure et rachète à ses propres yeux.

La mort « naturelle » est vide de sens parce que le groupe n'y a plus aucune part. Elle est banale parce qu'elle est liée au sujet individuel banalisé, à la cellule familiale banalisée, parce qu'elle n'est plus deuil et joie collectifs. Chacun enterre ses morts. Il n'y a pas de mort « naturelle » chez les primitifs : toute mort est sociale, publique, collective, et c'est toujours l'effet d'une *volonté* adverse qui doit être absorbée par le groupe (pas de biologie). Cette absorption se fait par la fête et les rites. La fête est l'échange des volontés (on ne voit pas comment la fête résorberait un événement *biologique*). Volontés mauvaises et rites d'expiation s'échangent sur la tête du mort. La mort se joue, et elle se gagne symboliquement — le mort y gagne son statut, et le groupe s'enrichit d'un partenaire.

Notre mort à nous, c'est quelqu'un qui fout le camp. Il n'a plus rien à échanger. Il est déjà un résidu avant de mourir. Au terme d'une vie d'accumulation, c'est lui qui est soustrait du total : opération économique. Il ne devient pas effigie : il sert tout au plus d'alibi aux vivants, à leur supériorité évidente de vivants sur les morts. C'est la mort plate, unidimensionnelle, fin de parcours biologique, solde d'une créance : « rendre l'âme » comme un pneu, contenant vidé de son contenu. Quelle banalité!

Toute la passion se réfugie alors dans la mort violente, qui seule manifeste quelque chose comme le sacrifice, c'est-à-dire comme une transmutation réelle *par la volonté du groupe*. Et ceci, que la mort soit accidentelle, criminelle ou catastrophique, peu importe — à partir du moment où elle échappe à la raison « naturelle », où elle est un défi à la nature, elle redevient affaire du groupe, elle exige une réponse collective

et symbolique — en un mot elle soulève la *passion de l'artificiel*, qui est en même temps la passion sacrificielle. La nature est plate et n'a pas de sens, il ne faut pas qu'une mort soit « rendue à la nature », il faut qu'elle s'échange selon des rites conventionnels stricts, pour que son énergie, l'énergie du mort et l'énergie de la mort, se répercute sur le groupe, soit absorbée et dépensée par le groupe, au lieu de ne laisser qu'un résidu de « nature ». Pour nous qui n'avons plus de rite efficace d'absorption de la mort et de son énergie de rupture, il nous reste le phantasme du sacrifice, de l'artifice violent de la mort. D'où la satisfaction intense, et profondément *collective*, de la mort automobile. Ce qui fascine dans l'accident mortel, c'est l'artificialité de la mort. Technique, non naturelle, donc *voulue* (par la victime elle-même éventuellement), donc de nouveau intéressante — car la mort *voulue* a un sens. C'est cette artificialité de la mort qui permet, à l'égal du sacrifice, son redoublement *esthétique* dans l'imagination, et la jouissance qui en découle. L'« esthétique » ne vaut évidemment que pour nous, qui sommes voués à la contemplation. Le sacrifice n'est pas « esthétique » pour les primitifs, mais il marque toujours un refus des successions naturelles et biologiques, une intervention d'ordre initiatique, une violence contrôlée, socialement ordonnée — violence antinaturelle que nous ne pouvons plus, nous, que retrouver dans le hasard de l'accident et de la catastrophe. Nous vivons donc ceux-ci comme des événements *sociaux* symboliques de la plus haute importance, comme des sacrifices. Finalement, l'Accident n'est accidentel, c'est-à-dire absurde, que pour la raison officielle — pour l'exigence symbolique, qui ne nous abandonne jamais, l'accident est toujours bien autre chose.

La prise d'otages relève du même scénario. Unanimentement condamnée, elle suscite une terreur et une joie profonde. Et elle est en passe de devenir un rituel politique de première grandeur à l'heure où le politique s'effondre dans l'indifférence. L'otage a un rendement symbolique cent fois supérieur à celui de la mort automobile, lui-même déjà cent fois supérieur à celui de la mort naturelle. C'est qu'ici se retrouve une espèce de *temps* du sacrifice, de rituel d'exécution, c'est l'imminence de la mort collectivement attendue — totalement imméritée, donc totalement artificielle, donc parfaite du point de vue sacrificiel, et dont l'officiant, le « criminel », accepte généralement de mourir en retour, ce qui est dans la règle d'un échange symbolique auquel nous adhérons tous bien profondément qu'à l'ordre économique.

L'accident de travail, lui, relève de l'ordre économique

et n'a aucun rendement symbolique. Il est aussi indifférent à l'imagination collective qu'à l'entrepreneur capitaliste car c'est un détraquement de machine, et non un sacrifice. Il est l'objet d'un refus de principe, d'une révolte de principe, fondée sur les droits à la vie et à la sécurité — il n'est ni l'objet ni la cause d'une terreur *ludique*¹. Seul l'ouvrier, on le sait, *joue* avec sa sécurité, trop facilement au gré des syndicats et des patrons qui ne comprennent rien à ce défi.

Nous sommes tous des otages, c'est là le secret de la prise d'otages, et nous rêvons tous, au lieu de mourir bêtement à l'usure, de *recevoir* la mort, et de *donner* la mort. Car donner et recevoir est un acte symbolique (c'est l'acte symbolique par excellence), et qui ôte à la mort toute la négativité indifférente qu'elle a pour nous dans l'ordre « naturel » du capital. De la même façon, notre rapport aux objets n'est plus vivant et mortel, mais instrumental — nous ne savons plus les détruire, et nous n'en attendons plus notre mort — ce pour quoi ce sont vraiment des objets morts, et qui finiront par nous tuer, mais sur le même mode que l'accident de travail, comme un objet en écrase un autre. Seul l'accident automobile rétablit en quelque sorte l'équilibre sacrificiel. Car la mort est quelque chose qui se partage, et nous devons savoir la partager avec nos objets comme avec les autres hommes. La mort n'a de sens que donnée et reçue, c'est-à-dire socialisée par l'échange. Dans l'ordre primitif, tout est fait pour qu'il en soit ainsi. Dans l'ordre de notre culture au contraire, tout est fait pour qu'elle n'advienne jamais à personne de *quelqu'un* d'autre, mais seulement de la « nature », comme une échéance impersonnelle du corps. Nous vivons notre mort comme fatalité « réelle » inscrite dans notre corps, mais parce que nous ne savons plus l'inscrire dans un rituel symbolique d'échange. Partout l'ordre du « réel », celui de l'« objectivité » du corps comme ailleurs celui de l'économie politique, résulte de la rupture de cet échange. Notre corps même se met à exister à partir de là, comme lieu de renfermement de la mort inéchangeable, et nous finissons par croire à cette essence biologique du corps, sur laquelle veille la mort, et sur la mort veille la science. La biologie est enceinte de la mort, le corps qu'elle dessine est enceint de la mort, dont aucun mythe ne vient plus le libérer. Le mythe, le rituel qui libérerait le corps de

1. Il ne redevient l'objet d'une passion que s'il peut être imputé à une personne (tel capitaliste, ou telle entreprise personnifiée), donc de nouveau vécu comme crime et sacrifice.

cette suprématie de la science est perdu, ou il n'est pas encore trouvé.

C'est pourquoi nous cherchons à circonscrire les autres, nos objets, notre propre corps, dans un destin d'instrumentalité, — pour ne plus jamais en recevoir la mort. Mais nous n'y pouvons rien — c'est pour la mort comme pour le reste : à ne plus vouloir la donner ni la recevoir, c'est elle qui nous encercle dans le simulacre biologique de notre propre corps.

LA PEINE DE MORT

« Jusqu'au XVIII^e siècle, on pendait, après condamnation en forme, les animaux coupables d'avoir causé la mort d'un homme. On pendait également les chevaux. »

Auteur inconnu.

Il faut qu'il y ait une raison bien particulière à la répulsion que nous inspirent les châtiments d'animaux, car il devrait être plus grave de juger un homme qu'un animal, et plus odieux de le faire souffrir. Or, d'une façon ou d'une autre, la pendaison d'un cheval ou d'un porc nous paraît plus odieuse, comme il l'est aussi de pendre un fou ou un enfant, puisqu'ils sont « irresponsables ». Cette secrète égalité des consciences dans la justice, qui fait que le condamné garde toujours le privilège de nier le droit qu'a l'autre de le juger, ce défi possible, qui est autre chose que le droit à la défense, et qui rétablit un minimum de contrepartie symbolique, n'existe plus du tout dans le cas de l'animal ou du fou. Et c'est l'application d'un rituel symbolique à une situation qui interdit toute possibilité de réponse symbolique qui fait le caractère particulièrement odieux de ce type de châtiment.

A la différence de la liquidation physique, la justice est un acte social, moral et rituel. Le caractère odieux du châtiment d'un enfant ou d'un fou vient de l'aspect *moral* de la justice : si l'« autre » doit être convaincu de culpabilité et condamné en tant que tel, le châtiment perd son sens même, puisque ni la conscience de la faute, ni même l'humiliation ne sont possibles chez ces « criminels ». C'est donc aussi stupide que de crucifier des lions. Mais il y a autre chose dans le châtiment d'un animal, et qui vient cette fois du caractère *rituel* de la justice. Plus que la mort infligée, c'est l'applica-

tion d'un cérémonial *humain* à une bête qui fait l'extravagance atroce de la scène. Toutes les tentatives d'affubler les animaux, tous les déguisements et les dressages d'animaux à la comédie humaine sont sinistres et malsains — dans la mort, cela devient franchement insupportable.

Mais pourquoi cette répulsion à voir traiter l'animal en être humain? C'est que l'homme alors est changé en bête. Dans la bête qu'on pend, c'est, par la force du signe et du rituel, un homme qui est pendu, mais un homme changé en bête comme par magie noire. Une signification réflexe, venue du fond de la réciprocité qui joue partout, toujours, quoi que nous en ayons, entre l'homme et l'animal, entre le bourreau et sa victime, se mêle à la représentation visuelle dans une confusion terrible, et de cette ambiguïté maléfique (comme dans *La Métamorphose* de Kafka) naît le dégoût. Fin de la culture, fin du social, fin de la règle du jeu. Tuer une bête dans les formes humaines déchaîne une monstruosité équivalente chez l'homme, qui devient victime de son propre rituel. L'institution de justice se retourne contre lui, par laquelle l'homme prétend tirer un trait entre lui et la bestialité. Bien sûr, la bestialité est un mythe — ligne de césure qui implique un privilège absolu de l'humain, et le rejet de l'animal dans le « bestial ». Cette discrimination se justifie pourtant relativement lorsqu'elle implique, en même temps que le privilège, tous les risques et les obligations de l'humain, en particulier celui de justice et de mort *sociales* — dont par contre, selon cette même logique, l'animal ne relève absolument pas. Lui imposer cette forme, c'est rayer la limite entre les deux, et du coup abolir l'humain lui aussi. L'homme n'est plus alors que la caricature immonde du mythe de l'animalité qu'il a lui-même institué.

Pas besoin de psychanalyse, de Figure-du-Père, d'érotisme sadique et de culpabilité pour expliquer la nausée du supplice bestial. Tout ici est social, tout a trait à la ligne de démarcation *sociale* que trace l'homme autour de lui-même, selon un code mythique de différences — et à la rétorsion qui brise cette ligne, selon la loi qui veut que *la réciprocité ne cesse jamais* : toutes les discriminations ne sont jamais qu'imaginaires, et la réciprocité symbolique les traverse toujours, pour le meilleur et pour le pire.

Bien entendu, cette nausée, liée à la perte du privilège de l'humain, est donc propre aussi à un ordre social où la coupure d'avec l'animal, et donc l'abstraction de l'humain, est définitive. Cette répulsion nous distingue : elle marque que la Raison humaine a fait des progrès, ce qui nous permet

de renvoyer dans la « barbarie » tout ce « Moyen Age » de supplices, humains ou animaux. « En 1906 encore, un chien, en Suisse, est jugé et exécuté pour participation à un vol et meurtre ». Nous sommes bien rassurés en lisant cela : nous n'en sommes plus là. Sous-entendu : nous sommes « humains » aujourd'hui avec les animaux, nous les respectons. Or, c'est exactement l'inverse : le dégoût que nous inspire l'exécution d'un animal est à *proportion même du mépris où nous le tenons*. C'est dans la mesure de sa relégation, propre à notre culture, dans l'irresponsabilité, dans l'inhumain, que l'animal devient indigne du rituel humain : il suffit alors que celui-ci lui soit appliqué pour nous donner la nausée, non selon quelque progrès moral, mais de par l'approfondissement du racisme de l'humain.

Ceux qui jadis sacrifiaient rituellement les animaux ne les prenaient pas pour des bêtes. Et même la société du Moyen Age qui les condamnait et les châtiât dans les formes en était bien plus proche que nous à qui cette pratique fait horreur. Ils les tenaient pour coupables : c'était leur faire honneur. L'innocence où nous les renvoyons (de conserve avec les fous, les débiles et les enfants) est significative de la distance radicale qui nous en sépare, de l'exclusion raciale où elle maintient la définition rigoureuse de l'Humain. Dans un contexte où tous les êtres vivants sont partenaires de l'échange, les animaux ont « droit » au sacrifice et à l'expiation rituelle. Le sacrifice primitif de l'animal est lié à son statut sacré et exceptionnel de divinité, de totem¹. Nous ne les sacrifions plus, nous ne les punissons même plus, et nous en sommes fiers, mais c'est simplement que nous les avons domestiqués, que nous en avons fait un monde racialement inférieur, même plus digne de notre justice; et tout juste exterminables comme viande de boucherie. Ou bien encore la pensée rationnelle libérale prend en charge ceux qu'elle excommunie : les animaux, les fous, les enfants, qui ne « savent pas ce qu'ils font » — donc même pas dignes du châtiment et de la mort, tout juste de la charité sociale : protectionnisme en tout genre, S.P.A., psychiatrie « open », pédagogie moderne — toutes les formes d'infériorisation définitive, mais en douceur, où se retranche la Raison Libérale.

1. Contrairement à ce qu'on croit, les sacrifices humains ont *succédé* aux sacrifices animaux dans la mesure où l'animal perdait de sa prééminence magique, et où l'homme-roi succédait à l'animal-totem comme digne de la fonction sacrificielle. Le sacrifice substitutif de l'animal, bien plus récent, a un tout autre sens.

Commisération raciale par où l'humanisme redouble son privilège sur les « êtres inférieurs ¹ ».

★

C'est à la lumière de tout cela que se pose la question de la peine de mort, qui est aussi celle de la naïveté ou de l'hypocrisie de tout humanisme libéral sur la question.

Chez les primitifs, le « criminel » n'est pas un être inférieur, anormal, irresponsable. C'est sur lui, comme sur le « fou » et le « malade » que s'articulent bon nombre de rouages symboliques — il reste quelque chose de cela dans la formule de Marx sur le criminel comme fonction essentielle de l'ordre bourgeois. Le roi est celui à qui est dévolu le crime par excellence de briser le tabou de l'inceste — c'est en cela qu'il est roi, et c'est en cela qu'il sera mis à mort. Son expiation lui confère le statut le plus haut, puisque c'est elle qui relance le cycle des échanges. Il y a là toute une philosophie de la cruauté (au sens d'Artaud) que nous ne connaissons plus, et qui exclut aussi bien l'infamie sociale que la peine : la mort du criminel-roi n'est pas une sanction, elle ne sépare ni ne retranche quelque chose de pourri du corps social, elle est fête et sommet au contraire, c'est sur elle que se renouent les solidarités, que se dénouent les séparations. Le fou, le bouffon, le bandit, le héros et bien d'autres personnages des sociétés traditionnelles ont joué, toutes proportions gardées, le même rôle de ferments symboliques. La société s'articulait sur leur *différence*. Les morts tous les premiers ont joué ce rôle. Non touchées encore par le principe de la Raison sociale, les sociétés traditionnelles s'accommodaient fort bien du criminel, fût-ce par sa mort rituelle et collective ², tout comme la société paysanne de ses idiots de village, fût-ce comme objets rituels de dérision.

Finie cette culture de la cruauté où la différence s'exalte et s'expie dans le même acte sacrificiel. Nous ne connaissons plus envers les déviants que l'extermination ou la thérapeutique. Nous ne savons plus que trancher, expurger et rejeter dans les ténèbres sociales. Et ceci à mesure même de notre

1. Ainsi jadis on épargnait les prisonniers de guerre pour en faire des esclaves. Même plus dignes du potlatch et du sacrifice, ils étaient voués au statut le plus vil et à la mort lente du travail.

2. Mais quand et pourquoi cette mort cesse-t-elle d'être un sacrifice pour devenir un supplice? quand cesse-t-elle d'être un supplice pour devenir une exécution, comme elle l'est pour nous? Il n'y a pas d'histoire de la mort et de la peine de mort : il n'y a que la généalogie des configurations sociales qui donnent son sens à la mort.

« tolérance », de notre conception souveraine de la liberté. « Si les sociétés contemporaines ont progressé au niveau des mœurs, il n'est pas exclu qu'elles aient régressé au niveau des mentalités » (*Encyclopaedia Universalis*). En se normalisant, c'est-à-dire en étendant à tous la logique des équivalences — chacun égal et libre devant la norme — la société enfin socialisée exclut tous les anticorps. C'est alors qu'elle crée dans le même mouvement les institutions spécifiques pour les recevoir — c'est ainsi que fleurissent au cours des siècles les prisons, les asiles, les hôpitaux, les écoles, sans oublier les usines, qui elles aussi se sont mises à fleurir avec les Droits de l'Homme — c'est ainsi qu'il faut entendre le travail. La *socialisation* n'est rien d'autre que cet immense passage de l'échange symbolique des différences à la logique sociale des équivalences. Tout « idéal social » ou socialiste ne fait que redoubler ce processus de socialisation, et la pensée libérale qui veut abolir la peine de mort ne fait que le prolonger elle aussi. Pensée de droite ou pensée de gauche sur la peine de mort — hystérie réactionnaire ou humanisme rationnel : aucune différence — l'une et l'autre sont aussi loin de la configuration symbolique où le crime, la folie, la mort sont une modalité de l'échange, la « part maudite » autour de laquelle gravitent tous les échanges. Réintégrer le criminel dans la société — en faire un homme équivalent, normal ? Mais c'est exactement l'inverse. Comme dit Gentis : « Il ne s'agit pas de rendre le fou à la vérité de la société, mais de rendre la société à la vérité de la folie » (*Les Murs de l'asile*). Toute la pensée humaniste défaille devant cette exigence — ouvertement réalisée dans les sociétés antérieures, toujours présente, mais occulte, et violemment refoulée, dans les nôtres (car le crime et la mort provoquent toujours la même jubilation secrète, mais ravalée et obscène).

Si dans un premier temps l'ordre bourgeois se débarrasse du crime et de la folie par la liquidation ou l'enfermement, dans un deuxième temps il neutralise tout cela sur la base de la thérapeutique. C'est la phase de l'absolution progressive du criminel et de son recyclage comme être social, par tous les détours de la médecine et de la psychologie. Mais il faut voir que ce virage libéral se fait sur la base d'un espace social tout entier répressif, dont les mécanismes *normaux* ont absorbé la fonction répressive jadis dévolue à des institutions spéciales¹.

1. Même virage libéral à un autre niveau, dans l'Angleterre de 1830, où on veut substituer une police régulière préventive au bourreau.

La pensée libérale ne croit pas si bien dire en prétendant que « le droit pénal est appelé à se développer dans le sens d'une médecine sociale préventive et d'une assistance sociale curative » (*Encyclopaedia Universalis*). Elle sous-entend par là qu'il est appelé à disparaître en tant que *pénal*. Mais pas du tout : c'est la pénalité elle-même qui est appelée à s'accomplir dans sa forme la plus pure dans le grand recyclage thérapeutique, psychagogique et psychiatrique. C'est la violence pénale qui trouve son équivalent plus subtil dans la resocialisation et la rééducation (ailleurs dans l'autocritique ou la repentance, selon le système social dominant) — et à partir de là nous y sommes tous assignés dans la vie normale elle-même : nous sommes tous des fous et des criminels ¹.

Non seulement la peine de mort et la violence pénale *peuvent* disparaître dans cette société, mais elles le *doivent*, et les abolitionnistes ne font qu'aller dans le sens du système, mais en pleine contradiction avec eux-mêmes. Ils veulent abolir la peine de mort, mais sans abolir la responsabilité (parce que sans responsabilité, pas de conscience ni de dignité de l'homme, donc pas de pensée libérale!) Illogique. Mais surtout inutile : car il y a longtemps que la responsabilité est morte. Vestige individuel de l'âge des Lumières, elle a été

Les Anglais préfèrent le bourreau à la force de police régulière. Et de fait la police, faite pour réduire la violence faite au citoyen, a tout simplement pris le relais du crime dans la violence faite au citoyen. Avec le temps, elle s'est révélée beaucoup plus répressive et dangereuse pour le citoyen que le crime lui-même. Là aussi, la répression ouverte et ponctuelle s'est métamorphosée en répression préventive généralisée.

1. C'est le sens de la fameuse formule : « Nous sommes tous des juifs allemands » (mais aussi bien : nous sommes tous des Indiens, des Noirs, des Palestiniens, des femmes ou des homosexuels). A partir du moment où la répression des différences ne se fait plus par l'extermination, mais par l'absorption dans l'équivalence et l'universalité répressive du social — nous le sommes tous — différents et réprimés. Il n'y a plus que des détenus dans une société qui invente les prisons « open » — il n'y a plus que des survivants dans une société qui prétend abolir la mort. C'est dans cette contamination en retour que se lit la toute-puissance de l'ordre symbolique — l'irréalité au fond des séparations, des lignes que trace le pouvoir. D'où la puissance d'une telle formule : Nous sommes tous des juifs allemands — en ce qu'elle n'exprime pas une solidarité abstraite, du type : « Tous ensemble pour... Tous unis derrière ceci ou cela... En avant avec les prolétaires, etc., etc. — mais le fait inexorable de la réciprocité symbolique entre une société et ceux qu'elle exclut. D'un seul mouvement elle s'aligne sur eux comme différence radicale. C'est en cela qu'elle a ressaisi en mai 68 quelque chose de fondamental, alors que les autres slogans n'étaient que de l'incantation politique.

liquidée par le système lui-même à mesure qu'il devenait *plus rationnel*. A un capitalisme qui reposait sur le mérite, l'initiative, l'entreprise individuelle et la concurrence, il fallait un idéal de responsabilité, et donc l'équivalent répressif : en bien comme en mal, chacun, entrepreneur ou criminel, reçoit la sanction de son mérite. A un système qui repose sur la programmation bureaucratique et l'exécution du plan, il faut des exécutants *irresponsables*, donc tout le système de valeurs de la responsabilité s'effondre de lui-même : il n'est plus opérationnel. Qu'on lutte ou non pour l'abolir, c'est indifférent : la peine de mort est inutile. La justice elle aussi s'effondre : partout irresponsabilisé, l'individu se fait, quoi qu'il arrive, un prétexte des structures bureaucratiques, et n'accepte plus d'être jugé par personne, pas même par la société entière. Même le problème de la responsabilité collective est un faux problème : la responsabilité a tout simplement disparu.

Le bénéfice secondaire de la liquidation des valeurs humanistes est la décomposition de l'appareil répressif, fondé sur la possibilité de distinguer « en conscience » le bien du mal, et de juger et de condamner selon ce critère. Mais l'ordre a beau jeu de renoncer à la peine de mort. Il y gagne encore, et les prisons peuvent s'ouvrir. Car la mort et la prison étaient la vérité de la juridiction sociale d'une société encore hétérogène et divisée. La thérapeutique et le recyclage sont la vérité de la juridiction sociale d'une société homogène et normalisée. La pensée de droite se réfère plutôt à la première, la pensée de gauche à la seconde — mais l'une et l'autre obéissent au même système de valeurs.

Les deux parlent d'ailleurs le même langage médical : ablation d'un membre pourri, dit la droite — guérison d'un organe malade, dit la gauche. D'un côté comme de l'autre, la mort se joue au niveau des équivalences. La procédure primitive ne connaît que des réciprocités : clan contre clan — mort *contre* mort (don contre don). Nous ne connaissons qu'un système d'équivalences (mort *pour* mort) entre deux termes aussi abstraits que dans l'échange économique : la société et l'individu, sous la juridiction d'une instance morale « universelle » et du droit.

Mort pour mort, dit la droite, donnant donnant, tu as tué tu dois mourir, c'est la loi du contrat. Intolérable, dit la gauche, le criminel doit être épargné : *il n'est pas vraiment responsable*. Le principe de l'équivalence est sauf : simplement un des termes (la responsabilité) tendant vers zéro, l'autre (la sanction) y tend aussi. Le milieu, l'enfance, l'incons-

cient¹, la condition sociale dessinent une nouvelle équation de la responsabilité, mais toujours en termes de causalité et de contrat. Au terme de ce nouveau contrat, le criminel ne mérite plus que la pitié (chrétienne) ou la sécurité sociale. La pensée de gauche ne fait donc là aussi qu'inventer des formes néo-capitalistes plus subtiles, où la répression devient diffuse, comme ailleurs la plus-value. Mais c'est bien d'*équivalents* de la mort qu'il s'agit dans la cure psychiatrique, la cure ergonomique. L'individu y est traité comme survivant fonctionnel, comme objet de recyclage — les soins et la sollicitude dont on l'entoure, dont on l'*investit*, sont autant de traits de son anomalie. La tolérance dont il jouit est du même ordre que celle que nous avons vu s'exercer sur les bêtes : c'est une opération par laquelle l'ordre social exerce et contrôle ses propres hantises. Le système nous rend tous irresponsables? Ceci n'est supportable qu'en circonscrivant une catégorie d'irresponsables *notoires*, qu'on va soigner en tant que tels — ceci nous rendra par effet de contraste l'illusion de responsabilité. Les délinquants, les criminels, les enfants, les fous vont supporter les frais de cette opération clinique.

★

Un simple examen en termes « matérialistes » (de profit et de classe) de l'évolution de la peine de mort devrait laisser

1. Car dans cette volonté d'abolition de la mort, qui est le projet de l'économie politique, l'Inconscient, par un curieux retour des choses (lui qui « ne connaît pas la mort », lui qui est pulsion de mort) vient jouer un rôle important. Il devient le discours de référence de la thèse de l'irresponsabilité du criminel (le crime comme acting-out). Il est versé au dossier de la défense comme système d'explication. *L'inconscient joue un rôle décisif aujourd'hui dans la pensée rationaliste*, progressiste, humaniste — il est tombé bien bas. Et la psychanalyse entre ainsi (sans le vouloir?) en idéologie. Pourtant, l'inconscient aurait bien d'autres choses à dire sur la mort s'il n'avait pas appris à parler la langue du système : il dirait tout simplement que la mort n'existe pas — ou plutôt qu'abolir la mort est un phantasme né lui-même des profondeurs du refoulement de la mort. Au lieu de cela, il ne sert plus aujourd'hui que de justificatif à nos idéalistes sociaux de l'irresponsabilité et à leur discours moral : la vie est un bien, la mort est un mal.

Dans sa phase classique et violente qui coïncide aujourd'hui encore avec la pensée conservatrice, le capital joue sur le discours de la psychologie consciente et de la responsabilité, donc de la répression : c'est le discours terroriste du capital. Dans sa phase plus avancée, qui coïncide avec la pensée progressiste, voire révolutionnaire, le néo-capitalisme joue sur le discours de la psychanalyse : inconscient irresponsabilité tolérance recyclage. La conscience et la responsabilité sont le discours normatif du capital. L'Inconscient est le discours libéral du néo-capitalisme.

perplexes ceux qui veulent l'abolir. C'est toujours par la découverte de substituts économiques plus avantageux, rationalisés ensuite comme « plus humains », que la peine de mort s'est trouvée historiquement réduite. Ainsi les prisonniers de guerre épargnés pour en faire des esclaves, ainsi les criminels dans les mines de sel à Rome, ainsi l'interdiction du duel au xvii^e siècle, l'institution du travail forcé comme solution réparatrice, et l'extorsion variable de la force de travail, des camps nazis au recyclage ergothérapique. Nulle part il n'y a de miracle : la mort disparaît ou s'atténue quand le système, pour une raison ou pour une autre, y a intérêt (1830 : premières circonstances atténuantes dans un procès impliquant un bourgeois). Pas de conquête sociale ni de progrès de la Raison : la logique du profit, ou du privilège¹.

Mais cette analyse est tout à fait insuffisante : elle ne fait que substituer une rationalité économique à une rationalité morale. Autre chose est en jeu, une hypothèse « lourde », en regard de laquelle l'interprétation matérialiste apparaît comme une hypothèse « légère ». Car le profit peut être un effet du capital, ce n'est jamais la loi profonde de l'ordre social. Sa loi profonde est le contrôle progressif de la vie et de la mort. Son objectif est donc d'arracher la mort aussi à la différence radicale pour la soumettre à la loi des équivalences. Et la naïveté de la pensée humaniste (libérale ou révolutionnaire), c'est de ne pas voir que son refus de la mort est foncièrement le même que celui du système : le refus de quelque chose qui échappe à la loi de la valeur. C'est dans ce seul sens que la mort est un mal. Mais la pensée humaniste, elle, en fait un mal *absolu*. Et c'est à partir de là qu'elle s'emmêle

1. 1819 : c'est sur la pression même des entrepreneurs et des propriétaires, et parce que la juridiction trop sévère de la peine de mort bloquait la machine pénale (les jurés n'avaient le choix qu'entre la peine de mort et l'acquittement) qu'elle est abolie pour une centaine de cas (Angleterre). Son abolition correspond donc à une adaptation rationnelle, à une plus grande efficacité du système pénal.

Koestler (*La Peine de mort*, p. 35, « Le Code sanglant ») : « Notre peine capitale n'est pas du tout l'héritière des bûchers du Moyen Âge. Elle a sa propre histoire. Elle est le résidu d'une juridiction qui est contemporaine du développement de l'économie politique, et dont la phase la plus féroce — le Code sanglant en Angleterre au xix^e siècle — coïncide avec la révolution industrielle. La coutume médiévale prévoyait la mort pour quelques cas particulièrement graves. Puis, la courbe devient ascendante, liée à la défense de plus en plus impérieuse du droit de propriété privée, jusqu'à un sommet au xviii^e/xix^e siècle. » La courbe est donc celle de l'ascendance même de la classe bourgeoise capitaliste. Et la récession au-delà de 1850 n'est pas l'effet d'un progrès humain absolu, mais des progrès du système capitaliste.

dans les pires contradictions¹. Claude Glayman (*Le Monde*, à propos de l'exécution de Buffet et Bontemps) : « Le sentiment irrémédiablement humain qu'aucun homme n'a le droit de donner volontairement la mort [« irrémédiablement » est une sorte de lapsus : l'humaniste n'a pas l'air irrésistiblement convaincu de cette évidence]... La vie est sacrée. Même sans foi religieuse, on en est profondément persuadé... Dans une société de consommation, qui tend à bannir la rareté, la mort est, si on peut dire, encore plus intolérable [la vie comme bien de consommation, la mort comme rareté : incroyable platitude — mais le communisme, et Marx lui-même, s'accorderaient à cette équation]. ... Là aussi prévaut l'impression d'une sorte de permanence du Moyen Age... Dans quelle société vivons-nous? Vers quels rivages allons-nous? etc. Car il ne faut pas tourner le dos à la vie! Quelle qu'elle soit! » (exactement l'entrée dans la mort « à reculons », principe de base des âmes pieuses — ce sont les mêmes qui entrent dans la révolution à reculons, tout en tournant quand même le dos à la vie, acrobatie invraisemblable, mais caractéristique de la torsion de la pensée logique sur elle-même pour satisfaire à son refus de la mort).

On voit bien d'où part la contestation humaniste : du système de valeurs individualiste dont elle est le couronnement : « L'instinct de conservation des sociétés, et donc des individus, dit Camus, exige que la responsabilité individuelle soit postulée. » Mais justement ces postulats définissent la platitude de la vie et de la mort dans nos systèmes dominés par l'équivalence. Hors de là, l'homme n'a que faire de l'instinct de conservation ou de la responsabilité (deux préjugés complémentaires dans la vision abstraite et rationaliste du sujet). La mort reprend son sens d'échange sacrificiel, de moment collectif, d'intense délivrance du sujet. « Il n'est pas de passion si faible qu'elle ne puisse affronter et maîtriser la peur

1. Du type : « L'État est amené à multiplier les meurtres bien réels pour éviter un meurtre inconnu dont il ne saura jamais s'il a une seule chance d'être perpétré » (Camus, *Sur la peine capitale*). Ce jeu sur la logique, qui cherche à mettre le système en contradiction avec lui-même, mène tout droit l'humanisme libéral à des compromis abjects : « L'abolition de la peine de mort doit être exigée à la fois pour des raisons de logique et de réalisme (!) » (Camus). « En dernier ressort, la peine de mort est mauvaise parce que, par sa nature même, elle exclut toute possibilité de proportionner le châtiment à la responsabilité » (Koestler) — c'est déjà pour cela que les capitalistes eux-mêmes exigeaient son abolition en 1820 en Angleterre! L'argument libéral est : la terreur va à l'encontre de son propre but, une échelle de peines bien dosées, le « châtiment minimum » est à la fois « plus humain et plus efficace(!) ». Cette équivalence de l'humain et de l'efficace en dit long sur la pensée humaniste.

de la mort », dit Bacon. Mais ceci est trop peu : *la mort elle-même est une passion*. Et à ce niveau la différence entre soi et les autres s'efface : « le désir de tuer coïncide souvent avec le désir de mourir soi-même ou de s'anéantir » — « l'homme désire vivre, mais il désire aussi n'être rien, il veut l'irréparable, et la mort pour elle-même. Dans ce cas, non seulement la perspective d'une mise à mort ne saurait arrêter le criminel, mais il est probable qu'elle ajoute encore au vertige où il se perd ». On sait que le suicide et le meurtre sont très souvent substituables, avec forte prédilection pour le suicide.

Cette mort-là, passionnelle, sacrificielle, accepte ouvertement *le spectacle de la mort* — dont nous avons fait, comme de toutes les fonctions organiques, une fonction *morale*, donc honteuse et clandestine. Les bonnes âmes insistent beaucoup sur le caractère honteux des exécutions *publiques*, mais elles ne voient pas que l'odieux de ce type d'exécution lui vient de son caractère *contemplatif* : la mort de l'autre y est savourée à distance spectaculaire. Telle n'est pas la violence sacrificielle, qui non seulement exige la présence totale de la communauté, mais qui *est* une des formes de sa présence à elle-même. Quelque chose de cette festivité contagieuse se retrouve dans cet épisode de 1807 en Angleterre, où 40 000 personnes venues assister à une exécution sont prises d'un tel délire que cent morts restent sur le terrain. Rien de commun entre cet acte collectif et le spectacle de l'extermination. A mélanger les deux dans la même réprobation abstraite de la violence et de la mort, on se confond avec la pensée d'État, soit la pacification de la vie. Or, si la droite use plutôt du chantage répressif, la gauche, elle, se distingue dans l'imagination et la mise en œuvre des modèles futurs de socialisation pacifiée.

On juge ainsi des progrès d'une civilisation à son seul respect de la vie comme valeur absolue. Quelle différence avec la mort publique, la mort fêtée, la mort-supplice — le rire du Noir de Haute-Volta face aux fusils qui l'abattent, le cannibalisme des Tupinambas — et même avec le meurtre et la vengeance, la mort-passion et le suicide ! On accuse la société, lorsqu'elle tue en pleine préméditation, de vengeance barbare, digne du Moyen Âge. C'est lui faire beaucoup d'honneur. Car la vengeance est encore une *réciprocité mortelle*. Elle n'est ni « primitive » ni « pur mouvement de nature », rien n'est plus faux. Elle est une forme très élaborée d'obligation et de réciprocité, une forme symbolique. Rien à voir avec notre mort abstraite, sous-produit d'une instance morale et bureaucratique à la fois (notre peine capitale, nos camps de concentration) — mort comptable, mort statistique, qui,

elle, a tout à voir avec le système de l'économie politique. Elle en a la même abstraction, qui n'est jamais celle de la vengeance, ou du meurtre, ou du spectacle sacrificiel. Judiciaire, concentrationnaire, ethnocidaire : telle est la mort que nous avons produite, celle que notre culture a mise au point. Aujourd'hui, tout a changé, et rien n'a changé : sous le signe des valeurs de vie et de tolérance, c'est le même système d'extermination, mais en douceur, qui régit la vie quotidienne — et celui-là n'a même plus besoin de la mort pour réaliser ses objectifs.

★

Car le même objectif qui s'inscrit dans le monopole de la violence institutionnelle et de la mort se réalise aussi bien dans la survie forcée, dans le forcing de la vie pour la vie (reins artificiels, réanimation intensive des enfants mal formés, agonies prolongées à tout prix, greffes d'organes, etc.). Toutes procédures qui équivalent à disposer de la mort et à imposer la vie — selon quelle finalité ? Celle de la science et de la médecine ? Mais alors, c'est de la paranoïa scientifique, et sans rapport avec quelque objectif humain. Celle du profit ? Non : la société y engouffre des sommes gigantesques. Cette « thérapeutique héroïque » se caractérise par des coûts croissants et des « avantages décroissants » : on fabrique des survivants improductifs. Si la Sécurité sociale peut encore s'analyser comme « réparatrice de force de travail au profit du capital », cet argument est ici sans valeur. Si bien que le système se retrouve ici devant la même contradiction que pour la peine de mort : il surenchérit sur la préservation de la vie comme valeur parce que ce système de valeurs est essentiel à l'équilibre stratégique de l'ensemble — mais cette surenchère déséquilibre économiquement l'ensemble. Que faire ? Un choix économique s'impose, où on voit se profiler l'euthanasie comme doctrine et pratique semi-officielle. On choisit de maintenir en survie 30 % d'urémiques graves en France (36 % aux U.S.A. !). L'euthanasie est déjà là partout, et l'ambiguïté d'en faire une revendication humaniste (même chose pour la « liberté » de l'avortement) est éclatante : elle s'inscrit dans la logique à moyen ou long terme du système. Tout ceci va dans le sens d'un élargissement du contrôle social. Car, derrière toutes les contradictions apparentes, l'objectif est sûr : assurer le contrôle sur toute l'étendue de la vie et de la mort. Du birth-control au death-control, qu'on exécute les gens ou qu'on les oblige à survivre — et

l'interdiction de mourir est la forme caricaturale, mais logique, du progrès de la tolérance — l'essentiel est que la décision leur échappe, et que jamais ils ne soient libres de leur vie et de leur mort, mais qu'ils meurent et vivent sous visa social. C'est même encore trop qu'ils restent livrés au hasard biologique de la mort, car c'est encore une espèce de liberté. De la même façon que la morale ordonne : « Tu ne tueras point », elle ordonne aujourd'hui : « Tu ne mourras point » — en tout cas pas n'importe comment, et seulement si la loi et la médecine le permettent. Et si la mort t'est concédée, ce sera encore sur décision. Bref, la mort propre est abolie au profit du death-control et de l'euthanasie : ce n'est même plus à proprement parler de la mort, c'est autre chose de complètement neutralisé qui vient s'inscrire dans des règles, dans des calculs d'équivalence : *rewriting-planning-programming-system*. La mort doit pouvoir être assurée comme service social, intégrée comme la santé et la maladie sous le signe du Plan et de la Sécurité sociale. C'est l'histoire de ces « Motels suicide » aux U.S.A. où, contre une somme confortable, on peut se procurer la mort dans les conditions les plus agréables (comme n'importe quel bien de consommation, service parfait, tout est prévu, même les entraîneuses qui vous font reprendre le goût à la vie, puis on envoie gentiment, en toute conscience professionnelle, le gaz dans votre chambre, sans affre ni coup férir. C'est un *service* qu'assurent ces motels-suicide, justement rétribué (éventuellement remboursé?). Pourquoi la mort ne deviendrait-elle pas un service social dès lors que, comme tout le reste, elle est fonctionnalisée, comme consommation individuelle et computable dans l'input-output social?

Pour que le système consente de tels sacrifices économiques dans la résurrection artificielle de ses déchets vivants, il faut qu'il ait un intérêt fondamental à retirer aux gens même le hasard biologique de leur mort. « Mourez, nous ferons le reste » n'est déjà plus qu'un vieil adage publicitaire à l'usage des funeral homes. Aujourd'hui, *mourir fait déjà partie du reste*, et les Thanatos Centers se chargeront de la mort comme les Eros Centers se chargent du sexe. C'est la chasse aux sorcières qui continue.

Il faut une délégation de la justice, de la mort, de la vengeance à une instance transcendante « objective ». Il faut que la mort et l'expiation soient arrachées au circuit, monopolisées au sommet et redistribuées. Il faut une bureaucratie de la mort et du châtiment, de même qu'il faut une abstraction des échanges économiques, politiques et sexuels : sinon,

c'est toute la structure du contrôle social qui s'écroule.

C'est pourquoi toute mort ou violence qui échappe à ce monopole d'État est subversive — préfiguration de l'abolition du pouvoir. La fascination qu'exercent les grands meurtriers, bandits ou hors-la-loi vient de là, et elle rejoint en effet celle qui s'attache aux œuvres d'art : quelque chose de la mort et de la violence est arraché au monopole de l'État pour être reversé à une réciprocité sauvage, directe, symbolique, de la mort — comme quelque chose dans la fête et la dépense est repris à l'économique pour être reversé à un échange inutile et sacrificiel — comme quelque chose, dans le poème et l'œuvre d'art, est repris à l'économie terroriste de la signification pour être reversé à la consommation des signes. Cela seul est fascinant dans notre système. Seul est fascinant ce qui ne s'échange pas en valeur : sexe, mort, folie, violence, et qui pour cette raison est partout réprimé. Les millions de morts de la guerre s'échangent en valeur, selon une équivalence générale : « la mort pour la patrie » — ils sont reconvertibles en or si on peut dire, ils ne sont pas perdus pour tout le monde. Le meurtre, la mort, l'infraction sont partout légalisés, sinon légaux, pourvu qu'ils soient convertibles en valeur, selon le même processus qui médiatise le travail. Seules certaines morts, certaines pratiques échappent à cette convertibilité, elles seules sont subversives, et elles sont souvent de l'ordre du fait divers.

Parmi elles, le suicide, qui a pris dans nos sociétés une extension et une définition différente, jusqu'à devenir, dans le cadre de la réversibilité offensive de la mort, la forme même de la subversion. On exécute de moins en moins dans les prisons, mais on s'y suicide de plus en plus : acte de *détournement* de la mort institutionnelle et de retournement contre le système qui l'impose : par le suicide, l'individu juge la société et la condamne, selon sa propre forme, en inversant les instances — il réinstitue de la réversibilité là où elle avait complètement disparu et, du même coup, il reprend l'avantage. Même les suicides hors prison deviennent tous politiques dans ce sens (le hara-kiri par le feu n'est que la forme la plus spectaculaire) : ils font tous une brèche infinitésimale, mais inexpiable, car c'est une défaite totale pour un système de ne pouvoir atteindre à la perfection totale — il suffit que la moindre chose échappe à sa rationalité.

L'interdiction du suicide correspond à l'avènement de la loi de la valeur. Religieuse, morale ou économique, c'est toujours la même loi qui dit : nul n'a le droit de retrancher du capital et de la valeur. Or, chaque individu est une par-

celle de capital (comme chaque chrétien est une âme qu'il faut sauver), il n'a donc pas le droit de se détruire lui-même. C'est contre cette orthodoxie de la valeur que le suicide s'insurge, en détruisant la parcelle de capital dont il dispose. C'est impardonnable : on ira jusqu'à pendre le suicidé pour avoir réussi. Il est donc symptomatique que le suicide croisse dans une société de saturation de la loi de la valeur, comme défi à sa règle fondamentale. Mais en même temps il faut en revoir la définition : si tout suicide devient subversif dans un système très intégré, toute subversion et résistance à ce système est réciproquement de nature suicidaire. Celles du moins qui l'atteignent dans ses œuvres vives. Car la plupart des pratiques, même dites « politiques » et « révolutionnaires », se contentent d'échanger leur survie, c'est-à-dire de *monnayer leur mort* avec le système. Rares sont celles qui dressent contre la production et l'échange contrôlé de la mort, contre la *valeur d'échange de la mort*, non pas sa valeur d'usage (car la mort est peut-être la seule chose qui n'ait pas de valeur d'usage, ne renvoie jamais à du besoin, ce en quoi elle peut redevenir une arme absolue) mais sa valeur de rupture, de dissolution contagieuse et de négation.

Suicidaire l'action des Palestiniens ou des Noirs révoltés qui mettent le feu à leur propre quartier, suicidaire la résistance à la sécurité sous toutes ses formes, suicidaires les conduites névrotiques, les détraquements multiples par où nous défions le système de nous intégrer jamais, suicidaires toutes les pratiques politiques (manifs, désordres, provocations, etc.) dont l'objectif est de faire surgir la répression, la « nature répressive du système » non pas comme conséquence secondaire, mais comme immédiateté de la mort : c'est le jeu de la mort qui démasque la fonction de mort du système lui-même. L'ordre détient la mort, mais il ne peut pas la *jouer* — seul gagne celui qui *joue* la mort contre lui.

★

Le système de la propriété est si absurde qu'il conduit les gens à revendiquer leur mort comme leur bien propre — l'appropriation privée de la mort. Le ravage mental de l'appropriation est tel qu'il mène à l'investissement « immobilier » de la mort, non seulement dans la préoccupation de cette « résidence tertiaire » qu'est devenu le caveau ou la sépulture (beaucoup s'achètent en même temps une maison de campagne et une concession dans le cimetière du village), mais dans la revendication d'une « qualité de la mort ». Une mort

personnalisée, « désignée », confortable, une mort « naturelle » : droit inaliénable qui est la forme achevée du droit bourgeois individuel. L'immortalité n'est d'ailleurs jamais que la projection dans l'infini de ce droit naturel et personnel — appropriation de la survie et de l'éternité du sujet — inaliénable dans son corps, inaliénable dans sa mort. Quel désespoir cache cette revendication absurde, analogue à celui qui alimente notre délire d'accumulation d'objets et de signes, au collectionnement maniaque de notre univers privé : il faut encore que la mort redevienne le dernier objet de la collection et, au lieu de traverser cette inertie comme le seul événement possible, rentre elle-même dans le jeu de l'accumulation et de l'administration des choses.

Contre cette torsion qu'imprime le sujet à sa propre perte, il n'est de dessaisissement que dans la mort violente, inattendue, qui restitue la possibilité d'échapper au contrôle névrotique du sujet¹.

Partout s'éclaire une résistance opiniâtre, féroce à ce principe d'accumulation, de production et de conservation du sujet, où il peut lire sa propre mort programmée. Partout se joue la mort contre la mort. Dans un système qui somme de vivre et de capitaliser la vie, la pulsion de mort est la seule alternative. Dans un univers minutieusement réglé, un univers de la mort réalisée, la seule tentation est de tout normaliser par la destruction.

LE CHANTAGE À LA SÉCURITÉ

Autre forme de contrôle social sous la forme du chantage à la vie et à la survie : la sécurité. Elle est partout présente pour nous aujourd'hui, et les « forces de sécurité » vont de l'assurance-vie et de la Sécurité sociale à la ceinture automobile en passant par les Compagnies Républicaines de Sécurité. « Bouclez-la » dit un slogan publicitaire sur la ceinture de sécurité. Bien sûr, la sécurité est une entreprise industrielle, comme l'écologie qui en est l'extension au niveau

1. Pourtant rien n'est simple, puisque le sujet peut encore invoquer la mort violente, la mort « de l'extérieur » — l'accident, le suicide ou la bombe — pour éviter de mettre en cause son immortalité « naturelle ». Ultime subterfuge, ultime ruse du moi qui peut le mener à l'extrémité inverse, de chercher une mort « absurde » pour mieux sauver son principe immortel.

de l'espèce : partout est en jeu une convertibilité de la mort, de l'accident, de la maladie, de la pollution, en surprofit capitaliste. Mais il s'agit surtout de la pire des répressions qui consiste à vous déposséder de votre propre mort, celle dont chacun rêve du fond de son instinct de conservation. Nécessité de déposséder chacun de la possibilité ultime de se donner la mort — dernière « échappée belle » de la vie cernée par le système. Là encore, c'est l'échange-don, dans ce court-circuit symbolique qu'est le défi à soi-même et à sa propre vie, qui est traqué à mort. Non parce qu'il exprimerait la révolte asociale d'un individu — la défection d'un ou de millions d'individus n'enfreint en rien la loi du système — mais parce qu'il porte en lui un principe de socialité radicalement antagoniste du principe social répressif qui est le nôtre. C'est l'échange-don qu'il faut tuer en enterrant la mort sous le mythe inverse de la sécurité.

Tuer l'exigence de mort. Pour que vivent les hommes ? Non : pour qu'ils meurent de la seule mort autorisée par le système — vivants séparés de leur mort, et qui n'échangent plus que la forme de leur survie, sous le signe de l'assurance tous risques. Ainsi de la sécurité automobile. Momifié dans son serre-tête, ses ceintures, ses attributs de la sécurité, ficelé dans le mythe de la sécurité, le conducteur n'est plus qu'un cadavre, enfermé dans une autre mort, non mythique celle-là : neutre et objective comme la technique, silencieuse et artisanale. Rivé à sa machine, encloué sur elle, il ne court plus le risque de mourir, puisqu'il est *déjà mort*. Là est le secret de la sécurité, comme du bifteck sous cellophane : *vous entourer d'un sarcophage pour vous empêcher de mourir*¹.

Toute notre culture technique crée un milieu artificiel de mort. Non seulement les armements qui restent partout l'archétype de la production matérielle, mais les machines et les moindres objets qui nous entourent constituent un horizon de mort, et d'une mort désormais indissoluble parce que cristallisée et hors d'atteinte : capital fixe de mort, où le travail vivant de la mort est gelé, comme la force de travail est gelée dans le capital fixe et le travail mort. Ou encore : toute la production matérielle n'est qu'une gigantesque « cuirasse bactérielle » par où l'espèce veut tenir la mort en respect. Bien entendu, c'est la mort elle-même qui surplombe l'espèce et l'enferme dans cette cuirasse dont elle

1. La cryogénisation, ou enfermement dans le gel à fin de résurrection, est la forme limite de cette pratique.

croyait se protéger. Nous retrouvons là, à la dimension d'une civilisation entière, l'image du sarcophage automobile : la cuirasse de sécurité, c'est la mort miniaturisée, devenue un prolongement technique de votre propre corps. Biologisation du corps et technicisation de l'environnement vont de pair dans la même névrose obsessionnelle. L'environnement technique, c'est notre superproduction d'objets polluants, fragiles, obsolescents. Car la production vit, toute sa logique et sa stratégie s'articulent sur la fragilité et l'obsolescence. Une économie de produits stables et de bons objets est impensable : l'économie ne se développe que de sécréter du danger, de la pollution, de l'usure, de la déception, de la hantise. L'économie ne vit que de ce suspens de mort qu'elle maintient *à travers la production matérielle* — que de renouveler le *stock de mort* disponible, quitte à le conjurer par une surenchère de sécurité : chantage et répression. La mort s'est définitivement sécularisée dans la production matérielle — c'est là qu'elle se reproduit de façon élargie comme le capital. Et notre corps même, devenu machine biologique, se modèle sur ce corps inorganique, et devient du même coup un *mauvais objet*, voué à la maladie, à l'accident et à la mort.

Vivant de la production de mort, le capital a beau jeu de produire de la sécurité : c'est la même chose. *La sécurité est le prolongement industriel de la mort*, tout comme l'écologie est le prolongement industriel de la pollution. Quelques bandelettes de plus au sarcophage. Ceci est vrai aussi des grandes institutions qui font la gloire de notre démocratie : la Sécurité sociale, c'est la prothèse sociale d'une société morte (« La Sécurité sociale, c'est la mort ! » — Mai 68), c'est-à-dire qu'on a précédemment exterminée dans tous ses rouages symboliques, dans son système de réciprocités et d'obligations en profondeur qui faisait que *ni le concept de sécurité ni celui de « social » n'avaient même de sens*. Le « social » commence avec la prise en charge du mort. Même scénario que pour les cultures détruites, qu'on ressuscite et qu'on protège comme folklore (cf. M. de Certeau : *La Beauté du Mort*). Même chose pour l'assurance-vie : c'est la variante domestique d'un système qui suppose partout la mort comme axiome. Traduction sociale de la mort du groupe — chacun ne se matérialisant pour l'autre que comme capital social indexé sur sa mort.

Dissuasion de la mort au prix d'une mortification⁷ continue : telle est la logique paradoxale de la sécurité. Dans un contexte chrétien, l'ascèse a joué le même rôle. L'accumu-

lation de souffrance et de pénitence a pu jouer le même rôle de cuirasse caractérielle, de sarcophage protecteur contre l'enfer. Et notre compulsion obsessionnelle de sécurité peut s'interpréter comme une gigantesque ascèse collective, une anticipation de la mort dans la vie même : de protection en protection, de défense en défense, à travers toutes les juridictions, les institutions, les dispositifs matériels modernes, la vie n'est plus qu'une morne comptabilité défensive, enfermée dans son sarcophage tous risques. Comptabilité de la survie, au lieu de la radicale compatibilité de la vie et de la mort.

Notre système vit de la production de mort et prétend fabriquer de la sécurité. Volte-face? Pas du tout. Simple torsion dans le cycle dont les deux bouts se rejoignent. Qu'une firme automobile se recycle sur la sécurité (comme l'industrie sur l'antipollution) sans changer de gamme, d'objectif, ni de produit, montre que la sécurité n'est qu'une question de substitution de termes. La sécurité n'est qu'une condition interne de reproduction du système arrivé à un certain stade d'expansion, comme le feed-back n'est qu'une procédure interne de régulation des systèmes arrivés à un certain point de complexité.

Après avoir exalté la production, il faut donc aujourd'hui héroïser la sécurité. « A une époque où n'importe qui se tue au volant de n'importe quelle voiture, à n'importe quelle vitesse, le vrai héros, c'est celui qui refuse de mourir » (Affiche Porsche : « Tuons une certaine glorification de la mort »). Or ceci est difficile, car les gens sont indifférents à la sécurité : ils n'en ont pas voulu quand Ford et General Motors la leur ont proposée dès les années 1955-1960. Partout il a fallu l'imposer. Irresponsables et aveugles? Non : il faut rattacher cette résistance à celle qu'ont opposée historiquement partout les groupes traditionnels aux progrès sociaux « rationnels » : vaccination, médecine, sécurité du travail, éducation scolaire, hygiène, régulation des naissances et bien d'autres choses. Presque toujours, les résistances ont été brisées, et on peut faire état aujourd'hui d'un besoin « naturel », « éternel », « spontané » de sécurité, et de toutes ces bonnes choses que notre civilisation a produites. On a réussi à intoxiquer les gens du virus de la conservation et de la sécurité, si bien qu'ils se battront à mort pour l'obtenir. En fait, c'est plus compliqué : ce pour quoi ils se battent, c'est pour le droit à la sécurité, ce qui est profondément d'un autre ordre. Quant à la sécurité elle-même, tout le monde s'en fout. Il a fallu les intoxiquer pendant des générations pour qu'ils finissent par croire qu'ils en

avaient « besoin » : cette réussite est un aspect essentiel de la domestication et de la colonisation « sociales ». Que des groupes entiers aient préféré crever plutôt que de se voir détruire par l'intervention terroriste de la médecine, de la raison, de la science et du pouvoir central, voilà qui est oublié, ravalé derrière la loi morale universelle de l'« instinct » de conservation — voilà qui pourtant toujours resurgit, ne fût-ce que chez les ouvriers qui refusent d'appliquer les normes de sécurité dans les ateliers : que veulent-ils par là, sinon sauver une parcelle de contrôle sur leur propre vie, fût-ce à leurs propres risques, fût-ce au prix d'un surcroît d'exploitation (puisque qu'ils produisent plus et plus vite)? Ce ne sont pas des prolétaires « rationnels ». Mais ils combattent à leur manière, et ils savent que l'exploitation économique est moins grave que cette « part maudite », cette parcelle maudite qu'il ne faut surtout pas se laisser arracher, cette part de défi symbolique, qui est en même temps défi de sécurité et défi à sa propre vie. Le patron peut les exploiter à mort, mais il ne les domine vraiment que s'il arrive à faire que chacun s'identifie à son intérêt individuel et se fasse le comptable et le capitaliste de sa propre vie. Alors il serait vraiment le Maître, et l'ouvrier l'esclave. Tant que par cette seule infime résistance à l'ordre moral de la sécurité, l'exploité garde le choix de vie et de mort, c'est lui qui gagne, sur son propre terrain : symbolique.

La résistance de l'automobiliste à la sécurité est du même ordre, et elle doit être liquidée comme immorale : ainsi partout le suicide a été interdit ou condamné parce qu'il signifie d'abord un défi que la société ne peut pas relever, et qui assure donc la prééminence d'un seul sur tout l'ordre social. Toujours la part maudite — la petite chose que chacun prend sur sa propre vie pour défier l'ordre social — la petite chose que chacun prend sur son propre corps pour la donner — et qui peut être sa propre mort, à condition que quelqu'un se la donne — cette petite chose qui est tout le secret de l'échange symbolique, parce qu'elle est donnée et reçue, et rendue, et donc *imprenable* par l'échange dominant, irréductible à sa loi, et mortelle pour lui : son seul adversaire en vérité, le seul qu'il doive exterminer.

FUNERAL HOMES ET CATACOMBES

« A force de lessiver, de savonner, de fourbir, de broser, de peigner, d'éponger, de tripoliser, de curer et de récurer, il arrive que toute la crasse des choses lavées passe aux choses vivantes. »

Victor Hugo.

Ainsi la mort : à force d'être lessivée et époncée, curée et récurée, niée et conjurée, il arrive qu'elle passe dans toutes les choses de la vie. Toute notre culture est hygiénique : elle vise à expurger la vie de la mort. C'est la mort que visent les détergents dans la moindre lessive. Stériliser la mort à tout prix, la vitrifier, la cryogéniser, la climatiser, la maquiller, la « designer », la traquer avec le même acharnement que la crasse, le sexe, le déchet bactériologique ou radioactif. Make-up de la mort : la formule de Hugo fait penser à ces funeral homes américains où le mort est immédiatement soustrait au deuil et à la promiscuité des vivants pour être « désigné » selon les lois les plus pures du standing, du smiling et du marketing international.

Le plus inquiétant n'est pas qu'on refasse une beauté au mort et qu'on lui donne un air de représentation. Toutes les sociétés l'ont toujours fait. Elles ont toujours paré à l'abjection de la mort naturelle, abjection *sociale* de la décomposition qui vide le corps de ses signes, de sa force sociale de signifier, pour n'être plus que substance — et du coup précipite le groupe dans la terreur de sa propre décomposition symbolique. Il faut parer le mort, le couvrir d'artificialité pour échapper à ce moment insupportable de la chair rendue à elle seule, et qui a cessé d'être signe. Déjà les os dénudés et le squelette scellent la réconciliation possible du groupe, car ils retrouvent la force du masque et du signe. Mais entre les deux, il y a ce passage abject par la nature et le biologique, qu'il faut conjurer à tout prix par des pratiques sarcophagiques (dévoreuses de chair) qui sont en fait des pratiques sémiurgiques. Toute thanatopraxie, dans nos sociétés aussi, s'analyse donc comme volonté de conjurer cette soudaine déperdition de signes qui s'est abattue sur le mort, d'empêcher que subsiste, dans la chair *asociale* du mort, quelque chose qui ne signifie rien ¹.

1. En dévorant tout simplement le corps aussi bien : en ce sens le cannibalisme sur les morts est lui aussi une activité sémiurgique (l'idée toujours avancée de « s'assimiler par là les forces du mort » est un dis-

Bref, la sarcophagie rituelle est de toute société, et l'embaumement, la préservation artificielle de la chair, en est une variante. Les pratiques des funeral homes, qui nous paraissent tellement ridicules et déplacées, à nous idéalistes de la mort naturelle, sont donc en cela fidèles à la tradition la plus lointaine. Là où elles deviennent absurdes, c'est dans leur connotation de *naturalité*. Quand le primitif accable le mort de signes, c'est pour le faire transiter le plus vite possible vers son statut de mort — au-delà de l'ambiguïté entre le mort et le vivant dont témoigne précisément la chair qui se défait. Pas question de faire jouer le mort au vivant : le primitif rend le mort à sa différence, car c'est à ce prix qu'ils pourront redevenir partenaires et échanger leurs signes. Le scénario des funeral homes est à l'inverse. Il s'agit de garder au mort un air de vie, le *naturel* de la vie : il vous sourit encore, les mêmes couleurs, la même peau, il se ressemble au-delà de la mort, il est même un peu plus frais que de son vivant, il ne lui manque que la parole (mais on peut le réentendre en stéréophonie). Mort truquée et idéalisée aux couleurs de la vie : l'idée secrète est que la vie est naturelle, la mort contre nature — il faut donc la *naturaliser*, l'empailler dans un simulacre de vie. Il y a dans tout cela le refus de laisser la mort signifier, prendre force de signe, et aussi, derrière ce fétichisme sentimental du naturel, une grande férocité vis-à-vis du mort lui-même : interdit de pourrir, interdit de changer — au lieu d'être porté au statut de mort, et donc à la reconnaissance symbolique des vivants, il est maintenu comme fantoche dans l'orbite des vivants pour servir d'alibi et de simulacre à leur propre vie. Consigné dans le naturel, il perd ses droits à la différence et toute chance de statut *social*.

On retrouve là tout ce qui sépare les sociétés qui n'ont pas peur du signe, ni de la mort, puisqu'elles la font signifier ouvertement, et nos sociétés « idéologiques », où tout est enseveli sous la naturalité, où les signes ne sont plus que design, entretenant l'illusion d'une raison naturelle. La mort est la première victime de cette idéologisation : figée dans le simulacre banal de la vie, elle devient honteuse et obscène.

Quelle différence entre ces sanctuaires, ces drugstores de la mort souriante et stérilisée, et les couloirs du couvent des Capucins de Palerme, où trois siècles de cadavres déterrés,

cours magique secondaire, chez le primitif comme chez l'ethnologue — ce n'est pas une question de force, c'est-à-dire d'un surplus ou d'un potentiel *naturel*, c'est au contraire une question de signes, c'est-à-dire de préserver un potentiel de signes *contre* tout processus naturel, contre la nature dévastatrice).

que l'argile du cimetière a soigneusement fossilisés, avec la peau, les cheveux et les ongles, couchés ou suspendus par les épaules, en rangs serrés, au fil de longs couloirs réservés — couloir des religieux, couloir des intellectuels, couloir des femmes, des enfants, etc. — encore vêtus d'un drap rude ou au contraire de costumes, de gants et de mousselines pulvérisantes : 8 000 cadavres dans le petit jour blême des soupiraux, dans une incroyable multiplicité d'attitudes, narquoises, alanguies, dodelinantes, féroces ou timides — danse de mort qui fut pendant longtemps, avant de devenir Musée Grévin pour touristes, un lieu de promenade dominicale pour les proches et les amis des défunts, qui venaient les voir, les reconnaître, les montrer aux enfants, selon une familiarité vivante, une « dominicalité » de la mort semblable à celle de la messe ou du théâtre. Baroque de la mort (les premiers corps désensevelis datent du *xv^e* siècle et de la Contre-Réforme). Solidité d'une société capable d'exhumer ses morts, de frayer avec eux à mi-chemin de l'intimité et du spectacle, de supporter sans frayeur ni curiosité obscène, c'est-à-dire sans les effets de sublimation et de sérieux qui nous sont habituels, le théâtre de la mort, où la cruauté se fait signe encore, même si ce ne sont plus les rites sanglants des Tarahumaras. Quel contraste avec la fragilité de nos sociétés incapables d'affronter la mort sinon par le biais d'un humour blafard ou d'une fascination perverse. Quel contraste avec la conjuration anxieuse des funeral homes.

LA MORT DÉSAFFECTÉE

Le culte des morts diminue. Il y a prescription sur les tombes, plus de concession perpétuelle. Les morts entrent dans la mobilité sociale. La dévotion à la mort demeure surtout dans les classes populaire et moyenne, mais beaucoup plus aujourd'hui comme variable de standing (résidence secondaire) que comme piété tribale. On parle de moins en moins des morts, on abrège, on fait silence — déconsidération de la mort. Finie la mort solennelle et circonstanciée, en famille : on meurt à l'hôpital — exterritorialité de la mort. Le mourant perd ses droits, dont celui de savoir qu'il va mourir. La mort est obscène et gênante — le deuil lui aussi le devient, le bon goût est de le cacher : ça peut offusquer les autres dans leur bien-être. La bienséance interdit toute référence à la mort. L'incinération est le point limite de cette liquidation discrète

et du vestige minimum. Plus de vertige de la mort : désaffection. Et l'immense trafic mortuaire n'est plus de l'ordre de la piété, il est le signe même de la désaffection — consommation de la mort. Il croît donc proportionnellement au désinvestissement de la mort.

Nous n'avons plus l'expérience de la mort des autres. L'expérience spectaculaire et télévisée n'a rien à voir avec celle-ci. La plupart n'ont plus jamais l'occasion de voir quelqu'un mourir. C'est quelque chose d'impensable dans tout autre type de société. Vous êtes pris en charge par l'hôpital et la médecine — l'extrême-onction technique a remplacé tous les autres sacrements. L'homme disparaît de ses proches avant d'être mort. C'est d'ailleurs de cela qu'il meurt.

L'idée de la Suisse Ross d'aller parler aux mourants de leur propre mort, de les faire parler. Idée obscène, dénégation générale : personne n'est mourant dans aucun service de l'hôpital (c'est le personnel qui a un problème). Puis on la prend pour folle, provocatrice, elle se fait vider de l'hôpital. Quand elle trouve un moribond à qui parler, elle va chercher ses étudiants, quand elle revient, il est mort (là, elle s'aperçoit que c'est elle et les étudiants qui ont un problème). Depuis, elle a réussi — bientôt il y aura un staff de psychologues pour veiller à rendre la parole aux mourants. Néo-spiritisme des sciences humaines et psychosociales.

Prêtre et extrême-onction étaient encore une trace de cette communauté de parole autour de la mort. Aujourd'hui black-out. De toute façon, si le prêtre n'était qu'un charognard, cette fonction est aujourd'hui largement remplie par la médecine, qui ferme à tous la parole en les accablant de soins et de sollicitude technique. Mort infantile, qui ne parle plus, mort inarticulée, gardée à vue. Les sérums et les laboratoires, la guérison n'est que l'alibi de l'interdiction de parole.

L'ÉCHANGE DE LA MALADIE

De toute façon, on ne meurt plus chez soi, on meurt à l'hôpital. Pour des tas de bonnes raisons « matérielles » (médicales, urbaines, etc.), mais surtout : en tant que corps *biologique*, le mourant ou le malade n'a plus sa place que dans un milieu *technique*. Sous prétexte de le soigner, il est donc déporté dans un espace-temps fonctionnel qui se charge de neutraliser la maladie et la mort dans leur différence symbolique.

Précisément là où la finalité est d'éliminer la mort, l'hôpital (et la médecine en général) prend en charge le malade comme virtuellement mort. Scientificité et efficacité thérapeutique supposent l'objectivation radicale du corps, la discrimination sociale du malade, donc un processus de mortification. Conclusion logique de la généalogie médicale du corps : « C'est avec le cadavre que la médecine devient moderne... Il restera sans doute décisif pour notre culture que le premier discours tenu par la médecine sur l'individu ait dû passer par la mort » (Michel Foucault, *Naissance de la clinique*). Mortifié, le malade est aussi mortifère — il se venge comme il peut : toute l'institution hospitalière, par son fonctionnement, sa spécialisation, sa hiérarchie, cherche à se préserver de cette contamination symbolique du déjà-mort. Ce qui est dangereux dans le malade, c'est cette mort anticipée à laquelle on l'a condamné, c'est cette neutralité dans laquelle on l'enferme en échéance de guérison — mais le corps mort n'a que faire de cette parenthèse et de cette guérison, il irradie tel qu'il est, dès maintenant, de toute sa différence de malade, de tout son potentiel de mort devenu maléfice — il ne sera pas trop de toute la manipulation technique, de tout l'« environnement humain », ni même à l'occasion de sa mort réelle, pour le faire taire.

Le danger le plus grave que constitue le malade, ce en quoi il est véritablement asocial et comme un fou dangereux, c'est son exigence profonde d'être reconnu comme tel et d'échanger sa maladie. Exigence aberrante et irrecevable du malade (et du mourant) de fonder un échange sur cette différence — non pas du tout de se faire soigner et rectifier, mais de donner sa maladie, et qu'elle soit reçue, donc symboliquement reconnue et échangée, au lieu d'être neutralisée dans la mort technique hospitalière et dans cette survie strictement fonctionnelle qui s'appelle la santé et la guérison.

Aucun perfectionnement de la relation humaine ou thérapeutique à l'hôpital ou dans l'exercice général de la médecine ne peut rien changer à ce black-out, à ce lock-out symbolique. Sommé de guérir le malade, voués à guérir le médecin et les soignants, exclusivement équipée pour guérir l'institution tout entière jusque dans ses murs, ses machines chirurgicales et son appareillage psychologique (froideur et sollicitude alternées, et aujourd'hui l'« humanisation » de l'hôpital) : rien dans tout cela ne brise l'interdiction fondamentale d'un autre statut de la maladie et de la mort. Au mieux, on laissera au malade la possibilité de « s'exprimer », de parler sa maladie, de parler de sa vie et de se recontext-

tualiser, bref de ne pas vivre trop négativement cette anomalie passagère. Mais quant à reconnaître comme différence cette folie qu'est la maladie, comme sens et richesse de sens, comme matériel à partir duquel restructurer un échange, sans chercher du tout à « rendre le malade à la vie normale » — ceci suppose la liquidation totale de la médecine et de l'hôpital, de tout le système d'enfermement du corps dans sa « vérité » fonctionnelle — à la limite de tout l'ordre social dominant, pour qui la simple exigence de la maladie comme *structure d'échange* est un danger absolu¹.

MORT SEXUALISÉE SEXE MORTIFÈRE

Parler de mort fait rire, d'un rire crispé et obscène. Parler de sexe ne provoque même plus cette réaction : le sexe est légal, seule la mort est pornographique. La société, « libérant » la sexualité, la remplace progressivement par la mort dans la fonction de rite secret et d'interdit fondamental. Dans une phase antérieure, religieuse, la mort est révélée, reconnue, c'est la sexualité qui est interdite. C'est l'inverse aujourd'hui.

1. Chez les Dangaleat (Jean Pouillon, *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 1), la maladie a valeur initiatique. Il faut avoir été malade pour faire partie du groupe. On ne devient médecin que si on a été malade, et par le fait même. La maladie vient des margai, chacun a sa ou ses margai, elles s'héritent de père en fils. Toute position sociale est acquise grâce à la maladie, qui est un signe d'élection. La maladie est une marque, un sens — le normal va de soi, il est insignifiant. La maladie, c'est la culture, source de la valeur et principe d'organisation sociale. Même là où la maladie n'a pas cette fonction sociale déterminante, elle est toujours affaire sociale, crise sociale, et socialement, publiquement résolue, par mise en jeu et réactivation de tout le métabolisme social à travers la relation exceptionnelle qui est celle du malade et du médecin. Différence radicale d'avec l'exercice actuel de la médecine, où le mal est individuellement subi et la thérapeutique individuellement administrée. La réciprocité du mal, l'échange du mal est prépondérant dans les sociétés primitives. Le mal est un rapport social, comme le travail, etc. La causalité organique peut être reconnue et traitée par toutes sortes de moyens — le mal, lui, n'est jamais conçu comme lésion organique, mais en dernière instance comme rupture ou défaillance de l'échange social. L'organique est métaphore : il sera donc traité « métaphoriquement », par opération symbolique de l'échange social à travers les deux protagonistes dans la cure. Les deux sont d'ailleurs toujours trois : le groupe est immanent à la cure, à la fois conducteur et enjeu de l'« efficacité symbolique ». Bref, médecin et malade se redistribuent autour du mal comme rapport social, au lieu que pour nous le mal s'autonomise comme rapport organique avec sa causalité objective, malade et médecin s'objectivant de part et d'autre comme passif et actif, patient et spécialiste.

Mais toutes les sociétés « historiques » s'arrangent de toute façon pour dissocier le sexe et la mort, et jouer la libération de l'un contre l'autre — ce qui est une façon de les neutraliser tous les deux.

Y a-t-il une exacte bascule dans cette stratégie, ou priorité à l'un des deux termes? Pour la phase qui nous concerne, tout se passe comme si la mise à l'index de la mort était l'objectif prioritaire, lié à une stratégie d'exaltation de la sexualité : la « Révolution sexuelle » est tout entière orientée dans ce sens, sous le signe de l'Éros unidimensionnel et de la *fonction* de plaisir. C'est d'ailleurs ce qui fait sa naïveté, son pathos, sa sentimentalité, en même temps que son terrorisme « politique » (l'impératif catégorique du désir). Le mot d'ordre de la sexualité est solidaire de l'économie politique, en ce qu'il vise lui aussi à l'abolition de la mort. Nous n'aurons fait que changer d'interdit. Peut-être même aurons-nous, par cette « révolution », mis en place l'interdit fondamental, qui est celui de la mort. Ce faisant, la Révolution sexuelle se dévore elle-même, puisque la mort est la véritable sexuation de la vie.

MA MORT PARTOUT MA MORT QUI RÊVE

Partout traquée et censurée, la mort resurgit de partout. Non plus comme folklore apocalyptique, telle qu'elle a pu hanter l'imaginaire *vivant* de certaines époques — mais précisément vidée de toute substance imaginaire, elle passe dans la réalité la plus banale, elle prend pour nous le visage *du principe même de rationalité* qui domine notre vie. La mort, c'est que tout fonctionne et serve à quelque chose, c'est la fonctionnalité absolue, signalétique, cybernétique, de l'environnement urbain, comme dans *Play-time*, le film de Jacques Tati, l'indexation absolue de l'homme sur sa fonction, comme chez Kafka : l'âge du fonctionnaire est celui d'une culture de mort. C'est le phantasme de la programmation totale, cette surenchère de prévisibilité, d'exactitude, de finalité non seulement dans les choses matérielles, mais dans l'accomplissement du désir. En un mot, *la mort se confond avec la loi de la valeur*. Et singulièrement avec la valeur structurale par où tout est assigné comme différence codée dans un nexus universel de relations. C'est là le véritable visage de la mort ultra-moderne, faite de la connexion objective, sans faille, ultra-rapide, de tous les termes d'un système. Nos véritables

nécropoles ne sont plus les cimetières, les hôpitaux, les guerres, les hécatombes, la mort n'est plus du tout là où l'on pense — elle n'est plus biologique, psychologique, métaphysique, elle n'est même plus meurtrière — ses nécropoles sont les caves ou les halls d'ordinateurs, espaces blancs, expurgés de tout bruit humain — cercueil de verre où vient se geler toute la mémoire stérilisée du monde — seuls les morts se souviennent de *tout* — quelque chose comme une éternité immédiate du savoir, une quintessence du monde qu'on rêve aujourd'hui d'enterrer sous forme de microfilms et d'archives, archiver le monde entier pour qu'il soit retrouvé par quelque civilisation future — cryogénisation de tout le savoir à fin de résurrection — passage de tout le savoir dans l'immortalité comme valeur/signe. Contre notre rêve de tout perdre, de tout oublier, nous dressons une muraille inverse de relations, de connexions, d'informations, une mémoire artificielle dense et inextricable, et nous nous enterrons vivants à l'intérieur avec l'espoir fossile d'être redécouverts un jour.

Les ordinateurs, c'est cette mort miniaturisée à laquelle nous nous soumettons dans l'espoir de survivre. Les musées sont déjà là pour survivre à toute cette civilisation — pour témoigner... de quoi? Peu importe. Le seul fait qu'ils existent témoigne que nous sommes dans une culture qui n'a plus de sens pour elle-même et qui ne peut que rêver d'en avoir un plus tard pour quelqu'un d'autre. Tout devient ainsi environnement de mort dès lors que ce n'est plus qu'un signe miniaturisable dans un ensemble gigantesque. Comme la monnaie à son point de non-retour où elle n'est plus qu'un système d'écriture.

Au fond, l'économie politique ne se construit — au prix de sacrifices inouïs — que dans le dessein d'être reconnue comme immortelle par une civilisation future, ou une instance de vérité — inimaginable, comme pour la religion, ailleurs que dans un jugement dernier où Dieu reconnaîtrait les siens. Mais le Jugement Dernier est là, déjà, réalisé : c'est le spectacle définitif de notre propre mort cristallisée. Le spectacle est, il faut le dire, grandiose. Des ensembles hiéroglyphiques de la Défense ou du World Trade Center aux grands ensembles informatiques des media, des complexes sidérurgiques aux grands appareils politiques, des mégapoles au quadrillage insensé des moindres actes quotidiens — partout, comme dit Benjamin, l'humanité est devenue un objet de contemplation pour elle-même. « Son aliénation a atteint un tel degré qu'elle peut aujourd'hui expérimenter sa propre destruction comme un plaisir esthétique de premier ordre »

(*L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique*). C'était pour lui la forme même du fascisme. C'est-à-dire une certaine forme exacerbée de l'idéologie — une perversion esthétique du politique, qui pousse jusqu'à la jubilation l'acceptation d'une culture de mort. Et il est vrai que tout le système de l'économie politique devient pour nous aujourd'hui cette finalité sans fin, ce vertige esthétique de la productivité qui n'est que le vertige contrarié de la mort. C'est bien pourquoi l'art est mort : à ce point de saturation et de sophistication, toute la jubilation est passée dans le spectacle même de la complexité, toute la fascination esthétique est monopolisée par le système dans son propre redoublement (que fait-il, avec ses tours gigantesques, ses satellites, ses ordinateurs géants, sinon se redoubler dans les signes). Nous sommes tous victimes de la production devenue spectacle, de la jouissance esthétique de la production et de la reproduction délirante — et nous ne sommes pas prêts de nous en détacher, car dans tout spectacle il y a l'imminence de la catastrophe. Le vertige du politique, que Benjamin dénonce dans le fascisme, sa jouissance esthétique et perverse, nous en faisons aujourd'hui l'expérience au niveau du système général de la production. Nous faisons l'expérience d'un vertige dépolitisé, désidéologisé — vertige de l'administration rationnelle des choses, d'un emballement sans fin des finalités. La mort est immanente à l'économie politique. C'est pourquoi celle-ci se veut immortelle. La Révolution elle aussi se fixe un objectif immortel, au nom duquel elle exige un suspens de la mort, au profit de l'accumulation. Or, l'immortalité est toujours celle, monotone, des paradis sociaux. Jamais la Révolution ne redécouvrira la mort, si elle ne l'exige tout de suite. Son impasse, c'est de s'être fixé la fin de l'économie politique comme échéance *progressive*, alors que c'est dès maintenant que se pose l'exigence de la fin de l'économie politique, dans l'exigence de vie et de mort immédiate. De toute façon la mort et la jouissance traquées, dont il aura fallu payer le prix tout au long de l'économie politique, se retrouveront comme problèmes, insolubles, au « lendemain » de la Révolution. Celle-ci ne fait qu'ouvrir au problème de la mort, et, sans la moindre chance de le résoudre. En fait, il n'y a pas de lendemain : ce sont toujours ceux de l'administration des choses. La mort, elle, exige d'être vécue tout de suite, dans l'aveuglement total, dans l'ambivalence totale. Mais est-elle révolutionnaire? Si l'économie politique est la tentative la plus rigoureuse pour mettre fin à la mort, il est clair que seule la mort peut mettre fin à l'économie politique.

VI

L'extermination du nom de Dieu

L'ANAGRAMME

Dans le champ du langage aussi existe le modèle d'un échange symbolique, quelque chose comme le noyau d'une anti-économie politique, lieu d'extermination de la valeur et de la loi : c'est le langage poétique. Dans ce champ d'une anti-discursivité, d'un au-delà de l'économie politique du langage, ce sont *Les Anagrammes* de Saussure qui constituent la découverte fondamentale. Celui-là même qui donna plus tard ses armes conceptuelles à la science linguistique avait auparavant, dans ses *Cahiers d'anagrammes*, dégagé la forme antagoniste d'un langage sans expression, au-delà des lois, des axiomes et des finalités que lui assigne la linguistique — la forme d'une opération *symbolique* du langage, c'est-à-dire non pas d'une opération structurale de représentation par les signes, mais juste à l'inverse de déconstruction du signe et de la représentation.

Le principe de fonctionnement poétique dégagé par Saussure ne se veut pas révolutionnaire. Seule la passion qu'il met à l'établir comme structure avérée et consciente de textes lointains, védiques, germaniques, saturniens, seule la passion qu'il met à en établir la *preuve* est à la mesure de la portée fantastique de son hypothèse. Lui-même n'en tire aucune conséquence radicale ou critique, ne songe pas un instant à la généraliser sur le plan spéculatif, et lorsque la preuve lui fera défaut, il abandonnera cette intuition révolutionnaire pour passer à l'édification de la *science* linguistique. Ce n'est peut-être qu'aujourd'hui, au terme d'un demi-siècle de développement ininterrompu de cette science, que nous pouvons tirer les conséquences de l'hypothèse abandonnée de Saussure¹,

1. Mais surtout soigneusement « oubliée » et ravalée par toute la linguistique : c'est à ce seul prix qu'elle a pu se fonder comme « science » et assurer son monopole structural dans toutes les directions.

et dans quelle mesure elle jette à l'avance les bases d'une décentration de toute la linguistique.

Les règles du poétique dégagées par Saussure sont celles-ci¹ :

LOI DE LA COUPLAISON

1. « Une voyelle n'a le droit de figurer dans le Saturnien que si elle a sa *contre-voyelle* dans un endroit quelconque du vers (à savoir la voyelle identique, et sans transaction sur la quantité)... Il résulte de là que si le vers a un nombre pair de syllabes, les voyelles se couplent exactement, et doivent toujours donner pour reste : zéro, avec chiffre pair pour chaque espèce de voyelle ».

2. Loi des consonnes. Elle est identique, et non moins stricte — il y a toujours le nombre pair pour toute consonne quelconque.

3. La chose va si loin que s'il y a un résidu irréductible quelconque, soit dans les voyelles (vers impair), soit dans les consonnes... bien contrairement à ce qu'on pourrait croire, il n'est pas passé condamnation du tout sur ce résidu, fût-il d'un simple « e » : on le voit alors reparaitre au vers suivant, comme nouveau résidu correspondant au trop-plein du précédent ».

LOI DU MOT - THÈME

Le poète met en œuvre, dans la composition du vers, le matériau phonique fourni par un mot-thème... Un vers (ou plusieurs) anagrammatisent un seul mot (en général un nom propre, celui d'un dieu ou d'un héros), en s'astreignant à en reproduire avant tout la suite vocalique. « A l'écoute d'un ou de deux vers saturniens latins, F. de Saussure entend s'élever de proche en proche, les phonèmes principaux d'un nom propre » (Starobinski).

Saussure : « Il s'agit, dans l'hypogramme, de souligner un nom, un mot, en s'évertuant à en répéter les syllabes, et en lui donnant ainsi une seconde façon d'être, factice, ajoutée pour ainsi dire à l'original du mot. »

TAURASIA CISAUNA SAMNIO CEPIT (SCIPIO)

1. Nous renvoyons, pour ce qui suit, et pour ce qui concerne le matériel anagrammatique, à Jean Starobinski : *Les mots sous les mots* (Gallimard, 1971). Pour les règles fondamentales, cf. *Le souci de la répétition*, p. 12 et suivantes.

AASEN ARGALEON ANEMON AMEGARTOS AUTME
(AGAMEMNON)

Ces règles simples se répètent inlassablement sous de multiples variantes. A propos de l'allitération, règle à laquelle on croyait pouvoir référer toute la poésie archaïque, Saussure dit qu'elle n'est qu'un aspect « d'un phénomène autrement vaste et important », étant donné que « toutes les syllabes allitèrent, ou assonnent, ou sont comprises dans une harmonie phonique quelconque ». Les groupes phoniques « se font écho » — « des vers entiers semblent une anagramme d'autres vers précédents, même à grande distance dans le texte » — « les polyphones reproduisent visiblement, dès que l'occasion en est donnée, les syllabes d'un mot ou d'un nom important, qui soit figure dans le texte, soit se présente naturellement à l'esprit par le contexte » — « la poésie analyse la substance phonique des mots soit pour en faire des séries acoustiques soit pour en faire des séries significatives lorsqu'on allude à un certain nom » (le mot anagrammatisé). Bref, « tout se répond d'une manière ou d'une autre dans le vers » : soit les signifiants, les phonèmes se répondent entre eux au fil du vers, soit le signifié caché, le mot-thème, se fait écho d'un polyphone à l'autre, « sous » le texte « manifeste ». Les deux règles peuvent d'ailleurs coexister : « Tantôt concuremment à l'anaphonie — tantôt hors de tout mot qu'on imite, il y a une correspondance de tous les éléments se traduisant par une exacte "couplaison", c'est-à-dire répétition en nombre pair ».

Saussure hésitera entre les termes d'anagramme, d'anti-gramme, d'hypogramme, de paragramme, de paratexte, pour désigner cette « variation développée qui laisserait apercevoir, pour un lecteur perspicace, la présence évidente, mais dispersée, des phonèmes conducteurs » (Starobinski). On pourrait dans le prolongement de Saussure, proposer le terme d'« ANATHEME », qui est originellement l'équivalent d'un ex-voto, d'une offrande votive : ce nom divin qui court sous le texte, c'est bien la dédicace du texte, le nom de celui qui le dédie et à qui il est dédié¹.

Ces deux lois sont apparemment très pauvres en regard de tout ce qu'on a pu dire sur l'« essence » du poétique. De plus, elles ne tiennent aucun compte de l'« effet » poétique,

1. Que le terme d'« anathème », qui peut être aussi bien une victime immolée qu'un objet dédié, ait dérivé vers le sens d'objet maudit, de personne maudite — garde toute son importance pour la suite de l'analyse.

de la jouissance propre aux textes, ou de leur « valeur » esthétique. Saussure n'a que faire de l'« inspiration » du poète ni de l'extase du lecteur. Peut-être même n'aurait-il jamais prétendu qu'il y ait un rapport quelconque entre ces règles qu'il dégageait (il croyait les observer, un point c'est tout) et l'exceptionnelle intensité qu'on s'est toujours accordé à reconnaître à la poésie. En bornant sa perspective à une logique formelle du signifiant, il semble laisser aux autres, psychologues, linguistes et poètes eux-mêmes, le soin de chercher le secret de la jouissance poétique — ce qu'ils ont toujours fait unanimement — dans la richesse du *signifié*, dans la profondeur de l'« expression ». Pourtant, c'est Saussure et lui seul qui nous dit ce qu'il en est de la jouissance qui nous vient du poétique — jouissance en ceci qu'il brise les « lois fondamentales du mot humain ».

Les linguistes se sont réfugiés, devant cette subversion de leur discipline, dans un paradoxe intenable. Ils reconnaissent, avec Roman Jakobson, que « l'anagramme poétique franchit les deux lois fondamentales du mot humain, proclamées par Saussure, celle du lien codifié entre le signifiant et son signifié, et celle de la linéarité des signifiants » (« Les moyens du langage poétique sont à même de nous faire sortir hors de l'ordre linéaire », ou, comme le résume Starobinski, « l'on sort du temps de la consécuitivité propre au langage habituel ») — et affirment en même temps que « Saussure ouvre, dans ses recherches, des perspectives inouïes à l'étude *linguistique* de la poésie ».

Élégante façon de récupérer le poétique comme champ particulier du discours, dont la linguistique garde le monopole. Qu'importe si le poétique nie toutes les lois de la signification : on le neutralisera en lui donnant droit de cité linguistique, et en lui imposant d'obéir au même principe de réalité. Mais qu'est-ce qu'un signifiant ou un signifié qui ne sont plus régis par le code de l'équivalence ? Qu'est-ce qu'un signifiant qui n'est plus régi par la loi de linéarité ? Et qu'est-ce qu'une linguistique sans tout cela ? Rien (mais on verra les torsions qu'elle se donne pour réparer cette violence).

De la première loi de Saussure (couplaison), elle se tire en alléguant la redondance du signifiant, voir le taux d'occurrence de tel phonème ou polyphone, supérieur dans le poétique à la moyenne du langage courant ; etc., de la deuxième loi (proprement anagrammatique), elle se tire en invoquant le nom « latent » (Agamemnon) comme « signifié » second d'un texte qui l'« exprime » et le « représente » toujours bien, concurremment au signifié « manifeste » (« un même signifiant dédouble

ses signifiés », dit Jakobson) : tentative désespérée pour sauver, fût-ce à travers un jeu plus complexe, la loi de la valeur linguistique et les catégories essentielles du mode de signification (Signifiant, signifié, expression, représentation, équivalence). L'imaginaire de la linguistique cherche à s'annexer le poétique et prétend même y enrichir son économie, celle du *terme* et de la *valeur*. Mais contre elle, et en rendant à la découverte de Saussure toute son envergure, il faut dire que le poétique est à l'inverse un processus d'*extermination de la valeur*.

La loi du poème est en effet de faire, selon un processus rigoureux, *qu'il ne reste rien*. C'est en cela qu'il s'oppose au discours linguistique qui, lui, est un procès d'accumulation, de production et de distribution du langage comme valeur. Le poétique est irréductible au mode de signification, qui n'est que le mode de production des valeurs de langage. C'est pourquoi il est irréductible à la linguistique, qui est la science de ce mode de production.

Le poétique, c'est l'insurrection du langage contre ses propres lois. Saussure lui-même n'a jamais formulé cette conséquence subversive. Mais les autres ont bien mesuré ce qu'il y avait de dangereux dans la simple formulation d'une autre opération possible du langage. C'est pourquoi ils ont tout fait pour ravalier ceci selon leur code (calcul du signifiant comme terme, calcul du signifié comme valeur).

LE POÉTIQUE COMME EXTERMINATION DE LA VALEUR

1. La première loi de Saussure — celle de la couplaison — n'est pas du tout — il insiste bien lui-même — celle de l'allitération ou redondance expressive illimitée de tel ou tel phonème.

Pour qui sont ces serpents qui sifflent sur nos têtes?

Ces serpents sont les serpents à sonnettes d'une linguistique de la récurrence et de l'accumulation du signifiant, toujours finalisée par on ne sait quel effet de signifié : s-s-s-s- « ÇA » siffle aussi dans le signifiant — et plus il y a d'« s », plus ça siffle, plus c'est menaçant, mieux ça « exprime ». Ainsi encore :

*... the faint fresh flame of the young year flushes
from leaf to flower and flower to fruit...*

« Nous sentons passer la brise, dit Ivan Fonagy, dans les vers de Swinburne, sans que les vers la mentionnent explicitement » (*Diogène*, 1965, n° 51, p. 90). La couplaison de Saussure, c'est la duplication calculée, consciente et rigoureuse, qui renvoie à *un tout autre statut de la répétition* — la répétition non comme accumulation de termes, comme (com) pulsion accumulative ou allitérative, mais comme *annulation cyclique des termes deux à deux, extermination par le cycle du redoublement*. « Les voyelles se couplent toujours exactement, ET DOIVENT TOUJOURS DONNER COMME RESTE : ZÉRO » (Saussure). Et dans la citation emblématique qu'il donne à cette loi : NUMERO DEUS PARI GAUDET — Dieu se réjouit du nombre pair — il est dit que d'une façon ou d'une autre, la jouissance même est inséparable non pas de l'entassement du Même, du renforcement de sens par addition du Même, mais bien de l'inverse, de son annulation par le *double*, par le cycle de l'anti-voyelle, de l'anti-gramme où le trait phonématique vient s'abolir comme dans un miroir.

2. La seconde loi de Saussure, celle qui concerne ce mot-thème, ou cet « anathème » qui court sous le texte, doit être analysée dans le même sens. Il faut voir qu'il ne s'agit pas du tout de répéter le signifiant original, d'en reproduire les composants phonématiques au fil d'un texte.

« Aasen argaleôn anemôn amegartos autmè » ne « reproduit » pas Agamemnon encore que sur ce point, Saussure soit ambigu : « Il s'agit, dit-il, dans l'hypogramme, de souligner un nom, un mot, en s'évertuant à en répéter les syllabes, et en lui donnant ainsi une seconde façon d'être, factice, ajoutée pour ainsi dire à l'original du mot. » En fait, le mot-thème se *diffracte* à travers le texte. Il est en quelque sorte « analysé » par le vers et le poème, dissous en ses éléments simples, décomposé comme la lumière d'un spectre, dont les rais diffractés balayaient ensuite le texte. Autrement dit encore, le corpus original est dispersé en « objets partiels ». Il ne s'agit donc pas d'une autre façon d'être du Même, d'une répétition ou d'une paraphrase, d'un avatar clandestin du nom originel du dieu. Mais plutôt d'un éclatement, d'une dispersion, d'un démembrement où ce nom est anéanti. Pas de « double artificiel » (quelle utilité, si c'est pour redire la même chose?), mais un double démembré, un corps dépecé comme celui d'Osiris et d'Orphée. Loin de renforcer le signifiant dans son être, de le répéter positivement, cette métamorphose en ses membres épars équivaut à sa mort en tant que tel, à son anéantissement. Pour tout dire, c'est là, *sur le plan du signifiant, du nom qui l'incarne, l'équivalent de la mise à mort*

du dieu ou du héros dans le sacrifice. C'est désarticulé, désintégré par sa mort dans le sacrifice (éventuellement dépecé et mangé), que l'animal totem, le dieu ou le héros circule ensuite, comme matériel symbolique de l'intégration du groupe. C'est dépecé, dispersé en ses éléments phonématiques dans cette mise à mort du signifiant, que le nom du dieu hante le poème et le réarticule au rythme de ses fragments, sans jamais s'y reconstituer en tant que tel.

L'acte symbolique ne consiste jamais en la reconstitution du nom du dieu après détour et ventilation dans le poème, jamais en la résurrection du signifiant. Starobinski a tort lorsqu'il dit : « Il s'agira de reconnaître et de rassembler les syllabes directrices, comme Isis réunissait le corps dépecé d'Osiris. » Lacan a tort dans sa théorie du symbolisme (*Psychanalyse*, V, p. 15) lorsqu'il dit : « Si l'homme se trouve ouvert à désirer autant d'autres en lui-même que ses membres ont de noms hors de lui, s'il a à reconnaître autant de membres disjoints de son unité, perdue sans avoir jamais été, qu'il y a d'étants qui sont la métaphore de ces membres — on voit aussi que la question est résolue de savoir quelle valeur de connaissance ont les symboles, puisque ce sont ses membres mêmes qui lui font retour après avoir erré par le monde sous une forme aliénée. » L'acte symbolique n'est jamais dans ce « retour », dans cette retotalisation après aliénation, dans cette résurrection d'une identité, il est toujours au contraire dans cette volatilisation du nom, du signifiant, dans cette *extermination du terme*, dans cette dispersion sans retour — c'est elle qui rend possible cette circulation intense à l'intérieur du poème (comme dans le groupe primitif à l'occasion de la fête et du sacrifice), qui rend le langage à la jouissance, et dont là encore *il ne reste ni ne résulte rien*. Il n'est pas de trop de toute la meute des catégories linguistiques pour effacer ce scandale de la perte et de la mort du signifiant, de cette agitation fiévreuse du langage qui, comme le dit Bataille de la vie, « demande à la mort d'exercer ses ravages à ses dépens ».

Ici bien sûr, les limites que s'impose Saussure explosent : ce principe poétique ne vaut pas seulement pour les poésies védiques, germaniques, latines, et rien ne sert de chercher comme il l'a fait, une généralisation hypothétique de la *preuve* : il est évident que les poètes modernes ne se sont jamais donné de mot-thème générateur, si même les poètes antiques l'ont jamais fait — mais ceci n'est pas une objection, car il est clair que, pour toutes les langues et pour toutes les époques, la *forme* dégagée par Saussure est souveraine. Il est clair pour tous — c'est l'évidence de la jouissance — que *le bon poème*

est celui où il ne reste rien, où tout le matériel phonique mis en jeu est consumé, et qu'à l'inverse le mauvais poème (ou le pas-de-poésie du tout), c'est celui où il y a du résidu, où tout phonème ou diphone ou syllabe ou terme signifiant n'a pas été ressaisi par son double, où tous les termes ne se sont pas volatilisés ni consumés dans une réciprocité (ou un antagonisme) rigoureux, comme dans l'échange/don primitif,

où nous sentons peser ce qui reste, qui n'a pas trouvé son répondant, ni donc sa mort et son absolution, qui n'a pas trouvé à *s'échanger* dans l'opération même du texte : c'est à proportion de ce résidu que nous savons qu'un poème est mauvais, qu'il est scorie de discours, quelque chose qui n'a pas flambé, qui ne s'est pas perdu ni consumé dans la fête d'une parole réversible.

Le reste, c'est la valeur. C'est le discours de la signification, notre langage régi par la linguistique. Tout ce qui n'a pas été ressaisi par l'opération symbolique du langage, par l'extermination symbolique, c'est sur cela que repose l'économie de la signification et de la communication. C'est là que nous produisons et que nous échangeons des termes, des valeurs de sens, sous la loi du code.

C'est de la même façon que s'inaugure le procès de l'économique : ce qui rentre dans le circuit de l'accumulation et de la valeur, c'est ce qui *reste* de la consommation sacrificielle, c'est ce qui ne s'épuise pas dans le cycle incessant du don et du contre-don. C'est ce reste qu'on accumule, c'est sur ce reste qu'on spéculé, c'est là que prend naissance l'économique.

★

De cette notion de reste on peut dégager une troisième dimension de notre mode de signification. On sait que l'opération poétique « brise les deux lois fondamentales du langage » :

1. L'équivalence signifiant/signifié.

2. La linéarité du signifiant (Saussure : « Que les éléments qui forment un mot *se suivent*, c'est là une vérité qu'il vaudrait mieux ne pas considérer, en linguistique, comme une chose sans intérêt parce que évidente, mais qui donne d'avance, au contraire, le principe central de toute réflexion utile sur les mots. »)

3. La troisième dimension, jamais vraiment prise en compte, et étroitement solidaire des deux autres, est celle de *l'illimitation, de la production sans limites du matériel signifiant*. De même que l'équivalence et l'accumulation définis-

sent une dimension de l'économique qui est celle de la productivité illimitée, de la reproduction indéfinie de la valeur, de même équivalence signifiant /signifié et linéarité du signifiant définissent un champ de la *discursivité* illimitée.

Nous ne concevons même plus, tellement ceci nous est « naturel », cette prolifération de notre usage discursif, qui nous distingue pourtant de toutes les autres cultures. Nous usons et abusons de mots, de phonèmes, de signifiants, sans restriction rituelle, religieuse, ou poétique d'aucune sorte, en toute « liberté », sans obligation ni responsabilité vis-à-vis de l'immense matériel que nous « produisons » à notre gré. Chacun est libre d'user sans fin, de puiser sans fin dans le matériel phonique, au nom de ce qu'il veut « exprimer », et avec la seule considération de ce qu'il a à dire. Cette « liberté » du discours, cette possibilité de le *prendre* et d'en user sans jamais le *rendre* ni en répondre, ni en sacrifier fût-ce une part comme on faisait des biens primitifs pour en assurer la reproduction symbolique, *cette idée du langage comme d'un médium à tout faire* et d'une nature inépuisable, comme d'un lieu où serait d'ores et déjà réalisée l'utopie de l'économie politique : « à chacun selon ses besoins » — phantasme d'un stock inouï, d'une matière première qui se reproduirait magiquement à mesure qu'on en use (même pas besoin d'accumulation primitive), et donc de la liberté d'un gaspillage fantastique, — ce statut, qui est celui de notre communication discursive, celui d'une disponibilité folle du matériel signifiant, n'est pensable que dans une configuration générale où les mêmes principes régissent la reproduction des biens matériels, et celle de l'espèce elle-même : une mutation simultanée fait passer des formations sociales où les biens, le nombre des individus et la profération des mots sont, de façon plus ou moins rigoureuse, contingents, limités, contrôlés à l'intérieur d'un cycle symbolique, aux formations sociales « modernes », les nôtres, que caractérise une productivité indéfinie, tant économique que linguistique et démographique — sociétés prises sur tous les plans dans une escalade sans fin : de l'accumulation matérielle — de l'expression linguistique — de la prolifération de l'espèce¹.

Ce modèle de productivité — croissance exponentielle, démographie galopante, discursivité illimitée — doit s'ana-

1. Il en est de même de notre conception de l'espace et du temps : ils sont pour nous impensables autrement que dans l'infinité — prolifération qui correspond à leur objectivation comme valeur, et là aussi au phantasme d'une extension ou d'une succession inépuisable.

lyser partout simultanément. Au seul plan du langage dont il est question ici, il est clair qu'à cette liberté effrénée d'user de phonèmes en nombre illimité à fin d'expression sans procès inverse d'annulation, d'expiation, de résorption, de destruction — peu importe le terme — s'oppose radicalement cette simple loi énoncée par Saussure qu'en poésie pas une voyelle, pas une consonne, pas une syllabe ne doit être proférée sans être redoublée, c'est-à-dire en quelque sorte exorcisée, sans s'accomplir dans la répétition qui l'annule.

Dès lors, plus question d'un usage illimité. Le poétique, comme l'échange symbolique, met en œuvre un corpus strictement limité et contingenté, mais il se charge d'en venir à bout, alors que notre économie du discours met en jeu un corpus illimité, sans souci de résolution.

Que deviennent les mots, les phonèmes, dans notre système discursif? Il ne faudrait pas croire qu'ils disparaissent gentiment dès qu'ils ont servi, ou retournent quelque part comme les caractères dans la matrice du linotype, en attendant de resservir. Cela encore fait partie de notre conception idéaliste du langage. Tout terme, tout phonème non repris, non rendu, non volatilisé par le redoublement poétique, non exterminé comme terme et comme valeur (dans son équivalence à ce qu'il a « voulu dire »), *reste*. C'est un résidu. Il va rejoindre une sédimentation fantastique de déchets, de matière discursive opaque (on commence à s'apercevoir que le problème essentiel d'une civilisation productive peut être celui de ses déchets, *qui n'est autre que celui de sa propre mort* : succomber sous son propre résidu — mais le résidu industriel n'est rien par rapport au résidu de langage : telle qu'elle est, notre culture est hantée et bloquée par cette gigantesque instance résiduelle pétrifiée qu'elle essaie de résoudre par une surproduction : par une surenchère de langage elle essaie de réduire la baisse tendancielle du taux de « communication ». Rien n'y fait. De même que toute marchandise, c'est-à-dire toute chose produite sous le signe de la loi de la valeur et de l'équivalence, est un *résidu insoluble* qui vient barrer le rapport social, de même tout mot, tout terme, tout phonème produit et non détruit symboliquement s'accumule comme du refoulé, pèse sur nous de toute l'abstraction du langage mort.

Sur notre langage règne une économie de profusion et de gaspillage — l'utopie de l'abondance. Mais alors que l'« abondance » et le gaspillage sont une caractéristique récente de l'économie matérielle, un trait *historique*, ils apparaissent comme une dimension *naturelle*, toujours déjà donnée, du langage parlé ou écrit. Utopie qu'il y en a, qu'il y en aura

toujours, à tout moment, autant qu'on voudra pour tout le monde. Utopie d'un *capital* illimité de langage comme valeur d'usage et valeur d'échange. Chacun, pour signifier, procède par accumulation et échange cumulatif de signifiants dont la vérité est ailleurs, dans l'équivalence à ce qu'ils veulent dire (on peut le dire en moins de mots — la concision est une vertu *morale*, mais ce n'est jamais qu'une économie de *moyens*). Cette « consommation » discursive, sur laquelle ne plane jamais le spectre de la pénurie, cette manipulation gaspilleuse, soutenue par l'imaginaire de la profusion, résulte en une inflation prodigieuse laissant, à l'image de nos sociétés de croissance incontrôlée, un résidu tout aussi prodigieux, un déchet non dégradable de signifiants consommés, mais jamais consumés. Car les mots qui ont servi ne se volatilisent pas, ils s'accumulent comme du déchet — pollution par les signes aussi fantastique que la pollution industrielle, et contemporaine de celle-ci.

*

C'est ce seul stade du *déchet* que ressaisit la linguistique, celui d'un langage fonctionnel, qu'elle universalise comme l'état naturel de tout langage. Elle n'imagine rien d'autre : « Comme les Romains et les Étrusques divisaient le ciel par de rigides lignes mathématiques et dans un espace délimité ainsi qu'en un templum, conjuraient un dieu, de même chaque peuple a au-dessus de lui un tel ciel de concepts mathématiques répartis et, sous l'exigence de la vérité, il entend désormais que tout dieu conceptuel ne soit cherché nulle part ailleurs que dans sa sphère » (Nietzsche, *Livre du Philosophe*). Ainsi fait la linguistique : elle *force* le langage dans une sphère autonomisée à son image — elle fait semblant de le trouver « objectivement » là où elle l'a inventé et rationalisé de toutes pièces. Elle est incapable d'imaginer un autre état du langage que celui de l'abstraction combinatoire d'un code (la langue) assorti d'une manipulative indéfinie de la parole, autrement dit celui de la spéculation (au double sens du terme) sur la base d'une équivalence générale et d'une circulation libre — chacun usant des mots à son gré et les échangeant selon la loi du code.

Mais *supposons* un stade où les signes de langage soient délibérément contingentés (comme la monnaie chez les Are-Are) : diffusion restreinte, pas de « liberté » formelle de production, de circulation ni d'usage. Ou plutôt un double circuit :

— celui des mots « libérés », usables à merci, circulant comme valeur d'échange — zone du « commerce » de sens, analogue à la sphère du gimwali dans l'échange économique;

— celui d'une zone non « libérée », sous contrôle, d'un matériel restreint à usage symbolique, où les mots n'ont ni valeur d'usage ni valeur d'échange, ne sont ni multipliables ni proférables à merci — analogue à la sphère de la kula pour les biens « précieux ».

Dans cette sphère ne joue pas du tout le principe d'équivalence générale, ni donc l'articulation logique et rationnelle du signe dont s'occupe la « science » sémio-linguistique.

Le poétique recrée en matière de langage cette situation des sociétés primitives : un corpus restreint d'objets dont la circulation ininterrompue dans l'échange/don suscite une richesse inépuisable, une fête de l'échange. Mesurés à leur volume ou à leur valeur, les biens primitifs se soldent par une pénurie presque absolue. Inlassablement consumés dans la fête et l'échange, ils retracent, avec leur « minimum dans le volume et le nombre », ce « maximum d'énergie dans les signes » dont parle Nietzsche, ou encore cette véritable société d'abondance, la première et la seule, dont parle Marshall Sahlins (*Les Temps Modernes*, oct. 1968).

Les mots y ont le même statut que les objets et les biens : ils n'y sont pas disponibles à tout moment pour tout le monde, il n'y a pas « affluence » du langage. Dans les formules magiques, rituelles, règne cette restriction qui seule préserve l'efficacité symbolique des signes. Le shaman, le vates opèrent sur des phonèmes ou formules comptées, codées, limitées, les épuisant dans une organisation maximale du sens. Telle la formule est prononcée, dans son exactitude littérale et rythmique, telle elle enchaîne l'avenir — et non par ce qu'elle signifie¹.

1. Il y a là toute une critique à faire de l'« efficacité symbolique » selon Lévi-Strauss (*Anthropologie structurale*) : elle est encore liée pour lui (comme pour la représentation vulgaire de la magie) à l'opération d'un mythe sur un corps (ou sur la nature) par l'échange ou la correspondance « symbolique » des signifiés — cf. l'accouchement difficile : la parole mythique remobilise le corps bloqué au fil de son signifié, de son contenu. Au lieu que l'efficacité du signe doit être comprise comme la résolution d'une formule. C'est en faisant que les éléments signifiants d'une formule s'échangent et se résolvent dans cet échange qu'on provoque la même résolution dans le corps malade : les éléments du corps (ou de la nature) se remettent à s'échanger. L'impact des signes sur le corps (ou sur la nature, comme dans la légende d'Orphée), leur force opératoire leur vient précisément de n'être pas « valeur ». Pas de rationalisation du signe dans les sociétés primitives, c'est-à-dire pas de séparation entre son opération *actuelle* et un signifié de référence —

Ainsi vaut pour le poétique, qui se définit par le fait d'opérer sur un corpus *restreint* de signifiant, et de viser à sa résolution complète. Et c'est bien parce que le poétique (ou le rituel primitif de langage) ne visent pas à la production de signifiés, mais à la consommation exacte, à la résolution cyclique d'un matériel signifiant, qu'il se donne forcément un corpus limité. *La limitation n'a rien ici de restrictif ni de pénurique : c'est une règle fondamentale du symbolique.* Inversement, le caractère inépuisable de notre discours est lié à la règle d'équivalence et de linéarité — tout comme l'infinité de notre production matérielle est inséparable du passage à l'équivalence dans la valeur d'échange (c'est cet infini linéaire qui alimente à la fois, en chaque moment du capital, la pauvreté donnée et le phantasme d'une richesse finale).

Le signifiant qui se redouble et revient sur lui-même pour s'abolir — c'est le même mouvement que le don et le contre-don, le donner et le rendre, réciprocité où s'abolit la valeur d'échange et la valeur d'usage de l'objet — même cycle accompli qui résulte en un néant de la valeur, et sur ce néant joue l'intensité du rapport social symbolique ou la jouissance du poème.

Il s'agit ici d'une *révolution*. Ce que le poétique accomplit microscopiquement sur de la valeur/phonème, toute révolution sociale l'accomplit sur des pans entiers du code de la valeur : valeur d'usage, valeur d'échange, règles d'équivalence, axiomes, systèmes de valeurs, discours codé, finalités rationnelles, etc., lorsque la pulsion de mort s'y articule pour les volatiliser. Il n'est pas jusqu'à l'opération analytique qui ne s'accomplisse de la même façon : contrairement à la science comme procès d'accumulation, la véritable opération *analytique* est celle *qui anéantit son objet*, qui en vient à bout. Le terme de l'analyse — non pas sa finalité « constructive »,

une « réserve de sens » où transiteraient les analogies. L'opération symbolique n'est pas analogique, elle est résolutrice, révolutrice, et elle concerne la matérialité du signe, qu'elle extermine comme valeur. N'étant plus valeur, le signe actualise l'ambivalence, et donc l'échange total, la réversibilité totale du sens. D'où son efficacité, puisque tous les conflits, y compris la maladie, ne se résolvent jamais que dans l'échange.

Actualisant l'ambivalence, ce signe primitif, le signe « efficace », *n'a pas d'inconscient*. Il est clair, et égal à son opération manifeste. Il n'opère pas indirectement, ou par analogie, sur de la représentation refoulée ou inconsciente (Lévi-Strauss penche très clairement dans ce sens-là, dans sa comparaison avec la psychanalyse — Le Sorcier et sa Magie — et toute l'anthropologie psychanalytique aussi). Il est sa propre opération sans résidu, c'est par là qu'il opère sur le monde, qu'il *est* l'opération directe du monde.

mais sa véritable *fin*, c'est cette volatilisation de son objet et de ses propres concepts — ou encore c'est la démarche du sujet qui, loin de chercher à maîtriser son objet, accepte d'être analysé par lui en retour, mouvement par où se défont irrémédiablement les positions respectives de l'un et de l'autre. C'est à partir de là seulement que le sujet et l'objet *s'échangent*, alors qu'en leur positivité respective (dans la science par exemple) ils ne font que s'édifier et se faire face indéfiniment. La science est liée à la construction de son objet et à sa répétition comme phantasme (ainsi qu'à la reproduction phantasmatique du sujet du savoir). Phantasme auquel s'attache un plaisir pervers : celui de restituer continuellement un objet défaillant, alors que le propre de l'analyse, et de la jouissance, est de *venir à bout de son objet*¹.

Le poétique, c'est la restitution de l'échange symbolique au cœur même des mots. Là où, dans le discours de la signification, les mots, tous finalisés par le sens, ne se répondent pas, ne se parlent pas (ni, à l'intérieur même des mots, les syllabes, les consonnes, les voyelles entre elles), dans le poétique au contraire, une fois brisée l'instance du sens, tous les éléments constitutifs se mettent à s'échanger, à se répondre. Ils ne sont pas « libérés », ni aucun contenu profond ou « inconscient » n'est « libéré » à travers eux : ils sont simplement rendus à l'échange, et c'est ce processus même qui est jouissance. Inutile d'en chercher le secret dans une énergétique, dans une économie libidinale ou une dynamique des fluides : la jouissance n'est pas liée à l'effectuation d'une force, mais à l'actualisation d'un échange — d'un échange sans trace, sans l'ombre d'une force, ayant résolu toute force, et la loi qui est derrière la force. Car c'est l'opération du symbolique d'être à lui-même sa propre fin définitive.

La simple possibilité de ceci est une révolution par rapport à un ordre où rien, personne, ni les mots, ni les hommes, ni leurs corps, ni leurs regards ne sont admis à communiquer directement, mais bien tous à transiter comme valeurs à travers des modèles qui les engendrent et les reproduisent dans une « étrangeté » totale les uns aux autres... La révolu-

1. Là encore, c'est le *résidu* de l'analyse qui alimente le champ du « savoir », l'Éros constructif de la « science » — tout comme sur les résidus du poétique vient s'articuler le champ de la communication. C'est sur ce résidu que spéculent la science et le discours dans leur imaginaire, c'est là qu'ils produisent leur « plus-value » et fondent leur pouvoir. Ce qui n'est pas analysé et résolu radicalement dans l'opération symbolique, c'est cela qui se fige sous le masque mortuaire de la valeur, — c'est la culture de mort et d'accumulation qui commence.

tion est partout où s'instaure un échange qui brise la finalité des modèles, la médiation du code et le cycle consécutif de la valeur — cet échange fût-il celui, infinitésimal, des phonèmes, des syllabes, dans un texte poétique, ou celui de milliers d'hommes qui se parlent dans une ville insurrectionnelle. Car le secret d'une parole sociale, d'une révolution, c'est bien aussi cette dispersion anagrammatique de l'instance du pouvoir, cette volatilisation rigoureuse de toute instance sociale transcendante. Le corps démantelé du pouvoir s'échange alors comme parole sociale dans le poème de la révolte. De cette parole non plus, il ne reste rien et elle ne s'accumule nulle part. Le pouvoir renaît de ce qui ne s'est pas consumé en elle, car le pouvoir est résidu de parole. Dans la révolte sociale s'opère la même dispersion anagrammatique que celle du signifiant dans le poème, que celle du corps dans l'érotisme, que celle du savoir et de son objet dans l'opération analytique : la révolution est symbolique, ou elle n'est pas.

LA FIN DE L'ANATHÈME

Toute la science linguistique peut s'analyser comme résistance à cette opération de dissémination et de résolution littérale. C'est partout la même tentative de réduire le poétique à un vouloir-dire, de le ramener à l'ombre d'un sens, de briser *l'utopie* du langage pour le ramener à la topique du discours. Au cycle de la littéralité (*réversibilité et dissémination*), la linguistique oppose l'ordre de la discursivité (*équivalence et accumulation*). On peut voir se dérouler cette contre-offensive dans toutes les interprétations données ici et là du poétique (Jakobson, Fonagy, Umberto Eco — voir plus loin « L'imaginaire de la linguistique »). Mais de cette résistance relève aussi l'interprétation psychanalytique, sur laquelle nous reviendrons. Car la radicalité du symbolique est telle que toutes les sciences ou disciplines qui travaillent à le neutraliser se trouvent analysées par lui en retour, et renvoyées à leur méconnaissance.

Ce sont donc tous les principes de la linguistique et de la psychanalyse qui seront en jeu à propos de l'hypothèse anagrammatique de Saussure. Lui l'a faite sur un point précis, et sous réserve d'inventaire. Mais rien n'interdit de la développer jusqu'en ses dernières conséquences. De toute façon, *la radicalisation des hypothèses est la seule méthode possible* — la violence théorique étant l'équivalent, dans l'ordre de

l'analyse, de cette « violence poétique » dont parle Nietzsche, « qui renouvelle l'ordre de tous les atomes de la phrase ».

C'est par le commentaire de Starobinski lui-même sur Saussure que nous commencerons. Deux aspects surtout y sont en cause : le mot-thème (son existence ou non) — la spécificité du poétique (et donc de la découverte de Saussure).

Toute l'argumentation de Saussure semble s'étayer sur l'existence *réelle* de ce mot clef, de ce signifiant latent, de cette « matrice », de ce « corpus princeps » : « Cette versification est toute entière dominée par une préoccupation *phonique*, tantôt interne et libre (correspondance des éléments entre eux, par couple ou par rimes), tantôt externe, c'est-à-dire en s'inspirant de la composition phonique d'un nom comme Scipio, Jovei, etc. » Et on sait qu'après en avoir eu l'intuition, tous ses efforts ont porté sur l'établissement de la preuve. Saussure tombe là, il est vrai, dans le piège de la validation scientifique, dans la superstition du fait. Heureusement il échoue dans l'établissement de cette preuve (à savoir que le poète archaïque réglait sciemment sa pratique sur l'anagramme d'un mot-thème), et cet échec préserve la portée de son hypothèse. Celle-ci en effet, circonscrite par la preuve, se serait restreinte à un certain type de poésie archaïque et, ce qui est plus grave, elle eût restreint l'acte poétique à la gymnastique formelle du cryptogramme, d'un jeu de cache-cache avec un mot clef, jouant sur la reconstitution d'un terme volontairement enfoui et désarticulé. Ainsi l'interprète Starobinski : « Le discours poétique ne sera donc que la seconde façon d'être d'un nom : une variation développée qui laisserait apercevoir, pour un lecteur perspicace, la présence évidente, mais dispersée, des phonèmes conducteurs... L'hypogramme glisse d'un nom simple dans l'étalement complexe des syllabes d'un vers; il s'agira de reconnaître et de rassembler les syllabes directrices, comme Isis réunissait le corps dépecé d'Osiris. »

Starobinski élimine d'emblée la théorie émanatiste ou mystique (diffusion germinale du mot-thème dans le vers) et la théorie productive (le mot-thème utilisé par le poète comme canevas d'un travail de composition). Le mot-thème n'est ni une cellule originelle, ni un modèle : Saussure ne cherche jamais à établir une relation de privilège sémantique entre les deux niveaux (nominal et anagrammatisé) du mot. Mannequin, esquisse, scénario miniaturisé, thème ou anathème, quel statut peut-on lui donner? Ceci est important, car c'est tout le schème de la signification, du « faire-signer »,

qui est en jeu : il est au moins certain qu'on ne peut faire du mot-thème le signifié d'un signifiant qui serait le poème — non moins certain qu'il existe entre les deux, sinon une *référence*, du moins une *cohérence*. Starobinski semble se tenir au plus près de Saussure lorsqu'il propose : « Le mot-thème latent ne diffère du vers manifeste que par son resserrement. Il est *un* mot comme les mots du vers développé : il n'en diffère donc qu'à la façon dont l'un diffère du multiple. Venu avant le texte total, caché derrière le texte, ou plutôt en lui, le mot-thème ne marque aucun écart qualitatif : il n'est ni d'essence supérieure, ni d'une nature plus humble. Il offre sa substance à une invention interprétative, qui le fait survivre dans un écho prolongé ». Mais : s'il est un mot *comme* les autres, pourquoi faut-il que celui-là soit caché, latent ? D'autre part, le texte « manifeste » est autre chose que « développement, multiplication, prolongement, écho » du mot-thème (l'écho en soi n'est pas poétique) : c'en est la dissémination, le démembrement, la déconstruction. Cet aspect de l'opération anagrammatique échappe à Starobinski, jusque dans l'interprétation la plus nuancée qu'il donne : « La diction du mot-thème apparaît disloquée, soumise à un autre rythme que celui des vocables à travers lequel se déroule le discours manifeste ; le mot-thème se distend, à la manière dont s'énonce le sujet d'une *fugue*, quand il est traité en *imitation par augmentation*. Seulement le mot-thème n'ayant jamais fait l'objet d'une exposition, il ne saurait être question de le reconnaître, il faut le deviner, dans une lecture attentive au lien possible de phonèmes espacés. Cette lecture se développe selon un autre tempo (et dans un autre temps) : à la limite, on sort du temps de la " consécutive " propre au langage habituel ».

Cette interprétation, plus subtile en ce qu'elle s'apparente au processus analytique (l'attention flottante à un discours latent), semble pourtant tomber elle aussi dans le piège de la présupposition d'une formule génératrice, dont la présence éparse dans le poème ne serait en quelque sorte que l'état second, mais dont il serait toujours possible (c'est même l'essentiel de la lecture) de repérer l'identité. Double présence simultanée à deux niveaux : Osiris dépecé est le même sous une autre forme, sa finalité est de redevenir Osiris lui-même après la phase de dispersion. L'identité reste latente, et le procès de lecture est un procès d'identification.

C'est là qu'est le piège, c'est là qu'est la *défense* linguistique : aussi complexes qu'elles soient, toutes ces interprétations ne font jamais du poétique qu'une opération *supplé-*

mentaire, qu'un détour dans un procès de reconnaissance (d'un mot, d'un terme, d'un sujet). C'est toujours le même qui se donne à lire. Mais alors : pourquoi cette démultiplication laborieuse — et en quoi tout cela est-il « poétique » ? Si c'est pour redire le même terme, si le vers n'est que la dissimulation phonique d'un mot clef, tout cela n'est que complication et subtilité inutile. Et où est la jouissance ? L'intensité du poétique n'est jamais dans la répétition d'une identité, elle est dans la *destruction* d'une identité. C'est la méconnaissance de cela qui fait la réduction linguistique, c'est là où subtilement elle distord le poétique vers ses propres axiomes : identité, équivalence, réfraction du même, « imitation par augmentation » etc. Surtout ne jamais reconnaître ce qu'il y a de diffraction folle, de perdition du signifiant, de mort dans l'anagramme comme forme symbolique du langage. Rester dans le jeu linguistique, là où la poésie ne serait qu'un chiffre, une « clef », comme on parle d'une clef des songes.

Ce sont les jeux de société qui font cela, et ils ne font que cela. Ce sont la mauvaise poésie, l'allégorie, ou la musique « figurative » qui font cela, lorsqu'elles renvoient trop facilement à ce qu'elles « signifient », ou ne font que le métaphoriser en d'autres termes. Ce sont les charades, les devinettes ou les contrepèteries, où tout s'achève avec la découverte du mot clef. Et certes il y a un plaisir dans ce détour, et à lever le masque sur ce qui est caché, et dont la présence secrète vous attire. Mais ce plaisir n'a rien à voir avec la jouissance poétique, qui est autrement radicale, et *non perverse* : il ne s'y découvre rien, il ne s'y exprime rien, il n'y transparait rien. Pas de « devinette », pas de terme secret, pas de butée de sens. Le poétique détruit tout frayage vers un terme final, toute référence, toute clef, il résout l'*anathème*, la loi qui pèse sur le langage.

On peut faire l'hypothèse que la jouissance est directement fonction de cette résolution de toute référence positive. Elle est minimale là où le signifié se produit immédiatement comme valeur : dans le discours « normal » de la communication — parole linéaire et étale, qui s'épuise dans le décodage. Au-delà de ce discours — degré zéro de la jouissance — toutes sortes de combinaisons sont possibles où s'installe un jeu de cache-cache avec le signifié, un décryptage, et non plus un décodage pur et simple. C'est l'anagramme traditionnel ou le texte à clef, le « Yamamoto Kakapoté » ou les textes de « Fliegende Blätter » (repris par Freud et analysés par Lyotard dans « Le travail du rêve ne pense pas », *Revue d'Esthétique*, I, 1968), où derrière un texte manifeste cohérent ou incohérent,

git un texte latent à retrouver. Dans tous ces cas, il y a décrochage, distanciation du signifié, du fin mot de l'histoire, détour par le signifiant, « différence », dirait Derrida. Mais dans tous les cas, il est possible, par un cheminement quelconque, de ressaisir le mot de la fin, la formule qui ordonne le texte. Cette formule peut être subconsciente (dans le mot d'esprit, nous y reviendrons) ou inconsciente (dans le rêve), mais elle est toujours cohérente et discursive. Avec la mise à jour de cette formule, s'épuise le cycle du sens. Et la jouissance, dans tous les cas, est à la mesure du détour, du retardement, de la perte de l'énoncé, du *temps perdu* à le retrouver. Elle est donc très restreinte dans les jeux de société, plus intense dans le mot d'esprit, où le déchiffrement est suspendu et où on rit à mesure de la destruction du sens. *Elle est infinie dans le texte poétique*, parce qu'aucun chiffre n'est ici retrouvable, aucun déchiffrement possible, jamais de signifié qui mette fin au cycle. La formule n'y est même pas inconsciente (là est la limite de toutes les interprétations psychanalytiques), *elle n'existe pas*. La clef est définitivement perdue. Là est la différence entre le plaisir cryptogrammatique simple (toute la catégorie de la trouvaille, où l'opération se solde toujours par un résidu positif) et l'irradiation symbolique du poème. Ou encore : si le poème renvoie à quelque chose, c'est toujours à RIEN, au terme néant, signifié zéro. C'est ce vertige de la résolution parfaite, qui laisse parfaitement vide la place du signifié, du référent, qui fait l'intensité du poétique¹.

« *Aboli bibelot d'inanité sonore* » : vers parfait où se résume la forme anagrammatique. « ABOLI » est le mot-thème générateur qui court le long du vers, et renvoie au néant. La forme anagrammatique et son contenu scellent ici une conjonction extraordinaire.

1. Mais il ne suffit pas de la disparition de tout signifié cohérent pour faire du poétique. S'il en était ainsi, il suffirait du lexique en folie, ou de l'écriture aléatoire automatique. Il faut aussi que le signifiant s'abolisse dans une opération rigoureuse, et pas du tout aléatoire, sinon il demeure « résiduel », et son absurdité seule ne le sauve pas. Dans l'écriture automatique par exemple, il y a bien abolition du signifié (« ça ne veut rien dire ») — encore qu'elle vive tout entière de la nostalgie du signifié, son plaisir est celui de laisser sa chance à tout signifié possible — de toute façon le signifiant y est produit sans contrôle, non résolu, déchet instantané : la troisième règle du discours commun (cf. *supra*), celle de la disponibilité absolue du signifiant — n'a pas été brisée ni dépassée. Or, le mode poétique implique l'un et l'autre : *liquidation du signifié, résolution anagrammatique du signifiant*.



Plusieurs autres choses peuvent être avancées sur le mot-thème, dans le cadre même de l'hypothèse de Saussure. L'hypogramme, étant un nom de dieu ou de héros, n'est pas un « signifié » quelconque, et même pas un signifié du tout. On sait que l'invocation littérale du dieu est dangereuse, par les puissances qu'elle déchaîne. Pour cette raison, l'anagrammatisation s'impose comme incantation voilée, épellation rigoureuse, mais détournée, du nom du dieu — mode allusif radicalement différent du mode de la signification. Car le signifiant vaut comme absence, comme dispersion et mise à mort du signifié. Le nom du dieu y apparaît dans l'éclipse même de sa destruction, sur le mode sacrificiel, exterminé au sens littéral du terme.

A partir de là, il est clair que la question de confiance que Saussure se pose à lui-même, et sur laquelle toute l'objection de Starobinski repose — celle de l'existence *positive* du mot-thème — est inessentielle, puisque ce nom du dieu n'existe que pour être anéanti.

Nous n'avons que faire de l'identité du nom du dieu, auquel ne s'attache aucune espèce de jouissance : celle-ci procède toujours de la mort du dieu et de son nom, et plus généralement de ce que là où il y avait quelque chose : un nom, un signifiant, une instance, un dieu — *il ne reste rien*. Il y a là toute une révision déchirante de nos conceptions anthropologiques. Il est tenu que la poésie fut toujours l'exaltation, la célébration positive d'un dieu ou d'un héros (ou de bien d'autres choses depuis), il faut voir au contraire qu'elle n'est belle et intense que parce qu'elle le rend à la mort, qu'elle est le lieu de sa volatilisation et de son sacrifice, parce que toute la « cruauté » (au sens d'Artaud), toute l'ambivalence du rapport aux dieux s'y joue de façon précise. Il faut être aussi naïf qu'un Occidental pour penser que les « sauvages » se sont prosternés devant leurs dieux comme nous le faisons devant le nôtre. Ils ont toujours su au contraire actualiser dans leurs rites l'ambivalence envers eux, *peut-être même ne les ont-ils jamais suscités que pour les mettre à mort*. Ceci est encore vivant dans le poétique. Dieu n'y est pas invoqué sous une autre forme, son nom n'y est pas ressassé « en extension » (encore une fois, quel intérêt ? pour redire son nom, il suffit du moulin à prières), il y est résolu, démembré, sacrifié *dans son nom* — on pourrait dire, suivant Bataille, que la discontinuité (discursivité) du nom y est abolie dans la continuité radicale du poème. Extase de mort.

Dans le poème, ni le dieu n'est le sujet, même caché, de l'énoncé, ni le poète n'est le sujet de l'énonciation. C'est le langage lui-même qui prend la parole pour s'y perdre. Et le nom du dieu est aussi bien le nom du Père : la loi (du refoulement, du signifiant, de la castration) que celui-ci fait peser sur le sujet et en même temps sur le langage, cette loi est exterminée dans l'anagramme. Le texte poétique est l'exemple enfin réalisé de la résorption sans résidu, sans trace, d'un atome de signifiant (le nom du dieu) et, à travers lui, de l'instance même du langage et, à travers elle, de la *résolution de la Loi*.

Le poème est cette déclinaison mortelle du nom de Dieu et pour nous, qui n'avons plus de dieu, mais pour qui le langage est devenu Dieu (la valeur pleine et phallique du nom de Dieu a diffusé pour nous à travers toute l'étendue du discours), le poétique est le lieu de notre ambivalence vis-à-vis du langage, de notre pulsion de mort vis-à-vis du langage, de la puissance propre à l'extermination du code.

LES NEUF MILLIARDS DE NOMS DE DIEU

Dans une nouvelle de science-fiction (Arthur Clarke, *Les neuf milliards de noms de Dieu*), une confrérie de lamas perdus au fond du Tibet, vouent toute leur vie à la récitation des noms de Dieu. Ces noms sont très nombreux : neuf milliards. Lorsqu'ils auront tous été dits et déclinés, alors le monde prendra fin, un cycle entier du monde. Venir à bout du monde pied à pied, mot à mot, en épuisant le corpus total des signifiants de Dieu : tel est leur délire religieux — ou la vérité de leur pulsion de mort.

Mais les lamas déchiffrent lentement, leur tâche dure depuis des siècles. C'est alors qu'ils entendent parler de mystérieuses machines occidentales, qui peuvent enregistrer et déchiffrer à une allure fabuleuse. Et l'un d'entre eux s'en va commander un ordinateur puissant chez I.B.M., pour hâter leur tâche. Des techniciens américains viennent dans les monts du Tibet installer et programmer la machine. Selon eux, trois mois suffiront à venir à bout des neuf milliards de noms¹. Quant à eux, bien sûr, ils ne croient pas un mot des conséquences prophétiques de cette comptabilité, et, peu avant l'échéance

1. L'humour de cette nouvelle est d'autant plus drôle que, s'il y a une chose qui échoue à inscrire la mort, où la pulsion de mort est barrée, ce sont bien les systèmes cybernétiques.

de l'opération, craignant que les moines ne se retournent contre eux devant l'échec de leur prophétie, ils fuient le monastère. C'est alors, en redescendant vers le monde civilisé, qu'ils voient les étoiles s'éteindre une à une...

Le poème aussi est résolution totale du monde, lorsque les phonèmes épars du nom de Dieu s'y consomment. Quand la déclinaison anagrammatique est faite, il ne reste plus rien, un cycle du monde y est révolu, et la jouissance intense qui le traverse ne vient de nulle part ailleurs.

★

Le deuxième point sur lequel porte le commentaire de Starobinski est la spécificité même du poétique. Au fond, dit-il, les règles dégagées par Saussure et que celui-ci impute à un calcul délibéré, peuvent être ramenées à des données de base de tout langage. Sur la première règle (de la couplaison) : « Les chances phoniques totales offertes à chaque instant par la langue à qui veut les employer... sont assez multiples pour n'exiger aucune combinaison laborieuse, et pour exiger simplement une combinaison *attentive* » (à la limite, même pas : le hasard, la probabilité pure peut suffire). Ou encore : « Les faits de symétrie phonique (le terme « symétrie » est déjà un terme réducteur : c'est voir dans le redoublement des phonèmes une redondance spéculaire) ici constatés sont frappants : mais sont-ils l'effet d'une règle observée (dont aucun témoignage n'aurait survécu)? Ne pourrait-on invoquer, pour justifier cette multiplicité des répons internes, un *goût de l'écho*, très peu conscient et quasi instinctif? »

« Goût de l'écho instinctif » : le poète ne serait au fond qu'un accélérateur de particules du langage, il ne ferait rien d'autre que renforcer le taux de redondance du langage habituel. C'est ça l'« inspiration », et pas besoin de calcul pour ça, un peu d'« attention » et d'« instinct » suffisent : « Faut-il que l'exercice de la poésie chez les Anciens ressemble davantage au rite de l'obsession qu'à l'élan de la parole inspirée? » Certes on peut admettre la contrainte formelle : « Il est vrai, la scansion traditionnelle asservit la diction du vates à une régularité qu'il faut bien qualifier d'*obsessionnelle*. Rien n'interdit d'imaginer, puisque les faits s'y prêtent, une surenchère d'exigences formelles qui obligerait le poète à utiliser deux fois dans le vers chacun des éléments phoniques... » Mais que le poète soit un résonateur inspiré ou un calculateur obsessionnel, c'est toujours le même type d'interprétation : la couplaison et l'anagramme sont des effets de

résonance, de redondance, d'« imitation par augmentation », etc. — bref, le poétique est un jeu combinatoire, et puisque tout langage est combinatoire, le poétique redevient un cas particulier du langage : « Pourquoi ne verrait-on pas dans l'anagramme un aspect du *processus* de la parole — processus ni purement fortuit, ni pleinement conscient? Pourquoi n'existerait-il pas une itération, une palilalie génératrices, qui projetteraient et redoubleraient dans le discours les matériaux d'une première parole, à la fois non prononcée et non tue? Faute d'être une *règle* consciente, l'anagramme peut néanmoins être considérée comme une *régularité* (ou une loi) où l'arbitraire du mot-thème se confie à la nécessité d'un processus. » L'hypothèse du mot-thème, de sa rigoureuse dispersion? « C'est découvrir cette vérité toute simple : que le langage est ressource infinie, et que derrière chaque phrase se dissimule la rumeur multiple dont elle s'est détachée pour s'isoler devant nous dans son originalité. » Mais alors, que découvre Saussure? Rien. Fût-ce le « vertige d'une erreur »? Pire : une platitude. Ainsi généralisée, son hypothèse est anéantie. Voilà comment, en toute « bonne foi » linguistique, on nie la différence radicale du poétique. Saussure au moins avait été pris d'un vertige du poétique — vertige de cette rigueur avec laquelle il voyait le langage revenir sur lui-même, opérer sur sa propre matière, au lieu de se déployer linéairement, de se succéder bêtement, comme dans le discours habituel. Plus rien de tout cela chez Starobinski : la rigueur est devenue « obsession », catégorie psychopathologique, le redoublement sans résidu est devenue occurrence/réurrence probabiliste, la dispersion anagrammatique est devenue « rumeur multiple de la langue », contextualité harmonique où tel sens se spécifie tour à tour : « Tout discours est un ensemble qui se prête au prélèvement d'un sous-ensemble... tout texte est d'ailleurs lui-même le sous-ensemble d'un autre texte... tout texte englobe et est englobé. Tout texte est un produit productif, etc. » Et en avant pour les poupées russes, pour la textualité « en abyme » chère à *Tel Quel*.

Toute l'argumentation de Starobinski revient à dire : ou bien le poète n'est qu'un obsédé formaliste (si on suit l'hypothèse de Saussure), ou bien son opération est celle même de tout langage, et alors c'est Saussure qui est l'obsédé : tout ce qu'il a cru découvrir n'est qu'illusion rétrospective de chercheur, puisque « toute structure complexe fournit à l'observateur assez d'éléments pour qu'il puisse choisir un sous-ensemble apparemment doué de sens, et auquel rien

n'empêche de conférer a priori une antécédence logique ou chronologique ». Pauvre Saussure, qui voyait de l'anagramme partout, et prêtait ses fantômes aux poètes !

Starobinski et les linguistes, eux, ne rêvent pas : en vérifiant l'hypothèse de Saussure à l'infini, ils la réduisent à zéro. Il a suffi pour cela de l'épingler sur son *contenu* (l'induction du mot-thème, sa figuration positive, ses métamorphoses) au lieu de la juger sur sa *forme*. L'enjeu du poétique n'est pas la production, ni même les variations combinatoires sur un thème, ou un « sous-ensemble » identifiable. Dans ce cas, il rentrerait assez bien en effet dans un mode universel du discours (sinon qu'alors on ne voit plus du tout la *nécessité* du poétique, son statut différentiel, ni la jouissance propre à ce mode par opposition à celui du discours). L'enjeu en est, à travers précisément le travail anagrammatique, le *point de non-retour* à quelque terme ou thème que ce soit. A ce point, l'existence avérée ou non du mot-thème est un faux problème — non pas parce qu'au fond, selon Starobinski, tout langage s'articule sur une sorte de chiffre ou de formule — mais parce que, de toute façon, c'est l'*anéantissement* de ce chiffre qui est la forme du poétique. Et cette forme décrite par Saussure vaut, elle, pour toute poésie, la plus moderne comme la plus ancienne. Le principe de cet anéantissement du chiffre garde sa pleine intelligibilité même si l'existence de cette formule ne peut être vérifiée¹. Simplement ce chiffre, qui pouvait avoir pris dans la poésie archaïque la forme d'un mot-thème, peut n'être plus dans la poésie moderne qu'une constellation signifiante non isolable en tant que telle, voire une lettre ou une formule à jamais perdue, de type leclairien, ou inconsciente, ou encore cette « différentielle signifiante » dont parle *Tel Quel*. L'essentiel, quelle que soit la formule, c'est de ne pas considérer le poétique comme son mode d'apparition, mais comme son *mode de disparition*. En ce sens, mieux vaut l'échec de Saussure à faire la preuve : en vérifiant un contenu, il eût ôté à la radicalité de la forme. Mieux vaut l'échec et le vertige de Saussure, qui au moins maintiennent l'exigence du poétique, que toutes les banalités qui s'accommodent du poétique comme d'un fait de langage universel.

1. Il en est de même en quelque sorte de l'hypothèse de la pulsion de mort chez Freud — invérifiable à la limite, selon son propre aveu, sur le plan clinique, dans son procès et son contenu, mais révolutionnaire dans sa forme, comme principe de fonctionnement psychique et anti-logos.

L'IMAGINAIRE DE LA LINGUISTIQUE

Il faut voir maintenant, indépendamment de Saussure, comment les linguistes se sont arrangés du poétique et de l'interrogation qu'il fait peser sur leur « science ». Tout compte fait, leur défense devant le danger est la même que celle des tenants de l'économie politique (et de ses critiques marxistes) devant l'alternative du symbolique dans les sociétés antérieures et dans la nôtre. Tous choisissent de différencier, de moduler leurs catégories sans rien changer à leur principe de rationalité — sans rien changer à l'arbitraire et à l'imaginaire qui leur a fait hypostasier dans l'universel l'ordre du discours et l'ordre de la production. En tant que sciences, elles ont de bonnes raisons de croire à cet ordre, puisqu'elles en sont le service d'ordre.

Ainsi, les linguistes concéderont que l'arbitraire du signe est un peu bousculé dans le poétique — mais certainement pas la distinction même du signifiant et du signifié, ni donc la loi de l'équivalence et la fonction de représentation. D'une certaine façon même, le signifiant représente cette fois beaucoup mieux le signifié, puisqu'il l'« exprime » directement, selon une corrélation *nécessaire* entre chaque élément de la substance du signifiant et ce qu'il est censé exprimer — au lieu d'y renvoyer arbitrairement comme dans le discours. L'autonomie est concédée au signifiant (Ivan Fonagy, in *Diogène*, n° 51, 1965 : « Les messages conceptuels transmis par l'intermédiaire des sons diffèrent nécessairement des messages préconceptuels contenus dans l'enchaînement des sons eux-mêmes et des rythmes. Il arrive que les deux coïncident ou divergent... ») — mais c'est au fond pour qu'il incarne mieux, non plus seulement par convention, mais dans sa matérialité et dans sa chair, ce qu'il a à dire : « Nous

sentons passer la brise dans les vers de Swinburne... » Au lieu que ce soit, comme dans la langue conceptuelle, l'unité de première articulation, c'est le *phonème*, l'unité de *seconde articulation*, qui devient *représentative* — mais la forme de la représentation, elle, n'a pas changé. Il s'agit toujours bien de *renvoyer* — non plus par des termes de la langue ni de la syntaxe, à du concept — mais par des voyelles, des syllabes, des atomes de langage et par leur combinaison dans le rythme, à une présence élémentaire, à une instance originelle des choses (la « brise » comme processus primaire!). Entre la substance du langage et la substance du monde (le vent, la mer, les sentiments, les passions, l'inconscient : tout le « pré-conceptuel » — en fait déjà conceptualisé, sans en avoir l'air, par tout un code de la perception), c'est toujours une corrélation positive qui joue, un jeu d'équivalence entre des *valeurs*.

Ainsi les voyelles sourdes vaudraient pour l'obscur, etc., et nous n'aurions plus là une équivalence conceptuelle *arbitraire*, mais une équivalence phonique *nécessaire*. Ainsi le sonnet des voyelles de Rimbaud, et tout l'exposé de Fonagy sur le « symbolisme » des sons du langage (*Diogène*, n° 51, p. 78) : tout le monde s'accorderait à reconnaître que le *i* est plus léger, plus rapide, plus mince que le *u* (ou) — que le *k* et le *r* sont plus durs que le *l*, etc. « La sensation de minceur associée à la voyelle *i* peut être la résultante d'une perception kinesthésique subconsciente de la position de la langue à l'émission de ce son — le *r* paraît masculin (!) en raison de l'effort musculaire plus grand qu'il exige à l'émission, par comparaison avec le *l* alvéolaire ou le *m* labial... » Véritable métaphysique d'une langue originelle, tentative désespérée de retrouver un *gisement naturel* du poétique, un génie expressif de la langue, qu'il suffirait de capter et de transcrire.

En fait, tout ceci est codé, et il est tout aussi arbitraire de corréler le phonème « *f* » répété avec la brise qui passe que le mot « table » avec le concept de table. Rien de commun entre eux, pas plus qu'entre telle musique et ce qu'elle « évoque » (paysage ou passion), sinon par convention culturelle, sinon selon un *code*. Que ce code se veuille anthropologique (voyelles « naturellement » douces) n'ôte rien à son arbitraire — inversement d'ailleurs, on peut fort bien soutenir avec Benveniste que la convention culturelle très forte qui lie le mot « table » avec le concept de « table » impose une réelle *nécessité*, et que le signe au fond n'est jamais arbitraire. Ceci est juste : l'arbitraire fondamental n'est pas dans l'organisation interne du signe, il est dans l'imposition du signe comme

valeur, c'est-à-dire dans la présupposition de deux instances et de leur équivalence selon la loi — le signe jouant comme valant-pour, comme émanant d'une réalité qui vous fait signe. Telle est la métaphysique de la linguistique, tel est son imaginaire, et son interprétation du poétique est encore hantée par cette présupposition.

Par contre, lorsque Harpo Marx brandit un véritable esturgeon au lieu de prononcer le mot de passe « esturgeon », alors là oui, en substituant le référentiel au terme, en abolissant leur séparation, il fait vraiment sauter l'arbitraire en même temps que le système de la représentation — acte poétique par excellence : mise à mort du signifiant « esturgeon » par son référentiel même.

Conceptuel ou préconceptuel, c'est toujours du « message », et « la visée du message en tant que tel », par où Jakobson définit la fonction poétique, ne fait, en autonomisant l'opération du matériel signifiant, que le renvoyer à un effet de signification *supplémentaire*. Autre chose passe que le concept, mais autre chose encore — autre valeur actualisée par le jeu même du signifiant, mais *valeur* encore — le matériel signifiant fonctionne à un autre niveau, le sien propre, mais il continue de *fonctionner* : d'ailleurs Jakobson fait de cette fonction poétique une fonction du langage parmi d'autres, *supplémentaire* et non *alternative* — plus-value de signification due à ce que le signifiant lui-même est pris en compte comme valeur autonome. Le poétique vous en donne plus !

Cette « présence à lui-même » du signifiant s'analyse en termes de redondance, d'écho interne, de résonance, de récurrence phonique, etc. (Hopkins : « Le vers est un discours répétant totalement ou partiellement la même figure phonique »). Ou encore (M. Grammont, *Traité de phonétique*, 1933) : « Il est reconnu que les poètes dignes de ce nom possèdent un sentiment délicat et pénétrant de la valeur impulsive des mots et des sons qui les composent ; pour communiquer cette *valeur* à ceux qui lisent, il leur arrive souvent de *représenter* autour du mot principal des phonèmes qui le caractérisent, en sorte que ce mot devient en somme le générateur du vers tout entier dans lequel il figure. »

Dans tout cela, le « travail » du signifiant apparaît toujours comme agencement positif, concurrent de celui du signifié — tantôt ils coïncident, tantôt ils divergent, pour reprendre Fonagy, mais de toute façon ceci n'aboutit qu'à « *un courant sous-jacent de signification* » — pas question d'échapper à l'être du discours. Et il ne saurait en être autrement dans une perspective qui ne conçoit le poétique que comme auto-

misation d'une des catégories fonctionnelles de l'ordre du discours.

Même illusionnisme dans l'autre formule jakobsonienne : La fonction poétique projette le principe d'équivalence de l'axe de la sélection sur l'axe de la combinaison. L'équivalence est promue au rang de procédé constitutif de la séquence. « En poésie, chaque syllabe est mise en rapport d'équivalence avec toutes les autres syllabes de la même séquence; tout accent de mot est censé être égal à tout autre accent de mot; de même, inaccentué égale inaccentué; long (prosodiquement) égale long, bref égale bref, etc. » Certes l'articulation n'est plus celle de la syntaxe habituelle, mais il s'agit toujours d'une architecture *constructive* — jamais il n'est envisagé que puisse entrer en jeu dans la prosodie autre chose qu'une scansion des équivalences. A l'*ambivalence* du signifiant, Jakobson se contente de substituer l'*ambiguïté* du signifié.

Car ce qui caractérise le poétique, et le distingue du discursif, c'est l'ambiguïté : « L'ambiguïté est une propriété intrinsèque, inaliénable, de tout message centré sur lui-même, bref c'est un corollaire obligé de la poésie. » Empson : « Les machinations de l'ambiguïté sont aux racines mêmes de la poésie. » Jakobson encore : « La suprématie de la fonction poétique sur la fonction référentielle n'oblitére pas la référence [la dénotation], mais la rend ambiguë. A un message à double sens correspondent un destinataire dédoublé, un destinataire dédoublé, et de plus, une référence dédoublée. » Ainsi, toutes les catégories de la communication discursive « prennent du jeu » dans le poétique (toutes, sauf, très curieusement, le code, dont Jakobson ne parle pas : que devient le code? Devient-il ambigu lui aussi? Mais alors ce serait la fin de la langue et du linguistique). L'ambiguïté, elle, n'est pas dangereuse. Elle ne change rien au *principe* d'identité et d'équivalence, au principe du sens comme valeur, simplement elle fait flotter ces valeurs, elle rend diffuses les identités, elle complexifie la règle du jeu référentiel, sans l'abolir. Ainsi, destinataire et destinataire ambigu ne signifient pour Jakobson que le décrochage du JE/TO interne au message par rapport à la relation auteur/lecteur : les positions des sujets respectifs ne sont pas perdues, elles ne font en quelque sorte que se démultiplier — les sujets deviennent mouvants à l'intérieur de leur position de sujet. Ainsi le message devient mouvant, ambigu, à l'intérieur de sa définition de message — toutes les catégories (destinataire, destinataire, message, référent) bougent, prennent du jeu dans leur position respective, mais la grille structurale du discours reste la même.

Les « machinations de l'ambiguïté » ne changent donc pas grand-chose à la forme du discours. Jakobson a cette formule audacieuse : « La poésie ne consiste pas à ajouter au discours des ornements rhétoriques : elle implique une réévaluation totale du discours et de toutes ses composantes quelles qu'elles soient. » Audacieuse et ambiguë, puisque les composantes (destinateur/destinataire, message/code, etc.) ne cessent pas d'exister dans leur séparation, elles sont simplement « réévaluées ». L'économie générale reste la même : c'est l'économie politique du discours. Nulle part cette pensée ne s'avance jusqu'à une *abolition* des fonctions séparées : abolition du sujet de la communication (et donc de la distinction destinateur/destinataire) — abolition du message en tant que tel (et donc de toute autonomie structurale du code). Tout ce travail, qui fait la radicalité de l'acte poétique, est ici ravalé à de « l'ambiguïté », à un certain flottement des catégories linguistiques. « Discours à l'intérieur du discours », « message centré sur lui-même » : tout ceci ne fait que cerner une *rhétorique de l'ambiguïté*. Or, le discours ambigu, celui qui louche sur lui-même (strabisme du sens), c'est encore le discours de la positivité, *le discours du signe comme valeur*.

Dans le poétique au contraire, le langage revient sur lui-même pour s'abolir. Il n'est pas « centré » sur lui-même, il se *décentre* de lui-même. Il défait tout le procès de constructivité logique du message, résout toute cette spécularité interne qui fait qu'un signe est un signe : quelque chose de plein, de réfléchi, de centré sur lui-même, et à ce titre ambigu en effet. Le poétique est la perte de cette clôture spéculaire du signe et du message.

★

C'est au fond la même métaphysique qui gouverne la théorie de la forme artistique depuis le romantisme : la métaphysique bourgeoise de la totalité. Le propre de l'art serait d'évoquer « cette faculté d'être un tout, d'appartenir à un tout plus grand qui inclut toute chose, et qui n'est autre que l'univers dans lequel nous vivons. » Umberto Eco fait sienne cette cosmologie, et la retranscrit en termes linguistiques : cette totalisation du sens se fait par « réaction en chaîne et multiplication infinie des signifiés » (*L'œuvre ouverte*). « Il y a identification, dans le matériau, du signifiant et du signifié — le signe esthétique ne s'épuise pas dans le renvoi au denotatum, mais s'enrichit, chaque fois que l'on jouit, de la manière irremplaçable dont il *fait corps* avec le matériau qui

lui donne sa structure — la signification revient continuellement sur le signe et s'enrichit ainsi d'échos nouveaux... » Ainsi le schéma est celui d'une première phase référentielle (dénotative), puis d'une autre phase de référence « harmonique », où joue une réaction en chaîne « théoriquement illimitée » — d'où l'évocation cosmique.

Cette théorie sert d'idéologie de base à tout ce qu'on a pu dire du poétique (la psychanalyse elle-même n'y échappe pas) : ambiguïté, polysémie, polyvalence, polyphonie de sens — il s'agit toujours d'une *irradiation du signifié*, d'une simultanéité de significations.

Fonagy : « Le caractère linéaire du discours cache une riche polyphonie, un concert harmonieux de messages différents » (*Diogène*, n° 51, p. 104). Densité sémantique du langage, richesse d'information, etc. : le poète « libère » toutes sortes de virtualités (avec pour corollaire une herméneutique différentielle de la part du lecteur : chaque lecture « enrichit » le texte de ses harmoniques personnelles). Tout ce mythe joue sur une antériorité « sauvage », préconceptuelle, sur une virginité du sens : « Le terme usuel approprié au concept, et qui est la réduction squelettique de toutes les expériences antérieures, est rejeté par le poète, qui se trouve face à face avec une réalité indomptée, encore vierge » — « chaque fois il faut recréer le mot à partir d'une expérience personnelle intense, habiller de chair vivante le squelette de la chose en soi afin de lui donner la réalité concrète de la chose pour moi » (*ibid.*, p. 97) — on ne sait plus très bien s'il faut déshabiller ou rhabiller le concept pour retrouver la virginité du poétique ! De toute façon, il s'agit de découvrir « les secrètes correspondances qui existaient entre les choses ».

Théorie « géniale » et romantique, cette vision trouve aujourd'hui paradoxalement à se réécrire en termes informatiques. La « richesse » polyphonique peut se dire en termes de « surcroît d'information ». Au niveau du signifié : la poésie de Pétrarque constitue un capital immense d'information sur l'amour (Umberto Eco). Au niveau du signifiant : un certain type de désordre, de rupture, de négation de l'ordre habituel et prévisible du langage accroissent le taux d'information du message. Il y aurait une « tension dialectique » entre les éléments du désordre et l'ordre qui lui sert de fond dans le poétique. Alors que l'utilisation la plus probable du système linguistique ne donnerait rien, l'inattendu du poétique, son improbabilité relative déterminent un taux maximum d'information. Là encore, le poétique vous en donne plus.

Ainsi l'imaginaire sémiologique concilie très bien la poly-

phonie romantique avec la description quantique. « C'est en termes d'enchaînement de probabilités que la structure de la poésie peut se décrire et s'interpréter avec le plus de rigueur. » « Une accumulation supérieure à la fréquence moyenne d'une certaine classe de phonèmes, ou l'assemblage contrastant de deux classes opposées, dans la texture phonique d'un vers, d'une strophe, d'un poème, joue le rôle d'un "courant sous-jacent de signification". »

« La forme, dans le langage, a une structure manifestement granulaire, et elle est susceptible d'une description quantique » (Jakobson). De quoi on peut rapprocher Kristeva (*Séméiotikè*, « Poésie et Négativité », p. 246) : « Les mots ne sont pas des entités indécomposables, tenues par leur sens, mais des assemblages d'atomes signifiants, phoniques et scripturaux, qui volent de mot en mot, créant ainsi des rapports insoupçonnés, inconscients, parmi les éléments du discours : et cette mise en relation des éléments signifiants constitue une *infrastructure signifiante de la langue*. » Toutes ces formules convergent vers l'idée d'un stade « brownien » du langage, d'un stade émulsionnel du signifiant homologue du stade moléculaire de la matière physique — libérant des « harmoniques » de sens comme la fission, ou la fusion, libèrent des affinités moléculaires nouvelles. Le tout conçu comme une « infrastructure », un « courant sous-jacent », c'est-à-dire un stade logiquement antérieur, ou structurellement plus élémentaire, du discours comme de la matière. Vision scientiste « matérialiste » du discours, où l'atome et la molécule est assimilée proprement à la seconde articulation du langage. Et le stade moléculaire au stade poétique — stade originel, antérieur aux organisations différenciées du sens. Kristeva d'ailleurs n'a pas peur de sa propre métaphore : elle dit que la science moderne a décomposé les corps en éléments simples de la même façon que la linguistique (poétique) désarticule la signification en atomes signifiants.

C'est là que se noue, concurremment à la métaphysique de la première articulation (métaphysique des signifiés, liée au jeu des unités significatives) ce qu'on pourrait appeler la *métaphysique de la deuxième articulation*, celle de l'effet de signification infrastructurelle liée au jeu des unités distinctives, des éléments minimaux du discours — mais là encore pris comme valences positives (de même que les atomes et les molécules ont une valence élémentaire), comme matérialité phonique dont l'agencement se fait en termes d'enchaînement et de probabilités.

Or le poétique ne se fonde pas plus sur l'articulation auto-

nome du niveau phonématique que sur celle des mots ou de la syntaxe. *Il ne joue pas la deuxième articulation contre la première*¹. Il est l'abolition de cette distinction analytique des articulations sur laquelle repose la discursivité du langage, son autonomie opérationnelle comme *moyen d'expression* (et comme objet de la linguistique). De toute façon, pourquoi le niveau phonématique serait-il plus « matérialiste » que celui du concept lexical ou de la phrase ? Dès lors qu'on en fait des substances minimales, le phonème, comme l'atome, sont des références idéalistes. La science n'a jamais fait, avec la physique de l'atome, qu'approfondir sa rationalité positiviste. Elle ne s'est en rien rapprochée d'un autre mode, qui supposerait l'extermination respective des positions d'objet et de sujet de la science. Peut-être arrive-t-elle aujourd'hui à ces confins, en même temps qu'à une crise théorique totale du matérialisme, sans pouvoir cependant sauter par-dessus son ombre : il n'y a pas de transition « dialectique » entre la science, même à l'apogée de sa crise, et quelque chose qui serait au-delà, et dont elle est irrémédiablement séparée, puisque c'est sur la dénégation (non pas la négation dialectique, mais la dénégation) de cela même qu'elle est fondée. Jamais le matérialisme le plus rigoureux ne mènera au-delà du principe de rationalité de la valeur.

★

Les analyses de *Tel Quel* vont plus loin dans la déconstruction du signe, jusqu'à une « libération » totale du signifiant. Finie l'hypothèque du signifié et du message, il n'y a pas de « polysémie », c'est le signifiant qui est pluriel. Plus d'« ambiguïté » du message, mais l'intertextualité du signifiant, qui s'enchaîne et se produit dans sa pure logique « matérielle ». Texte sans fin du paragramme, la signifiante est le véritable niveau de productivité du langage, productivité au-delà de la valeur qui s'oppose à la signification du signe produit.

Julia Kristeva, dans « Poésie et Négativité » (*Séméiotikè*,

1. C'est l'illusion de pouvoir séparer les deux articulations, et éventuellement soustraire l'une de l'autre. C'est l'illusion de pouvoir retrouver dans le langage, en écartant la première articulation « significative », l'équivalent des systèmes de signes non linguistiques (gestes, sons, couleurs). Illusion qui conduit (J.-F. Lyotard, *Discours, Figure*) à privilégier absolument ce niveau du visuel, du cri, comme transgression spontanée, toujours déjà au-delà du discursif et plus proche du figural. Cette illusion reste piégée par le concept même de double articulation, par où l'ordre linguistique trouve encore moyen de s'imposer dans l'interprétation de ce qui lui échappe.

p. 246 sq.) se rapproche le plus d'une reconnaissance de la forme du poétique, même si la superstition d'une « production matérialiste » du sens l'amène quand même, en reversant le poétique à l'ordre sémiotique, à le censurer comme alternative radicale.

Elle pose l'*ambivalence* du signifié poétique (et non la simple ambiguïté) : il est à la fois concret et général, il englobe à la fois l'affirmation (logique) et la négation, il énonce la simultanéité du possible et de l'impossible — loin de postuler « concret versus général », il fait sauter cette coupure du concept : la logique bivalente (0/1) est abolie par la logique ambivalente. D'où la négativité très particulière du poétique. La logique bivalente, celle du discours, repose sur la négation interne au jugement, elle fonde le concept et son équivalence à lui-même (le signifié est ce qu'il est). La négativité du poétique est une négativité radicale qui *porte sur la logique du jugement elle-même*. Quelque chose « est » et n'est pas ce qu'il est : utopie (au sens littéral) du signifié. L'équivalence de la chose à elle-même (et du sujet aussi bien sûr) est volatilisée. Ainsi le signifié poétique est-il cet espace où « le Non-être s'entrelace à l'Être, et cela de façon tout à fait déroutante ». Mais il y a danger — et il se profile chez Kristeva elle-même — à prendre cet « espace » pour *topique* encore et cet « entrelacement » pour dialectique encore. Danger de *remplir* cet espace de toutes les figures de substitution : « La métaphore, la métonymie et tous les tropes s'inscrivent dans l'espace cerné par cette structure sémantique double. » Danger de la métaphore, d'une économie encore positive de la métaphore. Dans l'exemple cité, celui des « meubles voluptueux » de Baudelaire, l'effet poétique ne vient pas d'une valeur érotique ajoutée, jeu de phantasmes additionnels, ni d'une « valeur » métaphorique ou métonymique. Il vient de ce que, dans le court-circuit des deux, ni le meuble n'est plus meuble, ni la volupté volupté — le meuble devient voluptueux, la volupté devient mobile — il ne reste rien des deux champs séparés de la valeur. Aucun des deux termes n'est poétique en soi, ni leur synthèse davantage, c'est volatilisés l'un dans l'autre qu'ils le sont. Aucun rapport entre la jouissance (poétique) et la volupté en tant que telle. Dans le plaisir amoureux, celle-ci *n'est que volupté* — volatilisée en meuble elle devient jouissance. Et ainsi du meuble annulé par la volupté : même réversion qui emporte la position propre de chaque terme. C'est dans ce sens que vaut la formule de Rimbaud : « C'est vrai littéralement, et dans tous les sens. »

La métaphore n'est encore que *transfert d'un champ à*

l'autre de la valeur, jusqu'à « absorption d'une multiplicité de textes (de sens) dans le message » (Kristeva). Le poétique implique *réversibilité d'un champ sur l'autre*, et donc annulation des valeurs respectives. Alors que dans la métaphore les valences se mêlent, s'impliquent, s'intertextualisent selon un jeu « harmonique » (les « accords secrets du langage ») dans la jouissance poétique elles s'annulent — l'ambivalence radicale est non-valence.

Il y a donc rabattement chez Kristeva d'une théorie radicale de l'ambivalence sur une théorie de l'intertextualité et de la « pluralité des codes ». Le poétique ne se distingue plus alors du discours que par l'« infinité de son code » — c'est un discours « pluriel », l'autre n'étant que le cas limite d'un discours monologique, discours à un seul code. Il y a place alors pour les deux types de discours dans une *sémiotique générale* : « La pratique sémiotique de la parole [le discours] n'est qu'une des pratiques sémiotiques possibles » (*Séméiotikè*, p. 276). La sémanalyse se doit de les prendre toutes en compte, sans exclusive, c'est-à-dire sans négliger l'irréductibilité du poétique, mais sans réduire pour autant la logique du signe. Elle se doit de constituer une « typologie non réductrice de la pluralité des pratiques sémiotiques ». Il y a intrication des différentes logiques du sens : « Le fonctionnement de la parole est imprégné de paragrammatisme comme le fonctionnement du langage poétique est cerné par les lois de la parole » *Ibid.*, p. 275).

Nous retrouvons ici l'équivoque de Strarobinski sur Sausure : tolérance respective du poétique et du discursif au nom de règles universelles du langage (ici au nom d'une science « véritablement matérialiste » appelée sémiotique). En fait position réductrice, répressive. Car il n'y a pas du poétique au discursif la différence d'une articulation du sens à une autre — il y a antagonisme radical. L'un n'est pas « infrastructure signifiante » (dont le discours logique serait la « superstructure »?). Et le discours, le logos n'est pas un cas particulier dans l'infinité des codes : il est *le* code qui met fin à l'infinité, il est le discours de clôture qui met fin au poétique, au paragrammatisme. Inversement, c'est sur son démantèlement, sur sa destruction que le langage renoue avec la possibilité de l'« infinité ». En fait, le terme « infinité des codes » est mauvais : c'est lui qui permet cet amalgame de l'un et de l'infini dans la « mathématique » du texte, et leur distribution sur une même chaîne. Il faut dire, en termes d'incompatibilité radicale et d'antagonisme : c'est sur la destruction de ce discours de la *valeur* que le langage renoue avec la

possibilité de l'*ambivalence* — c'est là la *révolution* du poétique par rapport au discours, et l'un ne peut être que la mort de l'autre.

L'entreprise sémiotique n'est qu'une façon plus subtile de neutraliser la radicalité du poétique et de sauver l'hégémonie du linguistique (rebaptisé « sémiotique »), non plus par annexion pure et simple, mais derrière l'idéologie de la « pluralité ».

★

La subversion du linguistique par le poétique ne s'arrête pas là : elle conduit à se demander si les règles du langage valent même pour le champ du langage dont elles se prévalent, c'est-à-dire dans la sphère dominante de la communication (de la même façon, l'échec de l'économie politique à rendre compte des sociétés antérieures amène par choc en retour à se demander si même ses principes ont quelque valeur pour nous). Or, il est vrai que la pratique immédiate du langage a quelque chose de réfractaire à l'abstraction rationnelle de la linguistique. O. Mannoni le dit très bien dans « L'ellipse et la barre » in *Clefs pour l'imaginaire*, p. 35 : « La linguistique naît de la barre qu'elle instaure entre signifiant et signifié, et il semble qu'elle risque de mourir de leur réunion — laquelle précisément nous renvoie *aux conversations ordinaires de la vie*. » C'est cette barre saussurienne qui a permis de renouveler de fond en comble la théorie linguistique. De même c'est par le concept d'une infrastructure matérielle opposée à la « superstructure » que le marxisme a fondé quelque chose comme une analyse « objective » et révolutionnaire de la société. La coupure fonde la science. C'est aussi bien de la distinction entre théorie et pratique que naît une « science », une rationalité de la pratique : l'organisation. Toute science, toute rationalité dure ce que dure cette coupure. La dialectique ne fait que l'aménager formellement, elle ne la résout jamais. Dialectiser l'infra- et la superstructure, la théorie et la pratique, ou bien le signifiant et le signifié, la langue et la parole : vain effort de totalisation — la science vit de cette coupure, et meurt avec elle.

C'est bien pourquoi la pratique non scientifique courante, aussi bien linguistique que sociale, est en quelque sorte révolutionnaire *parce qu'elle ne fait pas ce genre de distinctions*. De même qu'elle n'a *jamais fait la distinction de l'âme et du corps*, alors que toute la philosophie et la religion dominantes ne vivaient que de cette distinction, de même la pra-

tique sociale, immédiate, « sauvage », la nôtre, celle de tous, ne fait pas la distinction de la théorie et de la pratique, de l'infra- et de la superstructure — elle est d'elle-même, sans en délibérer, transversale, au-delà de la rationalité, bourgeoise ou marxiste. La théorie, la « bonne » théorie marxiste, n'analyse jamais cette pratique sociale *réelle*, elle analyse l'objet qu'elle s'est donné par dissociation de cette pratique en une infra- et une superstructure, ou encore elle analyse le champ social qu'elle se donne à travers la dissociation entre théorie et pratique. Jamais elle ne rejoindra cette « pratique » puisqu'elle n'existe que de l'avoir vivisectionnée : heureusement cette pratique, elle, commence à la rejoindre et à la dépasser. Mais alors c'en est fini du matérialisme dialectique et historique.

De même, la pratique linguistique immédiate, quotidienne, celle de la parole et du « sujet parlant », n'a cure de la distinction entre le signe et le monde (ni de celle entre signifiant et signifié, ni de l'arbitraire du signe, etc.) Benveniste le dit et le reconnaît, mais pour mémoire, puisque c'est le stade que la science précisément dépasse et laisse loin derrière elle : seul l'intéresse le sujet linguistique, le sujet de la langue, qui est en même temps le sujet du savoir : lui, Benveniste. Quelque part pourtant, c'est l'autre qui a raison, celui qui parle en deçà de la distinction du signe et du monde, en pleine « superstition » — il est vrai que, sur l'essentiel, il en sait plus, et avec lui chacun de nous, et Benveniste lui-même, en sait plus que le linguiste Benveniste. Car la méthodologie de la séparation du signifiant et du signifié ne vaut pas davantage que la méthodologie de la séparation de l'âme et du corps. C'est le même imaginaire ici et là. Dans un cas, la psychanalyse¹ est venue dire ce qu'il en était, dans l'autre le poétique le dit lui aussi. Mais il n'a au fond jamais été besoin de la psychanalyse ni du poétique : personne n'y a jamais cru, que les savants eux-mêmes et les linguistes — comme personne n'a jamais

1. Mais attention : tout ceci vaut pour la psychanalyse elle-même. Elle aussi vit de la coupure entre processus primaires et secondaires, et mourra de la fin de cette séparation. Et il est vrai que la psychanalyse est « scientifique » et « révolutionnaire » lorsqu'elle explore tout le champ des conduites à partir de cette coupure (de l'inconscient). Mais on s'apercevra peut-être un jour que la pratique réelle, totale, immédiate n'obéit pas à ce postulat, à ce modèle de simulation analytique — que la pratique *symbolique* est d'emblée au-delà de la distinction processus primaires/secondaires. Ce jour-là, l'inconscient et le sujet de l'inconscient, la psychanalyse et le sujet du savoir (psychanalytique) auront vécu — le champ analytique aura disparu en tant que tel, dans la séparation qu'il institue lui aussi — au profit du champ symbolique — à beaucoup de signes on peut voir que ceci a déjà lieu.

cru à la détermination en dernière instance par l'économique que les scientifiques de l'économie et leurs critiques marxistes.

Virtuellement, mais littéralement parlant, *il n'y a jamais eu de sujet linguistique*, ce n'est même pas vrai de nous qui parlons lorsque nous ne réfléchissons pas purement et simplement ce code de la linguistique. De même il n'y a jamais eu de *sujet économique*, d'homo œconomicus : cette fiction n'a jamais été inscrite nulle part, que dans un code. De même il n'y a jamais eu de *sujet de la conscience*, et de même il n'y a jamais eu de *sujet de l'inconscient*. Dans la plus simple pratique, il y a toujours eu quelque chose qui traverse ces modèles de simulation, qui sont tous des modèles *rationnels* — il y a toujours eu une radicalité absente de tous ces codes, de toutes ces rationalisations « objectives », qui au fond n'ont jamais donné lieu qu'à un seul grand sujet : *le sujet du savoir*, dont la forme est brisée dès aujourd'hui, dès maintenant, par la parole indivise¹. Au fond, n'importe qui en sait toujours plus long que Descartes, que Saussure, que Marx, que Freud.

1. Cette parole n'a rien à voir avec l'acception linguistique du terme « parole » — cette dernière est prise dans l'opposition langue/parole, où elle est soumise à la langue. La parole indivise (symbolique) nie elle-même la distinction langue/parole — comme la pratique sociale indivise nie la distinction théorie/pratique. Seule la parole « linguistique » ne dit que ce qu'elle dit — mais une telle parole n'a jamais existé, sinon dans le dialogue des morts. La parole concrète, actuelle dit ce qu'elle dit, *et tout le reste en même temps*. Elle n'observe pas la loi de discrétion du signe, de séparation des instances, elle parle à tous les niveaux en même temps, mieux : elle défait le niveau de la langue, et donc la linguistique elle-même. Celle-ci par contre cherche à imposer une parole qui ne soit que l'exécution de la langue, c'est-à-dire le discours du pouvoir.

LE WITZ, OU LE PHANTASME DE L'ÉCONOMIQUE CHEZ FREUD

Y a-t-il une affinité entre le poétique et le psychanalytique? S'il est clair que la forme poétique (dissémination, réversibilité, limitation stricte du corpus) est irréconciliable avec la forme linguistique (équivalence signifiant/signifié, linéarité du signifiant, corpus indéfini), il semble qu'elle recoupe par contre la forme psychanalytique (processus primaire : déplacement, condensation, etc.). Dans le rêve, le lapsus, le symptôme, le mot d'esprit, partout où travaille l'inconscient, on peut lire avec Freud cette distorsion de la relation signifiant/signifié, de la linéarité du signifiant, de la discrétion du signe, cette distorsion du discours sous l'effet du processus primaire, cet excès, cette transgression de langage où se joue le phantasme et se marque la jouissance. Mais qu'en est-il du désir et de l'inconscient dans la poétique, et jusqu'où l'économie libidinale en rend-elle compte?

Le poétique et le psychanalytique ne se confondent pas. *Le mode symbolique n'est pas celui du travail de l'inconscient.* Interroger le poétique selon Freud, c'est donc interroger la psychanalyse selon le symbolique — toujours l'analyse en retour, la seule qui, par cette réversion, permette d'échapper à la théorie comme pur et simple exercice de pouvoir.

L'analyse du mot d'esprit chez Freud peut servir de fil conducteur, car il n'y a pas chez lui par ailleurs de différence théorisée entre le champ proprement symptomatique et le champ de l'œuvre, de la « création artistique » (le concept de « sublimation », comme on sait, souffre de peu de rigueur et d'idéalisme héréditaire.) Ceci est déjà un point important : si le poème n'est pas le lapsus ni même le mot d'esprit, quelque chose manque dans la théorie de l'inconscient pour en rendre compte.

Contrairement à Saussure qui n'a cure du plaisir poétique ni même d'une cause ou d'une finalité quelconque de ce qu'il décrit, l'analyse de Freud est *fonctionnelle*, c'est une théorie de la *jouissance*. Le travail sur le signifiant y est toujours rapporté à l'accomplissement de désir. Et cette théorie de la jouissance est *économique*. Le Witz, le mot d'esprit va plus vite, par des raccourcis, des courts-circuits, vers ce qu'il veut dire, et il dit des choses, il « libère » des significations qui ne l'eussent été, sans lui, qu'au prix d'un effort intellectuel conscient considérable — c'est cette ellipse de la distance psychique qui est source de jouissance. Ou bien encore la levée de la censure, le détournement qu'il opère « libère » les énergies liées au surmoi et au procès de refoulement. « Libération » des affects — désinvestissement de représentations inconscientes ou préconscientes — désinvestissement de l'instance psychique refoulante — de toute façon, la jouissance émerge d'un reste, d'un surcroît, d'un quantum d'énergie différentielle, rendue disponible par l'opération du Witz.

C'est dans ce sens que la concision, ou le réemploi, sous diverses modalités, du même matériel, sont des caractéristiques fondamentales du mot d'esprit — toujours l'économie d'effort : d'un seul signifiant on signifie à de multiples niveaux, du minimum de signifiant on tire le maximum de significations (parfois contradictoires). Inutile d'insister sur plusieurs analogies avec le mode poétique : le réemploi du même matériel évoque l'anagramme et la couplaison de Saussure, la limitation nécessaire du corpus, et ce « maximum dans l'énergie des signes » dont parle Nietzsche. Du poète aussi Freud dit que « l'orchestration polyphonique lui permet d'émettre des messages sur le triple plan de la conscience claire, du subconscient et de l'inconscient ». Partout c'est autant d'énergie « économisée » par rapport au système ordinaire de distribution des investissements. Dans le polygone de forces qu'est l'appareil psychique, la jouissance est comme la résultante d'une sorte de raccourci, ou plutôt de cette transversalité du Witz qui, frayant une diagonale à travers les diverses couches de l'appareil psychique, rejoint à moins de frais son objectif, atteint même sans effort des objectifs imprévus, et donc laisse une sorte de plus-value énergétique, la « prime » de jouissance, le « bénéfice de plaisir ».

Ce calcul énergétique a comme un parfum de capital — celui d'une économie d'épargne (Freud emploie continuellement ce terme), où la jouissance ne viendrait jamais que par soustraction, par défaut, d'un résidu d'investissements, ou d'un *excédent, mais jamais d'un excès* — ou encore de rien du tout :

d'un processus inverse de dépense, d'abolition des énergies et des finalités. Nous ne parlons pas d'abord du « travail » même du « signifiant », parce que ce niveau-là n'est jamais premier chez Freud. Son économie libidinale est fondée sur l'existence de *contenus* inconscients (affects et représentations), d'un refoulement et d'une production du refoulé, d'un calcul d'investissement qui règle cette production à fin d'équilibre (de résolution des tensions), de liaison/déliaison des énergies. C'est en termes de forces et de quantum d'énergie que se fait et se parle la jouissance freudienne. Dans le Witz ou dans le rêve, le jeu des signifiants n'est jamais en lui-même l'articulation de la jouissance : il ne fait que frayer des voies à des contenus phantasmatiques ou refoulés. C'est un « medium » qui n'est jamais en lui-même le « message », puisqu'il faut quelque chose comme le désir — en stricte théorie topique et économique s'entend — pour parler par sa voix, du « Ça » qui parle. Le jeu du signifiant n'est jamais qu'en filigrane du désir. C'est là, autour de ce « mode de production » de l'inconscient (et de son mode de représentation), que se pose tout le problème de l'économie libidinale et de sa critique, dans la perspective d'une jouissance qui n'aurait rien à voir avec l'économique.

Freud, dans la *Psychopathologie de la vie quotidienne*, sur le lapsus : « C'est le désir du lecteur qui déforme le texte dans lequel il introduit ce qui l'intéresse et le préoccupe... Il suffit alors qu'il existe entre le mot du texte et le mot mis à sa place une ressemblance que le lecteur puisse transformer dans le sens qu'il désire. » Il s'agit bien d'un contenu latent, refoulé, qui attend de surgir et « profite » des fantaisies, des interstices, des points faibles du discours logique pour faire éruption. C'est au niveau du discours ce qui a lieu pour le corps dans le concept d'étagage : le désir « profite » de la satisfaction du besoin physiologique pour investir libidinalement telle ou telle zone du corps : il détourne la fonction pure et simple (la logique organique) vers l'accomplissement de désir. Oui, mais précisément : l'articulation du besoin et du désir n'a jamais été éclaircie. Entre les deux termes ainsi posés sans autre forme de procès, l'un d'accomplissement fonctionnel déterminé, l'autre d'accomplissement pulsionnel indéterminé (quant à son objet), le concept d'étagage n'est qu'un concept passerelle, qui n'articule rien du tout. L'économie libidinale souffre ici du même « collage » que l'économie tout court avec le concept de besoin : entre le sujet et l'objet, il y a du « besoin » — entre le besoin et le désir, il y a de l'« étagage » (même chose en économie linguistique : entre le

signifiant et le signifié, ou entre le signe et le monde, il y a, ou il n'y a pas, de la « motivation ». Tous ces collages ont le charme discret d'une science insoluble : si l'articulation est impossible, c'est que les termes sont mal posés, c'est que leur position même est intenable. Quelque part sans doute, l'autonomisation du désir face au besoin, celle du signifiant face au signifié, celle du sujet face à l'objet, n'est qu'un effet de science. Mais les économies qui en découlent ont la vie dure, elles ne vont pas renoncer à ces oppositions réglées dont elles vivent : désir/besoin, inconscient/conscient, processus primaire/processus secondaire... Le principe de plaisir lui-même est-il autre chose que le principe de réalité de la psychanalyse?

Pourtant il est certain que la psychanalyse a fait bouger la relation signifiant/signifié, et ceci dans un sens proche du poétique. Le signifiant, au lieu de manifester le signifié dans sa présence, est en relation inverse avec lui : il le signifie dans son absence, dans son refoulement, selon une négativité qui n'apparaît jamais dans l'économie linguistique. Le signifiant est dans une relation nécessaire (non arbitraire) avec le signifié, mais comme la présence peut l'être à l'absence de quelque chose. Signifiant l'objet perdu et venant au lieu de cette perte. Leclaire, *Psychanalyser*, p. 65 : « Le concept de représentation se situerait en psychanalyse non point entre une réalité objective d'une part et sa figuration significative de l'autre, mais plutôt entre une réalité hallucinée d'un côté, image mnésique d'un objet satisfaisant perdu, et un objet substitutif de l'autre côté, qu'il soit une formule-objet, comme celle qui constitue le phantasme, ou un bidule instrumental, tel que peut l'être un fétiche. » L'équivalence linguistique est perdue, puisque le signifiant est en lieu et place d'autre chose qui n'est plus, ou qui n'a jamais été. Il n'est donc jamais ce qu'il est lui non plus : l'objet-fétiche, dans son identité vacillante, ne fait que métaphoriser ce qui est à jamais désavoué : l'absence de phallus chez la mère, la différence des sexes.

Le démarquage de la signification psychanalytique par rapport au linguistique est bien formulé par O. Mannoni (*Clefs pour l'imaginaire*, « L'ellipse et la barre », p. 46) : « C'est en introduisant le signifiant que nous faisons basculer le sens. Et ce n'est pas parce que le signifiant apporterait avec lui une collection de signifiés tels que pourrait les repérer une sémantique de type traditionnel. C'est parce que nous interprétons l'ellipse de Saussure comme si elle réservait vide la place du signifié, place qui ne peut se remplir que dans les différents discours dont un signifiant unique est alors la

partie commune... Si nous aussi nous décrochons le signifiant du poids du signifié, ce n'est pas pour le rendre aux lois que la linguistique découvre dans tout discours manifeste, mais pour qu'il puisse être dit obéir à celle du *processus primaire*, par lequel il échappe, fût-ce pour un court trébuchement, à la contrainte du discours apparent qui tend toujours à l'univocité, même quand il exploite une équivoque. » Passage remarquable, mais qu'est-ce que ce signifié « en blanc », qui va se remplir de discours successifs, qu'est-ce que ce signifiant « libéré » pour être rendu à la juridiction d'un autre ordre ? Peut-on faire prendre un tel « jeu » aux catégories linguistiques du signifiant et du signifié sans faire sauter la barre qui les sépare ?

Cette barre est l'élément stratégique : c'est elle qui fonde le signe dans son principe de non-contradiction, et ses constituants comme valeurs. Cette structure est cohérente, et on ne peut y injecter n'importe quoi (de l'ambivalence, de la contradiction, du processus primaire). Benveniste met clairement les choses au point dans la critique qu'il fait du *Gegensinn der Urworte* (Sur les sens opposés dans les mots primitifs). « Il est a priori improbable que les langues, si archaïques fussent-elles, échappent au principe de contradiction. A supposer qu'il existe une langue où " grand " et " petit " se disent identiquement, ce sera une langue où la distinction de " grand " et de " petit " n'a littéralement pas de sens... Car il est contradictoire d'imputer en même temps à une langue la connaissance de deux notions en tant que contraires, et l'expression de ces notions en tant qu'identiques » (*Problèmes de linguistique générale*, t. I, p. 82). Et ceci est juste : l'ambivalence n'est jamais de l'ordre de la signification linguistique. « Le propre du langage étant de n'exprimer que ce qu'il est possible d'exprimer », il est absurde d'imaginer un sens qui ne serait pas porté par quelque distinction, ou inversement un signifiant qui voudrait tout dire : « Imaginer un stade du langage... où un certain objet serait dénommé comme étant lui-même et en même temps n'importe quel autre, et où la relation de contradiction permanente, où tout serait soi et autre que soi, donc ni soi ni autre, c'est imaginer une pure chimère. » Benveniste sait ce dont il parle, puisque toute la rationalisation linguistique est précisément là pour empêcher cela. L'ambivalence du refoulé ne risque pas d'affleurer dans la science linguistique, puisque celle-ci fait tout entière partie de l'instance refoulante. Mais dans son ordre, elle a raison : rien ne participera jamais de la langue qui n'obéisse au principe de non-contradiction, d'identité et d'équivalence.

Il ne s'agit pas de sauver la linguistique, il s'agit de voir

qu'ici Benveniste est clairvoyant sur le choix à faire (il n'est d'ailleurs si clairvoyant que parce qu'il s'agit de protéger son champ de l'incursion des autres — il tolère qu'il existe ailleurs une « aire symbolique », mais « c'est du discours, ce n'est pas de la langue » — chacun chez soi et la langue sera bien gardée!) : *on ne peut pas se contenter d'« interpréter » l'ellipse et la barre saussurienne pour reverser le signe au processus primaire*, pour le faire entrer en analyse. Il faut briser toute l'architecture du signe, il faut briser son équation même, et il ne suffit pas de multiplier les inconnues. Ou bien alors il faut supposer que la psychanalyse s'accommode encore quelque part d'un certain mode de signification et de représentation : tel est bien en effet ce que « signifie » ce signifié « vide » de Mannoni — la place du signifié reste marquée, c'est celle des contenus mouvants de l'inconscient.

Si donc nous sommes, avec le signifiant psychanalytique, hors de l'équivalence logique, nous ne sommes pas pour autant hors de la valeur, ni au-delà. Car ce qu'il représente dans son « trébuchement », il le désigne bien toujours comme *valeur* in absentia, sous le signe du refoulement. Cette valeur ne transite plus logiquement par le signifiant, elle le hante phantasmatiquement. La barre qui les sépare a changé de sens, mais elle reste néanmoins : il y a toujours bien d'un côté du signifié en puissance (du contenu de valeur irrésolu, refoulé) et de l'autre un signifiant, lui-même instance érigée en tant que telle par le refoulement.

Pour tout dire, il n'y a plus d'équivalence, mais il n'y a pas non plus ambivalence, c'est-à-dire dissolution de la valeur. Là est la différence avec le poétique, où cette perte de la valeur est radicale. Plus de valeur, même absente ou refoulée, pour alimenter un signifiant résiduel sous forme de symptôme, de fantasme ou de fétiche. L'objet-fétiche *n'est pas poétique*, précisément parce qu'il est opaque, bien plus saturé de valeur que n'importe quel autre, parce que le signifiant ne s'y défait pas, au contraire il est fixé, cristallisé par une valeur à jamais enfouie, à jamais hallucinée comme réalité perdue. Plus moyen de débloquent ce système, à jamais *figé dans l'obsession du sens*, dans l'accomplissement de désir pervers qui vient remplir de sens la forme vide de l'objet. Dans le poétique (le symbolique) le signifiant *se défait* absolument — alors que dans le psychanalytique, il ne fait que *bouger* sous l'effet des processus primaires, se distordre selon les plissements des valeurs refoulées — mais distordu, transversal ou en « points de capiton » il reste une surface indexée sur la

réalité houleuse de l'inconscient — dans le poétique il diffracte et irradie dans le procès anagrammatique, il ne tombe plus sous le coup de la loi qui l'érige, ni sous le coup du refoulé qui le lie, il n'a plus rien à désigner, même plus l'ambivalence d'un signifié refoulé. Il n'est plus que dissémination, abolition de la valeur — et ceci est vécu sans l'ombre d'une angoisse, dans la jouissance totale. L'illumination de l'œuvre, ou de l'acte symbolique est dans ce point de non-refoulé, de non-résidu, de non-retour — là où sont levés le refoulement et la répétition incessante du sens dans le phantasme ou le fétiche, la répétition incessante de l'interdit et de la valeur — là où se jouent sans entraves la mort et la dissolution du sens.

« Saisir dans ce qui a été écrit un symptôme de ce qui a été tu » (Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*). Proposition psychanalytique par excellence : tout ce qui « veut dire » quelque chose (et singulièrement le discours scientifique dans sa « transparence ») a pour fonction de *taire*. Et ce qu'il tait revient le hanter, dans une légère, mais irréversible subversion de son discours. Là est le lieu du psychanalytique, dans ce non-lieu relatif de tout discours logique.

Mais le poétique, lui, ne tait rien, et rien ne revient le hanter. Car ce qui toujours est refoulé et tu, c'est la mort. Ici, elle est actualisée dans le sacrifice du sens. Le rien, la mort, l'absence, est ouvertement dite et résolue : enfin la mort est manifeste, enfin elle est *symbolisée*, alors qu'elle n'est que *symptomatique* dans toutes les autres formations de discours. Ceci signifie bien sûr la déchéance de toute linguistique, qui vit de la barre d'équivalence entre ce qui est dit et ce que ça veut dire, mais aussi la fin de la psychanalyse, qui vit, elle, de la barre du refoulement entre ce qui est dit et ce qui est tu, refoulé, nié, phantasmé, indéfiniment répété sur le mode de la dénégaration : la mort. Lorsque, dans une formation sociale ou une formation de langage, la mort parle, se parle et s'échange dans un dispositif symbolique, alors la psychanalyse non plus n'a plus rien à dire. Quand Rimbaud dit de la *Saison en Enfer* : « C'est vrai littéralement, et dans tous les sens », cela veut dire aussi qu'il n'y a pas de sens *caché*, latent, rien de refoulé, rien derrière, rien pour la psychanalyse. C'est à ce prix que tous les sens sont possibles.

« La linguistique naît de la barre qu'elle a instaurée entre le signifiant et le signifié, et elle risque de mourir de leur réunion » (O. Mannoni). La psychanalyse, elle aussi, naît de la barre qu'elle a instaurée, sous la loi de la castration et du refoulement, entre ce qui est dit et ce qui est tu (ou « entre une réalité hallucinée et un objet substitutif », Leclaire, *Psycha-*

nalyser, p. 65), et elle risque elle aussi de mourir de leur réunion.

Pas de résidu, cela signifie non seulement qu'il n'y a plus de signifiant et de signifié, de signifié *derrière* du signifiant, ou de part et d'autre d'une barre structurale qui les distribue — cela signifie aussi qu'il n'y a plus, comme dans l'interprétation psychanalytique, d'instance refoulée *sous* une instance refoulante, de latent sous du manifeste, de processus primaires jouant à cache-cache avec des processus secondaires. Il n'y a pas de signifié, quel qu'il soit, produit par le poème, il n'y a pas non plus de « pensée du rêve » derrière le texte poétique, ni de formule signifiante (Leclaire), ni de libido ou de potentiel énergétique quelconque qui, de quelque façon, se fauflerait à travers les processus primaires et témoignerait en quelque sorte encore d'une économie *productrice* de l'inconscient. *Il n'y a pas plus d'économie libidinale qu'il n'y a d'économie politique* — ni bien sûr d'économie linguistique, c'est-à-dire d'économie politique du langage. Parce que l'économie, où que ce soit, *se fonde sur du reste* (le reste seul permet la production et la reproduction ¹) — que ce reste soit le non-partagé symboliquement qui rentre dans l'échange marchand et le circuit d'équivalence de la marchandise — que ce reste soit ce qui ne s'épuise pas dans la circulation anagrammatique du poème et entre alors dans le circuit de la signification — que ce reste soit tout simplement le phantasme, c'est-à-dire ce qui n'a pas pu se résoudre dans l'échange ambivalent et la mort, qui pour cette raison se résout en ce précipité de *valeur* inconsciente individuelle, de stock refoulé de scènes ou de représentations qui se produit et se reproduit selon l'incessante compulsion de répétition.

Valeur marchande, valeur signifiée, valeur refoulée /inconsciente — tout ça, c'est fait de ce qui reste, du précipité résiduel de l'opération symbolique, c'est ce reste qui partout s'accumule et alimente les diverses économies qui régissent notre vie. Passer au-delà de l'économie — et si changer la vie à un sens, ce ne peut être que celui-là — c'est exterminer ce reste dans tous les domaines — ce dont le poétique est le modèle, par son opération sans équivalence, sans accumulation, sans résidu.

Pour en revenir au Witz — ne peut-on supposer que la jouissance soit non pas cet effet d'« économie », de gain de

1. Cf. Charles Malamoud : « Sur la notion de reste dans le brahmanisme, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, vol. XVI, 1972.

potentiel dû à l'« ellipse de la distance psychique », ni cette irruption du processus primaire dans l'ordre du discours, cette irruption d'un sens *sous le sens*, ni cette plus profonde réalité qu'impose la dualité supposée des instances psychiques : la finalité de l'« autre scène » à venir se produire par torsion sur celle-ci, la finalité du refoulé à resurgir comme valeur psychique de la séparation même des instances (hypothèse topique) — et le corollaire d'une liaison/déliasion des énergies dont résulterait à un moment donné cette plus-value libidinale qui a nom jouissance (hypothèse économique)?

Ne peut-on supposer que la jouissance vienne à l'inverse de la fin de la séparation de ces champs séparés — qu'elle vienne d'en deçà de la discrimination même des instances, et donc du jeu différentiel des investissements — et donc d'en deçà de la psychanalyse et de son ordre logique?

Effet de conflagration, de court-circuit (Kurzschluss), de télescopage entre champs séparés (phonèmes, mots, rôles, institutions) qui n'avaient jusque-là de sens qu'en tant que séparés, et qui perdent leur sens dans ce rapprochement brutal qui les fait s'échanger? N'est-ce pas là le Witz, l'effet de jouissance, où le sujet se perd lui aussi en tant que séparé, non seulement dans la distance réflexive de la conscience, mais aussi selon l'instance de l'inconscient? L'abolition du surmoi en cet instant, de l'effort qu'il y a à maintenir la discipline du principe de réalité et de rationalité du sens, ne signifie pas seulement l'effacement de l'instance refoulante au profit de l'instance refoulée, elle signifie l'effacement simultané des deux. C'est là ce qu'il y a de poétique dans le Witz et le comique, et qui est au-delà de la résurrection compulsive du phantasme et de l'accomplissement de désir.

Freud cite Kant : « Das Komische ist eine in nichts zergangene Erwartung » (« Le comique, c'est une attente qui se résout dans le néant, qui se dissout en rien »). Autrement dit : *là où il y avait quelque chose, il n'y a plus rien* — même pas de l'inconscient. Là où il y avait une finalité quelconque (même inconsciente), ou encore une valeur (même refoulée), il n'y a plus rien. *La jouissance, c'est l'hémorragie de la valeur*, la désagrégation du code, du logos répressif. Dans le comique, c'est l'impératif moral des codes institutionnels (situations, rôles, personnages sociaux) qui est levé — dans le Witz, c'est l'impératif moral du principe d'identité même des mots, et du sujet, qui s'anéantit. Pour rien. Pas pour « exprimer » de l'« inconscient ». La définition du couteau (du non-couteau) de Lichtenberg — trait d'esprit radicalement poétique — retrace cette explosion du sens sans arrière-pensée. Un

couteau, ça existe tant qu'il existe séparément, et nommables séparément, une lame et un manche. Si on lève la séparation entre les deux (et on ne peut réunir la lame et le manche que dans leur disparition, ce que fait le mot de Lichtenberg), il n'y a proprement plus rien — que la jouissance. L'« attente » du couteau, dirait Kant, l'attente pratique, mais aussi l'attente phantasmatique (on sait ce que le couteau peut « vouloir dire ») se résolvent en rien. Et ce n'est pas là un processus primaire (déplacement, condensation), il n'y a pas irruption de quelque chose de derrière la lame ou le manche, il n'y a rien derrière ce rien. Fin de la séparation, fin de la castration, fin du refoulement, fin de l'inconscient. Résolution totale, jouissance totale.

L'exemple de Lichtenberg n'est pas un cas particulier. Si on y regarde bien, tous les exemples d'absurde logique (qui est la limite du Witz, et là où la jouissance est la plus aiguë) repris par Freud — le chaudron, la tarte, le saumon à la mayonnaise, la peau des chats trouée à la placée des yeux, la chance qu'a l'enfant de trouver une mère à sa naissance pour s'occuper de lui — tous pourraient s'analyser de la même façon, comme redoublement d'une identité ou d'une rationalité qui revient sur soi pour se désagréger et s'anéantir, comme résorption d'un signifiant en lui-même sans une trace de sens.

« Eifersucht ist eine Leidenschaft, die mit Eifer sucht, was Leiden schafft » (intraduisible en tant que Witz : « La jalousie est une passion qui cherche obstinément ce qui fait souffrir »). Réemploi du même matériel, donc plaisir par déduction d'énergie ? Mais Freud lui-même admet que le réemploi du même matériel est aussi le plus difficile — le plus simple étant encore de dire deux choses différentes à l'aide de signifiants différents. Ce qui change, c'est que ces deux choses sont dites *simultanément*. Mais l'essentiel alors, c'est cette abolition du temps de déroulement du signifiant, de sa successivité — le plaisir vient non pas de l'addition des signifiés sous le même signifiant (interprétation économiste), mais de cette annulation du temps logique de l'énonciation, ce qui équivaut à l'annulation du signifiant lui-même (interprétation anti-économiste). D'ailleurs le Witz « Eifersucht, etc. » constitue bien une sorte de couplaison saussurienne : il réalise au niveau d'une phrase et de son « anti-phrase » ce que Saussure disait de chaque voyelle et de sa contre-voyelle dans le vers. La règle joue ici au niveau d'un syntagme entier, alors qu'elle joue chez Saussure pour des éléments non significatifs (phonèmes ou diphtongues), mais c'est toujours la même règle de

révolution d'un signifiant sur lui-même d'où vient l'étincelle de plaisir, Witz ou poème. Peu importe la « richesse » du sens ou des sens multiples. Bien au contraire : c'est le signifié qui fait souvent que le plaisir du Witz est relativement pauvre, ce sont les signifiés qui viennent fermer le jeu en sauvegardant du sens. Alors que dans le laps de temps infinitésimal du retour du signifiant sur lui-même, dans le temps de cette annulation, il y a une infinité de sens, une virtualité de substitution indéfinie, dépense folle et ultra-rapide, court-circuit instantané de tous les messages, mais à jamais non signifiés. Le sens n'a pas prise : il reste à l'état de circulation, de centrifugation, de « révolution » — comme les biens dans l'échange symbolique : incessamment donnés et rendus, ils ne tombent jamais sous l'instance de la valeur.

★

Freud parle partout de la « technique » du mot d'esprit, qu'il distingue ainsi du processus fondamental : « La technique du Witz consiste à employer un seul et même mot de deux façons, une première fois dans son entier, une deuxième fois décomposé en syllabes à la façon d'une charade », — mais ce n'est là que de la « technique ». Même chose pour le réemploi du même matériel : toutes ces techniques se résument en une seule catégorie : la condensation : « La condensation demeure la catégorie à laquelle sont subordonnées toutes les autres. Une tendance à la compression, ou mieux à l'épargne, domine toutes ces techniques. Tout paraît être, comme le dit Hamlet, affaire d'économie... ». Ce qui échappe ici à Freud, c'est que les « techniques » du Witz sont *par elles-mêmes* sources de plaisir. Il l'affirme pourtant (*Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, coll. Idées, p. 180), mais pour ajouter aussitôt (p. 196) : « Nous commençons à comprendre que ce que nous avons décrit comme technique du Witz, — ce sont plutôt les sources où le Witz va puiser le plaisir... La technique particulière, propre au Witz, consiste à protéger ces sources, génératrices de plaisir, contre l'instrument de la critique, qui inhiberait ce plaisir... Dès l'origine, elle a pour mission de lever les inhibitions intrinsèques et de rouvrir les sources de plaisir que ces inhibitions avaient interdites. » Ainsi partout ce qui pourrait surgir de l'opération même du Witz est renvoyé à une « source » originelle dont le Witz n'est plus alors qu'un médium technique.

Même schéma pour le plaisir de la reconnaissance et du ressouvenir (*Ibid.*, p. 183) : « Retrouver le connu est un plaisir

et il nous sera aisé de retrouver en ce plaisir celui de l'épargne, de le rapporter à l'épargne d'effort psychique. La reconnaissance est en soi un plaisir en raison de la réduction de la dépense psychique... La rime, l'allitération, le refrain et autres formes de la répartition des sons en poésie, exploitent cette même source du plaisir à retrouver le connu. » Là encore, ces techniques « si étroitement apparentées à celle de l'emploi multiple du même matériel dans le Witz », n'ont pas de sens en elles-mêmes : elles sont subordonnées au resurgissement d'un contenu mnésique (conscient ou inconscient : ce peut être un phantasme originaire, d'enfance, etc.), dont elles ne sont que le *moyen d'expression*¹.

1. C'est dans cette réduction, dans cette primauté de l'économie de l'inconscient, que réside l'impossibilité pour Freud de théoriser jamais vraiment la différence du phantasme et de l'œuvre d'art. Il pourra dire que tout ce qu'il analysait, les poètes en avaient eu l'intuition avant lui, ou encore (dans *Gradiva*) qu'il n'y a pas de privilège du psychiatre sur le poète et que celui-ci peut fort bien, « sans rien ôter à la beauté de son œuvre » (1) exprimer dans toute sa profondeur un problème inconscient. L'acte poétique reste additionnel, sublime mais additionnel. J-F. Lyotard essaie de relayer Freud sur ce point, en rendant toute son importance à la distinction du phantasme et de l'œuvre, mais en cherchant à les articuler rigoureusement. Il dénonce d'abord toutes les interprétations en termes de « libération » du phantasme. Libérer le phantasme est absurde, puisque celui-ci est interdiction du désir, et qu'il est de l'ordre de la répétition (c'est bien ce qui se produit actuellement avec la « libération » de l'inconscient : on le libère en tant que refoulé et interdit, c'est-à-dire sous le signe de la valeur, d'une survaleur inverse — mais peut-être est-ce cela la « Révolution »?). Lyotard dit : « L'artiste se bat pour délivrer dans le phantasme ce qui est proprement processus primaire, et qui n'est pas répétition » (*Dérive à partir de Marx et Freud*, p. 236). « Pour Freud, l'art doit être situé par référence au phantasme... seulement l'artiste ne cache pas ses phantasmes il leur donne forme en des objets effectivement réels, et de surcroît [!] la présentation qu'il en fait est une source de plaisir esthétique » (p. 56). Cette théorie prend chez Lyotard des allures « renversées » : le phantasme de l'artiste ne se produit pas dans la réalité comme jeu, comme réconciliation, comme accomplissement de désir, il se produit dans la réalité comme contre-réalité, il n'intervient que dans le manque de la réalité, et il creuse ce manque. « La fonction de l'art n'est pas d'offrir un simulacre réel d'accomplissement de désir, elle est de montrer par le jeu de ses figures à quelle déconstruction il faut se livrer, dans l'ordre de la perception et du langage, pour qu'une figure de l'ordre inconscient se laisse deviner par sa dérobade même (présentation du processus primaire) ».

Mais comment le phantasme, étant interdiction de désir, peut-il jouer soudain ce rôle subversif? Même chose pour les processus primaires : « Différence avec le rêve, le symptôme : dans l'œuvre, les mêmes opérations de condensation, déplacement, figuration qui dans le rêve ou le symptôme ont pour fin de travestir le désir parce qu'il est intolérable sont, dans l'expression, employées pour écarter la "bonne forme", le processus secondaire, pour exhiber l'informe, qui est le

Toute interprétation du Witz, comme du poétique, en termes de « libération » de phantasmes ou d'énergie psychique est fausse. Quand le signifié fait irruption et circule en tous sens (simultanéité des signifiés venus des différentes couches du psychique, transversalité du signifiant sous le coup des processus primaires) — on ne rit pas et on ne jouit pas : c'est l'angoisse, c'est l'hallucination et la folie. Ambiguïté et polysémie sont angoissantes, parce que l'obsession du sens (la loi morale de la signification) y reste entière, alors que le sens clair et univoque n'y répond plus. La jouissance vient au contraire de ce que tout impératif, toute référence de sens (manifeste ou latent) a été balayée, et ceci n'est possible que dans la réversibilité exacte de tout sens — non dans la prolifération, mais dans la réversion minutieuse de tout sens. De même pour l'énergie : ni sa « libération » explosive, ni sa

désordre de l'ordre inconscient « (p. 58). Comment comprendre que les processus primaires puissent être ainsi inversés? Ne sont-ils pas liés eux aussi à l'opération même du désir *refoulé* — ou bien seraient-ils donc le mode d'existence d'un inconscient pur et dur, d'un inconscient « infrastructurel » indépassable? Lyotard alors se condamnerait lui-même, lui qui dit justement qu'« on ne rejoint jamais les processus primaires. Prendre le parti du processus primaire est encore un effet des processus secondaires ».

Or, c'est bien ce que fait l'artiste : « Ce travail [de l'artiste] peut être assimilé à celui du rêve et en général aux opérations du processus primaire, mais il les répète en les renversant, parce qu'il les applique à l'œuvre même de ce processus, c'est-à-dire aux figures issues du phantasme » (p. 65).

Et, plus radicalement encore : « L'artiste est quelqu'un dans qui le désir de voir la mort, au prix de mourir, l'emporte sur le désir de produire »... « la maladie n'est pas l'irruption de l'inconscient, elle est cette irruption et la furieuse lutte contre elle. Le génie s'avance jusqu'à la même figure de profondeur que la maladie, mais il ne s'en défend pas, il la désire » (p. 60-61). Mais d'où vient, sinon d'un retournement de la « volonté », d'une « grâce actuelle » insaisissable, cet acquiescement à la « cruauté » de l'inconscient? Et d'où vient la *jouissance* qui émane de cet acte, qui doit bien tenir quelque part à la *forme*, et non au contenu. Cette forme n'est pas loin chez Lyotard du vide mystique. L'artiste ménagera « un espace déconstruit », un vide, une structure d'accueil pour l'irruption phantasmatique — « le sens vient en violation du discours, il est force ou geste dans le champ des significations, il fait *silence*. Et dans ce trou le refoulé du verbe son sous-sol s'enlève et s'érige ». Ce vide, ce silence — décantation avant l'irruption — dangereuse analogie avec le processus mystique. Mais surtout d'où procèdent-ils? Quel est le procès de la « déconstruction »? On s'apercevrait alors qu'il n'a rien à voir avec le processus primaire — à qui on fait tenir ici un double rôle incompréhensible : *il est des deux côtés du renversement*. Ne vaut-il pas mieux le laisser franchement du côté du refoulement et de la répétition, et dégager l'acte poétique de toute contre-dépendance psychanalytique?

déliasion, ni sa dérive seule, ni son « intensité » ne sont jouissance — seule la réversibilité est source de jouissance¹.

Quand on rit ou quand on jouit, c'est que d'une façon ou d'une autre, une torsion ou rétorsion du signifiant ou de l'énergie est advenue pour faire le vide. Ainsi l'histoire de celui qui a perdu sa clef dans une ruelle obscure, et qui la cherche sous le réverbère, parce que c'est la seule chance qu'il ait de la trouver. Cette clef perdue, on peut lui donner tous les sens cachés (mère, mort, phallus, castration, etc.), d'ailleurs tous indécidables et ceci est sans importance : c'est le vide d'une raison logique qui se redouble exactement pour se détruire, c'est dans le vide ainsi créé qu'explorent le rire et la jouissance (et non pas pour qu'en ce vide « s'enlève et s'érige le refoulé du verbe son sous-sol » [Lyotard]). Freud dit très bien : « Entfesselung des Unsinnns » — déchaînement du non-sens. Mais le non-sens n'est pas l'enfer caché du sens, ni l'émulsion de tous les sens refoulés et contradictoires. C'est la réversibilité minutieuse de tout terme — *subversion* par *réversion*.

C'est par cette logique interne du Witz qu'il faut interpréter une de ses caractéristiques « externes » : il se partage, il ne se consomme pas seul, il n'a de sens que dans l'échange. Le trait d'esprit ou l'histoire drôle sont comme les biens symboliques, le champagne, les cadeaux, les biens rares, les femmes dans les sociétés primitives. Le Witz évoque le rire, ou la réciprocité d'une autre histoire drôle, ou même un véritable potlatch d'histoires successives. On sait le réseau symbolique de complicité que nouent certaines histoires ou mots d'esprit, qui vont de l'un à l'autre comme jadis la poésie. Tout ici répond à l'*obligation* symbolique. Garder pour soi une histoire drôle est absurde, ne pas en rire est offensant, mais rire le premier de sa propre histoire brise aussi à sa façon les lois subtiles de l'échange².

1. Plaisir, satisfaction, accomplissement de désir sont d'ordre économique, la jouissance est d'ordre symbolique. Il faut faire la distinction radicale entre les deux. Nul doute que l'épargne, la reconnaissance, l'ellipse psychique, la répétition compulsive sont sources d'un certain plaisir (entropique en quelque sorte, involutif, à la fois « heimlich » et « unheimlich », familier et inquiétant, jamais quitte de l'angoisse, puisque lié à la répétition du phantasme. L'économique est toujours accumulatif et répétitif. Le symbolique est réversif, résolution de l'accumulation et de la répétition — résolution du phantasme.

2. Freud pense, toujours dans la logique de l'interprétation économique, que, si on ne rit pas le premier, c'est que l'initiative du Witz requiert une certaine dépense psychique — donc pas de surcroît disponible pour le plaisir. Il admet lui-même que ce n'est pas très satisfaisant.

Si le Witz s'inscrit nécessairement dans un échange symbolique, c'est qu'il est lié à un mode symbolique (et non économique) de la jouissance. Si celle-ci relevait de l'« épargne psychique », on ne voit pas pourquoi chacun ne rirait pas seul, ou le premier, de toute cette énergie psychique « libérée ». Il faut donc qu'il y ait autre chose que les mécanismes économiques inconscients, et qui force à la réciprocité. Cette autre chose, c'est précisément l'annulation symbolique de la valeur. C'est parce que les termes s'y échangent symboliquement, c'est-à-dire s'y réversibilisent et s'y annulent dans leur opération même, que le poétique et le Witz instituent une relation sociale du même type. Seuls les sujets dessaisis de leur identité, comme les mots, sont voués à la réciprocité sociale dans le rire et la jouissance.

THÉORIE ANTIMATÉRIALISTE DU LANGAGE

On voit se profiler, dans l'interprétation analytique du rêve, du Witz, des névroses, et, par extension, de la poésie, une théorie « matérialiste » du langage. Ce qui rend possible le travail du processus primaire, c'est que l'inconscient traite les mots *comme des choses*. Le signifiant, échappant à l'horizon et à la finalité du signifié, redevient pur matériau, disponible pour un autre travail — matériel « élémentaire » disponible pour les plissements, les charriages, les télescopages du processus primaire. La substance phonique du langage prend l'immanence de la chose matérielle, elle retombe en deçà (si tant est que ces formules aient un sens) de la première articulation (unités significatives), peut-être même en deçà de la seconde articulation (unités distinctives). Les sons (ou même les lettres) sont alors conçus comme les atomes d'une substance non différente de celle des corps.

Il peut sembler qu'il y ait là une radicalité indépassable du langage. Traiter les mots « comme des choses » serait au principe de l'opération profonde du langage, puisqu'il semble qu'on ait tout dit lorsqu'on a enfin dégagé une base « matérialiste ». Mais il en est ici du matérialisme comme partout ailleurs. Le destin philosophique de cette théorie est d'opérer un simple renversement de l'idéalisme, sans dépasser la spéculation sans fin, et par un simple jeu d'alternance. C'est ainsi que les concepts de « chose » et de « matière », forgés négativement par l'idéalisme comme son enfer, son phantasme négatif, sont passés tranquillement au stade de réalité posi-

tive, voire de principe révolutionnaire d'explication, sans perdre du tout cette abstraction qui lui vient de son origine. L'idéalisme a phantasmé *dans le refoulement* une certaine « matière », et c'est celle-ci, chargée de tous les stigmates du refoulement idéaliste, qui resurgit dans le matérialisme. Interrogeons-nous bien sur ce concept de « chose » par où on voudrait cerner l'au-delà de la représentation. Toute transcendence évacuée, reste une matière brute, opaque, « objective », un être substantiel, socle molaire, ou moléculaire, de pierre ou de langage. Mais ne voit-on pas que c'est le dernier coup, et le plus subtil, de l'idéalisme, que d'avoir enfermé ce qui le niait dans cette substantialité irréductible, la légitimant ainsi comme référentiel adverse, comme alibi, et la conjurant ainsi dans un « effet » de réalité qui devient le meilleur support de la pensée idéaliste. La « chose », la « substance », l'« infrastructure », la « matière » n'ont jamais d'autre sens. Et la théorie « matérialiste » du langage tombe dans le même piège de contre-dépendance idéaliste. Il n'est pas vrai que les mots, lorsqu'ils sortent de la représentation, lorsqu'ils perdent la raison du signe, deviennent des « choses », incarnant alors un statut plus fondamental de l'objectivité, un plus de réalité, un stade retrouvé de la dernière instance. Il n'y a pas de pire contresens.

Traiter les mots « comme des choses »... pour exprimer *LA* chose : l'Inconscient, pour matérialiser une énergie latente. C'est toujours le traquenard de l'expression, sinon que ce qui est positivisé ici comme référentiel, c'est le refoulé, le non-dit, l'indicible peut-être — mais qui quelque part reprend force d'instance, sinon de substance. La pensée occidentale ne supporte pas, n'a jamais supporté au fond le vide de la signification, le non-lieu et la non-valeur. *Il lui faut une topique et une économique.* La résorption radicale du signe inaugurée dans le poétique (et sans doute aussi dans le Witz), il faut qu'elle redevienne le signe déchiffrable d'un non-dit, d'une chose qui ne livrera peut-être jamais son chiffre, mais qui n'en prend par là que plus de valeur. J'entends bien que la psychanalyse n'est pas une « vulgaire » herméneutique : elle en est une plus subtile dans la mesure où derrière l'opération du matériel signifiant a toujours lieu autre chose, un autre monde, une autre scène, dont un discours spécialisé peut ressaisir les détours. La jouissance n'est jamais celle d'une consommation pure et simple. Elle est toujours ce qui se métabolise de libido dans cette opération, ce qui se « parle » du fond des phantasmes, ce qui se libère d'affect. Bref, ce matériau de langage est déjà finalisé par une transformation (ici une trans-

cription) positive, il est justiciable d'avance de l'interprétation, qui l'enveloppe comme sa raison analytique¹. La « Chose » se cache, et elle cache autre chose. Cherchez la force, cherchez le signifiant.

★

Motivation profonde du signe/symptôme, consubstantialité du mot et de la chose, du destin de langage et du destin de pulsion, de la figure et de la force. Économie libidinale dont le principe est toujours de métaphoriser (ou métonymiser) l'inconscient, le corps, la libido, le phantasme, dans un *désordre* de langage. Dans la motivation linguistique, c'est l'arbitraire du signe qui le cède à une analogie *positive* du signifiant et de la chose signifiée. Dans la motivation psychanalytique, c'est une nécessité *renversée* qui lie le signifiant déconstruit à un potentiel énergétique primaire. La motivation apparaît ici comme *transgression* d'une forme par un contenu insurrectionnel. C'est la surréalité aveugle de la libido qui vient crever le principe de réalité et de transparence de la langue. C'est ainsi qu'est interprété, dans le meilleur des cas, le poétique : c'est le bruit vital de Luciano Bério, c'est le théâtre de la cruauté d'Artaud, râle, cri, halètement, l'incantation et l'irruption du corps dans l'espace répressif intériorisé de la langue. Irruption de pulsions partielles, qui refont surface en tant que partielles, *sous le sceau de la répression*, transgressives/régressives à la fois, car cette libération n'est précisément que celle d'un contenu refoulé, marqué en tant que tel par l'hégémonie de la forme.

C'est mieux que la brise de Swinburne, mais c'est toujours de la motivation et de la métaphore. Métaphore vitaliste, énergétique, corporéiste, de ce théâtre de la cruauté. Et donc finaliste en dernière instance, même s'il s'agit d'une finalité sauvage. Magie d'une « libération » de la force originelle (on sait l'affinité souvent scabreuse d'Artaud avec la magie et

1. Toute matière est une matière *première*. C'est-à-dire que son concept n'apparaît qu'en fonction d'un ordre de *production*. Tous ceux qui se veulent « matérialistes » (scientifiques, sémiotiques, historiques, dialectiques, etc.) doivent s'en souvenir. Même le matérialisme sensualiste du XVIII^e est le premier pas vers une « libération » du corps selon la *fonction/plaisir*, comme *matière première* d'une *production* de plaisir.

La matière n'est jamais que force productive. Mais la production, elle, n'a rien de « matérialiste » — ni d'idéaliste d'ailleurs. C'est un ordre et un code, un point c'est tout. Autant pour la science : c'est un ordre et un code, elle n'est ni plus ni moins « matérialiste » que la magie ou n'importe quoi.

l'exorcisme, voire le mysticisme orgiaque (*Héliogabale*). La métaphysique est toujours au détour, comme elle est au détour de la vision économique/énergétique du processus inconscient (c'est-à-dire tout simplement du concept d'inconscient) : tentation métaphysique de la substantification de l'I.C.S. comme *corps*, et donc de la finalité de sa libération. Illusion contemporaine du refoulement qui dessine l'inconscient comme contenu, comme force. C'est le triomphe de la forme que de circonscrire ce qu'elle nie comme contenu, et de le cerner dans une finalité d'expression de contenu ou de résurrection de forces.

A ce point, il n'y a pas tellement de différence entre le linguistique et le psychanalytique : c'est toujours la même tentative de fonder le poétique dans la connaturalité du discours et de son objet : « La distance des mots aux choses est tournée par l'usage de ce qu'il y a de "chose" dans le mot, par la médiation de sa chair, et de l'écho que sa chair peut faire, dans la caverne de la sensibilité, à la rumeur qu'y susciterait la chose » (Lyotard, *Discours, Figure*, p. 77). Ainsi les linguistes essaieront — au mieux — de sauver la valeur « symbolique » de la sonorité contre la thèse de l'arbitraire. Plus loin encore : « La chose n'est pas "introduite dans" le langage, mais l'arrangement de celui-ci fait s'épanouir sur les mots et entre eux des rythmes qui consonnent avec ceux que susciterait sur notre corps la chose dont parle le discours. » Quel miracle fait consonner la « chose » et le mot par le médium du corps ? Le rythme ? La métaphore. Il s'agit en effet dans tout cela d'une *économie positive de la métaphore* — l'idée d'une réconciliation entre la « chose » et le mot rendu à sa matérialité. Mais ceci est faux. S'il est vrai que le discours logique nie la matérialité du mot (le Wortkörper), le poétique n'est pas du tout, par simple inversion, résurrection du mot comme chose. Loin de faire apparaître de la chose, il vise à détruire le langage lui-même comme chose. Le poétique est précisément la volatilisation du statut *respectif* de la chose et du discours. C'est-à-dire qu'il vise l'extermination du langage comme discours, mais comme matérialité aussi — non pas en la refoulant comme le fait le discours, mais en la prenant en compte jusqu'à l'anéantir.

★

C'est ainsi que Kristeva, elle aussi, énonce, à partir d'Héraclite et de Lucrèce, une théorie matérialiste du signifiant : les mots *n'expriment pas* le réel (mouvant), ils le *sont*. Non

par la médiation des idées, mais par cette consubstantialité (qui est plus qu'une « correspondance ») entre la chose matérielle et la substance phonique du langage. Homologie avec la psychanalyse : si le langage donne à voir l'inconscient, ce n'est pas qu'il l'exprime, c'est qu'il est de même structure, c'est qu'il s'articule et parle de la même façon. Même découpe, même scène, même « façon », même travail. Là où les Anciens disaient le feu, l'eau, l'air, la terre, nous disons : le langage, l'inconscient, le corps.

Mais dire que le langage donne à voir le feu, l'air, l'eau, la terre (ou le travail de l'inconscient) parce qu'il est lui-même élément, substance élémentaire en affinité directe avec toutes les autres, c'est à la fois plus radical que toute « motivation » psychonaturaliste — et aussi très loin de la vérité. Il s'en faut de tout un retournement : c'est à condition de voir que le feu, l'eau, la terre, l'air ne sont ni des valeurs, ni des éléments *positifs*, qu'ils sont métaphore de la dissolution continuelle de la valeur, de l'échange symbolique du monde — qu'ils ne sont pas des substances, mais des *antisubstances*, des antimatières — c'est dans ce sens que le langage peut être dit les rejoindre, lorsqu'il est arraché à la logique du signe et de la valeur. C'est cela que disaient les mythes antiques sur les éléments, c'est cela le mythe héraclitéen et nietzschéen du devenir — et c'est en cela qu'ils étaient poétiques, et bien supérieurs à toute interprétation analytique qui, elle, transpose cette dissolution en l'instance cachée d'un non-dit, transparaissant dans un non-dire, ou un autre-dire.

Dans l'opération symbolique, pas de référentiel matérialiste, fût-il « inconscient ». Bien plutôt une opération « antimatière ». Gare à la science-fiction, mais il est vrai qu'il y a quelque analogie entre une particule et son antiparticule, dont la rencontre résulte en un anéantissement des deux (avec, comme par surcroît une énergie fabuleuse) et le principe de la voyelle et de sa contre-voyelle, chez Saussure, ou plus généralement celui de n'importe quel signifiant et de son double anagrammatique qui l'abolit : là non plus il ne reste rien, qu'une jouissance fabuleuse.

Kristeva : « Dans cet espace autre, où les lois logiques de la parole sont ébranlées, le sujet se dissout et à la place du signe, c'est le heurt de signifiants s'annulant l'un l'autre qui s'instaure. Une opération de négativité généralisée, qui n'a rien à voir avec la négativité qui constitue le jugement (Aufhebung) ni avec la négativité interne au jugement (logique 0-1), une négativité qui annihile (bouddhisme : sunyavada). Un

sujet zérologique, un non-sujet qui vient assumer cette pensée qui s'annule. »

AU-DELÀ DE L'INCONSCIENT

La question est celle-ci : l'inconscient, cette énergie, ce potentiel d'affect qui, dans son refoulement et par son travail, est à la base du dérèglement, de la dislocation « expressive » de l'ordre du discours et oppose son processus primaire aux processus secondaires — est-ce qu'il y a lieu d'en faire l'hypothèse dans le procès du poétique ? Et tout se tient évidemment : si l'inconscient est cette instance irréversible, alors la dualité processus primaire/processus secondaire est elle-même irréductible, et le travail du sens ne peut consister qu'en la résurgence de ce refoulé, en sa transposition dans l'instance refoulante du discours. A cet égard, il n'y a pas de différence entre le poétique et le névrotique, entre le poème et le lapsus. Nous prenons acte de la radicalité de la psychanalyse : si les processus primaires « existent », ils sont à l'œuvre partout, et ils sont partout déterminants. Mais inversement, la simple hypothèse d'un ordre différent, d'un ordre du symbolique qui ferait l'économie de l'inconscient, de l'interdit et du refoulement, et qui résoudrait au fond la distinction même entre processus primaire et processus secondaire — cette simple hypothèse suffit à relativiser toute la perspective psychanalytique, et pas seulement sur les terrains marginaux pour elle, mais où elle empiète souverainement (anthropologie, poétique, politique etc.) : sur son propre terrain, dans l'analyse psychique, dans la névrose et dans la cure. Pour reprendre Mannoni, il n'est pas exclu que la psychanalyse, qui naît de la distinction entre processus primaire et processus secondaire, meure un jour de l'abolition de cette distinction. Le symbolique est déjà *cet au-delà de l'inconscient et de la psychanalyse*, cet au-delà de l'économie libidinale, comme il est au-delà de la valeur et de l'économie politique.

Il faut voir que les processus symboliques (réversibilité, dispersion anagrammatique, résorption sans résidu) ne se confondent pas du tout avec les processus primaires (déplacement, condensation, refoulement). Ils s'y opposent, même si tous deux ensemble s'opposent au discours logique du sens). C'est cette différence singulière (quant à la jouissance aussi) qui fait qu'un rêve, un lapsus, un mot d'esprit ne sont pas une œuvre ou un poème. Différence entre le symbolique

et l'inconscient libidinal, aujourd'hui largement effacée par le privilège de la psychanalyse, mais qu'il faut restituer — interdire à la psychanalyse d'empiéter là où elle n'a rien à dire : sur le poétique (l'œuvre d'art), sur le symbolique, sur l'anthropologie (primitive), Freud, ni Marx n'ont rien su dire, sinon de réducteur, l'un au mode de production, l'autre au refoulement et à la castration. Là où psychanalyse et marxisme échouent, il ne faut pas vouloir leur faire faire le saut de l'ange (et de la bête), il faut les analyser sans pitié en fonction de ce qui leur échappe. Ces limites de l'un et de l'autre sont aujourd'hui les points stratégiques de toute analyse révolutionnaire.

Marx croit ressaisir *dans* l'économique et son procès dialectique l'instance fondamentale. Il ressaisit en fait, *à travers* l'économique et ses convulsions, ce qui le hante symptomatiquement : la *séparation même de cet économique en tant qu'instance*. Ce qui traverse l'économique, le conflictualise, en fait le lieu de contradictions, ce que ces contradictions, si violentes soient-elles, rationalisent à leur manière, c'est l'automatisation fantastique de l'économique élevé au niveau de principe de réalité.

Mais ceci est vrai aussi de la psychanalyse : sous le terme d'inconscient et de travail de l'inconscient, Freud ressaisit comme instance fondamentale ce qui, là aussi, résulte sous forme de psychisme individuel, d'une fracture du symbolique. Les rapports conflictuels conscient/inconscient ne font que traduire la hantise de cette séparation même du psychique en tant que tel. La topique freudienne (I.C.S./P.C.S./C.S.) ne fait que formaliser et théoriser comme donnée originelle ce qui résulte d'une déstructuration.

L'analyse de Marx et de Freud est critique. Mais si l'une ni l'autre ne le sont par rapport à la séparation respective de leur domaine. Elles ne sont pas conscientes de la coupure qui les fondent. Ce sont des symptomatologies critiques qui, subtilement, font de leur champ symptomatique respectif le champ déterminant. Processus primaires, mode de production : paroles « radicales », schèmes de détermination irréductibles. C'est à ce titre qu'elles exportent leurs concepts et s'impérialisent.

Marxisme et psychanalyse essaient aujourd'hui de mixer, d'échanger leurs concepts. Logiquement en effet, s'ils relevaient tous deux de la critique « radicale », ils devraient pouvoir le faire. Il n'en est rien. C'est le phantasme et l'échec du freudo-marxisme sous toutes ses formes. Or, la raison profonde de l'échec incessant de ce transfert de concepts, ce pour quoi il n'est que métaphore désespérée d'un côté

comme de l'autre — c'est précisément que le marxisme, comme la psychanalyse, n'ont de cohérence que dans leur circonscription partielle (dans leur méconnaissance), et ne sont donc pas généralisables comme schèmes d'analyse.

Ni leur « synthèse », ni leur contamination — seule leur ex-termination respective peut fonder une théorie radicale. Marxisme et psychanalyse sont en crise. Il faut télescoper et précipiter leur crise respective plutôt que les épauler l'un par l'autre. Ils peuvent se faire réciproquement encore beaucoup de mal. Il ne faut pas se priver de ce spectacle. Ce ne sont que des champs critiques.

I. LA FIN DE LA PRODUCTION	15
<i>La révolution structurale de la valeur</i>	17
<i>La fin de la production</i>	22
Le travail	26
Le salaire	36
La monnaie	39
La grève	43
<i>L'économie politique comme modèle de simulation</i>	53
<i>De profundis</i>	63
<i>Le travail et la mort</i>	68
II. L'ORDRE DES SIMULACRES	75
<i>Les trois ordres de simulacres</i>	77
<i>L'ange de stuc</i>	78
<i>L'automate et le robot</i>	82
<i>Le simulacre industriel</i>	85
<i>La métaphysique du code</i>	89
<i>Le tactile et le digital</i>	96
<i>L'hyperréalisme de la simulation</i>	110
<i>Kool Killer ou L'insurrection par les signes</i>	118

III. LA MODE OU LA FÉERIE DU CODE	129
<i>Frivolité du déjà-vu</i>	131
<i>La « structure » de mode</i>	135
<i>La flottaison des signes</i>	139
<i>La « pulsion » de mode</i>	141
<i>Le sexe modifié</i>	145
<i>L'insubversible</i>	150
IV. LE CORPS OU LE CHARNIER DE SIGNES	153
<i>Le corps marqué</i>	155
<i>La nudité seconde</i>	161
<i>Le « strip-tease »</i>	165
<i>Le narcissisme dirigé</i>	171
<i>La manipulation incestueuse</i>	174
<i>Modèles du corps</i>	177
<i>Phallus exchange standard</i>	179
<i>Démagogie du corps</i>	182
<i>Apologue</i>	185
<i>Le boucher de Tchouang-Tseu</i>	187
V. L'ÉCONOMIE POLITIQUE ET LA MORT	191
<i>L'extradition des morts</i>	193
<i>La survie, ou la mort équivalente</i>	196
<i>Le ghetto d'outre-tombe</i>	197
<i>Death power</i>	200
<i>L'échange de la mort dans l'ordre primitif</i>	202
<i>Symbolique Réel Imaginaire</i>	204
<i>L'échange inéluctable</i>	207
<i>L'inconscient et l'ordre primitif</i>	208
<i>Le double et le dédoublement</i>	216
<i>L'économie politique et la mort</i>	221
<i>La pulsion de mort</i>	227
<i>La mort chez Bataille</i>	236
<i>Ma mort partout, ma mort qui rêve</i>	243
<i>Mort ponctuelle — Mort biologique</i>	243
<i>L'accident et la catastrophe</i>	245

Table 347

La mort « naturelle »	247
Vieillesse et troisième âge	249
Mort naturelle et mort sacrificielle	250
La peine de mort	254
Le chantage à la sécurité	269
Funeral homes et catacombes	274
La mort désaffectée	276
L'échange de la maladie	277
Mort sexualisée, Sexe mortifère	279
Ma mort partout ma mort qui rêve	280

VI. L'EXTERMINATION DU NOM DE DIEU 283

<i>L'anagramme</i>	285
Le poétique comme extermination de la valeur	289
La fin de l'anathème	299
Les neuf milliards de noms de Dieu	305
<i>L'imaginaire de la linguistique</i>	309
<i>Le Witz — ou le phantasme de l'économique chez Freud</i>	322
Théorie antimatérialiste du langage	336
Au-delà de l'inconscient	341

DU MÊME AUTEUR

nrf

LE SYSTÈME DES OBJETS

POUR UNE CRITIQUE DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE DU SIGNE

LA SOCIÉTÉ DE CONSOMMATION, SES MYTHES, SES STRUCTURES

Michel Foucault,
Michel Foucault,
Pierre Francastel,
Northrop Frye,
J. K. Galbraith,

J. K. Galbraith,

E. H. Gombrich,
Luc de Heusch,

Sir Julian Huxley,

François Jacob,
Abram Kardiner,
Robert Klein,
Paul Lazarsfeld,

Iouri Lotman,

Ernesto de Martino,
Alfred Métraux,

Alfred Métraux,
Wilhelm E. Mühlmann,

Gunnar Myrdal,
Max Nicholson,

Erwin Panofsky,
Erwin Panofsky,

Vladimir Ja. Propp,
Gérard Reichel-Dolmatoff,

Lloyd G. Reynolds,

Andrew Shonfield,
Victor W. Turner,
Thorstein Veblen,

LES MOTS ET LES CHOSES
L'ARCHÉOLOGIE DU SAVOIR
LA FIGURE ET LE LIEU
ANATOMIE DE LA CRITIQUE
LE NOUVEL ÉTAT INDUSTRIEL
(nouv. éd.)

LA SCIENCE ÉCONOMIQUE ET L'INTÉRÊT GÉNÉRAL

L'ART ET L'ILLUSION
POURQUOI L'ÉPOUSER? et autres essais

LE COMPORTEMENT RITUEL CHEZ L'HOMME ET L'ANIMAL

LA LOGIQUE DU VIVANT
L'INDIVIDU DANS SA SOCIÉTÉ
LA FORME ET L'INTELLIGENCE
PHILOSOPHIE DES SCIENCES SOCIALES

LA STRUCTURE DU TEXTE ARTISTIQUE

LA TERRE DU REMORDS
RELIGION ET MAGIES INDIENNES D'AMÉRIQUE DU SUD

LE VAUDOU HAÏTIEN
MESSIANISMES RÉVOLUTIONNAIRES DU TIERS MONDE

LE DÉFI DU MONDE PAUVRE
LA RÉVOLUTION DE L'ENVIRONNEMENT

ESSAIS D'ICONOLOGIE
L'ŒUVRE D'ART ET SES SIGNIFICATIONS

MORPHOLOGIE DU CONTE
DESANA. LE SYMBOLISME UNIVERSEL DES INDIENS TUKANO DU VAUPÉS

LES TROIS MONDES DE L'ÉCONOMIE

LE CAPITALISME D'AUJOURD'HUI
LES TAMBOURS D'AFFLICTION
THÉORIE DE LA CLASSE DE LOISIR

LA COMPOSITION, L'IMPRESSION ET LE BROCHAGE DE CE LIVRE
ONT ÉTÉ EFFECTUÉS PAR FIRMIN-DIDOT S.A.
POUR LE COMPTE DES ÉDITIONS GALLIMARD
ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 30 JANVIER 1976

Imprimé en France
Dépôt légal : 1^{er} trimestre 1976
N° d'édition : 20805 — N° d'impression : 7884